

La sublimación de la carne en la idealidad

por Graciela Ralón de Walton
Facultades de Filosofía y Teología
San Miguel

En los cursos sobre la Naturaleza Merleau-Ponty afirma expresamente que las relaciones de lo visible y lo invisible, es decir, del *logos* del mundo visible y del *logos* de la idealidad serán estudiadas a través del lenguaje y de la historia; y a continuación, aclara que estos estudios son necesarios porque permiten el pasaje al ser invisible. En la *Fenomenología de la percepción* se puso de manifiesto que el ser visible se construye alrededor de la cosa natural; se debe considerar ahora de qué manera el lenguaje y la historia gravitan alrededor de lo invisible e instituyen la idealidad, tarea a la que Merleau-Ponty se aboca en sus últimos escritos. "[...] Hay un logos que se pronuncia silenciosamente en cada cosa sensible [...] del que nosotros solo podemos tener conocimiento por nuestra participación carnal en su sentido y en la medida que nosotros abrazamos con nuestro cuerpo su manera de 'significar' -o de ese logos proferido que por su estructura interna sublima nuestra relación carnal con el mundo"¹. El paso del logos del mundo sensible al logos de la idealidad es caracterizado como sublimación, transformación, metamorfosis, retoma o recuperación de un mundo que por el solo hecho de mirar o movernos comienza a ser significativo.

Para alcanzar una comprensión íntegra del tema, es necesario poner en claro las siguientes cuestiones. En primer lugar, el pasaje a una dimensión superior debe ser interpretado como reorganización de algo que se encuentra ya en una estructura dada o como realización temática del logos del mundo sensible en una arquitectónica diferente, con lo cual se quiere poner de manifiesto que la idealidad no debe ser comprendida como un fenómeno autosuficiente y puro que desligado de la carne vendría a superponerse a ella, sino por el contrario se trata de un fenómeno que se comprende a partir del ser carnal. En segundo lugar, desde el momento que el cuerpo y el lenguaje constituyen los modos originarios de apertura al mundo, ellos deben ser estudiados conjuntamente. Resulta interesante destacar, que desde las primeras obras, Merleau-Ponty considera expresamente las referencias mutuas entre

¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 261.

ambos sistemas simbólicos. En otros términos, así como la estructura sensible solo puede ser comprendida en relación a la carne, la estructura invisible solo se comprende en relación con la palabra, la que no es ajena a la generalidad de la carne. Se trata, pues, de poner de manifiesto las correspondencias o analogías² que hacen posible comprender que el cuerpo y la palabra revelan el misterio de la encarnación, tanto el poder significativo del cuerpo como el de la palabra dan cuenta de que el fenómeno de la encarnación no puede ser tratado como un mero hecho psicológico. En la experiencia de la palabra o en la del mundo percibido el cuerpo es captado como "[...] una espontaneidad que me enseña lo que yo no podría saber sino por ella"³.

Del mismo modo que la conciencia que el yo posee de su cuerpo es significativa del paisaje que lo rodea, la palabra que hablo o la que escucho, está impregnada de un significado que se lee en la textura misma del gesto lingüístico. Finalmente, es necesario tener presente que el fenómeno fundamental de reversibilidad que sostiene tanto a la percepción muda como a la palabra se manifiesta "[...] por una existencia carnal de la idea como por una sublimación de la carne"⁴. La clave para entender esta metamorfosis reside en la noción de "no en el otro" (*Ineinander*) entendida asimétricamente y en la noción de desviación a partir de una naturaleza de la que hemos surgido, de la que somos

² En un curso dictado en la Sorbona y titulado *La conciencia y la adquisición del lenguaje*, Merleau-Ponty afirma expresamente que: "[...] se podría decir del lenguaje en sus relaciones con el pensamiento lo que se dice de la vida del cuerpo en sus relaciones con la conciencia [...]" (M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Dijon-Quetigny, Cynara, 1988, p. 87). Esta misma analogía aparece cuando en el texto "Sobre la fenomenología del lenguaje" habla de la "cuasi-corporeidad del significante" (M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 110-111), y la misma se enriquece en *Lo visible y lo invisible* con las nociones de carne y de reversibilidad. Lo que se esconde detrás de estas afirmaciones es que, en primer lugar, la idealidad es derivada a partir de la visibilidad y permanece ligada a ella; en segundo lugar, las significaciones producidas por el lenguaje son fundadas, y por lo tanto, deben ser entendidas como desviaciones; y, en tercer lugar, que las ideas no son ajenas a la generalidad de la carne (Cf. M.C. Dillon, *Merleau-Ponty's ontology*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1988, pp. 215-223).

