



The phenomenology of Maurice Merleau-Ponty and research in the field of communication

The article reflects about the possible contributions of Maurice Merleau-Ponty's phenomenology to research on communication. It describes some key ideas developed by the French philosopher about the experience of the body and its perceptive and expressive possibilities. Finally, the paper discusses their methodological implications for research in the field of communication.

Keywords: Methodology, Phenomenology, Communication.

Submission date: November 2th, 2007

Acceptance date: January 11th, 2007

El artículo tiene por finalidad reflexionar sobre las posibles contribuciones de la Fenomenología de Maurice Merleau-Ponty para la investigación en comunicación. El texto presenta algunas de las principales ideas elaboradas por el filósofo francés sobre la experiencia del propio cuerpo y sus posibilidades perceptivas y expresivas. Al final, discute las implicaciones metodológicas para el desarrollo de investigaciones en el campo de la comunicación.

Palabras Clave: Fenomenología, comunicación, metodología.

Recibido: Noviembre 2 de 2007

Aceptado: Enero 11 de 2008

Origen del artículo

Traducción del original portugués para el español autorizada por el autor del artículo: *A fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty e a pesquisa em comunicação*, publicado originalmente en Revista Fronteiras –Vol. VIII, nº 3, set/dez de 2006, pp. 223-232. Unisinos, São Leopoldo, RS, Brasil.

FABIO BOTELHO JOSGRILBERG*

TRADUCCIÓN DEL PORTUGUÉS: LUIS IGNACIO SIERRA GUTIÉRREZ

La fenomenología de Maurice Merleau-Ponty y la investigación en comunicación



A lo largo de la historia, las investigaciones en comunicación, en especial a partir de la década de 1930, desarrollaron algunas líneas principales que utilizaron las más variadas fuentes para la construcción de sus objetos de estudio. De manera general, teorías sistémicas —entre ellas las diversas formulaciones estructuralistas—, abordajes dialécticos y fenomenológicos predominan en los análisis hechos en las diversas áreas de las ciencias

.....

* **Fabio Botelho Josgrilberg.** Brasileiro. Periodista de la Universidad Metodista de São Paulo (1984). Maestría en Estudios de medios en Concordia University (2000), y doctorado en Ciencias de la Comunicación, Universidad de São Paulo (2006). Actualmente es docente en la Facultad de Comunicación Multimedia, gerente de desarrollo de cursos de la Pro-rectoría de Educación a Distancia e investigador del grupo Comunicación y Tecnologías Digitales de la Universidad Metodista de São Paulo. Cuenta con experiencia en temas de: medios digitales y sociedad, educación a distancia vía satélite e Internet, fenomenología, inclusión digital, políticas públicas y comunicación. **Correo electrónico:** fabio.josgrilberg@metodista.br.

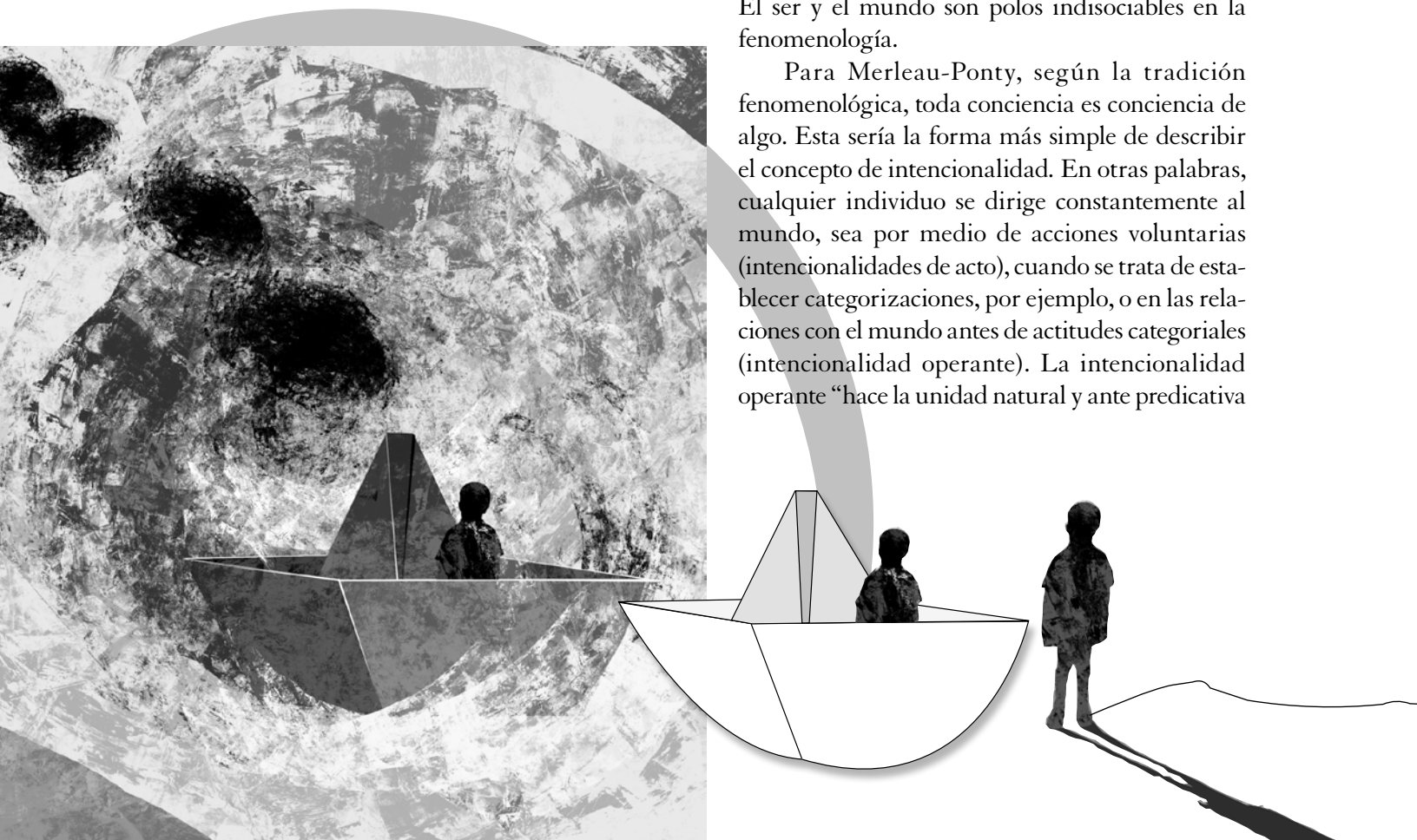
sociales. Los estudios en comunicación, al partir de esos paradigmas epistemológicos principales, se desarrollaron haciendo hincapié en la emisión, en la recepción, en los medios, en el contexto o en el mensaje, según el interés y la realidad sociohistórica de los investigadores, y priorizaron aspectos discursivos, político-económicos o técnicos. Frente al marco epistemológico general, este artículo tiene por objeto destacar la posible contribución de un abordaje fenomenológico de comprensión del ser en el mundo para el desarrollo de los estudios de recepción y prácticas cotidianas de comunicación.

De los diversos debates en la fenomenología, se vuelven referencia para esta reflexión las ideas del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty. Este, siguiendo la tradición fenomenológica inaugurada por Edmund Husserl, desarrolló su pensamiento con énfasis en el concepto *ser-en-el-mundo* y buscó comprender la experiencia del mundo vivido y su expresión por el propio cuerpo. Pocos discreparían que la principal contribución del autor para la filosofía fue el libro *Fenomenología de la percepción*, de

1945, en el cual los principales conceptos merleau-pontyanos ya están esbozados o, de alguna forma, los análisis anticipan conclusiones posteriores (Müller, 2001).

