

## La función integradora y expresiva de la sexualidad en Merleau-Ponty

LOURDES GORDILLO ÁLVAREZ-VALDÉS\*

**Resumen:** El propósito de este artículo es analizar en los textos de la Fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, lo relativo a la sexualidad humana. En las distintas fases evolutivas la sexualidad aparece como un proceso de integración primitivo. La sexualidad concreta de un individuo es para Merleau-Ponty expresión de la elección existencial y nos muestra la necesidad de llegar a las capas más profundas de la existencia para entender ésta en un sentido unitario.

**Palabras clave:** sexualidad, cuerpo, elección existencial, integración.

**Abstract:** This paper concerning an study about concept of human sexuality in the Merleau-Ponty work of Phenomenologie of Perception. In the differents progressive levels of sexuality it appears like a process of primary integration. The private sexuality of individual is for Merleau-Ponty en expression of his primary existential election and manifest us the necessity of achieve the most deep capes of exitence in order to understand it in an unitary sense.

**Key words:** sexuality, body, existential election, integration.

### Introducción

En este artículo vamos a centrarnos en la *Fenomenología de la Percepción* de Merleau-Ponty, donde se plantea el tema del cuerpo y su condición sexuada<sup>1</sup>. Para esclarecer este tema desde una perspectiva fenomenológica Merleau-Ponty acude, como hace en otras ocasiones, a explicaciones de tipo psicopatológico. Con este recurso a los fenómenos patológicos nos quiere mostrar como estas situaciones en el enfermo no se pueden explicar únicamente desde una postura centrada en los aspectos psíquicos o físicos. El problema tiene repercusiones de carácter existencial, es decir, que afecta al modo como el sujeto está en el mundo, a toda su existencia.

En esta obra de la *Fenomenología de la Percepción* Merleau-Ponty trata del conocido caso del soldado Schneider que durante la primera guerra mundial fue herido en la región occipital y las consecuencias patológicas que de este hecho se derivan. Este célebre caso nos va a servir para conocer mejor las repercusiones que esta herida causa en su comportamiento sexual y, de este modo, llegar a

---

Fecha de recepción: 9 mayo 2001. Fecha de aceptación: 7 noviembre 2001.

\* Dpto. de Filosofía, Universidad de Murcia, 30071 Murcia (España). Correo electrónico: gordillo@um.es.

1 Para tener una visión más completa sobre el cuerpo y su condición sexuada, es necesario recorrer los distintos niveles del cuerpo, su dialéctica de interacción con el mundo etc. Vid. Gordillo, L., el momento existencial del cuerpo en Merleau-Ponty, Rev. *Daimon*, Univ. de Murcia, 2001.

comprender mejor el comportamiento sexual de un individuo sano. Como en los casos anteriores, el recurso a estos fenómenos de psicopatología, son de gran ayuda para manifestar las múltiples anomalías de comportamiento concernientes a la motricidad, sexualidad y lenguaje.

Lo relevante para Merleau-Ponty es destacar, como en los casos anteriores, lo realmente afectado en Schneider, a través de su lesión corporal, son sus posibilidades existenciales, es la totalidad de la existencia que le imposibilita efectuar movimientos abstractos.

La sexualidad nos introduce en toda la dimensión existencial del hombre, al tiempo que nos permite comprender y acceder a comportamientos y dimensiones del hombre que de otro modo quedarían ocultas.

### 1. La sexualidad como función integradora

Merleau-Ponty comienza hablando de individuo sano para ponerlo en relación con la patología que presenta el «caso Schneider», se trata de comparar ambos comportamientos para mostrar las peculiaridades de la enfermedad y sus consecuencias.

Comienza afirmando lo que caracteriza la conducta del hombre sano: la flexibilidad que le permite elevarse por encima de las necesidades, de las situaciones afectivas inmediatas y proyectarse en lo virtual y en la imaginación. Por el contrario, Schneider presenta una posición rígida, concreta: «las reacciones son estrictamente locales y no empiezan sin contacto»<sup>2</sup>. Necesita de la sensación táctil como situación afectiva inmediata, sin la cual no es capaz de ponerse en situación.

Ahora bien, Merleau-Ponty sostiene que «si la sexualidad fuese en el hombre un aparato reflejo autónomo, si el objeto sexual llegara a afectar a algún órgano del placer anatómicamente definido, la herida cerebral debería tener por efecto liberar estos automatismos y traducirse por un comportamiento sexual acentuado»<sup>3</sup>.