³ M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 117.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 203.

sus habitantes y paradójicamente somos además quienes la percibimos⁵.

1. La generalidad de la carne

En *La prosa del mundo* Merleau-Ponty afirma que el lenguaje se halla fundado sobre la generalidad de la carne "[...] lo que me da calor le da calor [...] sobre la fusión yo encarnado-mundo", y, a continuación aclara que "ese fundamento no impide que el lenguaje se vuelva dialécticamente sobre lo que le precede y transforme la coexistencia con el mundo y con el cuerpo como puramente carnal, vital, en coexistencia lingüística"⁶. Con la intención de considerar en qué medida el lenguaje participa de esta generalidad carnal, en qué medida la transforma y dónde radica su especificidad, consideraremos en primer lugar, el fenómeno de la generalidad carnal. La tesis ontológica que subyace a esta interpretación reside en que el espíritu no es una positividad diferente de lo visible, sino el reverso, su otro lado. Esta tesis obliga a avanzar en una nueva interpretación de la subjetividad y de la intersubjetividad.

El fenómeno de la encarnación que es atestiguado tanto por el cuerpo, como por la palabra y la experiencia de los otros descarta la posibilidad de que pueda ser atribuido a una "conciencia acósmica". Es necesario destacar que la noción central que abre el camino al giro ontológico de los últimos escritos es la de "la rehabilitación ontológica del ser sensible" cuya "milagrosa multiplicación" da lugar no solo a mi cuerpo sino al de los otros. Su comprensión está estrechamente ligada a la estructura temporal del sujeto. Así, refiriéndose, seguramente a Descartes, Merleau-Ponty afirma que la primera verdad "[...] no es más que una semi-verdad. Ella abre sobre otra cosa. No habría nada si ahí no hubiera ese abismo del yo"⁷. Así, el "yo veo que" no puede mantenerse en su pureza porque ese abismo tiene bordes y contornos. La acción de pensar no es un acto puro, y no implica ni un salto fuera del tiempo a un mundo inteligible ni tampoco la creación de significaciones nuevas a partir de la nada, cuando el yo piensa, "la flecha del tiempo lo arrastra todo con ella", tiempo y pensamiento están incrustados uno en el otro; en una palabra, el tiempo es "el cuerpo de la mente". La secreta ligadura al tiempo revela la del ser sensible con sus aspectos incompatibles y

⁵ Cf. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 94-176.

⁶ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1964, p. 29.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 21.

simultáneos: "Yo lo veo como él (el ser sensible) es ante mis ojos, pero también como lo vería desde otro lugar, y ello no de manera posible, sino actualmente, pues desde ahora él brilla *en otra parte*, con muchos destellos que me son ocultos [...]. Bajo los órdenes cruzados, pero distintos, de lo sucesivo y de lo simultáneo [...] se encuentra una red sin nombre, constelaciones de horas espaciales, de puntos acontecimientos"⁸.

Ahora bien, si el pensamiento es el reverso del tiempo, esto es, del ser sensible y pasivo del sujeto, resulta que la estofa del mundo sensible y los otros, que están también tomados en él, se hacen presentes cuando el sujeto intenta aprehenderse a sí mismo, de manera que al referirse a los otros Merleau-Ponty afirma: "Antes de ser y para ser sometidos a mis condiciones de posibilidad [...] es necesario que ellos *estén ahí* como relieves, desviaciones, variantes de una única Visión en la cual yo también participo"⁹. Así, los otros no son ficciones ni posibles para siempre inactuales, sino "carne de mi carne". Hay que aclarar, que esto no quiere decir que cada sujeto pueda vivir la vida de los otros o los otros la de cada sujeto: "[...] ellos están definitivamente ausentes de mí y yo de ellos. Pero esta distancia es una extraña proximidad en cuanto se da con el ser de lo sensible [...]"¹⁰. Esta "milagrosa multiplicación de lo sensible" es lo que permite que las cosas tengan fuerza para más de uno y que en el caso de los animales y los cuerpos humanos no solo tengan caras ocultas, sino que su otro lado "[...] es un *otro* sentir que se encuentra *a partir de mi sensible*"¹¹. Así, toma fuerza la ontología de lo sensible, que es la base del fenómeno de la encarnación, y, hace patente que ni las cosas pertenecen al espacio de la conciencia ni las miradas son actos de conciencia, "[...] sino abertura de nuestra carne colmada al instante por la carne del universo"¹².

