

Una interpretación de la percepción: Cassirer – Merleau-Ponty

Graciela Ralón
Universidad Nacional de General San Martín

R. Bernet has extended to Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* a distinction that can be drawn in E. Cassirer's *Philosophy of Symbolic Forms* between perception in a strict sense (*Wahrnehmung*), which is expressive and is linked to myth, and perception in a wide sense (*Anschauung*), which is linked to language and exhibits a more elaborated structure. This article first attempts to establish how far the distinction can be applied to M. Merleau-Ponty's thought by drawing upon his acknowledgment that there are phenomenological and existential analyses implied in Cassirer's work, and that the notion of "symbolic pregnancy" points to a shared end. Secondly, it is shown how quasi-linguistic perception compels us to approach one of Merleau-Ponty's fundamental problems, i.e., the relationship between a "natural expression" and a linguistic expression that takes up and enlarges the expression manifested in the "archeology of the perceptual world".

En un artículo titulado "Percepción y hermenéutica", R. Bernet intenta poner de manifiesto el carácter hermenéutico de la percepción en el contexto de *La filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer. Antes de explicitar la tesis de R. Bernet, y en especial su propuesta respecto de una nueva lectura de la *Fenomenología de la percepción*, recordemos brevemente que para E. Cassirer, hay distintos modos formativos de la conciencia —expresión, representación y significación— que se manifiestan en la percepción, la intuición y el conocimiento, y se reflejan, dentro de la correlación entre las actitudes subjetivas de la conciencia y las formaciones objetivas del espíritu, en el mito, el lenguaje y la ciencia:

El mundo de imágenes del mito, las estructuras fonéticas del lenguaje, y los signos de que se sirve el conocimiento exacto, determinan en cada caso una dimensión propia de la representación, y sólo considerados en su totalidad constituyen todas estas dimensiones la totalidad del horizonte espiritual.¹

Así, en el marco general de *La filosofía de las formas simbólicas*, la percepción aparece como un comportamiento subjetivo determinado por una función simbólica específica que sólo es accesible por el rodeo de una forma simbólica particular del espíritu objetivo. Puesta de manifiesto la intención general de Cassirer, R. Bernet intentará explicitar el carácter hermenéutico de la percepción, llamando de entrada la atención sobre una diferencia fundamental: "Resulta llamativo constatar que Cassirer ha querido [...] hacer la distinción entre una percepción en el sentido estrecho del término ("*Wahrnehmung*") y una percepción en el sentido amplio ("*Anschauung*")".² La primera forma de percepción es de naturaleza expresiva y aparece ligada a la forma simbólica del mito. La segunda, al servirse de las articulaciones propias de la función de representación y estar ligada a la forma simbólica del lenguaje, presenta una forma más evolucionada.

Bernet propone hacer extensiva esta constatación a la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty y sugiere hacer una lectura de esta obra a la luz de la distinción entre una percepción expresiva y una percepción cuasi-lingüística, que exige un análisis estructuralista del sistema de los rasgos diferenciales y de los reenvíos simbólicos que ella implica. Según R. Bernet, esta lectura permitiría mostrar no sólo lo que la *Fenomenología de la percepción* debe a la obra de Cassirer, sino también aclarar "ciertos pasajes cuya oscuridad parece deberse precisamente a la ausencia de una

¹ Ernst CASSIRER: *Philosophie der symbolischen Formen. III. Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977, pp. 56-7.

² Rudolf BERNET: *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris: Presses Universitaires de France 1994, p. 143.

distinción clara entre esos dos modos de percepción".³ Sin olvidar desde el comienzo que Merleau-Ponty reconoce expresamente que, en el tomo tercero de *La filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer se adhiere a los análisis fenomenológicos y existenciales, y que con la noción de "pregnancia simbólica" se orienta hacia un fin análogo al suyo,⁴ nos proponemos ver hasta qué punto la tesis sostenida por R. Bernet encuentra eco en la *Fenomenología de la percepción*, y en qué sentido la percepción cuasi-lingüística no exige avanzar hacia uno de los problemas centrales del pensamiento de Merleau-Ponty, esto es, el de la relación entre la "expresión natural" y la expresión lingüística, la cual "[...] retoma y amplifica otra expresión que se manifiesta en la 'arqueología del mundo percibido'".⁵

1. La percepción expresiva

Al igual que Merleau-Ponty,⁶ Cassirer se propone abrir una vía intermedia entre el análisis de la percepción de tipo empirista o sensualista y un análisis de tipo racionalista o intelectualista. Según este autor, la teoría sensualista, que hace de la impresión sensible el elemento básico para la captación de todo lo psíquico, niega la vida auténtica de la percepción en un doble sentido: en primer lugar, la convierte en un agregado, puesto que la percepción es el resultado de

³ R. BERNET: *La vie du sujet...*, p. 143.

⁴ Resulta interesante destacar que algunas de las investigaciones recientes intentan, sobre la base de la noción de expresión, acercar los planteos de Merleau-Ponty a los de Cassirer. Sobre las semejanzas y diferencias respecto del fenómeno de la expresión, que vinculan a Cassirer y Merleau-Ponty, cf. Christian BERMES: *Maurice Merleau-Ponty. Zur Einführung*, Hamburg: Junius 1998, pp. 128-30.