Sin embargo, esto no es propio de la conducta de Schneider más bien todo lo contrario. De nuevo, Merleau-Ponty intenta encontrar una explicación válida para este tipo de fenómenos y descubre que sólo es posible comprender estas conductas a través del ser-en-el-mundo, porque la extinción de la sexualidad en Schneider aparece más bien como la pérdida de un poder de iniciativa.

Pues bien, el comportamiento de Schneider responde muy bien a la falta de iniciativa, ya que él es incapaz de tomar ninguna iniciativa en esta materia. Por eso, «un enfermo no busca ya por sí mismo el acto sexual. Imágenes obscenas, conversaciones sobre temas sexuales, la percepción de un cuerpo, no hacen surgir en él deseo ninguno»<sup>4</sup>, sin embargo, si la iniciativa parte de su pareja, él responde normalmente a este tipo de relación. Ahora bien, su actividad se interrumpe en el momento en que su pareja abandona la iniciativa y «a cada instante las cosas ocurren como si el sujeto ignorara lo que hay que hacer»<sup>5</sup>. El enfermo no sabe ponerse en situación, desconoce todo lo que no responda a lo inmediato<sup>6</sup>.

2 F.P., 172.

3 *Ibidem*. Para un estudio sobre la sexualidad en Merleau-Ponty, desde la perspectiva de este artículo, vid. A. De Waelhens, *Une Philosophie de l'ambiguïté*, Nauwelaerts, Louvain, 1970. X. Thévenot, *Repères éthiques*, Salvator, Paris, 1983; G. Florival, «Etudes d'antropologie philosophique», Louvain, 1988 (3).

4 F.P., 172.

5 *Ibidem*.

6 Por ejemplo, Schneider con los ojos cerrados no puede ejecutar ciertos movimientos abstractos, en cambio no tiene dificultad para los movimientos concretos: no puede mover los brazos o las piernas bajo mandato, ni tocarse un lugar de su

Sin embargo, Schneider recibe netamente lo que suscita la actividad erótica en un ser normal o lo que contribuye a ella, es decir, la actividad erótica no es en él imposible. Tampoco esta actividad se ha desligado del placer. El problema reside en que Schneider no percibe como sexuales o bajo la formalidad de lo sexual, las percepciones que normalmente se derivan de la actividad de un individuo sano: «En el sujeto normal, afirma Merleau-Ponty, un cuerpo no solamente se percibe como un objeto cualquiera, 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, dibuja una fisionomía sexual y reclama los gestos del cuerpo masculino, integrado a esta totalidad afectiva»<sup>7</sup>. Schneider no es capaz de trascender lo inmediato del cuerpo, no es capaz de abstraerse del cuerpo, ni siente el reclamo del cuerpo ajeno, como una totalidad de sentido.

El problema reside en que el enfermo no encuentra en su experiencia un dato capaz de ponerle en movimiento, de hacerle reaccionar: «Para Schneider, por el contrario, un cuerpo femenino carece de esencia particular: es sobre todo su carácter, dice él, lo que hace atractiva a una mujer; por el cuerpo son todas semejantes»<sup>8</sup>. El cuerpo carece de interés, porque no sabe ver más allá de él, no sabe reaccionar ante sus estímulos, para él todos los cuerpos son iguales, ha perdido la capacidad de ver lo personal que hay en cada cuerpo.

Esto induce a pensar a Merleau-Ponty que hay algo inmanente a la vida sexual, tiene que haber una función que asegure el desarrollo de la misma o, dicho de otro modo, que los objetos o percepciones toman un «tinte» sexual por medio de una intención sexualizante, porque «lo que ha desaparecido en el enfermo es el poder de proyectar delante de sí un mundo sexual, de ponerse en situación erótica o, una vez la situación esbozada, de mantenerla o proseguirla hasta su satisfacción.»<sup>9</sup>.

### 1.1. Sexualidad e intencionalidad

Esta intencionalidad específica de lo sexual supone la existencia de un mundo oculto de la sexualidad, al cual el sujeto no penetra más que por el recurso a esta intención específica, que se da en el mundo como correlato de aquella más oculta.

En el caso de Schneider parece que esta intención no puede establecerse porque ya no puede instaurar una correlación con los datos del mundo objetivo, del mundo natural, ya que no están presentes. Pues «si los estímulos táctiles, que el enfermo utiliza muy bien en otras ocasiones, han perdido su significación sexual es que han dejado, por así decir, de hablar a su cuerpo, de situarlo bajo la relación de la sexualidad, o, en otros términos, que el enfermo ha dejado de dirigir al contexto inmediato esta pregunta muda y permanente que es la sexualidad normal. Schneider y la mayoría de indi-

---

cuerpo, ni decir que lugar de su cuerpo le ha sido tocado; en cambio realiza correctamente ciertos movimientos concretos como sacar el pañuelo y sonarse... en general puede agarrar pero no señalar. Merleau-Ponty se cuestiona: ¿cómo es posible que el enfermo sepa dónde está su nariz cuando la agarra y no cuando la señala? Pues bien, una situación parecida se produce con los números; es capaz de contar objetos colocados delante de él, pero es incapaz de concebir el número. Cfr. *F.P.*, 145.