La experiencia de la mirada y la del sentir revelan el enigma de lo sensible o de la generalidad de la carne. La presencia del otro me atestigua que la experiencia del sentir no se agota en el *yo siento* porque: "yo siento que se me siente, y que se me siente estando sintiendo, y estando sintiendo ese hecho mismo que se me siente [...]"¹³. Los roles del sujeto y de lo que se ve o se siente se invierten e intercambian, el yo se descentra y la propiedad fundamental de sentirse, que por otra

⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 23.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 187.

parte hace que cada yo sea único, tiende paradójicamente a difundirse. Resulta interesante destacar que esta experiencia obliga a renunciar a la bifurcación de la conciencia de y del objeto o, mejor dicho, las funciones de la intencionalidad y del objeto intencional se encuentran paradójicamente cambiadas. El papel que juega el cuerpo en relación con la percepción de los otros es un caso eminente. En un primer momento el yo cree dar a lo que ve su sentido de cosa vista, y, sin embargo, basta con que una de esas cosas se sustraiga a esta condición para que el espectáculo se dé a sí mismo su propio espectador que no es el yo; en otros términos: "[...] ¿cómo puedo yo ver alguna cosa que se pone a ver"¹⁴. La solución reside en comprender que el cuerpo "[...] quita a nuestra existencia la densidad de un acto absoluto y único, hace de la 'corporalidad' una significación transferible [...]"¹⁵. Como ilustración de este acontecimiento Merleau-Ponty dice: "En el momento en que el hombre se despierta en el sol y tiende la mano hacia su sombrero, entre el sol que *me* quema y hace guiñar *mis* ojos, y el gesto que *ahí-enfrente* de lejos alivia mi fatiga, [...] se anuda un lazo sin que el yo haya tenido necesidad de decidir nada [...]"¹⁶.

En otros términos, desde el momento que el yo comienza a usar de su cuerpo para explorar el mundo descubre que la relación con él puede generalizarse de tal manera que el otro se desliza en la percepción que él mismo lleva a cabo del mundo. De esta manera, la identificación del yo, la generalización del cuerpo y la percepción del otro descansan sobre esta "universalidad del sentir". Así como la sinergia caracteriza a cada cuerpo, hay una sinergia que compone un mundo en común. Pero esto solo es posible, cuando el sentir no es comprendido como la propiedad exclusiva de una conciencia sino como "[...] la adherencia carnal del sintiente a lo sentido y de lo sentido al sintiente"¹⁷.

En *Lo visible y lo invisible* se afirma expresamente que entre el que ve y lo visible, o entre el que siente y lo sentido, hay una extraña adherencia. La visión o el tacto aparecen cuando un ser capaz de ver o de tocar se vuelve sobre lo visible, del que a su vez forma parte, o cuando de repente se encuentra envuelto o cuando entre él y ellos por su intercambio, se forma "[...] una Visibilidad, un Tangible en sí, que no pertenece en propiedad ni al cuerpo como hecho ni al mundo como

¹⁴ *Ibid.*, p. 194.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 190.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 187.

hecho [...]”¹⁸. En toda visión o tacto hay “un narcisismo fundamental”, porque al quedar envuelto en lo que se ve o se siente a quien se ve o se siente es a sí mismo. Es a esta Visibilidad o generalidad de lo Sensible a lo que Merleau-Ponty llama carne, se trata de una “[...] *cosa general* a mitad de camino del individuo espacio temporal y de la idea [...]”¹⁹ que asegura en un mismo elemento tanto la cohesión del yo con las cosas como con los otros, y, cuya propiedad primordial reside en que siendo “aquí y ahora”, irradia “en todas partes y siempre”, es decir, siendo “individuo” es “dimensión y universal”²⁰.

