

Sentido encarnado y expresión en Merleau-Ponty

Incarnate sense and expression in Merleau-Ponty

LEONARDO VERANO GAMBOA*

«La expresión propiamente dicha, tal como la obtiene el lenguaje, retoma y amplía otra expresión, que se descubre ante la «arqueología» del mundo percibido». Merleau-Ponty

Abstract: El texto se propone abordar el problema de la expresión en la filosofía de Merleau-Ponty bajo tres aspectos generales: 1. Hacia una ontología de lo sensible, 2. Expresión y diferencia corporal y 3. Cuerpo y expresión creadora. A partir de la noción de naturaleza se busca, con el primer apartado, destacar el carácter ontológico de la percepción, con el fin de comprender por qué la percepción es ya expresión. En segundo lugar, se pretende ahondar en la tesis del cuerpo como expresión y de esta manera poder precisar su vínculo esencial con el lenguaje. A partir de la distinción entre el lenguaje hablante y el lenguaje hablado se precisa, finalmente, el carácter paradójico de la expresión, su sentido encarnado.

Palabras clave: Percepción sensible, acontecimiento de sentido, expresión, cuerpo, lenguaje hablante

Abstract: The text is proposed to undertake the problem of the expression in the philosophy of Merleau-Ponty under three general aspects: 1. Toward an ontology of the sensitive thing, 2. Expression and corporal difference and 3. Body and creative expression. From the notion of nature is sought, with the first section, to emphasize the ontological character of the perception, in order to understanding why the perception is already expression. In second place, intends to deepen in the thesis of the body as expression and in this manner to be able to need its essential link with the language. From the distinction between the speaking language and the spoken language itself to be exact, finally, the paradoxical character of the expression, its incarnatesense.

Key words: Sensible perception, event of sense, expression, body, speaking language

En su obra *La prosa del mundo* precisa¹ Merleau-Ponty el problema de la expresión al firmar que el lenguaje no sólo no es un simple instrumento del pensamiento sino que tampoco lo es del sentido: «El lenguaje, por su parte, no está al servicio del sentido; y no lo gobierna tampoco; de

Fecha de recepción: 19 octubre 2007. Fecha de aceptación: 20 diciembre 2007.

* Dirección postal: Hahnerberger Str. 111.- 42349 Wuppertal. Deutschland (Germany). Es autor de: «Una aproximación a la fenomenología de Merleau-Ponty», *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu* (Bogotá), 1999; «Cuerpo y Lenguaje», en: *La Fenomenología en América Latina*, Bogotá, Universidad San Buenaventura, 2000; «La experiencia del lenguaje en la literatura: anotaciones a la filosofía de Merleau-Ponty», *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* (Bogotá), 2005.

1 La crítica reiterada al dualismo filosófico y científico en la obra de Merleau-Ponty tiene como trasfondo, de acuerdo con nuestra opinión, su concepción de la expresión. Su refutación permanente a las oposiciones conciencia-experiencia,

uno a otro no hay subordinación ni distinción sino de segundo orden. Aquí nadie manda y nadie obedece; al hablar o al escribir no nos referimos a *algo por decir* que se halle ante nosotros, distinto de cualquier palabra, lo que vamos a decir no es más que el exceso de lo que estamos viviendo sobre lo ya dicho»². Si bien expresamos «con» palabras un sentido no significa que éste aparezca como «algo» para ser expresado. La expresión, dirá el filósofo francés, consiste, por el contrario, en ser expresión de sí misma, esto es, en ser la expresión de su propio sentido. La explicación de este carácter paradójico de la expresión constituye un problema central en su fenomenología de la percepción, del cuerpo y del lenguaje.

La paradoja de la expresión, de acuerdo con la cual ella —la expresión—, no siendo más que expresión de su propio sentido, dice o significa más que lo expresado, tiene como tesis la afirmación de la unidad esencial entre el lenguaje y la experiencia. El sentido de la experiencia (*Erfahrungssinn*), sostiene el filósofo francés, es «equivalente» a la expresión del sentido (*Ausdruck des Sinnes*) en la palabra. Pero esta equivalencia no significa, advierte reiteradamente Merleau-Ponty, el establecimiento de un «paralelismo»³, como si se tratara de dos experiencias ontológicamente distintivas: una experiencia del sentido que permanecería privada del lenguaje y otra que consistiría en llevarlo a su expresión, es decir, al lenguaje. La equivalencia indica, por el contrario, el vínculo esencial de la experiencia y del lenguaje como mutua copertenencia, donde el sentido de la experiencia se vive ya como una experiencia corporal de la palabra, del lenguaje. Para Merleau-Ponty, como es sabido, tal vínculo tiene como rasgo esencial mostrar que el lenguaje se funda en la experiencia corporal.