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty buscó dar continuidad al esfuerzo de demostrar los límites del saber científico, superar las diversas dicotomías que pernean las ciencias y reconocer la fundación de cualquier conocimiento en la experiencia del mundo vivido. Podrían citarse algunos de esos pares cuestionados, como sujeto/objeto, alma/cuerpo, interior/exterior y pensamiento/lenguaje. La intención detrás de la tentativa de ir más allá de esos pares indicaba un esfuerzo de superación tanto del objetivismo positivista como del intelectualismo. Esas búsquedas quedan claras en afirmaciones aparentemente contradictorias como “yo soy la fuente absoluta” y la necesidad de “volver a las cosas mismas” (Merleau-Ponty, 1966). Para el filósofo no era posible pensar el ser humano como fruto de relaciones causales. En contrapartida, los significados dados al mundo no son meras elaboraciones intelectuales. El ser y el mundo son polos indisolubles en la fenomenología.

Para Merleau-Ponty, según la tradición fenomenológica, toda conciencia es conciencia de algo. Esta sería la forma más simple de describir el concepto de intencionalidad. En otras palabras, cualquier individuo se dirige constantemente al mundo, sea por medio de acciones voluntarias (intencionalidades de acto), cuando se trata de establecer categorizaciones, por ejemplo, o en las relaciones con el mundo antes de actitudes categoriales (intencionalidad operante). La intencionalidad operante “hace la unidad natural y ante predicativa



del mundo y nuestra vida [...] proporciona el texto del cual nuestros conocimientos tratan de traducir en lenguaje exacto” (Merleau-Ponty, 1966); ella remite a la idea de que cada uno de nosotros seres humanos se dirige constantemente al mundo. En cuanto seres intencionales, percibimos el mundo que está allá como *tejido sólido* y hacemos de él objeto intencional. Son visiones parciales, porque se dan a partir de nuestra situación en un determinado campo perceptivo en que estamos en el mundo. En el caso del ambiente de las investigaciones de Educomedios, por ejemplo:

Están la escuela, alumnos, profesores y objetos culturales (objetos de arte, productos de la ciencia, de la tecnología, valores, formas de organización social, etc.), siempre dados a la conciencia de esos sujetos. Eso significa que son abarcados por la intencionalidad, volviéndose objetos intencionales para la conciencia de esos sujetos (Bicudo, 2003).

Todo aquello que es percibido por la conciencia, es definido en la fenomenología como *fenómeno*, y le es atribuido un sentido en el momento de la percepción por la conciencia otorgadora de sentido. La percepción, es importante señalar, precede cualquier actividad categorial. Siendo así, la ciencia, al igual que el lenguaje y la cultura, es sólo una *expresión segunda* de esa relación fundadora (Merleau-Ponty, 1966). Un niño, por ejemplo, percibe el mundo antes de organizarlo en categorías o por un lenguaje constituido. De esta forma, el mundo se revela para el sujeto que se dirige al mundo.

“Cada conciencia nace en el mundo y cada percepción es un nuevo nacimiento de la conciencia”, escribió Merleau-Ponty (1966). De esa relación nace lo que el filósofo llama *esquema corporal*, esa manera de expresar que el cuerpo está al mundo; *ser al mundo*, con énfasis en la relación entre mundo y cuerpo, y no ser en el mundo, que

repite dicotomías tradicionales, especialmente de sesgo cartesiano. El vehículo de comunicación del ser humano con el mundo es el cuerpo, que percibe aquel con todas sus posibilidades (táctiles, visuales, olfativas, etc.), articulando un sentido, no a posteriori, como fruto de coordenadas separadas, sino a partir de una significación común a todas esas posibilidades (Merleau-Ponty, 1966). De esa forma, el propio cuerpo debe ser entendido como un “todo de significaciones vividas que va en dirección a su equilibrio”, y no simplemente como un objeto para un “yo pienso”.

Todo lo que es percibido es percibido como una figura sobre un fondo; hace parte de un campo. Para Merleau-Ponty (1966) es inconcebible la idea de percepción pura. Al mirar una playa, citó el filósofo como ejemplo, no tenemos percepciones puntuales, “el todo se hace visión y forma un cuadro frente a nosotros” (s. p.). Hay un horizonte de sentido. Es porque percibimos ese todo que la actitud analítica puede, posteriormente, identificar semejanzas o contigüidades y no al contrario. Sin embargo, el mundo permanece trascendente y, por lo tanto, la conciencia no es inmanente a este, sino que se dirige a este. En el análisis de Merleau-Ponty (1966), la palabra trascendental indica que la reflexión no posee jamás una visión completa del fenómeno intencionado, sino sólo visiones parciales. Entre tanto, el mundo trascendental es el *fondo* que posibilita el conocimiento.

Hay que destacar también que el mundo percibido no es presumiblemente correcto. La percepción puede ser puesta en duda; ella no es apodíctica, pero puede ser definida como acceso a la verdad. Entre tanto, la ciencia y la filosofía, así como cualquier manifestación cultural, se desarrollan a partir de esa relación primera con el mundo. Al decir de Merleau-Ponty:

La ciencia y la filosofía estuvieron cargadas durante siglos por la fe originaria de la percepción. La percepción se abre sobre las cosas. Eso quiere decir que ella se orienta como en dirección a su fin, en dirección a una verdad en sí donde se encuentra la razón de todas las apariencias [...] La ciencia no fue sino el desdoblamiento o amplificación del movimiento constitutivo de las cosas percibidas. (1966)

Toda percepción, por lo tanto, es incompleta y ese grado de indeterminación está presente tanto en la percepción como en la ciencia. La cualidad del objeto percibido está para la conciencia y no en la conciencia. Es engañoso, sin embargo, creer que el sentido dado a las cualidades percibidas sea pleno y determinado, pues el ser humano es factor de ambigüedad en la existencia del mundo. En consecuencia, Merleau-Ponty dice que “necesitamos reconocer lo indeterminado como un fenómeno positivo” (1966).

La comprensión fenomenológica del mundo, así como la constitución del sentido por la percepción, abre una serie de ricas posibilidades para la investigación en comunicación y para el entendimiento de la relación entre los individuos y la tecnología. En cuanto seres encarnados en el mundo, los seres humanos miran hacia los artefactos técnicos que los rodean, sea por la intencionalidad de acto u operante. Al mirar hacia, por ejemplo, un computador, se lo hace un objeto intencional y se le dota de sentido, independientemente de percibir todas sus cualidades. El computador se revela a la conciencia dadora de sentido en un determinado horizonte. Percibimos el instrumento en un campo perceptivo y nos dirigimos hacia él con todas las posibilidades perceptivas de nuestro cuerpo. Todos esos movimientos corporales, que hacen del computador objeto intencional, están a nuestra disposición a partir de un fondo significativo que les es común.