⁵ Maurice MERLEAU-PONTY: *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris: Gallimard 1968, p. 13.

⁶ Así como la percepción no puede ser explicada ni por una suma de impresiones ni por la organización lógica del pensamiento, del mismo modo el objeto percibido no se reduce a lo que veo sobre él (estrictamente sólo veo tres caras del cubo) y no es un juicio por el que enlazo las apariciones sucesivas. La experiencia de la cosa está más allá de sus manifestaciones sensibles, y las cosas no son unidades del orden del juicio que se encarnan en las apariencias. No hay un universo que produce en nosotros representaciones distintas de sí mismo por una acción causal, y no hay una coordinación consciente de sí misma por medio de juicios. Con estos argumentos Merleau-Ponty rechaza tanto la concepción empirista de la cosa como la concepción intelectualista.

la confluencia y de la vinculación asociativa de las impresiones, y, en segundo lugar, termina por desconocer las leyes teóricas de estructuración a las que el mundo de la percepción está sujeto. "La disolución del mundo de la percepción en una suma de impresiones singulares desconoce no sólo la participación, que poseen en él las funciones espirituales 'superiores', sino también el vigoroso y potente sustrato motriz, en que descansa".⁷

Cassirer encuentra en la comprensión del mito la forma de "hacer respetar también los derechos de esa forma de vivencia perceptiva, en la que él echa raíces originariamente, y a partir de la cual extrae permanentemente nueva alimentación".⁸ En otros términos, el mito posee su base en un modo originario de percibir, que no desaparece ni aún en las cosmovisiones teóricas. Lo esencial a la imagen del mundo mítico es que desconoce la realidad como un conjunto de cosas cuyas transformaciones obedecen a leyes causales. El mito posee el mundo en un sentido diferente y más originario, en la medida que el mundo se revela en la imagen mítica "como puro fenómeno de expresión".⁹ Para que no sólo las reconstrucciones míticas sino también la realidad teórica alcancen un suelo y una base, de la cual brotan, según Cassirer, es necesario retroceder hasta el estrato de la expresión, y esta experiencia es posible, en la medida que la percepción no se reduce a la percepción de cosas o meros objetos sino que "aparece en el modo de la existencia de sujetos vivientes".¹⁰ El mito que no conoce la escisión entre realidad y apariencia, o entre real o ideal, permite un acceso a las vivencias expresivas puras que poseen el carácter de una auténtica presencia. "Lo que aquí se presenta como 'realidad', no es un conjunto de cosas que están equipadas con determinados 'rasgos' y 'características',

⁷ E. CASSIRER: *Philosophie der symbolischen... Phänomenologie*, p. 78. Merleau-Ponty expresa su acuerdo con el análisis de Cassirer, ya que el empirismo no sólo le quita a la impresión su carácter instintivo y afectivo sino también su carácter ideal. De tal modo que, para colocarse en el centro del problema la reflexión deberá esclarecer "la inherencia vital y la intención racional" (Maurice MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard 1945, p. 65).

⁸ E. CASSIRER: *Philosophie der symbolischen... Phänomenologie*, p. 72.

⁹ E. CASSIRER: *Philosophie der symbolischen... Phänomenologie*, p. 73.

¹⁰ E. CASSIRER: *Philosophie der symbolischen... Phänomenologie*, p. 73.

que se pueden reconocer y distinguir unos de otros, sino una diversidad y plenitud de caracteres originariamente 'fisiognómicos'".¹¹ El sentido expresivo se presenta en cada apariencia y no se deduce o se infiere, así por ejemplo, las determinaciones de lo sombrío o de lo claro, de lo tranquilizante o amenazador, están adheridas a los contenidos fenoménicos. La realidad que experimentamos en su forma originaria no es un mundo de cosas, sino "la evidencia de una realidad vivida" y el acceso a esta realidad se da solamente en el fenómeno originario de la expresión. Si el sentido expresivo no se hiciera presente en las vivencias perceptivas, la existencia "permanecería muda".

Ahora bien, la comprensión de las configuraciones mitológicas que conduce a la comprensión de los fenómenos expresivos puros exige no sólo el alejamiento de un falso concepto de cosa, sino también "de un falso o al menos insuficiente e inadecuado concepto de sujeto".¹² Así, las configuraciones mitológicas constituyen una manera de "confrontación" (*Auseinandersetzung*) entre el yo y el mundo, en la que los polos contrarios logran una forma en la medida que se separan y contraponen. El ser corpóreo y anímico no está todavía consolidado porque la metamorfosis mitológica arrastra también al yo y disuelve su unidad. La expresión pone de manifiesto a los fenómenos en su modo de darse (*Gegebenheit*) y en su visibilidad (*Sichtbarkeit*), lo cual hace patente que los mismos están interiormente animados. La expresión es un fenómeno originario porque en ella no existe la separación entre lo que es un fenómeno como existencia "meramente sensible y un contenido anímico-espiritual diferente de manera mediata".¹³ Desde esta perspectiva, Bernet afirma que el análisis de la vida natural, tal como aparece en la *Fenomenología de la percepción*, que enlaza al cuerpo y a las cosas en el seno de un mundo en devenir, recuerda la descripción de una vida primitiva, dominada por la estructura simbólica de los mitos. "Se sabe que para Cassirer, el mito es ya un camino hacia la ciencia y la filosofía, y la *Fenomenología de la percepción* se adhiere

¹¹ E. CASSIRER: *Philosophie der symbolischen... Phänomenologie*, p. 80.