El problema que se quiere tratar, de acuerdo con lo dicho, puede ser formulado de la siguiente manera: ¿De qué modo la concepción de la percepción, y con ella la idea del cuerpo como lugar del acontecimiento del sentido, se muestra como un fenómeno originario de expresión (sentido encarnado) capaz de fundar la posibilidad misma del lenguaje? Tal planteamiento es tratado bajo tres apartados generales: 1. Hacia una ontología de lo sensible, 2. Expresión y diferencia corporal y 3. Cuerpo y expresión creadora. A partir de la noción de naturaleza se busca, con el primer apartado, destacar el carácter ontológico de la percepción, con el fin de comprender por qué la percepción es ya expresión. Con el segundo apartado se pretende ahondar en la tesis del cuerpo como expresión y de esta manera poder precisar su vínculo esencial con el lenguaje. A partir de la distinción entre el lenguaje hablante y el lenguaje hablado se precisa, finalmente, el carácter paradójico de la expresión, su sentido encarnado.

sujeto-mundo, naturaleza-cultura, alma-cuerpo, pensamiento-lenguaje, especialmente tratada por el autor en sus primeras obras *La estructura del comportamiento* y la *Fenomenología de la percepción*, aparece también en obras posteriores como *El ojo y el espíritu*, *La prosa del mundo* y *Lo visible y lo invisible*. La reflexión sobre la expresión, como intentaremos desarrollar en este texto, haría imposible cualquier tipo de dualismo, en la medida en que busca instalarse precisamente en una experiencia originaria «anterior» al pensamiento dual. En relación con el lugar que ocupa el tema de la expresión en la obra de Merleau-Ponty ver los trabajos de Françoise Dastur, quien concibe la filosofía de Merleau-Ponty como una filosofía de la expresión. Dastur, F. *chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*. Encre Marine, La Versanne, 2001, p. 23. Así mismo, Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, París, VRIN, 1998, p. 191 y ss.

2 Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969, pp. 158-9. Traducción de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1971, p. 168.

3 A propósito de la distinción entre el sentido de la experiencia y su expresión, confróntese Tengelyi, L. *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*. Jerome Millom, Grenoble, 2005, p. 56 y p. 61. Del mismo autor, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Phänomenologica, Springer, 2006, p. 186 y ss.

1. Hacia una ontología de lo sensible

La labor fundamental de la fenomenología, insiste Merleau-Ponty, consiste en dar cuenta del origen del sentido, ya que, como el mismo afirma en el prólogo a la *Fenomenología de la percepción*, «Por estar en el mundo estamos *condenados al sentido*; y no podemos hacer nada, no podemos decir nada que no tome un nombre en la historia»⁴. Tal condena, lejos de indicar una visión determinista del sentido, busca señalar su carácter irrecusable, es decir, el hecho que siempre *hay sentido*. Es gracias al poder de la percepción —expresado claramente por el autor en las sentencias «el mundo es lo que percibimos»⁵ y el mundo es lo que vemos»⁶— que el hombre vive la presencia irrevocable del sentido. Hablar en nombre del origen del sentido (*Sinngenesis*) o de una aclaración del origen (*Ursprungsklärung*), implica, entonces, llevar acabo una fenomenología de la experiencia perceptiva que de cuenta de tal nacimiento.

Pero, ¿qué significa aquí más exactamente origen del sentido o aclaración del origen? Merleau-Ponty sostiene expresamente que no se trata de buscar el origen del sentido en la conciencia trascendental sino justamente en el mundo de la vida como mundo sensible o mundo de la percepción. Es en la percepción sensible o natural del mundo, afirma, como presenciamos el nacimiento del sentido. Se trata de restituir esta experiencia originaria de acuerdo con la cual el sentido se da en su estado naciente, justo como sentido «natural» o «salvaje», en «oposición» al sentido *instituido*, al sentido establecido por la tradición. La consideración del sentido como natural o salvaje expresa el carácter de la experiencia perceptiva originaria: ser una experiencia del acontecimiento espontáneo del sentido (*spontan Sinneregnis*).

La fenomenología del lenguaje de Husserl que, no obstante sus hallazgos⁷, dejó por aclarar la unidad del acontecimiento de sentido de la percepción y su modo de expresión por la palabra (expresión categorial), encuentra aquí, de acuerdo con Merleau-Ponty, una alternativa de respuesta: en la propia ‘experiencia sensible’ (*sinnliche Erfahrung*), corporal de la expresión, se revela el modo de ser propio y auténtico de la experiencia de la palabra, es decir, el hecho de ser justamente la expresión de un nuevo sentido.