7 *F.P.*, 173.

8 *Ibidem.* El enfermo no es capaz de distinguir lo personal que hay en cada cuerpo. Ahora bien, este factor personal tiene una «intención sexualizante» dispuesta a convertir los estímulos en una conducta sexual adecuada a ellos e impregna la vida total de un sujeto. Las resonancias freudianas son continuas en el tema de la sexualidad de Merleau-Ponty, hasta tal punto que no es fácil distinguir la influencia de Freud en su esquema sexual.

9 *Ibidem.*

viduos impotentes, 'no están en lo que hacen'<sup>10</sup>. La intención sexual ha dejado de tener significación para el cuerpo, se ha roto la correlación entre la sexualidad, como capa primitiva, y el cuerpo propio que me sitúa en el contexto del mundo. Los estímulos sexuales de la relación inmediata no significan nada para él.

Por ello, Merleau-Ponty considera necesario haya un Eros o una Libido que unan el mundo original y el mundo propio: «Es necesario que se dé un Eros o una Libido que animen un mundo original, den valor o significación sexuales a los estímulos exteriores y designen para cada sujeto el uso que de su cuerpo objetivo hará»<sup>11</sup>.

Estas anomalías en el comportamiento de Schneider aparecen como incapacidad de ver el mundo según diversas dimensiones y actitudes «es la mismísima estructura de la percepción o de la experiencia erótica lo que está alterado en Schneider»<sup>12</sup>. Parece que ha perdido la capacidad que tiene el sujeto normal de edificar mundo propio, en el mundo. De modo que sólo ve las cosas bajo una única dimensión, debido a su incapacidad para abstraerse de su cuerpo. Al igual que «un espectáculo tiene para mí una significación sexual, no cuando me represento, siquiera confusamente, su relación posible con los órganos sexuales o con los estados de placer, sino cuando existe para mi cuerpo, para esta potencia siempre pronta a trabar los estímulos dados en una situación erótica y a ajustar una conducta sexual a la misma»<sup>13</sup>. Es la posibilidad de convertir los estímulos en «situaciones sexuales» que se correspondan con conductas sexuales adecuadas a ellas. Pero, para ello, hay que ser capaz de percibir los estímulos como tales en situaciones diversas.

Por tanto, Schneider no es capaz de utilizar su cuerpo como fuente de símbolos, no es capaz de establecer, a través del cuerpo, relaciones con «mundos» diversos, pero «Schneider apenas amplía su medio humano y, cuando anuda nuevas amistades, algunas veces acaban mal: porque nunca proceden, se advierte en el análisis, de un movimiento espontáneo»<sup>14</sup>. Esta incapacidad de abstraerse del cuerpo no le permite reconocer las situaciones diversas y adaptarse a ellas<sup>15</sup>.

Con esto, Merleau-Ponty quiere demostrar que la sexualidad no es un automatismo periférico, sino que posee una intencionalidad que sigue el movimiento general de la existencia. De ahí, que cualquier anomalía que afecte al cuerpo repercute en su actitud existencial. Tal es el caso de la sexualidad, que Merleau-Ponty presenta como una «atmósfera» en la vida humana. «Schneider no puede ya ponerse en situación sexual como, en general, no está en situación afectiva o ideológica. Los rostros nos son para él ni simpáticos ni antipáticos, las personas no se califican al respecto más que si él está en relación directa con ellas y según la actitud que ellas adopten para con él, la atención y la solicitud que le demuestran»<sup>16</sup>.

Desde esta perspectiva se entiende que Merleau-Ponty acepte la tesis de que la vida sexual de un hombre es una cierta expresión de sí mismo, es decir, entraña la actitud total de un sujeto. Esta actitud puede tomar diversas formas, por ejemplo, puede ser de fuga, ya que «en la historia sexual, con-

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*.

13 *Ibidem*.

14 *F.P.*, 174.

15 Merleau-Ponty llega a la conclusión de que lo que está alterado en él no es la idea de movimiento, sino el movimiento mismo, lo cual le exige hacerse una idea de movimiento antes de realizarlo. el sujeto normal no necesita pensar el movimiento sino que lo ejecuta directamente; para el enfermo una orden sólo tiene una «significación intelectual», pero no una «significación motriz» Cfr. *F.P.*, 118.