¹² E. CASSIRER: *Philosophie der symbolischen... Phänomenologie*, p. 82.

¹³ E. CASSIRER: *Philosophie der symbolischen... Phänomenologie*, p. 109.

explícitamente a esta 'fenomenología del espíritu' o 'teleología de la conciencia'"'.¹⁴

Desde la perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty, los análisis de la configuraciones míticas, en las que se revela el carácter originario de la expresión, resultan de sumo interés por dos motivos íntimamente ligados: por una parte, muestran la correlación entre el "carácter simbólico originario de la percepción" y la encarnación de sentido, y por otra, nos proporcionan una noción amplia de símbolo, a la que Merleau-Ponty no ha permanecido ajeno. Con el concepto de símbolo en el nivel de la expresión Cassirer intenta "abarcarse el todo de aquellos fenómenos, en los que en general se presenta una 'impleción de sentido' de lo sensible de la índole que sea, en los que un sensible en su modo de su existencia y ser así se exhibe a la vez como particularización y corporalización como manifestación y encarnación de un sentido".¹⁵ Desde esta perspectiva, Merleau-Ponty comparte con Cassirer la tesis de que los signos sensibles no son envolturas accidentales de la idea sino un órgano necesario porque es el instrumento del contenido significativo que no es dado con anterioridad sino que se desarrolla y se define totalmente a sí mismo por medio de lo sensible.

2. La función simbólica

Antes de avanzar en el carácter cuasi-lingüístico de la percepción, es necesario tener presente la evaluación de ciertas cuestiones, sobre las que Merleau-Ponty ha señalado algunos reparos, y, que no le permiten una adhesión total a la obra de Cassirer. En primer lugar, Merleau-Ponty reconoce que la concepción del autor de *La filosofía de las formas simbólicas* no es falsa sino abstracta, porque lo simbólico es un elemento fundado, que se vale no sólo de las sedimentaciones motrices sino también de las operaciones mentales, con lo cual quiere poner en entredicho el papel que cumple la

¹⁴ Rudolf BERNET: "Le sujet dans la nature", en Marc RICHIR y Etienne TASSIN [eds.]: *Merleau-Ponty, Phénoménologie et expériences*, Grenoble: Jérôme Millon 1992, p. 74.

¹⁵ E. CASSIRER: *Philosophie der symbolischen... Phänomenologie*, p. 109.

función representativa que, por otra parte, constituye para Cassirer la nota fundamental del lenguaje.

Recordemos brevemente algunos aspectos de la cuestión. Para Cassirer, si bien se encuentra presente en toda forma simbólica, la representación sólo se desarrolla plenamente con el lenguaje que puede trascender la esfera de la expresión, y dar estabilidad y permanencia a las formaciones del mito, porque es el vehículo de un "reconocimiento en el concepto" en virtud del cual fenómenos totalmente diferentes y separados pueden entenderse como manifestaciones de un mismo ser. La conciencia ya no se entrega totalmente a la simple presencia de un contenido sensible, sino que lo toma como representante de otro contenido y de esta manera le confiere un carácter universal sin quitarle su particularidad material. No se limita a separar ciertos elementos en una totalidad todavía indiferenciada, sino que los contempla al mismo tiempo como representantes de un todo. Una comprensión extensiva reemplaza la comprensión intensiva, y el fenómeno total se comprime en uno de sus momentos que pasa a representar la totalidad transformándose en un signo que puede ser reconocido cuando reaparece. Este "reconocimiento" hace posible la identidad de las palabras y la constancia de las cosas.

Si bien es cierto que nunca se pierde la conexión con la experiencia expresiva primaria de modo que la expresión y la representación permanezcan entrelazadas —lo que se advierte en el lenguaje poético y en las posibilidades de expresión melódica y rítmica que encierra todo lenguaje—, no se puede olvidar que entre ambas existe una infranqueable diferencia funcional ya que no es posible derivar una de otra. A medida que el lenguaje delimita y organiza el caos indiferenciado de las impresiones, la percepción se objetiviza.¹⁶ La entrega total a las impresiones inmediatas y a las necesidades del momento deja paso con la aparición del lenguaje a la articulación por medio de significados que, por no estar atados al aquí y al ahora, son susceptibles de repetición y reiteración. Constituyen algo idéntico en los distintos momentos de la vida y en

¹⁶ Cf. E. CASSIRER: *Philosophie der symbolischen... Phänomenologie*, pp. 126-33.