La concepción de la percepción como ‘experiencia sensible’ o natural busca restituir, como lo presenta por extenso en la *Fenomenología de la Percepción* contra el empirismo y el intelectualismo filosóficos, su sentido ontológico: la percepción de una simple cosa conlleva la percepción del mundo, ya que percibir es originariamente percibir el mundo. En lo *Visible y lo Invisible* dirá precisamente el autor que el nuevo pensar, el pensar del quiasmo, busca ante todo restituir este poder de la percepción que nos vincula en forma directa con el ser del mundo. En una nota de trabajo titulada ‘Un primer esbozo de la ontología’, Merleau-Ponty sostiene que es necesario realizar un

4 Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, pp. XIV-XV. Traducción de Jem Cabanes, Barcelona, 1985, p. 19. La letra en cursiva corresponde al original.

5 Ibidem, p. 350.

6 Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*. París, Gallimard, 1964, p. 17.

7 En el escrito titulado «Sobre la fenomenología del lenguaje» Merleau-Ponty destaca el aporte significativo de la fenomenología del lenguaje de Husserl, especialmente en obras como *Lógica formal y Trascendental* y *El origen de la Geometría*. El lenguaje deja de ser concebido, a diferencia de las *Investigaciones lógicas*, como un objeto constituido en la conciencia, y pasa a expresar una unidad esencial con el pensamiento. Esta tesis abre la posibilidad a una fenomenología de la palabra como retorno al sujeto hablante (Cfr. Merleau-Ponty, M. *Signes*. París, Gallimard, 1960, pp. 106-7), es decir, la comprensión del origen del sentido y su expresión en la experiencia prepredicativa. Pero como es sabido, advierte Merleau-Ponty, Husserl deja abierta la explicación de este «paso» del sentido de la experiencia preteórica a los actos de constitución propiamente tales, a la expresión del sentido por la palabra (Cfr. Ibidem, p. 208).

«redescubrimiento de la Physis»⁸, ya que es recurriendo al análisis de la naturaleza como se pondrá en evidencia este contacto originario con el mundo⁹. Se considera importante, en este sentido, retomar en primer lugar los aspectos generales de la concepción merleau-pontyniana de naturaleza, si deseamos comprender el sentido ontológico de la percepción como ‘expresión natural’.

En los *Resúmenes de Curso* sobre la naturaleza¹⁰ del año 1956-7 Merleau-Ponty enfatiza la importancia decisiva para la ontología de la pregunta por la naturaleza: «Dejando todo naturalismo aparte, una ontología que omite a la Naturaleza se encierra en lo incorpóreo y da, justamente por esta razón, una imagen fantástica del hombre, del espíritu y de la historia»¹¹. Lo que está en juego aquí no es simplemente señalar el olvido del mundo de la vida por parte de la ontología tradicional —lo que el autor denomina en general ‘filosofía reflexiva’— sino más bien mostrar el modo de ser fundamental de la experiencia sensible que vive la simultaneidad del mundo natural y el mundo cultural, del cuerpo y el espíritu, del sujeto y el mundo. La posibilidad de una nueva ontología, como el mismo lo dice a propósito de Husserl, de una rehabilitación ontológica de lo sensible¹², consiste en pensar el vínculo originario con el ser como un vínculo «natural», como experiencia encarnada en el mundo.

Merleau-Ponty hace notar en la introducción a las notas preparatorias de las *Lecciones* en mención que lo que está en juego con la revisión del concepto de naturaleza es justamente su estatuto ontológico: naturaleza es todo aquello que tiene un sentido, en la medida en que dicho sentido es producción de ella misma y no algo establecido por el pensamiento¹³. Pero si bien la naturaleza no puede ser considerada como una representación o construcción humana, ello tampoco significa que, en rigor, deba ser concebida como un objeto acabado o una pura realidad objetiva: «[...] ella no es todo lo que está delante de nosotros. Ella es nuestro suelo, no lo que está delante, sino lo que llevamos»¹⁴.

La naturaleza, en la medida en que es algo que llevamos, no es lo opuesto o extraño al hombre, a modo de algo no humano. En tanto que es a la vez aquello que nos soporta (suelo) y lo que llevamos, la naturaleza se caracteriza por su sentido indeterminado: no radica en el sujeto o en el mundo sino justo señala el tipo de relación o vínculo originario existente entre ellos. Mucho más que indicar una simple mezcla entre la existencia y el mundo, el concepto de naturaleza alude al modo de ser de dicho vínculo, es decir, al carácter indeterminado del sentido de la experiencia que los une. Tal ambigüedad o indeterminación, advierte Merleau-Ponty, pertenece al ser esencial (*Wesensbestimmung*) de esta experiencia como experiencia sensible, en tanto que expresa su estado de apertura, y no puede, entonces, ser entendida como un problema de la conciencia

8 Cfr. Op. Cit., 1964, p. 237.

9 Ibidem, p. 240.

10 Las lecciones dedicadas por Merleau-Ponty al tema de la naturaleza en el Collège de France ocupan un periodo de más de tres años (1956-1960), en los que se ocupa de la concepción de la naturaleza en la filosofía —especialmente Descartes, Kant, Schelling, Bergson y Husserl— y de la idea de la naturaleza en la ciencia moderna. Se han publicado las notas preparatorias a dichas lecciones bajo el título *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Seuil, 1994, obra que incluye también como anexo los resúmenes de dichas lecciones, publicadas por Gallimard en 1968 bajo el título *Résumés de Cours*. Collège de France.