16 *F.P.*, 174.

cebida como la elaboración de una forma general de vida, todos los motivos psicológicos pueden introducirse, porque no hay interferencia de dos causalidades y que la vida genital está acoplada a la vida total del sujeto»<sup>17</sup>. Y además «...porque la sexualidad no sólo es un signo, sino además un signo privilegiado.»<sup>18</sup>. De modo que la lectura adecuada de las actitudes de un sujeto permiten reencontrar al individuo por entero. De ahí, que la vida sexual no pueda entenderse como una especie de sector separado, evolucionado por sí mismo, según leyes autónomas y previsibles, a partir de la estructura fisiológica de este sector. Por el contrario, «está interiormente vinculada a todo el ser cognoscente y agente, estos tres sectores del comportamiento manifiestan una sola estructura típica, están en una relación de expresión recíproca»<sup>19</sup>. Todo conocimiento y toda actividad se manifiestan en una estructura única y según una correlación de sentido.

### 1.2. Sexualidad y Mundo natural

Por sexualidad se debe entender la proyección de un sujeto a un mundo específico, construido sobre el mundo natural fundamental. Este mundo que proyecta el sujeto se puede especificar según la manera que el sujeto ha elegido existir. De tal modo que el mundo sexual dado, en su capa primitiva, transmite al comportamiento sexual de cada individuo una forma de expresarse que revela un estilo propio, acorde con la elección existencial que hace el sujeto.

El comportamiento de Schneider revela que en el desarrollo del ser humano, a través de capas factuales superpuestas y jerarquizadas, una esfera inferior puede, a veces, conquistar una cierta autonomía respecto de los niveles superiores. Por eso, «para el enfermo, no ocurre ya nada, nada toma ya sentido y forma en su vida o, más exactamente, no se dan más que 'ahoras' siempre semejantes, la vida refluye en sí misma y la historia se disuelve en el tiempo natural.»<sup>20</sup>.

Esta actitud revela una autonomía más o menos total de la capa inferior de la sexualidad que nos sitúa en un tiempo dado, donde lo personal ha perdido su impronta y nos disuelve en una cierta despersonalización.

La sexualidad como capa primitiva, originaria, supone la existencia de unas categorías intencionales que son las que deciden la constitución de un mundo como sexual, moral, político, etc., es ese mundo que Merleau-Ponty llama prepersonal. Pues bien, estas categorías intencionales son las mismas para todos, son radicalmente objetivas, pero cada sujeto, a nivel particular, construye dentro de ese mundo, cada uno de estos mundos personales que serán orientados por una elección existencial. Por ejemplo, hay algunas patologías que nos descubren un mundo oculto mucho más profundo que responde a una elección existencial, así «la afonía no representa solamente un rechazo de hablar, la anorexia un rechazo de vivir, son este *rechazo del otro* o este *rechazo del futuro* desgajados de la naturaleza transitiva de los fenómenos interiores', generalizados, consumados, convertidos en situación de hecho»<sup>21</sup>. Por eso, el que elige la evasión o la huida de la existencia como actitud existencial, se proyectará en el mundo sexual, moral o político de una manera determinada y traducirá en cada momento esa actitud de evasión o de huida. Porque «La función del cuerpo es de asegurar esta metamorfosis. Transforma en cosas las ideas, en sueño efectivo mi

17 F.P. 175.

18 F.P. 176.

19 F.P. 174.

20 F.P. 181.

21 *Ibidem*.

mímica del mismo. Si el cuerpo puede simbolizar la existencia es porque la realiza y porque es la actualidad de la misma»<sup>22</sup>.

En este sentido, hay que entender la distinción entre el orden temático de la moral o la política y la manera concreta en que un sujeto se adhiere a una moral, a una política y las vive subjetivamente. En consecuencia el sujeto revela siempre en sus actos una elección existencial.

El sujeto no puede situarse en su mundo propio, reduce su sexualidad a un nivel inferior y no es capaz de situarse en las circunstancias concretas, ni de establecer relaciones interhumanas espontáneas con los demás.

### 1.3. Sexualidad e intersubjetividad

Para Merleau-Ponty la sexualidad es una de esas capas primitivas que me sensibilizan con el cuerpo de otro que «comprende ciegamente, ligando un cuerpo a otro cuerpo» e implica una elección existencial que supone la sensibilidad del cuerpo ajeno. «Veamos como un objeto o un ser se pone a existir para nosotros por el deseo o por el amor y comprenderemos mejor de qué manera objetos y seres pueden existir en general»<sup>23</sup>. La sexualidad constituye así una manifestación de nuestras relaciones con los demás.