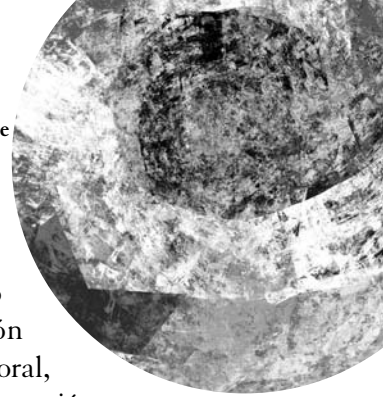
En la relación con el objeto técnico o con cualquier objeto intencional se realiza aquello que Merleau-Ponty designó como síntesis del propio cuerpo (1966), que acontece a partir de todas las percepciones vividas. El computador, por ejemplo,

integra el mundo constituido por el cuerpo que desarrolla un determinado esquema corporal en relación con el mundo. Se desarrolla, por lo tanto, un hábito, un cierto estilo de gestos respecto al objeto técnico inserto en el mundo. El hábito, de manera general, permite la comprensión del concepto de *síntesis corporal*.

Por otro lado, al constituirse el mundo con el objeto técnico, este pasa a ser medio para la constitución del mundo. El ejemplo dado por Merleau-Ponty es ilustrativo: el ciego que hace uso de un bastón. Para el deficiente visual, cuando él o ella utilizan ese instrumento, el mundo de los objetos no comienza más en la epidermis, sino en la punta del bastón, que se transforma en un instrumento con el cual se percibe el mundo. El objeto técnico se vuelve un “apéndice del cuerpo, una extensión de la síntesis corporal” (1966). El bastón deja de ser un objeto percibido para volverse un instrumento con el cual se percibe y se constituye el mundo.

El ejemplo del ciego y el bastón es particularmente interesante para la reflexión sobre las tecnologías de información y comunicación. Basta pensar sobre la naturalidad con que se habla por teléfono, por ejemplo, o con la que los adolescente interactúan por internet. Esa descripción remite





al “olvido” o invisibilidad del objeto técnico en la relación del sujeto con el mundo. Sobre eso parece adecuado recuperar el hermoso relato de Saint-Exupéry, en *Terre des hommes*: “Al final de su evolución, la máquina se esconde” (1939). En otras palabras, a partir de un momento dado, el cuerpo humano ya no percibe la máquina, tal es su familiaridad con ella; la máquina se vuelve una extensión del cuerpo que percibe el mundo por ella.

Se debe, entre tanto, observar que la experiencia de vida de cada sujeto se da de manera situada y a partir de un lenguaje sedimentado culturalmente por diversas relaciones intersubjetivas. Por tal razón, ¿qué se puede decir, por ejemplo, de los significados atribuidos al computador, ideas que se unen a concepciones específicas de progreso y desarrollo? ¿Qué hacer con ese discurso que hace de la tecnología tabla de salvación para hábitos sociales de fondo político y económico? De hecho, el énfasis hasta aquí fue en la relación fundadora entre el cuerpo y el mundo. Hay que reflexionar ahora sobre las posibilidades perceptivas del cuerpo y su fuerza expresiva a partir del lenguaje que él habita. No se trata de considerar la cultura como una esfera aparte, pues ella hace parte del mundo y, por lo tanto, del horizonte perceptivo. La cultura también es objeto de actos intencionales que retoman significados instituidos. Lo que se debe es reposicionar la existencia del llamado mundo cultural en la corriente significativa fundada en la experiencia del mundo vivido.

La comprensión de la relación del propio cuerpo con la cultura, la comunicación y el lenguaje pasa por el entendimiento del propio cuerpo como un *espacio eminentemente expresivo* (Merleau-

Ponty, 1966). Todo gesto humano expresa una determinada relación con el mundo, cierto esquema corporal, un estilo. No trata aquí sólo de la expresión lingüística. Cuando, por ejemplo, alguien da pasos hacia atrás, expresa cierta experiencia del mundo vivido, o sea, cuenta con el espacio y las condiciones necesarias, por ejemplo, un piso firme que le permite realizar dicho movimiento mirando en otra dirección. La expresión lingüística, la pintura o la música son sólo algunas de las posibilidades expresivas del cuerpo. Por lo tanto, el cuerpo no es sólo perceptivo, sino también es expresivo.

El énfasis en el concepto de expresión no deja de considerar el carácter convencional del lenguaje, sino que pasa a asumir la convención como un modo de relación tardío. Para Merleau-Ponty es necesario reposicionar el lenguaje convencional en la corriente significativa de esa forma fundadora de comunicación. Para el filósofo, toda palabra carga un sentido, vehicula significación. Es por el habla como el pensamiento se realiza, o sea, no se trata de traducción de pensamiento en lenguaje, sino de expresión del pensamiento por el habla. En otros términos, no hay representación. El pensamiento, dice el autor, no existe fuera de la comunicación o fuera del habla. Dicho eso, se hace posible recuperar el pensamiento de otro, relación descrita por él como *penser d'après autrui* (pensar a partir de otro), idea retomada de Husserl. Entre tanto, cabe la reserva: es preciso distinguir *habla auténtica* de *habla segunda*. Para Merleau-Ponty (1966), solamente la primera puede ser identificada con la expresión existencial del pensamiento. De esa forma, hay una diferencia entre las significaciones existenciales y las significaciones conceptuales.

La diferencia entre significaciones existenciales y conceptuales, no obstante, no indica que aquellas solamente ocurrirían en un supuesto momento original de utilización de la lengua. El sentido expresivo no se agota. Al decir de Merleau-Ponty, “nosotros descubrimos aquí, bajo la significación conceptual del habla, una significación existencial, que no es solamente traducida por ella, sino que la habita y le es inseparable (1966). Siendo así, aun



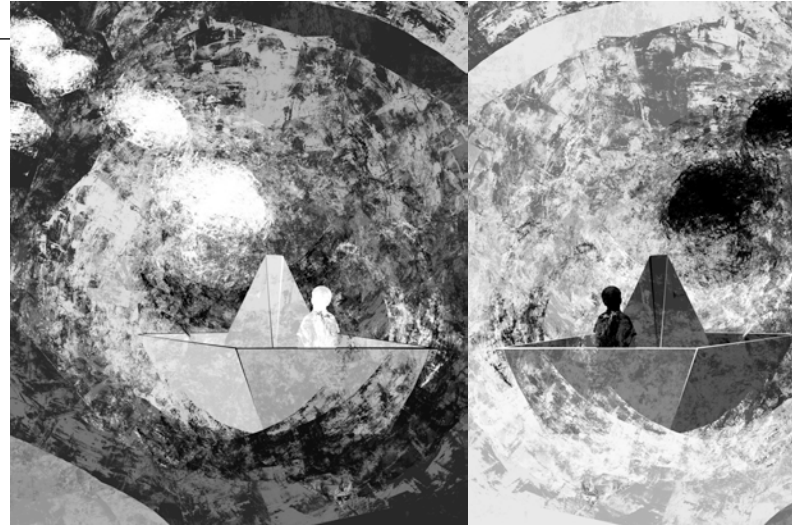
un escrito, al crear una novela, por ejemplo, no recurre simplemente a una serie de palabras con significados establecidos. Citando nuevamente el filósofo:

La operación de expresión, cuando acontece, no deja al lector y al propio escritor un auxilio para la memoria, sino que hace existir la significación como una cosa en el corazón mismo del texto [...] ella abre un nuevo campo o una nueva dimensión para nuestra experiencia. (1966)

Así, aun las significaciones conceptuales, el lenguaje convencional, cargan el sentido expresivo y su intención significativa. Esa capacidad expresiva va a permitir vivir nuevas experiencias dentro de un vocabulario y una sintaxis que ya comprendemos. Es la fuerza expresiva que permite el reconocimiento de una gran obra literaria o de una pintura. De alguna forma, el texto y la obra de arte diseñan o nos enseñan ellos mismos sus sentidos más allá de los significados ya adquiridos en el lenguaje convencional. Pasamos a pensar a partir de otro.