11 Merleau-Ponty, M., *Résumés de Cours. Collège de France, 1952-1960*, París, Gallimard, 1968, p. 91. Traducción de Hugo Acevedo, *Filosofía y lenguaje*. Buenos Aires, Editorial Proteo, 1969, p. 71.

12 Cfr. Op. Cit., 1960, p. 210.

13 Cfr. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Seuil, 1994, p. 19

14 Ibidem, p. 20.

o de la existencia¹⁵ (*Unvollkommenheit des Bewusstseins oder der Existenz*) a ser resuelto en la explicación racional.

Se quiere resaltar con lo anterior que la naturaleza, al encontrarse fundamentalmente referida a la experiencia del carácter indeterminado del mundo, es concebida como acontecimiento originario de sentido. Se trata con ella de la emergencia de un sentido en la experiencia sensible, un sentido que no es creado o determinado por una instancia superior, abstracta, suprahistórica, llámese Dios, conciencia o razón. Así, la naturaleza, como «nuestro suelo (*fond*)», no lo es propiamente en el sentido del *Grund* sino más exactamente como *abgrund* (*abîme*)¹⁶, como apertura, en la medida en que se resiste, como Merleau-Ponty reitera, al poder constitutivo de la razón¹⁷. Expresiones familiares en la obra de Merleau-Ponty como «percepción natural», «sentido natural», «cuerpo natural», «vida natural», «mundo natural», «hombre natural» e incluso «ser natural» subrayan, por lo tanto, el carácter de esta experiencia originaria como acontecimiento de sentido indeterminado o siempre abierto.

Se trata, entonces, con la concepción de la naturaleza, como se ha planteado, del acontecimiento de sentido vivido en la región sensible de la percepción como presencia originaria (*Urpräsenzbarkeit*) del sentido del mundo. El poder de la percepción sensible, afirma Merleau-Ponty citando a Husserl, consiste en que nos vincula con el *ser bruto* o *salvaje* del mundo. Ello significa que en la experiencia sensible, carnal de las cosas, a diferencia de la experiencia llevada a cabo por el pensamiento racional, nos encontramos en comunicación con el ser primordial del mundo, con el sentido, como ya anotábamos, en *statu nascendi*, con el ser natural. En esto consiste, como lo afirma el autor expresamente en las notas de trabajo de su obra *lo Visible y lo Invisible*, el proyecto de una ontología como ontología del ser bruto o salvaje¹⁸.

2. Expresión y diferencia corporal

El vínculo esencial del sujeto —corporal— con el mundo es concebido como una estructura. Para explicar en qué consiste tal estructura recurre Merleau-Ponty al término alemán *Gestalt*. Por este entiende la bisagra o el gozne que une o ata originariamente al sujeto y al mundo. Este eje, en la medida en que no se encuentra del lado del sujeto o del lado del mundo sino en el cruce de ambos, se muestra como la región o campo desplegado en cada percepción. Lo propio o característico de la noción de *Gestalt* está justo aquí: se trata con ella de una región o estructura de sentido, puesto que aquello que se muestra en cada percepción es ese algo, es decir, que *hay sentido*. La estructura como *Gestalt* es, en otras palabras, la estructura del «hay sentido», del «acontecimiento del sentido» (*Sinnereignis*). El sentido puede *acontecer* en la percepción sensible porque el modo de ser que la caracteriza es justo el de una estructura abierta¹⁹.

15 Cfr. Op. Cit., 1945, p. 383.

16 En *Lo Visible y lo Invisible*, Merleau-Ponty señala que el regreso al mundo del silencio —comprendido como el mundo natural de la percepción, del ser bruto—, es el regreso al *Abgrund* como silencio primordial capaz de hacer emerger nuevos sentidos. Cfr. p. 233. Confróntese también Bernet, R., *La vie du sujet. Recherches sur L' interpretation de Husserl dans la phénoménologie*. París, 1994, p. 169.

17 Cfr. Op. Cit., 1945, pp. 398-99.

18 Cfr. Op. Cit., 1964, p. 219.

19 Cabe mencionar aquí que el mismo autor se distancia en este punto de la noción de estructura manejada por la *Gestalt*, para quien sus representantes terminan por sustancializar tal noción en aras de superar los riesgos del formalismo. Cfr. Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*. París, Presses Universitaires de France, 1942, p. 146. Así mismo,

Merleau-Ponty se opone directamente a la idea de la Gestalt como una estructura en sí, cerrada, simple resultado de la suma de sus partes. Lo *articulado* en la estructura de la percepción, en la visagra o gozne que la define, es, advierte expresamente el autor, el mundo justo como región o lugar del sentido, y no una idea o representación de él. Se debe entender con ello que se trata de una experiencia de la Gestalt, de la percepción sensible de un campo, de una región que se da como apertura, en el modo de una inauguración (*Eröffnung*)²⁰ o acontecimiento de sentido y nunca como espacio objetivo. Por ello pregunta Merleau-Ponty sobre la Gestalt: «Y quien tiene vivencia de ella? Un espíritu que la capta como idea o significación? No. Es un cuerpo»²¹. Con ello se enfatiza que se debe entender por Gestalt la estructura que define la esencia de la experiencia como experiencia corporal o sensible. Intentemos, entonces, precisar en qué medida la estructura de la percepción como Gestalt es una estructura de sentido encarnado.