el uso por parte de innumerables sujetos diferentes. Gracias a esta identidad de sentido, que se opone a la diversidad de las impresiones momentáneas, el universo se organiza y adquiere consistencia.¹⁷ Ahora bien, esta relación entre el lenguaje y la percepción pasa desapercibida en la conducta normal, pero en los casos patológicos se advierte que la pérdida de ciertos elementos lingüísticos en la afasia se relaciona con una desorganización de las estructuras perceptivas. Según Cassirer, las investigaciones en el campo de la patología del lenguaje han arrojado una nueva luz sobre este problema porque establecen que los pacientes no sólo han perdido el empleo de conjuntos especiales de palabras sino que presentan una alteración de toda la personalidad. En la práctica no se desvían de la conducta normal, pero cuando se les exige la elaboración de formas abstractas de pensamiento experimentan grandes dificultades. No pueden hablar de cosas inexistentes ni pensar en función de conceptos generales, es decir, desarrollar una "actividad categorial". Así, la pérdida o alteración del lenguaje ante una lesión cerebral nunca constituye un fenómeno aislado, sino que aparece como una variante dentro de un cuadro general que relaciona estrechamente las diversas alteraciones conocidas como afasia, apraxia y agnosia. Por eso Cassirer quiere encontrar el "momento común fundamental"¹⁸ para todos los fenómenos en la desintegración de las funciones simbólicas o pérdida de la actitud categorial.

Es aquí donde se debe marcar la línea divisoria que separa la interpretación de la función simbólica por parte de ambos autores. Merleau-Ponty concuerda en que, al superar el pensamiento causal y el realismo, Cassirer es capaz de descubrir el sentido o la esencia de la enfermedad. Pero considera que el pasaje consciente del orden de la existencia al orden del sentido,¹⁹ y la inversión que permite afirmar como autónomo el sentido, equivale a una abstracción que hace incomprendible la variedad de los fenómenos. Así, la

¹⁷ Ernst CASSIRER: *Philosophie der symbolischen Formen. I. Die Sprache*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977, pp. 20-1.

¹⁸ E. CASSIRER: *Philosophie der symbolischen... Die Sprache*, p. 257.

¹⁹ La identificación del sentido con la esfera de la conciencia es una limitación que Cassirer le atribuye a Husserl y a la cual él no se adhiere. Cf. E. CASSIRER: *Philosophie der symbolischen... Phänomenologie*, p. 230.

conciencia morbosa, la conciencia primitiva, la conciencia infantil o la conciencia del otro se vuelven insignificantes cuando sólo se trata de comprender “la pura esencia de la conciencia”. Al poner en cuestión los diferentes casos, se caracteriza bien la estructura común a los diferentes trastornos, pero esta estructura no debe ser desligada de los materiales en que ella se realiza en cada caso. Frente a esto Merleau-Ponty propone alcanzar “una *esencia concreta* o una *estructura* de la enfermedad que expresa a la vez su generalidad y su particularidad”,²⁰ y esto exige, que la relación entre los contenidos lingüísticos, perceptivos y motores, y la función simbólica que los anima, debe tener en cuenta que ni la forma puede ser reducida al contenido ni el contenido puede ser subsumido bajo una forma. A pesar de la insistencia de Cassirer en no desligar lo ideal de lo material, Merleau-Ponty cuestiona la intención de buscar por debajo de las diferentes patologías una función común, y asimilar a ella las variedades de la experiencia. “El pensamiento viviente no consiste, pues, en subsumir bajo una categoría”.²¹ Porque la categoría termina por adjudicar a los términos que ella reúne una significación exterior a ellos, y más aún, esta crítica sospecha que detrás del uso empírico de la categoría permanece el uso trascendental que vuelve incomprendible la cuestión, desde el punto de vista de una fenomenología genética. Para Merleau-Ponty, la relación entre la materia y la forma es una relación de fundamentación (*Fundierung*): “la función simbólica reposa sobre la visión como sobre un suelo”.²² Lo cual no significa que la visión sea entendida como la causa de la función simbólica, sino que ella es ese “don de la naturaleza” al que el espíritu debe dar un sentido nuevo sin olvidar que “tiene necesidad de ella (la visión) no sólo para encarnarse sino aún para ser”.²³ Se

²⁰ M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, p. 147.

²¹ M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, p. 149.

²² M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, p. 147.

²³ M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, p. 148. La relación entre los hechos somáticos y la recreación interior es una relación a la que Husserl llama “fundamentación”. Se trata de una relación de doble dirección entre un término fundante y un término fundado. El término fundante es un elemento primero en que lo fundado se presenta como su determinación o explicitación, y, por lo tanto, es un elemento segundo. Pero lo fundado no es un simple derivado sino que constituye el medio de manifestación de lo fundante. Por lo tanto, no es un elemento segundo en

trata de restituir esta dialéctica de la forma y el contenido sin olvidar que la existencia es la retoma constante “del hecho y del azar por una razón que no existe antes que él y sin él”.²⁴

3. La pregnancia simbólica

No obstante estas limitaciones, que en realidad están más ligadas al punto de vista de la *Crítica de la Razón Pura*, de la que en cierto sentido Cassirer toma distancia, el análisis de R. Bernet se apoya en la noción de “pregnancia simbólica” (*symbolische Prägnanz*) que, Cassirer utiliza para caracterizar el todo de lo sensible y del sentido y define en los siguiente términos: “Por pregnancia simbólica debe ser entendido el modo, en el que una vivencia perceptiva como vivencia ‘sensible’ capta al mismo tiempo en sí un determinado ‘sentido’ no intuitivo y lo trae a una representación concreta e inmediata”.²⁵ La noción constituye el núcleo desde donde la interpretación de la percepción representacional adquiere un carácter hermenéutico. Según este autor, la consideración de la percepción representacional exige tener presente que el acto de “ideación simbólica” es un acto de formación originaria que concierne a la intuición como todo y la hace posible como todo. Lo dado sin una dotación de sentido es una abstracción. Pero al sentido “no hay que entenderlo ni como un ingrediente conceptual secundario, ni como un ingrediente asociativo, sino como el sentido singular de la intuición misma”.²⁶ Así, Cassirer hace suya la afirmación de Goethe de que todo ver (*Sehen*) sensible es siempre un “ver con los ojos del espíritu”,²⁷ y es esto lo que hace de la percepción una experiencia hermenéutica. Por su propia estructuración, la misma percepción, es la que alcanza un modo de ‘articulación’ espiritual: “En su completa actualidad, en su totalidad y vitalidad, es ella al mismo tiempo una vida ‘en el’