La comunicación se da, por lo tanto, entre sujetos hablantes dotados de cierto estilo propio, y no entre pensamientos abstractos o representaciones. A partir de un *silencio primordial* se pone en movimiento el habla (gesto del propio cuerpo), que rompe ese silencio por la expresión y con una intención significativa. Cuando alguien dirige el habla a un interlocutor, este retorna esa intención significativa por aquello que Merleau-Ponty llama *una modulación sincrónica de mi propia existencia*. La comunicación se realiza cuando la conducta del interlocutor encuentra, en el camino abierto por los gestos de otro, su propio camino. El gesto

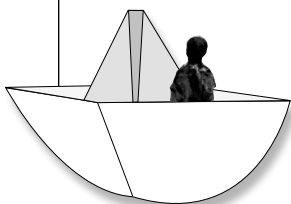
del habla de otro diseña en apuntillado un objeto intencional con el cual nos comprometemos y por nuestro cuerpo nos ajustamos a él y lo recuperamos. De esa forma, como explica el filósofo, la comu-

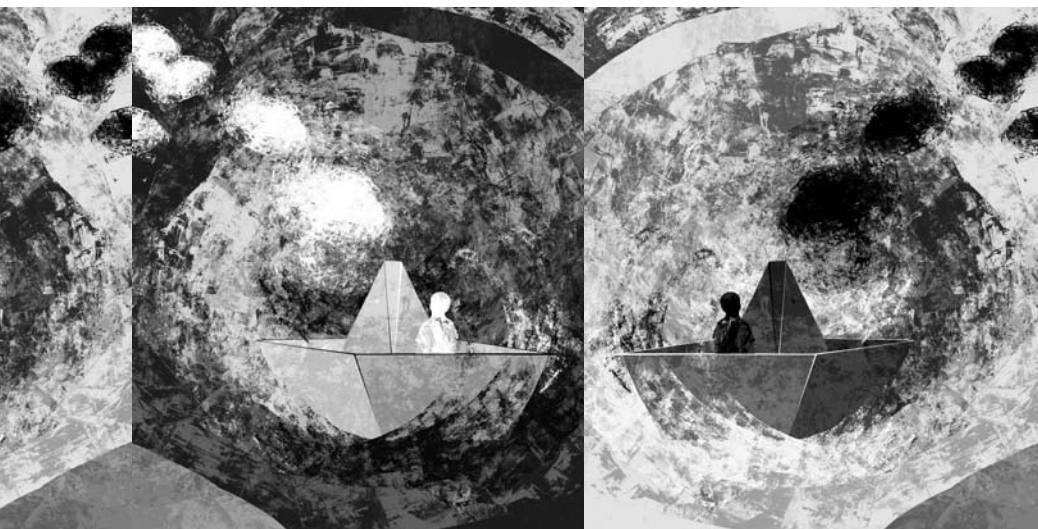


nicación no está fundada en un sentido común de las experiencias de cada uno, sino que funda ese sentido común (Merleau-Ponty, 1966).

El sentido común fundado a partir de una miríada de actos expresivos constituirá el llamado *mundo cultural*. Se establece entre los sujetos hablantes un mundo común con el cual se pasa a contar, así como alguien cuenta con el espacio detrás de él o de ella cuando camina hacia atrás. De modo semejante a lo que acontece en el mundo natural, la expresión en el mundo cultural, fruto de determinadas percepciones, podrá ser puesta en duda. El sentido de las palabras no les es inmanente, sino que remite “a la manera por la cual ella (el habla) manipula ese mundo lingüístico o por el cual ella modula sobre ese teclado de significaciones adquiridas” (Merleau-Ponty, 1966).

La concepción merleau-pontyana de sentido fuerza la reflexión sobre la relación entre los sujetos y la cultura, más allá de la localización de aquellos en un interdiscurso. De la misma forma que el ser humano, por la acción del propio cuerpo, es factor de indeterminación al hacer del mundo natural objeto intencional: él también estará en relación con el mundo lingüístico o el mundo cultural. Dentro de la reflexión fenomenológica, el sentido pasa a manifestarse en la expresión y no sólo en articulaciones previamente estructuradas en el lenguaje. Así se tiene acceso a los pensamientos de otro y no sólo a representaciones conceptuales.



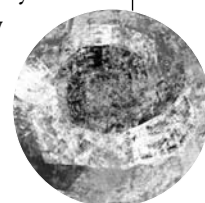


por él todos los demás son constituidos—. Sin embargo, el mundo cultural no aparece sólo por el lenguaje. Cualquier utensilio cultural, un tenedor, por ejemplo, es testimonio de la presencia de otro y revela la civilización en la cual se vive. Se vive esa presencia cultural anónima en el día a día y los sujetos se comprometen con ese mundo de forma ambigua.

De hecho, desde una perspectiva fenomenológica, la propia división entre mundo natural y mundo cultural puede ser un equívoco. Por el propio cuerpo es como se comprende al otro o se perciben las cosas; los sujetos se comprometen en ese espectáculo donde todo es natural y todo es cultural. Al percibir el mundo, el ser humano hace de la caverna un abrigo, de un animal un alimento. En suma, “la simple presencia de un ser vivo transforma el mundo físico”. Para Merleau-Ponty, el comportamiento humano crea significaciones y el habla es apenas un caso entre otros. El ser humano apunta al mundo y pasa a expresarlo por su cuerpo. La expresión crea un mundo intersubjetivo y lo sedimenta. Por eso el filósofo hace una diferencia entre *parole parlante* (habla hablante), cuando la intención significativa aparece en su estado naciente, y la *parole parlée* (habla hablada), el mundo lingüístico o cultural sedimentado. Entre tanto, a partir del *habla hablada*, otros actos expresivos se vuelven posibles. El lenguaje es entendido *como una onda, se junta y se retoma para proyectarse más allá de ella misma*.

El mundo intersubjetivo creado por el lenguaje constituye un terreno común entre mí y el otro. El lenguaje pasa a ser esencial en la percepción que se tiene de los demás sujetos, no en cuanto objetos, sino como comportamientos expresivos —para Merleau-Ponty (1966), el cuerpo con sus comportamientos es el primer objeto cultural y

Sobre la concepción de comunicación en Merleau-Ponty, algunas observaciones son necesarias. Se destacó atrás la posibilidad de tener acceso a los pensamientos de otro por el lenguaje y obtener nuevos sentidos más allá de aquellos ya conocidos o estructurados. No se trata, hay que percibir, de un tipo de comunicación pura. Los sujetos viven un solipsismo que es intraspasable. El nacimiento de un hijo para un padre no tendrá el mismo sentido para otra persona. La Segunda Guerra Mundial no tendrá el mismo sentido para un prisionero judío y para un historiador del siglo XXI. Para Merleau-Ponty, esa soledad intraspasable y la comunicación “no son dos términos de una alternativa, sino dos momentos de un solo proceso” (1966). La existencia del yo que limita la comunicación también la funda:



La libertad proteiforme, la naturaleza pensante, el fondo inalienable, la existencia no cualificada, que en mí y en otro marcan los límites de toda simpatía, suspenden la comunicación, pero no la vacían. Si me vuelvo hacia un desconocido que dice una sola palabra, puedo creer que él vive en otro mundo donde mis acciones y pensamientos no son dignos de figurar. Pero si él dice una sola palabra, o solamente intenta un gesto de impaciencia, él (el individuo) ya deja de trascenderme: allí está, por tanto, su voz, allí están sus pensamientos,



y finalmente, por tanto, el dominio que yo creía inaccesible. (Merleau-Ponty, 1966)

De esta forma, como explicó Merleau-Ponty, la existencia social se inserta en la discusión de los demás problemas de trascendencia: cuerpo, mundo natural, del pasado, etc., o sea, cómo nos podemos abrir a esos fenómenos que nos sobrepasan, sino con los cuales nos comprometemos y cuya existencia se revela. Todos esos fenómenos poseen una “inmanencia de principio y una trascendencia de hecho”. Para el filósofo el verdadero trascendental es la “vida ambigua donde se hace la *Ursprung*¹ de las trascendencias, que, por una contradicción fundamental, me coloca en comunicación con ellas y sobre ese fondo hace posible el conocimiento” (1966). En ese *fondo*, las cosas se revelan y se vuelven parte de un mundo que se forma como horizonte original y permanente de relaciones.

Es preciso llamar la atención sobre el hecho de que Merleau-Ponty presenta matices conceptuales en sus textos posteriores. En *Lo visible y lo invisible*, según el análisis de Müller, al criticar la teoría leibniziana de la expresión, sobre todo, “por haber sostenido [...] la tesis de que los fenómenos expresados necesitaban estar amparados por un en sí” (2001), Merleau-Ponty tendía también al intento de explicación de la noción de expresión desarrollada en la *Fenomenología de la percepción*. En palabras de Müller:

De hecho, la tesis de la armonía preestablecida (como el ocasionalismo) mantenía siempre el en sí (de tradición cartesiana, vía una onto-teología leibniziana). Lo cual significaba que la expresión nunca sería un acontecimiento, sino la manifestación exterior de aquello que ya estaría consumado en el interior. (Müller, 2001)

Para Müller, entre tanto, el análisis que aparece en la *Fenomenología de la percepción* permitió el esclarecimiento de la emergencia de un fenómeno. Posteriormente, sin embargo, Merleau-Ponty deja de hablar en *expresión* como “representación particular de un en sí” y pasa a hablar de la expresión en cuanto manifestación de un fenómeno en estado bruto, en formación. Capalbo (2004), a su vez, afirma que no hubo cambio radical en el pensamiento del filósofo, sino *profundización*. Hay un eje en la reflexión merleau-pontyana que es el de la “comprensión de la percepción por su relación dialéctica entre lo que percibe y lo percibido, o más aún, de la facticidad y trascendencia, visible e invisible” (Capalbo, 2004). En la interpretación de la filosofía, la *Fenomenología de la percepción* y *Lo visible y lo invisible* se complementan. En este, “se trata de explicar la relación instituyente-instituido, o el surgimiento estable de las instituciones” (Capalbo, 2004).

En Merleau-Ponty hay un movimiento en dirección a la institución, por contraste con la constitución, o sea, el “modo de existir mismo de la expresión” (Barbaras, 1997). Institución en cuanto proceso de sedimentación de significaciones y experiencias que se vuelven disponibles para los sujetos hablantes (Merleau-Ponty, 1966), institución que trae elementos de “estructura durable y de proceso dialéctico (conservación y avance)” (Capalbo, 2004). La explicación de Capalbo es esclarecedora: “Es cierto, sin embargo, que la institución no tiene existencia concreta si es privada de los individuos que la viven. Otro elemento en la definición de institución es el proceso de interio-

.....

1. La idea de *ursprung* puede ser entendida, *lato sensu*, como fuente originaria, el fundamento mismo de donde emerge el ser.



rización por el cual los individuos hacen que ella exista, se aceptada o rechazada” (2004).

Es importante observar que, en lo que se refiere al lenguaje, la fenomenología, en la lectura merleau-pontyana, no se distingue de la lingüística, sino que “agrega al conocimiento de la lengua la experiencia de la lengua en nosotros” (Merleau-Ponty, 1960). Se preocupa con la relación dialéctica entre sincronía y diacronía, encarando el lenguaje como un “equilibrio en movimiento”.

La lengua, escribió Merleau-Ponty, no es un sistema de significaciones claramente articulado y transparente. Antes bien, se trata de un “conjunto de gestos lingüísticos convergente que serán definidos menos por una significación que por un valor de uso” (1960). Entre los diferentes lenguajes hay un elemento universal: el fenómeno de la expresión. El significado de un texto, por ejemplo, no es la suma de signos individuales, cada cual con su respectivo significado:

Si ella (la lengua) quiere decir y dice alguna cosa, no es porque cada signo vehicula una significación que le pertenece, es porque ellos (signos) hacen todos alusión a una significación siempre en *sursis*,² cuando los consideramos uno a uno, y en la dirección de la cual yo los rebaso sin que ellos jamás la posean. (Merleau-Ponty, 1960)

De esa forma, a partir de una intención significativa, el sujeto retoma la lengua estructurada para atribuirle un valor más allá de los significados aparentemente establecidos, gracias a la fuerza expresiva puesta en curso por un *estilo de habla* que es propio de ese sujeto hablante. Este movimiento del sujeto es, según Merleau-Ponty, un caso *eminente de intencionalidad corporal*. En esa acción expresiva, “hay una significación ‘*languageira*’ del lenguaje que realiza la mediación entre mi inten-

ción aún muda y las palabras, de tal manera que mi habla me sorprende a mí mismo y me enseña mi pensamiento” (Merleau-Ponty, 1960).

El habla, comparable a un gesto, no presupone representación. La significación, escribió Merleau-Ponty, “anima el habla como el mundo anima mi cuerpo: por una presencia oculta que despierta mis intenciones sin colocarse delante de ellas”. La intención significativa para el hablante y su interlocutor es el “exceso de aquello que yo quise decir sobre aquello que es o ya fue dicho” (Merleau-Ponty, 1960). La expresión presupone un avance del significante por el significado.

Por lo tanto, la acción expresiva del sujeto, por su intención significativa, por la intencionalidad del cuerpo, recurre a “instrumentos ya significantes o de significaciones ya hablantes” (Merleau-Ponty, 1960), los reorganiza con su estilo de habla para fundar nuevas significaciones que estarán disponibles, con el tiempo, una vez instituidas nuevas acciones expresivas. Por la acción expresiva del cuerpo por el lenguaje, “el (sujeto hablante) no se expresa sólo para los otros, él expresa para saber él mismo aquello a la que él apunta” (Merleau-Ponty, 1960). Ese nuevo significado, anclado en el poder de la expresión, se muestra al interlocutor y al sujeto en el acto mismo de la expresión. Hay, finalmente, en el movimiento expresivo del cuerpo por la lengua una dialéctica entre lengua y habla, entre significante y significado; movimiento incesante en el que los nuevos significados son frutos de, como propone Merleau-Ponty inspirándose en Malraux, “una deformación coherente de las significaciones a disposición” (1960).

.....

2. Según el diccionario Houaiss, *Sursis* - fr. *sursis* subst. (1690) ‘hecho de suspender o aplazar momentáneamente una ejecución’, part.pas. de *surseoir* ‘abstenerse, dispensarse de, suspender’.