La crítica dirigida por Merleau-Ponty en su primera obra *La estructura del comportamiento* a la concepción mecanicista del organismo contiene ya el germen, en nuestra opinión, de su concepción de la Gestalt como una estructura de sentido. El *sentido* del comportamiento de un cuerpo no es el resultado de la simple relación y combinación de causas y efectos. Ello equivaldría a suponer la existencia de factores externos al comportamiento que determinarían su sentido. Por supuesto que existen variables que pueden explicar determinado comportamiento, pero ellas no se encuentran en una relación «exterior»; ellas están articuladas en él, forman parte esencial de su estructura. Así, el sentido de todo comportamiento, es decir, el campo o estructura de relaciones que lo conforman, es el de un sentido intrínseco. La articulación de este campo, efectuada en todo comportamiento, indica simultáneamente una experiencia de apropiación o incorporación del sentido. Sólo por ello se puede comprender por qué el comportamiento posee un significado existencial. La actitud o comportamiento de una persona, afirmará Merleau-Ponty, no es un agregado o accidente en su vida sino su manera de ser, de asumir el mundo.

La Gestalt como «la unión de una idea y de una existencia indiscernibles»²² subraya la pertenencia originaria del sentido a la existencia. La mencionada articulación y apropiación del sentido no indica que éste deba ser «introducido» en la existencia sino, por el contrario, el hecho de que es asumido. Debido a que sólo podemos asumir lo que de una u otra forma nos «pertenece», el sentido es experimentado como un *tener*, pero no, por supuesto, a la manera de una propiedad sino en su significación existencial²³. El sentido, en su apropiación, se hace hábito, en la medida en que *habita* en nosotros, en nuestro cuerpo. Pero el sentido habita en nosotros en virtud del cuerpo, puesto que es en nuestra experiencia perceptiva del mundo, más que en nuestra experiencia reflexiva, como adquirimos un hábito, como nos hacemos seres de hábitos. El sentido se hace cuerpo en los hábitos porque son ellos el *saber* de la experiencia perceptiva, el poder que «tiene» el cuerpo de *comprender* su relación con las cosas, con los demás y con el mundo. Así, antes que indicar la noción de hábito cierto automatismo expresa el saber del cuerpo de apropiarse de cada

frente a una posible interpretación estructuralista de esta noción ver también las aclaraciones hechas por Tengelyi, quien insiste en señalar que la noción de estructura presente en los análisis del lenguaje de Merleau-Ponty tiene un tratamiento fenomenológico que en muy poco o en nada se relaciona con la adopción de una perspectiva estructuralista. Cfr. Op. Cit., 2005, pp. 68-9.

20 Cfr. Op. Cit., 1964, p. 259.

21 Ibidem

22 Cfr. Op. Cit., 1942, p. 223.

23 Cfr. Op. Cit., 1945, nota a pie p. 203.

situación y vivirla²⁴, pues en toda percepción, vale la pena decirlo, y no sólo cuando está en juego una habilidad, experimentamos este poder de comprensión del mismo cuerpo.

Lo que interesa destacar aquí es que se trata con la idea de la Gestalt de restituir el poder que tiene el propio cuerpo de expresarse. Cuando se afirma que es nuestro cuerpo en cada experiencia quien interpreta o comprende, y no precisamente un pensamiento o un espíritu, no se hace uso, advierte el autor, de una metáfora, en el sentido en que se le otorgue al cuerpo un poder de significación que originariamente no lo pertenece. Al poder de expresión del propio cuerpo lo denomina Merleau-Ponty poder de *diferenciación*. La Gestalt que configura toda experiencia perceptiva como articulación entre el sujeto corporal y el mundo es caracterizada como una *estructura de la diferencia*, como una unidad que se experimenta ella *misma* como diferencia. La articulación o inherencia del sentido al cuerpo conlleva en sí misma, es decir simultáneamente, apropiación y separación, cercanía y distancia. Se trata de entender, en otras palabras, esta experiencia fundamental en la que el propio cuerpo se percibe a su vez como otro, como diferencia.