En este nivel básico, la sexualidad aparece como el punto de partida para acceder a la vida de relaciones humanas. Del mismo modo que existe una sensibilidad de lo real, un sentir general que pone los comienzos para que sea posible, a través de la percepción, la diferenciación de cada uno de los sentidos: vista, oído, tacto, etc. y después, para que se realice la percepción de la imaginación y memoria, hasta llegar finalmente al conocimiento de un orden superior. Así también, a partir de esta sensibilización de lo real, el sujeto evoluciona hacia una relación interhumana cada vez más realizada. «Si la historia sexual de un hombre es la clave de su vida, es porque en la sexualidad del hombre se proyecta su manera de ser respecto de los demás hombres»<sup>24</sup>. El cuerpo es el lugar de esta sensibilización. Pero, puede ocurrir que las relaciones interhumanas se bloqueen porque no se pueden desligar de la capa primitiva. En cuyo caso, el hombre será naturalmente impulsado a expresarse todo entero, con una personalidad disminuida, genérica, en el orden de la sexualidad, como es el caso de Schneider.

Pues bien, todas las relaciones humanas suponen la sexualidad como condición necesaria, pero no suficiente. Esto quiere decir que cuando las relaciones interhumanas se presentan bajo su forma superior, comprometiendo al sujeto en razón de unas circunstancias, entonces, el sujeto se proyecta frente al otro de forma espontánea y se expresa a sí mismo. Pero, cuando el sujeto no puede situarse en su mundo propio, reduce su sexualidad a un nivel inferior y no es capaz de situarse en las circunstancias concretas, ni de establecer relaciones interhumanas espontáneas con los demás.

En suma, la sexualidad concreta de un individuo es expresión de su elección existencial y esta elección repercutirá particularmente en las relaciones interhumanas que establezca el sujeto. De la misma manera que «si decimos, pues, que el cuerpo expresa a cada momento la existencia, es en el sentido en que la palabra expresa el pensamiento»<sup>25</sup>. El cuerpo es también expresión de la sexualidad y la expresión es el carácter constitutivo de una conciencia existente que comporta fases evolutivas,

22 *Ibidem*.

23 *F.P.*, 171.

24 *F.P.*, 175.

25 *F.P.*, 182.

modos de integración. La sexualidad es el modo de integración primitivo que pide la instauración de un sentido, de una expresión también primitiva. Este modo de expresión, en su fase primitiva, instala una manera de ser en la realidad.

Ahora bien, si hemos dicho que la sexualidad es la sensibilización general con el otro, esto no implica para Merleau-Ponty que la sexualidad se determine solamente con relación a uno de los sexos, ya que en ese caso, no se entendería como la sexualidad puede constituir una vía de acceso a las relaciones interhumanas, ya que no se explicaría como entraría en relación con los seres del sexo al que el sujeto no estuviera sensibilizado. En Merleau-Ponty hay que entender que la sexualidad es simplemente una sensibilización hacia otro, porque la sexualidad es lo general, mientras que lo específico de cada uno es la genitalidad<sup>26</sup>.

## 2. El cuerpo como expresión

Para un mejor conocimiento del cuerpo propio y de la sexualidad, en tanto coexistencia, hay que abordar el sentido del cuerpo como expresión. Pues si «acabamos de descubrir hasta en su 'función sexual' una intencionalidad y un poder de significación.»<sup>27</sup>. La sexualidad como expresión descubre una nueva significación al cuerpo y a la misma sexualidad, es necesario conocer el significado que Merleau-Ponty da a la expresión.

Iniciamos este análisis considerando los trastornos del lenguaje para establecer una comparación con el individuo sano. En primer lugar, la diferencia entre el enfermo y el sano no está, para Merleau-Ponty en la desaparición de un cierto número de palabras, sino más bien en la forma de usarlas. Por ejemplo, en el caso de Schneider una misma palabra, que no está disponible en ciertas circunstancias y actitudes, surge naturalmente en otras.

La diferencia para Merleau-Ponty está en el uso de la palabra, según se trate de un uso útil o gratuito de la palabra, como instrumento de acción y como medio de denominación desinteresada «así, detrás del vocablo se descubría una actitud, una función de la palabra, que lo condicionan. Se distinguía el vocablo como instrumento de acción y como medio de denominación desinteresada. Si el lenguaje 'concreto' seguía siendo un proceso en tercera persona, el lenguaje gratuito, la denominación auténtica, pasaba a ser un fenómeno de pensamiento»<sup>28</sup>. La perturbación se registra en el uso útil del lenguaje.