Además del texto *Sobre la fenomenología del lenguaje*, Merleau-Ponty también explora las cuestiones del lenguaje en el libro *La prosa del mundo*, obra inacabada y publicada póstumamente. Tanto uno como otro datan del inicio de la década de 1950. En *La prosa del mundo*, el filósofo francés pretendía superar la comprensión equivocada de un lenguaje puro y buscaba ir en dirección a la experiencia del sujeto hablante, aproximando el estudio de la pintura y de la literatura —*estudios concéntricos* (Merleau-Ponty, 1999)— a partir de la percepción y de las posibilidades expresivas del ser humano.

En *La prosa del mundo*, Merleau-Ponty (1999) presentó al lector un lenguaje *en devenir*, que es, por lo tanto, la idea de una comunicación integral inconsistente. El principio de toda comunicación es la percepción del hombre por el hombre. La lengua es un instrumento abierto a la “voluntad de expresión total” de cada ser humano, expresión que se funda en la cosa percibida. El lenguaje es una “corporeidad anónima que comparto con otros organismos” (Merleau-Ponty, 1999). Cada sujeto hablante, por la fuerza de la expresión, rearticula la lengua a partir de un estilo (manera típica de habitar el mundo) que le es propio. El estilo, entonces, posibilita la significación más allá de los significados ya sedimentados culturalmente.

La expresión, más allá de los significados adquiridos, no remite sin embargo al uso individual del lenguaje, sino a un movimiento dialéctico entre lo individual y lo universal. El acto de expresión por el lenguaje hace la unión entre lo individual y lo universal. De hecho, dentro de un mundo sedimentado culturalmente, “el niño hereda conclusiones sin haber vivido las premisas”. Entre tanto, “la inmensa novedad de la expresión es que ella hace a la cultura tácita salir de su círculo mortal” (Merleau-Ponty, 1999).

Camino metodológicos

Una investigación cualitativa, orientada por un referencial teórico inspirado en la fenomenología, no debe trabajar con la presentación de hipótesis,

sino de una pregunta de reinvestigación. Como observó Ilharco en su análisis fenomenológico sobre tecnología de la información (TI) y estrategia, “cuestionar es un medio de proceder porque nos coloca en dirección a una respuesta. Eso es lo que Heidegger quiere decir con ‘cuestionar construye un camino’” (1994). Por lo tanto, en el inicio del análisis fenomenológico, se presenta un cuestionamiento que ya revela la percepción de un fenómeno.

En cuanto al método fenomenológico en sí, las etapas varían según los autores, pero hay una unidad en la actitud de los investigadores en cuanto a la aproximación del fenómeno. Ilharco (2004), por ejemplo, utilizó siempre el siguiente esquema: (1) descripción, (2) análisis etimológico, (3) reducción, (4) investigación de la esencia, (5) observación de las modalidades en que aparecen las esencias y (6) interpretación de los significados profundos (*concealed meanings*). Merighi (2003), en sus investigaciones en el área de enfermería, señala el siguiente recorrido: (1) descripción, (2) reducción y (3) comprensión fenomenológica.

Al volverse como referencia el abordaje merleau-pontyano, sin embargo, hay que registrar las tensiones teóricas en juego. Al decir de Merleau-Ponty, citando Husserl, “se trata de describir, y no de explicar o analizar [...] lo real está para ser descrito, no para ser construido o constituido (1966). La aproximación entre los filósofos, entre tanto, no debe ser vista como concordancia. Merleau-Ponty critica el concepto de reducción husserliana.

Son necesarias, sin embargo, algunas aclaraciones. Hablar de esencia en el sentido fenomenológico no es tratar de un ser puro, tampoco remite a las diversas dicotomías constituidas a lo largo de la historia. No se trata de reproducir la división platónica entre esencia y apariencia o de tener que optar entre lo eterno y el tiempo, subjeti-



vidad e intersubjetividad, puro y social, entre otras divisiones. La esencia se manifiesta en la relación del sujeto con el mundo, en la existencia, y con los demás sujetos. No se trata, en Merleau-Ponty, de una esencia en el sentido positivo, motivo de divergencia con Husserl, sino con una generalidad, “una dimensión de una existencia determinada” (Barbaras, 1997), dotada de sentido para el cuerpo que percibe. A partir de la percepción, las esencias del mundo se revelan para el sujeto, pero la percepción no es suficiente para garantizar la validez de lo visto (Merleau-Ponty, 1973). Entre tanto, ningún conocimiento es posible sin algún tipo de



relación con esa generalidad del fenómeno. Por eso se hace en la fenomenología una diferencia entre la *actitud natural*, o sea, aquella actitud descrita por Merleau-Ponty como “la convicción de que somos partes del mundo y sujetos para su acción, que pasivamente recibimos del exterior” (1973), y el conocimiento científico.

¿Cómo, entonces, se debe proceder para abandonar la actitud natural en búsqueda del conocimiento científico? Los análisis citados (Merighi e Ilharco) trabajan con la idea de reducción fenomenológica. Para Merleau-Ponty, la mejor definición de reducción fue dada por Eugen Fink, uno de los principales alumnos y asistente de Husserl, cuando hablaba de un *extrañamiento* frente al mundo, un modo de admiración del mundo. En la reducción, la reflexión retrocede, en el sentido de colocar entre paréntesis las afirmaciones y creencias de la actitud natural, no para negarlas, sino para hacer ver esas relaciones que ligan los sujetos al mundo.

La reflexión, por lo tanto, se vuelve conciencia del mundo por ser capaz de revelarlo como *extraño y paradójico* (Merleau-Ponty, 1966). Al practicar la reducción fenomenológica, se revela la afirmación implícita del mundo, la tesis del *mundo* presupuesta en cada acción humana (Merleau-Ponty, 1973). Por último, la *Wessenchau*, la intuición de las esencias, depende de la “libre variación imaginaria de ciertos hechos” (1973). En la lectura hecha por Merleau-Ponty de la obra de Husserl, para intuir una esencia, se debe considerar una experiencia concreta y hacer un ejercicio de variación de los diferentes aspectos que la constituyen. Aquello que, después de ese ejercicio, permanezca invariable revela un perfil de la esencia del fenómeno.

Con todo, Merleau-Ponty es crítico de esa concepción de reducción fenomenológica. Como escribió el filósofo francés, “la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de la reducción completa. Por eso Husserl se interroga repetidamente sobre la posibilidad de la reducción. Si fuésemos el espíritu absoluto, la reducción no sería problemática” (Merleau-Ponty, 1966). De acuerdo con la explicación de Barbaras, Merleau-Ponty critica la concepción husserliana de reducción por entender que ella rompe el “tejido que nos liga al mundo y de reconstituir consecuentemente la existencia del mundo a partir de los actos de una conciencia trascendental solitaria” (1997).

Entonces, ¿cuál camino seguir? Tómese, por ejemplo, la realización de entrevistas individuales o también el trabajo con grupos focales. En ese

caso, la descripción será hecha a partir de los relatos de los participantes de la investigación. En un abordaje fenomenológico, cabe “describir y comprender los motivos presentes en los fenómenos vividos” (Capalbo, citado en Carvalho, 1991) y no sus causas. De cierta forma, se busca, así como en el estudio de Merleau-Ponty en *La prosa del mundo*, examinar para dónde va el lenguaje y no de dónde viene (Merleau-Ponty, 1999).