La estructura *articulación-diferenciación* que caracteriza a la experiencia, afirma Merleau-Ponty en su obra *Lo visible y lo Invisible*, debe ser entendida como una estructura que conlleva su propia *negación*. Lo intocable o lo invisible en la percepción de una cosa o de una persona, aquella distancia insuperable que se abre en la cercanía del tocar o del mirar, no es un «algo», una existencia —llámese sustancia, espíritu, conciencia— que resulte inaccesible a la percepción. La negatividad que define a ésta como poder de diferenciación, insiste Merleau-Ponty, es una verdadera negatividad, en la medida en que no esconde algo tras de sí (negatividad positiva) sino que se afirma en su propia negación (negatividad negativa). Si lo visible «contiene» lo invisible como su propia negación, significa que se hace visible por su propia invisibilidad. Decir que algo se hace presente o visible, significa, en otras palabras, dirá Merleau-Ponty en alusión a Heidegger, que se desoculta al ocultarse (*Unverborgen des Verborgenes*²⁵), ya que su manera de ser presente, de ser visible, es su manera de estar ausente, distante, invisible.

La estructura de sentido de la experiencia como poder corporal de ‘articulación-diferenciación’ es fundamentalmente una estructura plegada, donde cada pliegue vive su «adentro» como un «afuera», esto es, su interioridad, su cercanía, como su propia exterioridad, su distancia. El sujeto que toca o mira experimenta la interioridad que habita en su percepción —en su tocar, en su mirar— como exterioridad, como una percepción que se hace en las cosas, en los demás. El pliegue formado en cada experiencia indica el ‘entrelazamiento’ (*entrelac; Verflechtung*), el ‘tejido’ existente entre el tocar y lo tocado, el ver y el ser visto, el hablar y lo hablado. Cuando Merleau-Ponty afirma, por ejemplo, que tocar significa *tocar-se* o *ser tocado* como ver significa *ver-se* o *ser visto* destaca no simplemente un hecho de reciprocidad y de convivencia sino el carácter de entramado, de pliegue de esta experiencia originaria en la que nosotros mismos —en nuestro propio cuerpo— nos descubrimos como siendo parte *del* mundo.

Si sólo tenemos experiencia de nosotros mismos a través de las cosas y de los demás, es decir, si es tocando o viendo como nos tocamos y nos vemos a nosotros mismos, es porque lo tocado y lo visto no son sólo la condición de nuestra experiencia: lo tocado y lo visto, esto es, las cosas y los demás, somos nosotros mismos, nuestra propia diferencia, ese otro que experimentamos como

24 Con la concepción del hábito como saber del cuerpo subraya el autor, en oposición a la interpretación intelectualista del saber como conocimiento, el modo de ser originario de la percepción como comprensión del mundo. Cf. *Ibidem*, pp. 168-9.

25 Cfr. *Op. Cit.*, 1964, p. 308.

parte esencial de nuestra experiencia, el lado exterior del pliegue de nuestro tocar, de nuestro mirar, la cercanía, la visibilidad de donde nace nuestra propia invisibilidad, nuestra distancia. Si ser un cuerpo, como afirma el autor, significa ser visible, ser visto, es porque la relación con las cosas, con los demás, tiene verdaderamente el carácter de un pliegue, de un tejido. Nuestro ser se afirma en su exterioridad, en su ser visto; pero podemos ser la mirada que nos dirigen las cosas y los demás porque este poder es así mismo expresión originaria de su interioridad, la incorporación y la apropiación de esa mirada. A propósito de la experiencia de la expresión por la palabra tendremos ocasión de precisar aún más la idea de la expresión como expresión del propio cuerpo.

3. Cuerpo y expresión creadora

Uno de los planteamientos centrales que hace Merleau-Ponty sobre el lenguaje consiste en afirmar que el poder de expresión de la palabra no es distinto del poder corporal, ya que el lenguaje es la expresión del propio cuerpo. La palabra no es una creación o actividad del pensamiento —del alma o de la conciencia—, a modo de un signo o imagen verbal que utiliza éste para su expresión. La palabra, más que una simple representación, es un gesto, un signo encarnado, cuyo poder radica, como el del cuerpo, en ser expresión de sí misma, en tener su propio sentido, en ser en últimas, como afirmará Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*, una ‘expresión creadora’²⁶. El carácter paradójico de la expresión aparece de nuevo aquí: la palabra es expresión de sí misma, pero ello significa a su vez ser la expresión del propio cuerpo. Se trata con el lenguaje, como afirma Laszlo Tengelyi, de restituir la expresión de la experiencia por la experiencia²⁷.