Pero la carne que vemos y tocamos no es toda la carne, y la reversibilidad que la define no abarca solo al tacto y a la vista, sino que se extiende hasta los movimientos de fonación y del oído que tienen también su eco motor. Es esta nueva reversibilidad, y la emergencia de la carne como expresión, que constituyen “[...] el punto de inserción del hablar y del pensar en el mundo del silencio”²¹. Se trata de comprender ahora por qué milagro se agrega a la generalidad de mi cuerpo otra “generalidad creada” que rectifica y retoma la primera. Merleau-Ponty dice expresamente que su punto de partida es: “[...] hay ser, hay mundo, hay *alguna cosa*; en el sentido fuerte en que el griego habla de *tò légein*, hay cohesión, hay sentido”²². Lo originario es el mundo sensible, y por él hay que entender no solo el conjunto de las cosas sino también el lugar en que ella se articulan, el estilo invariable al que ellas obedecen y que une nuestras diferentes perspectivas. Es en el mundo percibido donde hay que buscar los núcleos de sentido que son invisibles, pero ellos no lo son en el sentido de una negatividad absoluta o de una positividad absoluta del mundo inteligible, los nudos de sentido, la idealidad o el lenguaje, no deben ser entendidos como positivities que se oponen al mundo sensible, en este sentido Merleau-Ponty afirma: “[...] No hay mundo inteligible, *hay mundo sensible*”²³. La tesis central reside en sostener un “HAY de inherencia”, y a partir de ello mostrar que el pensamiento aparece por “[...] sublimación del HAY y realización de un ser invisible que es el reverso de lo visible, la potencia de lo visible”²⁴. Las ideas no son lo contrario de lo sensible, sino “su otro

¹⁸ Ibid., p. 183.

¹⁹ Ibid., p. 184.

²⁰ Cf. Ibid., pp. 187-188.

²¹ Ibid., p. 191.

²² Ibid., p. 121.

²³ Ibid., p. 267.

²⁴ Ibid., p. 190.

lado”, “su profundidad”; ellas se hacen visibles en una experiencia carnal, de tal manera que, por ejemplo, la idea de luz envuelve las luces, o la idea musical los sonidos. No vemos u oímos las ideas, pero están ahí. Con la primera visión o el primer contacto hay iniciación, y esto significa no posición de un contenido, sino apertura de una “dimensión”, de un “nivel”. La idea es este nivel, esta dimensión²⁵; ella no es extraña a la carne, sino que le da su profundidad y sus dimensiones. La idealidad surge del contorno de las cosas sensibles: “Como la nervadura sostiene la hoja desde dentro, desde el fondo de su carne, las ideas son la textura de la experiencia; su estilo, mudo al comienzo, proferido después”²⁶. Por más pura que sea, la idealidad no es ajena a la carne y no permanece desligada de las estructuras de horizonte. Sucede como si la visibilidad que anima al mundo sensible no se aparta de todo cuerpo, sino que emigra a un cuerpo “menos pesado, más transparente”. Cambia su encarnación en el cuerpo por una encarnación en el lenguaje con lo que es libertada, pero no liberada de toda condición. Es necesario insistir

²⁵ Esta doble donación que se da en el corazón de la carne se pone de manifiesto en la noción de dimensión. La donación originaria en carne alude a lo sensible propiamente dado en la percepción y a la donación en carne de lo no sensible. “Lo originario verdadero [...] es la percepción sensible, pero en el seno de lo sensible se manifiesta un modo de donación que puede ser ampliado a lo que lo excede” (Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, p. 86). La apertura inicial al mundo no excluye una dimensión de ausencia y es tarea de la interrogación filosófica comprender que tanto la presencia al mundo como su ocultación -que la fe perceptiva mantiene conjuntamente- no se anulan. Así, lo sensible aparece a partir de una típica que presenta y oculta a la vez. Lo invisible no es otra cosa que la dimensión o el horizonte de anticipación, el eje jamás tematizado que articula cada momento perceptivo en todos los otros. Más allá de lo percibido en sentido estricto y de lo inteligible, el horizonte permite caracterizar la carne como pregnancia del sentido en lo sensible, identidad originaria del hecho y de la idealidad. Lo sensible se da como cristalización momentánea o variante de un cierto eje de equivalencia sobre el que se producen las anticipaciones. Esto hace que cuando percibimos, por ejemplo, un color, éste no se presente como la mera captación de una cualidad sensible, sino que entre los colores y las pretendidas entidades visibles se encuentra “[...] el tejido que los dobla, los sostiene, los nutre y que, él, no es cosa, sino posibilidad, latencia y *carne* de las cosas” (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 175).

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 159.

que la idea no es un invisible de hecho, como es el caso de un objeto que se oculta detrás de otro, sino que es "lo invisible de este mundo aquel que lo habita, lo sostiene, y lo hace visible, su posibilidad interior y propia, el Ser de este ente"²⁷. Comparando las ideas encarnadas en el lenguaje con las ideas musicales, Merleau-Ponty se pregunta por qué no admitir que el lenguaje activo y creador puede, al igual que la música, captar en virtud de una reestructuración de los signos, un sentido, y, que del mismo modo que la notación musical no es más que un retrato abstracto de la entidad musical, el lenguaje como sistema de las relaciones explícitas entre signos y significados es un producto ya terminado del que se sirve el lenguaje operante²⁸. Respecto de estas

²⁷ *Ibid.*, p. 198.

²⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 200-201. En las notas de *Lo visible e invisible* la noción de *Gestalt* continúa siendo la clave para evitar la comprensión del espíritu de manera positiva, así el para sí "[...] es la culminación de la separación (*écart*) en la *diferenciación* - Presencia a sí es presencia en un mundo diferenciado [...] tener conciencia es tener figura sobre un fondo" (*Ibid.*, p. 245). La noción de *Gestalt* es la base para comprender que la reversibilidad que Merleau-Ponty describe como circularidad, entrecruzamiento, quiasmo y acto de dos caras y que comprende al yo y al mundo, al cuerpo fenoménico y al cuerpo objetivo, al que ve y a lo visible, al ego-alter ego, al pensamiento y a la palabra, no debe ser equiparada con los procesos reversibles de la física clásica en los que un único movimiento regresa hacia atrás y reproduce el estado de partida, o con las operaciones mentales que pueden realizarse en ambas direcciones sin que se altere el producto. La reversibilidad no se traduce en fórmulas lógicas del tipo: si A está entrelazado en B o B en A. Waldenfels afirma que Merleau-Ponty concibe el entrelazamiento de manera asimétrica "como *destacarse* de un fondo y como *desviación* de un nivel o de la orientación de una norma" (Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, pp. 360-362). Para comprender el sentido ontológico de la noción de *Gestalt* es necesario poner de relieve los siguientes aspectos del destacarse y la desviación: No deben ser confundidos con la división de algo que ya estaba dado de antemano. Algo surge solo por medio de un determinado destacarse y por su respectiva desviación. La desviación tiene como contraparte la indiferencia de una monotonía. Son procesos que no transcurren simétricamente. La figura se destaca del fondo, y no ésta de aquélla. No remiten a ningún miembro intermedio, que establecería un vínculo entre lo que se desvía y aquello de lo cual se desvía. No son procesos neutrales, en los que un estado es tan bueno como el otro. Destacarse significa resaltar a partir de sí, formación de un relieve. Desde esta perspectiva es evidente que sin el relieve de primer

afirmaciones, es importante aclarar que tanto la notación musical como la gramática son necesarias, pero que ellas constituyen sistemas adquiridos que deben ser tomados como una especie de "percepción segunda" o "pensamiento pensado". Por el contrario, en el "pensamiento pensante" las ideas animan las palabras y a su vez van más allá de ellas, porque ellas son "esa cierta separación, esta diferenciación nunca acabada, esta apertura siempre a rehacer entre el signo y el signo, como la carne, [...], es la dehiscencia del vidente en visible y del visible en vidente"²⁹. En otros términos, la lengua para el lingüista es un sistema ideal, pero del mismo modo que para ver no es suficiente que la mirada de alguien sea visible para otro, sino que es necesario que por una suerte de torsión lo sea también para el que ve, si las palabras tienen un sentido no es "[...] *debido a que ellas* ofrecen la organización sistemática que revela el lingüista, es porque esta organización como la de la mirada se relaciona con ella misma"³⁰.

En un resumen de curso en el que se trata expresamente el paso del mundo percibido al mundo de la expresión, por la cual se intenta hacer disponibles las significaciones difusas en el mundo sensible, Merleau-Ponty afirma que a través del estudio del simbolismo lingüístico se propone fijar definitivamente el sentido filosófico de "[...] la relación de la expresión 'natural' y de la expresión de la cultura"³¹. Se trata de considerar ahora la especificidad del lenguaje operante.

2. La encarnación de la idealidad en el lenguaje

Ya en la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty afirma expresamente que el lenguaje, entre todas las operaciones expresivas, se encuentra en una situación particular porque "[...] la palabra es capaz de

plano y trasfondo nada podría ser aprehendido porque nos encontraríamos en medio de una uniformidad monótona. Asimismo, lo que se destaca como tema se encuentra en una triple relación: emerge a partir de un fondo por su importancia o significatividad, aparece para alguien en un proceso de autoorganización que no es gobernado por un yo y remite a otra cosa en la medida que se presenta como un nudo en una red y no como un elemento singularizado (Cf. B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987, pp. 53-66).

²⁹ *Ibid.*, p. 201.

³⁰ *Ibid.*, p. 202.

³¹ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 21.

sedimentar y constituir una adquisición intersubjetiva³² y de esta manera la palabra "[...] instala en nosotros la idea de verdad como límite presuntivo de su esfuerzo"³³.