La descripción tiene por objeto de análisis el corpus constituido por instrumentos comunes de la investigación cualitativa como entrevistas y grupos focales. A partir de la transcripción de los encuentros, se busca describir y comprender las maneras particulares de compromiso de los sujetos con el tema de la investigación: el computador en la escuela, el periódico para el lector, etc. Así como en la pintura o en una obra literaria, el lenguaje de los entrevistados se muestra al investigador y produce significados más allá de la cultura sedimentada o de la lengua instituida. Como propone Carvalho en su trabajo sobre la entrevista fenomenológica en el servicio social, que también toma por referencia la obra de Merleau-Ponty:

El lenguaje del cliente se muestra por sí mismo. En su discurso, se percibe un sentido que trasciende el empleo de las palabras, de los vocablos y expresiones idiomáticas propias de la cultura y de la lengua en que se expresa. Es un estilo singular, único, incomparable a cualquier otro, que puede ser esa manera de estar en el mundo que no es la misma en Pablo o en José, en Lucía o en Enrique. (Carvalho, 1991).

La transcripción de un pedazo de *La prosa del mundo* ayuda a profundizar la reflexión de Carvalho:

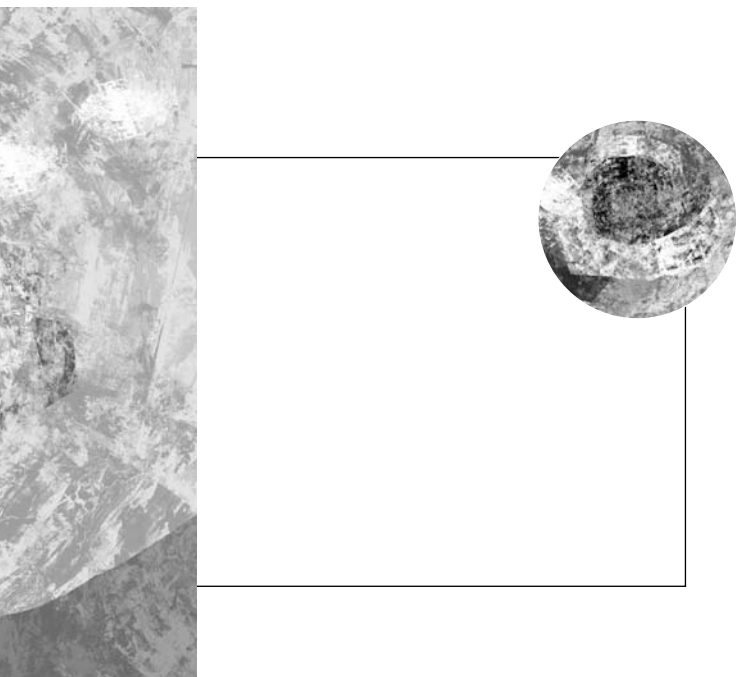
A cada momento, bajo el sistema de la gramática oficial, que atribuye a tal signo tal significación, se ve trasparecer otro sistema expresivo que carga el primero y procede diferentemente de él: la *expresión* [cursivas del autor], aquí, no es organizada punto por



punto, expresamente; se necesita cada uno de los elementos y recibe su existencia lingüística por aquello que el recibe de los otros y por la modulación que él imprime a todos los demás. Es el todo que posee un sentido, no cada parte. (Merleau-Ponty, 1997).

Por lo tanto, se debe buscar en el análisis del corpus la descripción de la relación de los sujetos con el medio escogido, para tipificar las modalidades de compromiso expresadas en esos encuentros y, en última instancia, el sentido rearticulado a partir de los signos instituidos. No se pretende, de esa forma, hacer una arqueología de los relatos —otro estudio posible y tal vez necesario—, sino describir la forma como los sujetos se expresan, no usando categorías predefinidas, sino tratando de permitir que la propia habla de los sujetos “enseñe su lengua”. El objetivo es el de percibir el “gesto lingüístico” de los investigados y captar el proceso de donación de sentido. “Se trata de percibir la posición del sujeto frente al mundo” (Carvalho, 1991) frente a una determinada situación.

En ese ejercicio de ir al encuentro de los sujetos, se reconoce que la presencia del investigador pone en movimiento una relación indisoluble entre oír y hablar. Como escribió Merleau-Ponty:



Yo no estoy solamente activo cuando hablo, sino que anticipo mi habla en el oyente; yo no estoy pasivo cuando escucho, sino que hablo a partir [...] de aquello que el otro dice. Hablar no es solamente una iniciativa mía, escuchar no es someterse a la iniciativa del otro, y eso, en último análisis, porque como sujetos hablantes nosotros continuamos (subrayado del autor), retomamos un mismo esfuerzo, más viejo que nosotros, sobre el cual nos entrelazamos (entés) uno y otro, y que es la manifestación, el devenir de la verdad. (Merleau-Ponty, 1966)

Finalmente, cabe recordar a Paviani: “el fenomenólogo sabe que, debido al carácter paradójico, dialéctico y de permanente devenir de la realidad, él como el científico es un ‘principiante perpetuo’” (1998). De este modo, la descripción revela perfiles de un determinado fenómeno, pero no es completa. Como en cualquier investigación cualitativa, un asunto susceptible de discusión es la cantidad de entrevistas y grupos focales necesarios al proyecto. El asunto es problemático. Gaskell afirma que “depende de la naturaleza del tópico, del número de los diferentes ambientes que fueran considerados relevantes y, es claro, de los

recursos disponibles” (Gaskell, 2002). Con todo, el autor entiende que el *límite* por investigador “es algo entre 15 y 25 entrevistas individuales y alrededor de 6 a 8 discusiones”, y que puede haber una combinación de los abordajes. Otra estrategia es limitar el número de entrevistas o de grupos focales a partir del alcance del punto de saturación de los significados tipificados. En otras palabras, se percibe que no hay más variación relevante de significados en las entrevistas o grupos focales.

De cualquier manera, la percepción y la expresión de un fenómeno indican perfiles que se abren a la exploración. La experiencia inmediata del encuentro con los sujetos investigados ya revela perfiles en una evidencia primera, aunque puedan ser puestos en duda. Por lo tanto, aunque el corpus constituido atienda a las exigencias de los manuales de metodología, tanto en términos de número de entrevistas o grupos focales como en alcance del punto de saturación de significados, cada relato encontrado transcrito en la investigación debe ser considerado prueba del fenómeno estudiado y, así mismo, se debe respetar su singularidad y estilo propio del sujeto y su relación con el mundo.

En el caso de los grupos focales, según Gaskell, cabe recordar que ellos son indicados para “explorar el espectro de actitudes, opiniones y comportamientos, observar los procesos de consenso y divergencias, adicionar detalles contextuales y hallazgos cuantitativos, asuntos de interés público [...] política [...], nuevas tecnologías” (Gaskell, 2002). También considera ese tipo de levantamiento indicado para las personas que no pertenezcan a grupos tan diversos.