Pero se debe advertir aquí que la experiencia mencionada en ambos casos no es la misma, aunque se encuentren íntimamente relacionadas. La primera alude a la experiencia de expresión del propio cuerpo y la segunda, como lo señala Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*, a la experiencia de expresión por el lenguaje²⁸. La labor fundamental de la filosofía, como ya lo mencionábamos al inicio, radica justo aquí: restituir el sentido del poder corporal en la experiencia de la expresión llevada a cabo en el lenguaje. En este empeño, que para algunos representa el mayor aporte de su filosofía del lenguaje²⁹, Merleau-Ponty no sólo va más allá de la oposición entre el sentido espontáneo de la experiencia sensible y el sentido instituido sino que plantea su vínculo entrañable. Esta unidad esencial entre formación espontánea de sentido —expresión corporal— y fundación de sentido —expresión por el lenguaje—, equivalente como ya anotábamos al poder de diferenciación corporal, a la estructura encarnada del sentido, la explica el autor a partir de la distinción entre el lenguaje hablante y el lenguaje hablado.

26 La expresión, incluso en casos donde se trata de una apropiación, de un hablar de lo ya dicho, más que de una experiencia propiamente de creación, se vive también como acontecimiento creador. Hay, de este modo, acontecimientos de expresión de pura creación y acontecimientos de expresión que introducen variaciones en las formas convencionales del decir, pero que no son la instauración de un nuevo orden del sentido. En la lectura de un texto literario, por ejemplo, el lector, atrapado en la lectura, puede vivir la expresión de su sentido como un verdadero acontecimiento, como la comprensión de un nuevo sentido, y sentir «como si» hubiera creado el texto de principio a fin. En el encuentro del lector con el texto se crea de hecho el sentido de éste, pero, por su puesto, de una manera distinta a la experiencia que realiza su propio autor. El autor ha creado la obra, ella es la expresión de su propio estilo. El lector, en su experiencia de apropiación y comprensión, pone en juego toda su experiencia, su saber, es decir, introduce variaciones, silencios en lo ‘dicho’ en el texto, nuevas formas de decir.

27 Cfr. Op. Cit., 2005, p. 64.

28 Cfr. Op. Cit., 1964, p. 203.

29 Cfr. Op. Cit., 2005, p. 64.

El lenguaje hablante (*parole parlante*) —también llamado por Merleau-Ponty lenguaje instituyente, operante, conquistador, militante— se caracteriza porque su expresión es esencialmente expresión creadora, inauguración o invención de un nuevo sentido. El lenguaje hablado (*parole parlée*), por su parte, —el lenguaje común, instituido, convencional— es la expresión del sentido establecido por la tradición, el sentido definido y cristalizado en la historia y en la gramática de una lengua. El lenguaje hablante, como lenguaje actuante o militante, es un lenguaje en nacimiento, en gestación, cuyo sentido se encuentra siempre en formación (*sens se faisant*). El lenguaje hablado es, por el contrario, el de un sistema cerrado, un lenguaje acabado, terminado, cuyo sentido se encuentra circunscrito a las leyes y principios que definen el uso correcto de una lengua. Sin embargo, subraya Merleau-Ponty, en esto consiste la magia del lenguaje: para expresar un nuevo sentido sólo contamos, así también el pintor y el escritor, con el lenguaje hablado, con el lenguaje ya hecho de significaciones heredadas de la tradición.

La magia del lenguaje, como poder de diferenciación, consiste en una experiencia de negación del sentido adquirido por la tradición, esto es, de las posibilidades de decir de acuerdo con los cánones establecidos. Pero como poder de diferenciación-articulación, como dijimos del cuerpo, es una negación que asume, que incorpora dicha tradición, logrando así una transformación del orden del discurso establecido. Se trata, por supuesto, de un poder de expresión que no introduce cambios parciales, puesto que, como expresión creadora, constituye una verdadera amenaza frente a los usos y modos de significar del lenguaje de la tradición. Justamente por ser la instauración de un nuevo orden ‘dentro’ del orden del discurso preestablecido, este poder se vive como una incineración de las formas canónicas de decir y de significar³⁰.

Pero, ¿en qué medida este poder de diferenciación del lenguaje hablante como experiencia creadora de sentido expresa el poder del cuerpo? El lenguaje hablante, como un lenguaje en nacimiento, que se hace justo en el momento de la expresión, es considerado como un lenguaje vivo: el ‘habla’ como la forma del lenguaje que siempre está en proceso de elaboración, en construcción. El habla como lengua viva, a diferencia de la concepción de una lengua pura como sistema gramatical fijo, es la experiencia de apropiación de esta gramática oficial por parte de quienes hablan, el sistema, como afirma Merleau-Ponty, de la lengua en nosotros³¹. Tal experiencia de apropiación consiste en la ‘diferencia’ que introduce nuestra expresión frente a las demás formas de expresión: « Sí; cuando yo me pongo a hablar dijo indudablemente *algo* y con todo derecho trato de salir de las cosas dichas [...] pretendo hacerme entender e introduzco una diferencia entre lo que ha sido dicho y lo que nunca lo fue»³².