el sentido empirista. Y lo fundante no puede ser absorbido o anulado por el ámbito de lo fundado. Por lo tanto, no es una explicitación de lo fundante en el sentido racionalista.

²⁴ M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, p. 148.

²⁵ E. CASSIRER: *Philosophie der symbolischen... Phänomenologie*, p. 234.

²⁶ E. CASSIRER: *Philosophie der symbolischen... Phänomenologie*, p. 156.

²⁷ E. CASSIRER: *Philosophie der symbolischen... Phänomenologie*, p. 156.

sentido".²⁸ Este tipo de pregnancia se distingue ya sea tanto de una suma de imágenes, de una combinación asociativa, como de cualquier intento que pretenda explicarla reduciéndola a actos discursivos de juicio e inferencia. Altamente significativo resulta el siguiente texto:

El proceso simbólico es como un curso unitario de vida y pensamiento que atraviesa la conciencia, y que en ésta en su movilidad fluyente produce por primera vez la multiplicidad y el nexo de la conciencia, su plenitud así como su continuidad y constancia.²⁹

Ahora bien, Bernet se pregunta qué significa representación para Cassirer, y qué es una percepción según la función simbólica de la representación. Y responde que

la percepción se convierte en representacional puesto que ella está animada por un 'hambre de forma' (*Gestaltenhunger*) que la empuja hacia una 'unificación dinámica' de lo visible y de lo invisible, bajo la conducción de un 'centro' de interés o de una forma simbólica que permite una globalización de los fenómenos.³⁰

Sin duda, la inspiración de Cassirer en la psicología de las forma³¹ acerca aún más su pensamiento al de Merleau-Ponty. Esto se pone de

²⁸ E. CASSIRER: *Philosophie der symbolischen... Phänomenologie*, p. 235.

²⁹ E. CASSIRER: *Philosophie der symbolischen... Phänomenologie*, p. 235.

³⁰ R. BERNET: *La vie du sujet...*, p. 150.

³¹ En la primera parte de la conferencia "El cine y la nueva psicología", Merleau-Ponty pone en claro los avances de la percepción gestaltista respecto de la psicología clásica tanto de orden sensualista como de índole intelectual. Ya en la simple percepción de los colores la percepción no se limita a registrar aquello que es prescripto por las excitaciones retinianas, "sino que las reorganiza de manera que restablece la homogeneidad del campo" (Maurice MERLEAU-PONTY: *Sens et non-sens*, Paris: Nagel 1963, p. 86). Esto exige que la percepción "en el sentido de estructura, conjunto de configuración, debe ser considerada como nuestro modo de percepción espontánea" (M. MERLEAU-PONTY: *Sens...*, p. 88). Por otra parte, frente al hecho común de que cada sentido posee una función propia, sin que sea posible una comunicación entre ellos, Merleau-Ponty afirma que percibo "una estructura

manifiesto en su descripción de la construcción del mundo percibido según la cual una concreción del fluir de los acontecimientos tiene lugar en torno de ciertos puntos privilegiados. Así se forman "torbellinos" cuyos elementos se vinculan a través de un movimiento común, y se establecen relaciones internas entre los diversos fenómenos de modo tal que cada elemento puede representar el todo. Por eso cada percepción tiene un vector que le da una dirección y la refiere a un significado. Ahora bien, las unidades creadas en la percepción serían destruidas si el lenguaje no las consolidase, y, así, en el significado lingüístico culmina lo que ya estaba presente como intención en la percepción. La percepción no es puramente pasiva, sino que es espontánea, selectiva y contiene elementos simbólicos. En la *Fenomenología de la percepción* se encuentran algunos textos que pueden ser cotejados con la descripción realizada por Cassirer respecto de la articulación que se lleva a cabo en la percepción; por ejemplo: "La sensación tal como nos la entrega la experiencia no es una materia indiferente y un momento abstracto, sino [...] una estructura de la conciencia".³²

Sin embargo, Merleau-Ponty atribuye la pregnancia al cuerpo como sistema "de equivalencias y trasposiciones intersensoriales", e insiste en que el valor expresivo del cuerpo "funda la unidad antepredicativa del mundo percibido, y, por ella, la expresión verbal