Se podría argumentar, tal vez, qué grupos focales no serían adecuados para un abordaje fenomenológico, animado por el interés de describir el compromiso de los individuos con el mundo, según un estilo que les es propio. Es preciso reconocer que, en la dirección de un grupo focal, el investigador puede no tener la oportunidad de explorar los relatos de un investigador con tantos detalles como en una entrevista individual. Sin embargo, el grupo focal presenta una característica peculiar: provocar el extrañamiento entre los

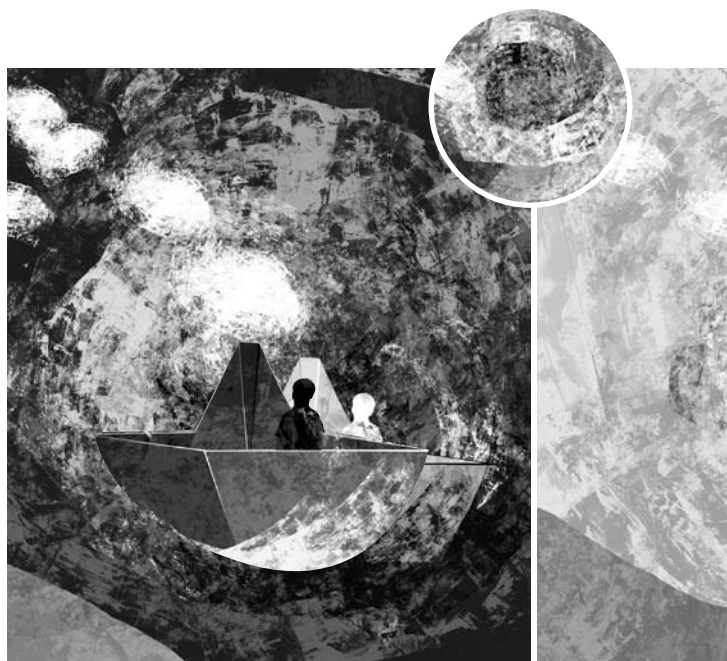
individuos, en relación dialéctica con el otro, y así instituir el sentido intersubjetivamente. Como propone Merleau-Ponty:

... yo no tengo en rigor algún terreno en común con otro; la posición del otro con su mundo y mi posición con mi mundo constituyen una alternativa. Una vez colocado el otro, una vez que la mirada del otro sobre mí, insertándome en su campo, saca provecho de mi ser, se comprende bien que no puedo recuperarla a no ser estableciendo relaciones con el otro, haciéndome reconocer libremente por él, y que mi libertad exige para los demás la misma libertad. (Merleau-Ponty, 1966)

Otro factor a favor de los grupos focales es el hecho de, muchas veces, los investigados poder sentirse más cómodos en presencia de sus pares profesionales, aunque no se conozcan personalmente. Esta familiaridad y el reconocimiento de una situación próxima, a veces, garantizan una espontaneidad que no se logra en una entrevista individual, especialmente cuando el debate se anima entre los participantes.

Las guías de la entrevista y del grupo focal deben ser suficientemente abiertas para que los participantes sigan un camino que revele temas de interés, respetando el estilo propio de cada uno comprometerse con el asunto. En palabras de Capalbo, “la entrevista se da bajo la forma de existencia situada en el encuentro. El encuentro existencial no programado. Es un fenómeno que se presenta de manera imprevista, o sea, es un acontecimiento con el cual me enfrento y que va a exigir de mí un nuevo posicionamiento” (Capalbo, citado en Carvalho, 1991); o, como sugiere Carvalho, cabe al investigador aprender con el entrevistado la mejor pregunta (Carvalho, 1991). La forma de registro, en general, es hecha por grabadoras y video, especialmente en el caso de los grupos focales.

Nótese, sin embargo, que entrevistas y grupos focales pueden utilizarse en conjunto. A cada nuevo encuentro en la utilización de cada nuevo instrumento de investigación, se revelarán nue-



vos perfiles. La descripción de cada uno de esos momentos debe ser hecha separadamente y puede ser seguida de una primera reflexión a título de síntesis provisional.

De manera breve, cada etapa está compuesta de un momento de descripción sumaria de cada encuentro, seguida de una reflexión. En el caso de los grupos focales y de las entrevistas individuales, la reflexión se da con base en la tipificación de atributos que emergen de los propios relatos, o sea, no hay categorías preestablecidas que el investigador busca encontrar en los relatos de los sujetos. Es importante recordar que las transcripciones de todos los encuentros necesitan anexarse al informe de la investigación, para que el lector también pueda hacer sus reflexiones y enriquecer su comprensión sobre el tema estudiado.

La estrategia de tipificación de atributos desconocidos tiene por objeto inspirar la comprensión de la forma de compromiso de los sujetos con el objeto de estudio de la investigación, el computador, el celular, etc., según los límites de una determinada situación. En el ejercicio de la descripción y comprensión de esos relatos se reconoce que:

Lo expresado no es nunca totalmente expresado, es esencial al lenguaje que la lógica de su construcción no sea jamás de aquellas que pueden



colocarse en conceptos; y la verdad no es jamás poseída, sino solamente transparente por la lógica embarullada, de un sistema de expresión que trae los rasgos de otro pasado y otro futuro. (Merleau-Ponty, 1997)

En el encuentro para las entrevistas y grupos focales, el investigador también participa como creación y producción, como parte de la dinámica de institución del sentido. La aprehensión de lo vivido por el investigador se da sólo lateralmente. Como escribió Capalbo, en cuanto a las diferencias entre Merleau-Ponty y Husserl sobre la recuperación del *Lebenswelt*, “la aprehensión de la reflexión sobre el mundo de la vida no nos da nunca un pensamiento claro; ella posibilita, al contrario, permanecer cercano y alejado, un ‘tener en manos’ bajo la modalidad del horizonte que siempre se aleja” (2004).

Referencias

Barbaras, R. (1997), *Merleau-Ponty*, Paris, Elipses.
 Bicudo, M. A. (2003), “A formação do professor. Um olhar fenomenológico”, en Bicudo, M. (org.), *Formação de professores? Da incerteza à compreensão*, Bauru, Edusc, pp. 19-46.

- Capalbo, C. (2004), *A filosofia de Merleau-Ponty. Historicidade e ontologia*, Londrina, Edições Humanidades.
- Carvalho, A. S. (1991), *Metodologia da entrevista. Uma abordagem fenomenológica*, Rio de Janeiro, Agir.
- Gaskell, G. (2002), “Entrevistas individuais e grupais”, en Bauer, M.W. y Gaskell, G. (orgs.), *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*, Petrópolis, Editora Vozes.
- Ilharco, F. A. M. M. (2004), *Information Technology as Ontology. A Phenomenological Investigation into Information Technology and Strategy In-the-World* [en línea], disponible en <http://is.lse.ac.uk/research/theses>, recuperado en febrero de 2004.
- Merighi, M. A. B. (2003), “Fenomenología”, en Merighi, M. A. B. y Praça, N. S. (orgs.), *Abordagens teórico-metodológicas qualitativas. A vivência da mulher no período reprodutivo*, Rio de Janeiro, Editora Guanabara Koogan, pp. 31-38.
- Merleau-Ponty, M. (1960), “Sur la phénoménologie du langage”, en *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, pp. 83-111.
- (1966), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard.
- (1973), “Phenomenology and the Sciences of Man”, en Natanson, M. (edit.), *Phenomenology and the Social Sciences*, vol. I, Evanston, Northwestern University Press, pp. 47-108.
- (1999), *La prose du monde*, Paris, Gallimard.
- Müller, M. J. (2001), *Merleau-Ponty. Acerca da expressão*, Porto Alegre, Edipucrs.
- Paviani, J. (1998), *Formas do dizer, Questões de método, conhecimento e linguagem*, Porto Alegre, Edipucrs.
- Saint-Exupéry, A. (1939), *Terre des hommes*, Paris, Gallimard.