No obstante, la explicación de la afasia ha consistido, según Merleau-Ponty, en el caso contrario, es decir, reducir la afasia a una pura confusión del pensamiento. Pero se ha podido probar, en ciertos casos, que toda palabra esconde o descubre una actitud. Por tanto, la imposibilidad de servirse de ciertas palabras tiene como correlato la imposibilidad de subsumir datos particulares bajo una idea general.

El enfermo no es capaz de ordenar unos datos según diversos matices, según un orden presunto. Pero esto, es lo mismo que decir que el enfermo no sabe tomar una actitud ante las experiencias que

26 Aquí se plantea ya un problema de difícil solución. Si la sexualidad es sensibilización hacia el otro, cabría hablar de una experiencia autoerótica, ya que el autoerotismo es el embrión de una experiencia de sí mismo. Pero, esto es un punto oscuro en Merleau-Ponty, aunque seguidor de Freud en muchos aspectos, no esclarece la posibilidad originaria de una experiencia autoerótica. Tampoco en sus textos hay posibilidad de deducir algo parecido, ya que para ello, tendríamos que conocer mejor como aparece la sexualidad a nivel de la conciencia primitiva, cómo se desarrolla etc., sin embargo, esto supondría también una reinterpretación de su teoría de la sexualidad.

27 F.P. 191.

28 F.P. 190.

se le presentan o no es capaz de subsumir las experiencias bajo un único concepto «se han vuelto, pues, incapaces de subsumir los datos sensibles bajo una categoría, de ver de un golpe las muestras como representantes del eidos azul»<sup>29</sup>. Ha perdido los medios que le permiten tomar una actitud existencial que posibilita la espontaneidad de los actos. Así, cuando analizábamos a Schneider desde la perspectiva del lenguaje, comprobamos su adhesión a la situación inmediata, literalmente entendida, algo similar a lo que ocurre con el empleo de la palabra.

Pues bien, esta actitud existencial que permite tener un mundo propio, es la que abre la posibilidad de diferenciar lo real del mundo y nos conduce a la creación de nuevas estructuras.

Igualmente, el enfermo no es capaz de ver la similitud entre diversas experiencias y por ello, no sabe utilizarlas correctamente. Ha perdido el poder de subsumir un dato sensible bajo una categoría, ha vuelto a caer de la actitud categorial a la actitud concreta.

Merleau-Ponty quiere, ante todo, demostrar que el pensamiento no es separable de la palabra, porque, en caso contrario, no se comprendería que el pensamiento tienda hacia la palabra como a su propio acabamiento. Así, por ejemplo, una cosa no nos parece verdaderamente conocida hasta que la palabra o un conjunto de pensamientos expresados se manifiesta.

Mientras el pensamiento no se exprese, precisando la verdad que contiene, no podemos apropiarnoslo, ya que solo a través de la expresión se convierte en nuestro. Del mismo modo, que el reconocimiento aparece con la denominación del objeto, ya que el reconocimiento se efectúa en el acto mismo en que el nombre del objeto es pronunciado. Así pues, la palabra tiene un sentido que le impone al objeto, de forma que tengo conciencia de alcanzar el objeto cuando. «...el vocablo es portador de sentido, y al imponerle al objeto, tengo consciencia de alcanzarlo»<sup>30</sup>.

Si esto es verdad respecto al que piensa, todavía se puede decir que es más verdadero respecto de aquel al que se le trasmite un pensamiento, a través de la entonación, de los gestos, matices. Todo esto, contribuye a que la palabra adquiera el sentido concreto y acabado que un sujeto quiere transmitir en un momento. Por ello, «la comunicación o la comprensión de los gestos se logra con la reciprocidad de mis intenciones y de los gestos del otro, de mis gestos y de las intenciones legibles en la conducta del otro. Todo ocurre como si la intención del otro habitara mi cuerpo, o como si mis intenciones habitaran el suyo»<sup>31</sup>.

Pero la comunicación no consiste en cambiar conceptos, representados por palabras o signos, sino en que la palabra nos ayude a tomar conciencia de un pensamiento o de un sentimiento. La experiencia nos enseña que cualquier sentimiento, por el hecho de ser nombrado o declarado, se refuerza y por eso, es inevitable que el sentido de las palabras, o más exactamente, que su significación conceptual se constituya sobre una significación gestual que es inmanente a la palabra «El vínculo del vocablo con su sentido vivo no es un vínculo exterior de asociación, el sentido habita la palabra, y el lenguaje no es un acompañamiento exterior de los procesos intelectuales»<sup>32</sup>.