Del mismo modo que el cuerpo posee a su disposición un saber sedimentado que no necesita explicitar, o que en una conversación con alguien que conozco no necesitamos para comprendernos evocar todas las conversaciones precedentes, hay también una sedimentación de las operaciones mentales que nos permite contar con conceptos y juicios adquiridos sin necesidad de rehacerlos en una síntesis. La espontaneidad del pensamiento es una espontaneidad "adquirida" que se nutre del pensamiento presente de tal manera que la palabra "hace germinar ideas, reagrupa y organiza el panorama mental y se ofrece con una fisonomía precisa"³⁴. Esto permite comprender que los pensamientos encarnados en palabras y que hacen de las palabras un sistema comprensible son "surcos del pensar, que nosotros no volvemos a trazar, que nosotros continuamos"³⁵. Así, el objetivo de la fenomenología es instalarse en el orden de la "espontaneidad enseñante" y ese orden es revelado por la fenomenología de la palabra. En una nota a *La prosa del mundo* Merleau-Ponty afirma que la palabra apunta a un "mundo de espontaneidad no sensible"³⁶. Las palabras o los giros necesarios que logran expresar la intención significativa se revelan cuando hablo en virtud de lo que Humboldt³⁷ llama forma interior del lenguaje (*innere Sprach-*

³² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 221.

³³ *Ibid.*, p. 195.

³⁴ *Ibid.*, p. 151.

³⁵ M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 26.

³⁶ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 195.

³⁷ Hay aspectos que acercan las interpretaciones de Merleau-Ponty a la filosofía del lenguaje de Humboldt. En primer lugar, la forma interior del lenguaje moviliza los instrumentos del lenguaje de tal manera que no es necesario distinguir entre las significaciones y los instrumentos lingüísticos que la hacen posible, "la actitud categorial no es el acto de un espíritu puro, ella supone un funcionamiento ágil de la 'forma interior del lenguaje'" (M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 38). El lenguaje articulado que es capaz de manejar símbolos vacíos aporta no solo un aumento de sentido a la situación dada sino también induce la situación mental de la que procede; así "[...] el sistema mismo del lenguaje tiene su estructura pensable. Pero, cuando nosotros hablamos, nosotros no la pensamos como la piensa el lingüista, [...] nosotros pensamos en lo que decimos" (M. Merleau-Ponty,

form), esto es, de un determinado "estilo de palabra" del que dependen y según el que se organizan sin necesidad de que el sujeto hablante tenga que representarse las palabras. Hay que tener presente que la significación anima a la palabra del mismo modo que el mundo anima al cuerpo. En la mediación entre la intención significativa muda y las palabras se manifiesta un sentido inmanente de los signos que permite realizar la mediación. Consiste en una configuración interior que organiza las palabras sin necesidad de una representación. Las palabras no se reúnen por la actividad de un sujeto hablante y lo que importa no es el sentido de cada signo sino las "relaciones laterales" contenidas en sus giros e intercambios. A causa de este estilo propio que produce un entrelazamiento de las significaciones disponibles, el lenguaje tiene la propiedad de enseñar más que lo que la conciencia ha querido poner en las palabras.

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty sostiene que el fundamento de este sentido inmanente reside en la naturaleza de la motricidad. Así, como no hay representación del cuerpo y el espacio en el movimiento tampoco hay representación de las palabras en el habla. Las palabras se ofrecen como ciertos lugares de un mundo lingüístico que al igual que el mundo es inseparable del cuerpo. Las

Signes, p. 25). En segundo lugar, las significaciones de los signos provienen de "su configuración en el uso", en otros términos, ellas son "[...] el estilo de las relaciones interhumanas"; por eso la única manera de comprender el lenguaje es "instalarse en él y ejercerlo". Lo más elevado y más fino del lenguaje no se puede reconocer en sus elementos separados, solo puede ser percibido en el habla articulada (*verbundene Rede*); esto prueba -afirma Humboldt- "[...] que el lenguaje propiamente reside en el acto de su producción real" (Wilhelm von Humboldt, *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p. 418). Considerar a las lenguas como un trabajo del espíritu es, pues, una expresión correcta porque "[...] la existencia del espíritu solo se puede pensar en actividad y como tal" (*Ibid.*). Asimismo, P. Ricoeur considera que el tratamiento del lenguaje desde el punto de vista estructural excluye no solo el acto de hablar como "producción de enunciados inéditos", sino también queda excluida la historia "[...] como producción de la cultura y del hombre en la producción de su lengua". De esta manera lo que Humboldt llamó la producción no atañe solo a la diacronía, sino "[...] a la generación, en su dinamismo profundo de la obra de la palabra en cada uno y en todos" (Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 84).