única de la cosa, una única manera de existir que habla a la vez a todos mis sentidos" (M. MERLEAU-PONTY: *Sens...*, p. 88). Por otra parte, si bien a la psicología de orden intelectual no se le pasaba por alto la relación entre las diferentes partes del campo visual, Merleau-Ponty objeta que esa unidad es construida por la inteligencia y la memoria: "la psicología clásica hace, pues, de la percepción un verdadero descifrado por la inteligencia de los datos sensibles [...]" (M. MERLEAU-PONTY: *Sens...*, p. 90). Desde esta perspectiva, la psicología de la forma ha enseñado a no distinguir entre los signos y su significación. Las cosas se organizan ante la mirada sin necesidad de reconstruirlas para luego asignarles una significación, y aun en el caso de la percepción del movimiento que, en una primera vista parece depender del punto de vista tomado por la inteligencia, no se trata más que de "un elemento en la organización global del campo" (M. MERLEAU-PONTY: *Sens...*, p. 92). En síntesis, la psicología de la forma hace ver que, antes que un entendimiento que construye el mundo, el hombre "está arrojado ahí y está ligado ahí como por un lazo natural" (M. MERLEAU-PONTY: *Sens...*, p. 96).

³² M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, pp. 256-62.

(*Darstellung*) y la significación intelectual (*Bedeutung*)".³³ El sujeto como ser en el mundo lleva consigo "un sistema de significaciones de las que las correspondencias, las relaciones, las participaciones no tienen necesidad de ser explicitadas para ser utilizadas".³⁴ Desde el momento que los sentidos son concebidos como "medios de acceso a un mismo mundo", se pueden comprender las analogías sin necesidad de explicitarlas, de tal manera que "la equivalencia de los 'órganos de los sentidos', y su analogía, se lee en las cosas y puede ser vivida antes de ser concebida";³⁵ y, lo mismo es válido para el 'mundo de los pensamientos' porque hay "una sedimentación de nuestras operaciones mentales, que nos permite dar cuenta de nuestros conceptos y de nuestros juicios adquiridos [...]".³⁶ Así como la percepción fisionómica dispone alrededor del sujeto un mundo que le habla de sí mismo hay una especie de panorama mental, "una fisionomía de las cuestiones, de las situaciones intelectuales como la investigación, el descubrimiento, la certidumbre".³⁷

Si bien compartimos con Bernet las dificultades a que da lugar la lectura de la *Fenomenología de la percepción*, debido a que, en su intento de superar la dupla empirismo-intelectualismo, Merleau-Ponty permanece prisionero del esquema sujeto-objeto y no deja aflorar con suficiente claridad el papel de la percepción como un modo originario de interpretación; no puede pasarse por alto que la percepción es la "opinión" o "fe originaria" que "nos liga a un mundo como a nuestra propia patria".³⁸

³³ M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, p. 272. En la nota a pie de página se refiere expresamente a Cassirer.

³⁴ M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, p. 150.

³⁵ M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, p. 150.

³⁶ M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, p. 150.

³⁷ M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, p. 151.

³⁸ M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, pp. 371-2. "Por debajo de los actos expresos por los cuales pongo ante mí un objeto a distancia, en una relación definida con otros objetos y provisto de caracteres definidos que pueden observarse, por debajo de las percepciones propiamente dichas, hay, pues, subteniéndolas, una función más profunda sin la cual el índice de realidad faltaría a los objetos percibidos [...]" (M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, p. 395).

La tesis central que subtiende la *Fenomenología de la percepción* es que el “hecho último” en la caracterización del hombre es el cuerpo propio como centro de significaciones vividas sobre las que a su vez se funda la palabra.³⁹ En este sentido, es necesario retrotraerse al cuerpo propio que nos ofrece el “misterio” de emitir, sin abandonar su *hecceidad* y particularidad, significaciones que proporcionan una base a los pensamientos y experiencias. Esta propiedad del cuerpo lo convierte en el “lugar” o “actualidad” de los fenómenos de expresión, representación verbal y significación intelectual:

El cuerpo es el lugar o más bien la actualidad misma del fenómeno de expresión (*Ausdruck*), en él la experiencia visual y la experiencia auditiva, por ejemplo, se impregnan una con otra, y su valor expresivo funda la unidad antepredicativa del mundo percibido, y por medio de ella, la expresión verbal (*Darstellung*) y la significación intelectual (*Bedeutung*).⁴⁰

En síntesis, cualquier empleo de nuestro cuerpo es ya “expresión primordial”, es decir, “la operación que comienza por constituir los signos en signos, y hace habitar en ellos lo expresado”.⁴¹ La institución de sentido —propia de toda operación expresiva— no responde a una convención previamente establecida, sino que el cuerpo la lleva a cabo “mediante su elocuencia de su misma

³⁹ Cf. M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, pp. 220-30.

⁴⁰ M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, pp. 271-2.