Esta tesis significa que no se debe distinguir entre la actividad del pensamiento y la del lenguaje. Es decir, en una experiencia natural no se puede desligar un pensamiento, factualmente separable, del habla o de las palabras: «Es por mi cuerpo que comprendo al otro, como es por mi cuerpo que percibo 'cosas'. El sentido del gesto, así 'comprendido', no está tras él, se confunde con la estructura

---

29 *F.P.*, 193.

30 *F.P.*, 194.

31 *F.P.*, 202.

32 *F.P.*, 210.

del mundo que el gesto diseña y que yo tomo por mi cuenta»<sup>33</sup>, es el comportamiento general el que determina el sentido.

Pensar no equivale a desarrollar representaciones que se transforman enseguida en palabras para comunicarlas a otro, ya que, el que habla, no piensa antes de hablar, ni incluso mientras habla, su habla es su pensamiento «igualmente, el oyente no concibe a propósito de unos signos. El 'pensamiento' del orador es vacío mientras habla»<sup>34</sup>. Por el contrario, el sujeto hablante se lanza al habla sin representarse las palabras que va a pronunciar. Las palabras están a nuestra disposición como un horizonte de posibilidades que está ahí, como en la percepción las caras ocultas del objeto<sup>35</sup>. Constituye un campo de acción tendido alrededor de mí.

Así, de igual modo que yo me acojo a la palabra, mi mano se dirige hacia el lugar de mi cuerpo que me requiere en un momento, ya sea por un dolor, picor etc. De modo parecido, la palabra está en un cierto lugar de mi mundo lingüístico, forma parte de mi equipamiento y sólo la represento cuando la pronuncio.

Podemos hablar de dos capas de significaciones ligadas a nuestra habla. La primera, es la resultante de la inherencia del habla a una lengua, que se ha constituido en un pasado cultural y lingüístico, del que participamos desde que aprendemos a usarla. Nos permite comunicar con otros y comprender qué es lo que los otros quieren hacernos entender. En segundo lugar, el uso que otro hace de una palabra, en ciertas circunstancias, por las nuevas relaciones. Palabras e ideas cargadas de gestos e investidas de un significado inédito.

Para Merleau-Ponty es esta participación en la lengua, la que me ha permitido obtener la reciprocidad de mis intenciones y de los gestos del otro y de sus intenciones en su conducta<sup>36</sup>. Esta lengua se da en ese mundo cultural, común, que «está ya allí», y designa como las primeras palabras fueron no un sistema convencional de designaciones, sino de expresiones espontáneas, de un «sentido emocional» en común, bajo la presencia de los objetos.

Con todo, entre pensamiento y palabra se dan la misma vinculación que liga a la existencia con la corporeidad. Todo ser en el mundo tiene el cuerpo como vehículo, del mismo modo, el pensamiento no existe fuera del mundo, ni es algo interior, ni fuera de las palabras, sino que, al igual que en el cuerpo, tiende a la expresión como a su acabamiento. En el caso del pensamiento, a través de la palabra.

Así también la plenitud del significado de una palabra se da dentro de los distintos contextos en que un individuo particular hace uso de ella, y esto es ya índice de una determinada actitud, de un estilo parlante<sup>37</sup>.

33 *F.P.*, 203.

34 *F.P.*, 196.

35 Cuando Merleau-Ponty dice que este es el momento originario del lenguaje que el existencialismo quiere describir: pone como ejemplo de esta disponibilidad del lenguaje lo que manifiesta el que dice un discurso o lo escucha, no piensa sobre el discurso o sobre las palabras que emplea; su palabra es su pensamiento, usa de la palabra como de una dote, lo mismo que cuando camina o se mueve en el mundo; «la palabra es uno de los usos posibles de mi cuerpo» (Cfr. *F.P.*, 198), es un gesto, y por el hecho de ser un gesto, su función esencial es la comunicación, la expresión de un estilo peculiar que apunta al mundo y que debe ser comprendido de inmediato (no mediante conceptos) por el espectador. Cfr. *F.P.*, 200.

36 Esta comunicación más auténtica es, para Merleau-Ponty, un con-vivir en el que asumo la conducta del otro y el otro la mía, en un acto originario en el que se destaca el papel del cuerpo «todo sucede como si la intención del otro habitara mi cuerpo, o como si mis intenciones habitaran el suyo» *F.P.*, 203.

37 Así pues, la palabra es el único signo capaz de sedimentarse y de constituir una adquisición intersubjetiva; pero, según Merleau-Ponty, para comprender este privilegio de la razón hay que partir del lenguaje existencial. Cfr. *F.P.*, 206.