palabras revelan "una presencia motriz"³⁸ al hablante que se encamina hacia ellas. El sujeto hablante cuenta con las palabras sin tener imágenes como si fueran "una de las modulaciones" del cuerpo y formaran un horizonte a sus espaldas. Es desde esta perspectiva que hay que comprender que esta "acción a distancia" del lenguaje es un caso eminente de la intencionalidad corporal. Es necesario aclarar que al intentar buscar los primeros esbozos del lenguaje en la gesticulación emocional, Merleau-Ponty no pretende reducir el lenguaje a la expresión de las emociones ni tampoco negar el carácter convencional del signo lingüístico³⁹. Ya la emoción como variación del ser en el mundo es

³⁸ La idea de la "presencia motriz" de las palabras conduce a sostener la presencia de una primera capa de significación que existe "como estilo, como valor afectivo". Es una significación "existencial" que se encuentra por debajo de toda significación conceptual (Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 225). Es interesante señalar la contribución de M. Carbone que intenta poner de manifiesto una serie de motivos y de convergencias respecto de *La crítica del juicio* y la obra de Merleau-Ponty. En el prólogo de la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty encuentra que en la experiencia de la belleza: "[...] el yo experimenta un acuerdo de lo sensible y del concepto, del yo y del otro, que es el mismo sin concepto" (Ibid., XII) y que se asimilaría a las características de la intencionalidad operante. Asimismo, el análisis de la pintura moderna que realiza en *La prosa del mundo* pone también en evidencia que el logos perceptivo lleva a cabo una articulación del mundo sensible que no responde a la lógica del concepto. Finalmente, M. Carbone hace referencia a la descripción de las ideas sensibles en *Lo visible y lo invisible* donde Merleau-Ponty dice expresamente que se trata de "una cohesión sin concepto" (Ibid., p. 199). La lógica a la que obedecen las ideas sensibles está gobernada por la universalidad del ser carnal, es una lógica de nociones solidarias y de sinonimias, de segregaciones y desbordes, de recubrimientos y de quiasma, de desviaciones y lagunas. (Cf. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, PUF, 1998, pp. 165-180).

³⁹ En las notas al curso dictado en el *Collège de France 1959-1960* y titulado "Naturaleza y Logos: el cuerpo humano" plantea la cuestión acerca de que es necesario precisar las relaciones entre el simbolismo natural y el simbolismo convencional. El primero atañe al cuerpo propio y pone de manifiesto la presencia de un logos tácito o latente que permite comprender tanto la experiencia de la cosa como la experiencia del otro sin necesidad de recurrir a un conocimiento categorial que subyacería a esta comprensión. En lo que se refiere al simbolismo convencional, como en el caso del lenguaje,

contingente respecto a los dispositivos mecánicos que el cuerpo posee, lo cual significa que solo se podría hablar de signos naturales si, a estados de conciencia dados, la organización anatómica del cuerpo hiciera corresponder gestos ya determinados. Y a ello agrega, que no solo el gesto es contingente respecto del organismo sino también la manera de interpretar la situación y de vivirla. "No es suficiente con que dos sujetos conscientes tengan los mismos órganos y el mismo sistema nervioso para que las emociones se den en los dos con los mismos signos"⁴⁰. En este sentido es claro que la naturaleza deja abierta innumerables posibilidades y el uso que el hombre hace de su cuerpo es "[...] trascendente en relación con el cuerpo como ser simplemente biológico"⁴¹. Si bien la naturaleza nos lanza a la construcción de un mundo cultural, esto solo no es suficiente, y, en el caso del lenguaje es necesario que la palabra creadora sobrepase a la palabra instituida.

Por eso, algunos años más tarde, al hacer una evaluación de los resultados de sus dos primeras obras, Merleau-Ponty reconoce que la percepción conduce a una mezcla de finitud y universalidad, o de interioridad y exterioridad, a la que llama "mala ambigüedad". El fenómeno de la expresión, por el contrario, pone de manifiesto una "buena ambigüedad"; es decir, "una espontaneidad que realiza lo que parecía imposible: considerar los elementos separados, que reúne en un solo tejido la pluralidad de mónadas, el pasado y el presente, la naturaleza y la cultura"⁴². Se trata de aclarar la naturaleza de la espontaneidad que la expresión pone en juego. Resulta interesante destacar que en un texto de *La prosa del mundo* afirma que la mejor manera de llamar a "[...] ese gesto ambiguo que forma lo universal con lo singular [...]"⁴³ es palabra o espontaneidad. Desde este punto de vista, sólo es posible alcanzar una noción del poder del lenguaje cuando se lo considera como "lenguaje operante", esto es, cuando mediante un cierto arreglo y disposición de los signos y de las significaciones disponibles