⁴¹ Maurice MERLEAU-PONTY: *La prose du monde*, Paris: Gallimard 1969, p. 110. Sobre la base de que el simbolismo natural es un “simbolismo tácito o de indivisión” (M. MERLEAU-PONTY: *Résumés de cours...*, p. 180) en el que no es posible separar la expresión de lo expresado, J. Seewald sostiene que en la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty utiliza el concepto de expresión de Cassirer como sinónimo de simbolismo natural. Ahora bien, al considerar el simbolismo convencional, se plantea expresamente la pregunta: “¿Cómo se comporta lo corpóreo como medio de la comprensión de la expresión en el caso en que la expresión y lo expresado se desmoronan?” (cf. Jürgen SEEWALD: *Leib und Symbol. Ein sinnverstehender Zugang zur kindlichen Entwicklung*, München: Fink Verlag 1992, pp. 27-65).

disposición y configuración".⁴² Desde nuestra perspectiva es necesario insistir en que el cuerpo es en sí mismo un sistema de equivalencias que se orienta a la inspección del mundo. "El cuerpo es el portador de un número indeterminado de sistemas simbólicos cuyo desarrollo intrínseco excede seguramente la significación de los gestos naturales, pero que se desplomaría si el cuerpo cesa de marcar el ejercicio y de instalarlos en el mundo y en nuestras vidas".⁴³

El sistema simbólico que es mi cuerpo encuentra su correlato en las cosas percibidas. La descripción de la cosa percibida pone de manifiesto, que al igual que el esquema corporal, la cosa es un sistema de equivalencias que se funda "en la experiencia de una presencia corporal".⁴⁴ Así como los sentidos constituyen las facultades de un cuerpo de modo que son integradas en una acción única, las propiedades sensibles de la cosa "constituyen en conjunto una única cosa". Merleau-Ponty lo dice expresamente: "Hay en la cosa una simbólica que enlaza cada una de las cualidades sensibles con las otras".⁴⁵ En otros términos, hay una "lógica del mundo" que el cuerpo abraza y que hace que sean posibles las cosas intersensoriales. La experiencia de la cosa no es sólo una realidad que se presenta a uno de los sentidos, sino que exige la articulación de los diferentes sentidos orientados hacia un único polo. Una cosa no tendría un determinado color, si no tuviera cierta forma, ciertas propiedades táctiles, cierta sonoridad: "El mundo percibido es no solamente una simbólica de cada sentido en los términos de los otros sentidos, sino aun una simbólica de la vida humana [...]".⁴⁶ Lo sensible responde a nuestra mirada y a nuestros movimientos a través de un lenguaje en que la significación se configura por la

⁴² M. MERLEAU-PONTY: *La prose...*, p. 110.

⁴³ M. MERLEAU-PONTY: *Résumés de cours...*, p. 18.

⁴⁴ M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, p. 216.

⁴⁵ M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, p. 368.

⁴⁶ M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, p. 369, nota a pie de página. Pruebas de la simbólica de la vida humana son: "[...] las 'llamas' de la pasión, la 'luz' del espíritu y tantas metáforas o mitos" (M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, p. 369). Las expresiones "llamas" y "luz" remiten a Hedwig CONRAD-MARTIUS: *Realontologie, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. VI, Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag 1923, p. 302.

estructura misma de los signos, de tal manera que para comprender una cosa no es necesario realizar una operación activa de significación (*Sinn-gebung*). Por el contrario, esta operación es derivada en relación "con esta pregnancia de la significación en los signos que podría definir al mundo".⁴⁷ En una de las notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty define la pregnancia empírica en los siguientes términos: "[...] la pregnancia empírica consiste en definir los seres percibidos por una estructura o un sistema de equivalencias".⁴⁸

La propuesta de Bernet encuentra, sin embargo, una mayor justificación en los escritos posteriores por dos razones. En primer lugar, porque el problema de la relación entre la expresión natural y la expresión propiamente dicha, tal como aparece en el lenguaje, obliga a Merleau-Ponty a profundizar en el análisis del mundo percibido, poniendo, desde el punto de vista metodológico, entre paréntesis todos aquellos términos que en las obras anteriores podían acercar la percepción a un acto. En segundo lugar, porque el paso a la expresión lingüística lo lleva a explicitar el problema de la idealidad. Sin embargo, tampoco aquí se debe olvidar que, si bien Merleau-Ponty reconoce que pertenecen al orden de las objetividades ideales, las formaciones culturales como el lenguaje, la historia o la ciencia, presuponen una comunicación instituida que subtiende al lenguaje propiamente dicho.

Respecto al primer punto, es claro que la "rehabilitación ontológica de lo sensible", como instancia originaria exige una descripción del mundo percibido que ponga de manifiesto que la idealidad, si bien no puede ser reducida a él, se encuentra enraizada en el mundo percibido de tal manera que hace que éste no pueda ser visto como el correlato de un espíritu subjetivo. Merleau-Ponty define su tarea en los siguientes términos: "Lo que yo quiero hacer, es restituir el mundo como sentido de Ser absolutamente diferente de lo 'representado', a saber como el Ser vertical que ninguna de las

⁴⁷ M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie...*, p. 490.

⁴⁸ Maurice MERLEAU-PONTY: *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard 1968, p. 261.