En suma, cada subjetividad necesita del lenguaje para alcanzar su ser pleno. Algo análogo sucede con el cuerpo, poseedor de una intencionalidad que a través de distintos procesos superadores hace que el sólo el hombre alcance a ser plenamente sí mismo en los comportamientos que le elevan hasta el plano de lo consciente. Por consiguiente, la individualidad personal es posesión de sí y sobrepasa el nivel natural, asumiéndolo.

### Conclusión

La reflexión de Merleau-Ponty sobre la sexualidad humana nos muestra la necesidad de llegar a las capas más profundas de la existencia y entender ésta en un sentido unitario. El ser en el mundo tiene una unidad existencial de la cual no se puede prescindir cuando nos encontramos con fenómenos tanto de tipo físico como psíquico, ya que corremos el peligro de perder de vista este sentido unitario del hombre y tampoco podremos resolver los problemas concretos que se nos presentan.

La actitud existencial es la que determina el sentido de mi comportamiento, pero para llegar a ella hemos de recorrer el largo proceso que nos conduce a las estructuras básicas del ser en el mundo y en su interacción con éste.

En estas distintas fases evolutivas la sexualidad aparece como un proceso de integración primitivo, al que puede haber una regresión por parte del enfermo que no es capaz de asumir o integrar las distintas «capas» de la existencia.

Por eso, Merleau-Ponty afirma que hay enfermedades, tales como puede ser la afonía o la anorexia, que no responden a un único factor físico o psíquico. Así, por ejemplo, en el caso de la anorexia no se trata tanto de un rechazo a una situación de hecho. Hay que buscar causas, no desgajadas del mundo interior del sujeto, que respondan a un motivo más profundo, capaz de dar razón de esa huida de la existencia. Será la actitud existencial la que manifieste y traduzca de forma comprensible esas elecciones que se proyectan en el mundo sexual de una manera determinada. Responder de esta forma unificadora significa comprender comportamientos y actitudes que se realizan a través del cuerpo.

Cuando Merleau-Ponty se refiere a las relaciones humanas supone que la sexualidad es una condición necesaria, pero no suficiente. Con esto quiere expresar ese principio integrador que expresa la sexualidad en las relaciones interhumanas cuando se presentan bajo su forma superior en las que el sujeto se proyecta frente al otro de forma espontánea, al tiempo que se expresa a sí mismo. Pero, no ocurre lo mismo, cuando el sujeto no puede situarse en su mundo propio, ya que reduce su sexualidad a un nivel inferior. Esto implica la incapacidad del sujeto para situarse en las circunstancias concretas y para establecer relaciones interhumanas espontáneas. En suma, que el sujeto ha perdido su capacidad de integración regresando a un estadio primitivo que no le permite relacionarse con su mundo propio, ni con los demás.

La sexualidad concreta de un individuo es para Merleau-Ponty expresión de la elección existencial y esta elección repercute particularmente en las relaciones interhumanas.

De la misma manera que el cuerpo expresa en cada momento la existencia, así también en este sentido podemos decir que la palabra expresa el pensamiento. La expresión es el carácter constitutivo de una conciencia existente que comporta fases evolutivas, modos de integración. Por tanto, la sexualidad es el modo de integración primitivo que pide la instauración de un sentido, de una expresión también primitiva. De ahí que el cuerpo sea expresión de la sexualidad y este modo de expresión, en su fase primitiva, instala una manera de ser en la realidad. El cuerpo todo del hombre contribuye a configurar el ámbito peculiarmente humano de la existencia.

El análisis de Merleau-Ponty sobre la sexualidad revela la importancia de una vía de acceso fenomenológico, una ontología de la vida, que Merleau-Ponty la concibe esencialmente como ser en el mundo, este concepto constituye el centro del que irradia toda su reflexión. El hombre se descubre siempre como ser en el mundo o como ser en situación, es lo que revela toda auténtica descripción fenomenológica.

Sin embargo, hay todavía muchas dificultades para entender ese principio integrador que en el caso de la sexualidad se oscurece a nivel de la conciencia primitiva, ya que hay carencias en las reflexiones de Merleau-Ponty para comprender: ¿cómo aparece la sexualidad a este nivel primitivo o cómo se desarrolla, etc.? Aún más, necesitaríamos esclarecer ¿cómo esa ciencia implícita de mi cuerpo es patrimonio de una constitución ya particularizada o cómo se yergue el cuerpo propio sobre esas estructuras impersonales?

Al hilo de sus reflexiones y de sus escritos surgen nuevas preguntas que nos llevarían a un análisis más pormenorizado y, tal vez, a una nueva reinterpretación de su teoría de la sexualidad, lo cual no entra dentro de los objetivos de este artículo.