reconoce que el lazo que une los signos a sus significados no es dado, sino creado por un principio interno de diferenciación de los signos en la lengua; pero eso no significa que el carácter convencional de los signos lingüísticos suponga que el signo y la significación están dominados por un espíritu que sale fuera de la Naturaleza.

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 220.

⁴¹ Ibid.

⁴² M. Merleau-Ponty, "Un inédit de Merleau-Ponty", *Revue de métaphysique et de morale*, 4 (1945), p. 409.

⁴³ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 203.

se produce en ellos una alteración que en la medida que los descentra y los priva de su equilibrio hace surgir una significación nueva. Así, el sentido de un libro no se encuentra en las ideas sino "[...] en una variación sistemática e insólita de los modos del lenguaje [...] o de las formas literarias existentes"⁴⁴. Mientras que lo prosaico se limita a repetir a través de signos constituidos significaciones ya instaladas en la cultura, la gran prosa "es el arte de captar un sentido que no habría sido objetivado hasta aquí y hacerlo accesible a todos aquellos que hablan la misma lengua"⁴⁵.

El aspecto productivo del lenguaje se pone de manifiesto en la palabra del escritor que recomienza el trabajo original del lenguaje con la intención de introducirlo a la experiencia. La expresión literaria que renueva la mediación entre el yo y el otro hace constatar que la significación se produce en virtud de un movimiento violento que traspasa las significaciones adquiridas. La experiencia de la lectura pone de manifiesto este sobrepasamiento a la vez que revela el carácter interpelador de la palabra. La palabra operante debe sobrepasar a la palabra instituida o lengua. Así, por ejemplo, antes de comenzar la lectura de Proust, el lector sabe lo que significa la angustia, el beso de una madre, el amor no correspondido, el castigo; tanto el lector como el autor que hablan la misma lengua han convenido en lo que cada uno de estos signos quiere decir, y sin embargo, a medida que avanza en la lectura, el lector entra en un mundo al cual no hubiese accedido si esas significaciones adquiridas y disponibles no hubieran sufrido en manos de Proust una "secreta torsión", por la que los signos que han sido desviados de su sentido ordinario terminan por conducir al lector hacia un sentido nuevo que surge al margen de ellos. Las palabras, los episodios totalmente ya conocidos, comienzan repentinamente a funcionar como "los emisarios" del mundo de Proust hasta instalar al lector en el yo imaginario del autor. El momento de la expresión es aquel en que la relación se invierte, y el libro toma posesión del lector. Es entonces cuando el lector o el autor puede decir: "En ese centelleo (*éclair*) al menos, yo he sido tú"⁴⁶. La expresión permite que los otros

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, "Un inédit de Merleau-Ponty", p. 406.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 20. La expresión es de Paulhan (*Les temps de Fleurs de Tarbes*, p. 138). La palabra, al igual que el cuerpo, es también un caso eminente en que las funciones de la intencionalidad y del objeto intencional aparecen paradójicamente permutadas. En este caso se trata de comprender que en tanto que pertenecemos al mismo mundo cultural hay una propagación de

se encuentren con el autor en lo que éste tiene de más propio: en su productividad. Esto nos permite comprender la siguiente afirmación: "[...] es como si la universalidad del sentir, de la que hemos hablado, dejara por fin de ser universal para mí, y se desdoblara finalmente en una universalidad reconocida"⁴⁷.

A modo de conclusión, es importante tener presente que no es una exigencia de la racionalidad que las significaciones puedan ser encerradas en una definición. La racionalidad solo exige que, por un lado, toda experiencia lleve consigo puntos de atracción para todas las ideas, y que por otro, las ideas tengan una configuración. Ahora bien, este doble postulado es el de un mundo cuya unidad no está atestiguada por la universalidad del sentir, sino que es casi invisible y está construido sobre nuestras adquisiciones culturales.

mi palabra en la del otro y la del otro en la mía. La palabra pasa de un espacio de conciencia al otro por un fenómeno de usurpación o propagación, hay "una invasión mutua del yo sobre el otro y del otro sobre el yo..." (*Ibid.*, p. 185).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 197.