'representaciones' agota y que todas 'atestiguan', el Ser salvaje".⁴⁹ Y añade que esto, no sólo concierne a la percepción, sino también "al universo de las verdades predicativas y de las significaciones".⁵⁰ La percepción no debe ser vista como una función sensorial que explicaría las otras, "sino como arquetipo del volver a encontrar originario, imitado y renovado en el encuentro del pasado, de lo imaginario, de la idea".⁵¹

4. El *logos* primordial

A modo de conclusión, el siguiente texto proporcionaría algunas claves para acercar el planteo de las formas simbólicas a temas merleau-pontianos de los que el autor sólo nos da indicios: "Hay historia [...] si hay una percepción histórica que, como la otra, deja en segundo plano lo que no puede venir al primero, capta las líneas de fuerza en su nacimiento y acaba activamente el trazado". Y a continuación Merleau-Ponty aclara que esta comparación debe ser comprendida en el sentido de que "todos los sistemas simbólicos —la percepción, el lenguaje, y la historia— no llegan a ser otra cosa que lo que ellos eran, aunque ellos tengan necesidad, para llegar a serlo, de ser retomados en una iniciativa humana".⁵² Asimismo, en "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", afirma que sólo poniendo en relación la historia, el lenguaje y la percepción se podrá extraer la filosofía que se encuentra implícita en estos tres problemas.⁵³ Merleau-Ponty no se propone realizar un análisis sistemático de las estructuras simbólicas, sino que su reflexión apunta a captar una unidad originaria. Su interés reside en retroceder hacia el *logos* del mundo estético con la finalidad de desvelar la presencia de un sistema de equivalencias que permite pasar de un orden simbólico a otro y captarlos en forma unitaria. De diferentes maneras, y en el tratamiento de distintos temas, Merleau-Ponty no deja de sostener que hay un *logos* primordial que configura una

⁴⁹ M. MERLEAU-PONTY: *Le visible...*, p. 306.

⁵⁰ M. MERLEAU-PONTY: *Le visible...*, p. 306.

⁵¹ M. MERLEAU-PONTY: *Le visible...*, p. 210.

⁵² M. MERLEAU-PONTY: *Résumés de cours...*, p. 46.

⁵³ Cf. M. MERLEAU-PONTY: *La prose...*, p. 123.

apertura al Ser anterior al lenguaje y se pronuncia silenciosamente en cada cosa sensible. Este *logos*, que inaugura un sistema de equivalencias entre lo interior y lo exterior, comienza por revelarse en el cuerpo humano. Sin embargo, con la idea del cuerpo como simbolismo natural no se cierra el problema, sino que por el contrario se anuncia otro que Merleau-Ponty expresa de la siguiente manera: “¿Cuál puede ser la relación de ese simbolismo tácito o de indivisión, y del simbolismo artificial o convencional que parece tener el privilegio de abrimos a la idealidad, a la verdad?”⁵⁴ En las notas a los cursos sobre la Naturaleza dictados en el Collège de France, al plantear el problema de la relación entre el lenguaje y la percepción, se pregunta: “¿[...] el simbolismo del lenguaje puede esclarecer el cuerpo? ¿No es totalmente diferente? Simbolismo de indivisión, sentido latente y simbolismo convencional, sentido manifiesto”⁵⁵.

En primer lugar, hay que aclarar que la convención en tanto institución en el sentido de una decisión tomada en un momento determinado no es la causa del lenguaje ni de su conservación:

[...] —las ‘convenciones’ de una lengua reenvían todas la una a la otra, esto es, suponen siempre un lenguaje instituido, esto es, [...] la comunicación silenciosa de la percepción. Y la vida del lenguaje, como la vida perceptiva, esta hecha de separaciones (*écarts*) [...]. El origen del lenguaje es mítico, esto es, hay siempre un lenguaje antes que el lenguaje, que es la percepción arquitectónica del lenguaje. Pues el simbolismo ‘exacto’, ‘convencional’, nunca reductible al otro, se introduce sin embargo como él por un hueco o pliegue en el Ser que no está exigido por el simbolismo natural, pero que recomienza una investidura (*investissement*) de la misma suerte.⁵⁶

⁵⁴ Maurice MERLEAU-PONTY: *Resumes de cours...*, p. 180.

⁵⁵ Maurice MERLEAU-PONTY: *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris: Seuil 1995, p. 282.

⁵⁶ M. MERLEAU-PONTY: *La Nature...*, p. 282.

Se trata de despertar ese espíritu salvaje más acá de las positivities sedimentadas.

Que las convenciones supongan siempre el lenguaje instituido por la Naturaleza significa que tanto la vida perceptiva con su comunicación silenciosa como la vida del lenguaje con su comunicación explícita está hecha de separaciones. La noción de "separación" o "diferencia" juega un rol decisivo tanto en la interpretación del *logos* percibido como en el del *logos* proferido. En *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty afirma:

El análisis saussuriano de las relaciones entre significaciones, y de las relaciones entre significante y significado, y de las significaciones (como diferencias de significaciones) confirma y reencuentra la idea de la percepción como separación (*écart*) en relación con un nivel.⁵⁷

Del mismo modo que el signo lingüístico, la percepción es descrita como un sistema diacrítico, relativo y opositivo. El sentido de una cosa percibida se interpreta a partir de la configuración en la que aparece, y se pronuncia como una "cierta desviación respecto del nivel del espacio, del tiempo, de la movilidad y en general de la significación en que estamos establecidos".⁵⁸ Del mismo modo que el sentido del lenguaje surge al margen de los signos, las significaciones del lenguaje sólo pueden ser encerradas en conceptos cuando el lenguaje se ha desligado de su suelo nutricional, del silencio que subyace a la palabra.

⁵⁷ M. MERLEAU-PONTY: *Le visible...*, p. 255.

⁵⁸ M. MERLEAU-PONTY: *Résumés de cours...*, p. 12.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.