Esta diferencia es entendida fundamentalmente como «nuestra»manera de decir, de actuar, precisamente en el modo de una palabra que se ha hecho cuerpo, sentido encarnado. Los modos de hablar, dirá Merleau-Ponty, son verdaderos actos de habla, comportamientos lingüísticos, en la medida en que su sentido está definido por su propia actuación, por su hacer³³. En la concepción de la palabra como gesto³⁴ se encuentra la idea de un lenguaje originario que no comunica, como

30 Es, en otras palabras, lo que Merleau-Ponty llama ‘deformación coherente’, la introducción de una nueva manera de decir sólo posible dentro del orden del discurso existente, de una expresión que descubre nuevas formas de significar en el uso de las formas de expresión canónicas.

31 Cfr. Op. Cit., 1969, p. 46.

32 Ibidem, p. 54, traducción, p. 70.

33 Ibidem, pp. 44 -5.

34 Merleau-Ponty señala la inherencia de la palabra al cuerpo, su sentido encarnado, al concebirla como gesto: «La palabra es un verdadero gesto y contiene su sentido como el gesto contiene el suyo. Es esto lo que posibilita la comunicación»

dice el autor, con puras palabras, sino con comportamientos, donde la comunicación se vive como un ‘acontecimiento de expresión’, es decir, como una ‘actividad’, como un hacer. Es por ello que ninguna expresión es acabada, terminada, pues su actividad indica, antes que un simple hacer instrumental, su estar en nacimiento, su génesis.

Afirmar que la palabra comunica con comportamientos equivale a sostener que habla con su silencio, que expresa justamente como gesto, como estilo, nuestro ser encarnado, el modo de relacionarnos con el mundo. No se trata, claro está, de un silencio como ausencia de palabras, sino del silencio expresado por ellas³⁵, de una negación —poder corporal de diferenciación de la palabra— de lo dicho (*Das Gesachte*), del lenguaje hablado, como posibilidad de un nuevo decir (*Das Sagen*), es decir, del lenguaje hablante, de la palabra como expresión creadora. En esto consiste, como dice el autor a propósito del lenguaje de la literatura y de la pintura³⁶, la emergencia de lo nuevo como lo no-dicho en el decir, de un sentido que no está en la obra, pero que ‘acontece’ sólo en virtud de lo dicho en ella: «[...] el lenguaje expresa tanto mediante lo que hay *entre* las palabras como por las palabras mismas, y por lo que dice tanto por lo que no dice, del mismo modo que el pintor pinta, tanto por lo que traza, por los blancos que deja o por las pinceladas que no da»³⁷.

El filósofo francés al interpretar el diálogo como ‘encuentro silencioso’ con el otro acentúa que realmente nos comunicamos con los demás cuando en el diálogo surgen sentidos, maneras de significar, de decir, que no estaban ni en lo dicho por él ni en lo dicho por nosotros. Pero esto es posible porque el diálogo expresa, no el resultado del acuerdo alcanzado por los sujetos hablantes, sino el sentido encarnado de la palabra. Escuchamos al otro, comunicamos con él, no sólo porque atendamos a sus palabras sino porque lo expresado en el diálogo se vive como un evento de apropiación, de pliegue entre lo dicho por él y lo dicho por nosotros. Escuchamos verdaderamente al otro cuando asumimos su palabra en lo que nosotros decimos, cuando nuestro propio decir es la ‘diferencia’ que introducimos en lo dicho por él. Pero tal diferencia no consiste, como dijimos del sentido a propósito del hábito, en un «introducir» su palabra en la nuestra o viceversa, a modo de un agregar o tener en cuenta lo que dice el otro, sino en la ‘negación’ de su palabra, ya que mi propia palabra, mi decir, sólo es posible a partir de lo dicho por él.

(Cfr. Op. Cit., 1945, p. 214, traducción, p. 200). La palabra está tejida, inscrita en el cuerpo y, como el gesto en el cuerpo, no es una manifestación externa, a modo de un signo «del» cuerpo. (Ver, a propósito, el análisis que hace Merleau-Ponty de la ira. *Ibidem*, p. 215). La palabra está tejida en el cuerpo porque lo que expresa, incluso cuando se trata de «ideas» y de «conceptos», es un modo de ser en el mundo, un estilo o manera propia de decir, de hablar. Lo propio de un estilo, como el estilo de un pintor o de un escritor, está en que siendo un estilo personal —justo por ello— tiene el poder de ser universal, esto es, de hablar de una manera de habitar el mundo. La palabra, como dice Merleau-Ponty, ‘es un gesto y su significación un mundo’ porque ella tiene el poder de hablar más allá de sí misma, más allá de sus significados convencionales: habla de la ‘manera’ que tenemos de tratar, de relacionarnos con las cosas y con los demás. En este sentido, dirá así mismo el autor, la palabra nunca dice nada sino que inventa, como expresión creadora, una gama de gestos (Cfr. Op. Cit., 1969, pp. 46-7) que son el estilo de nuestras relaciones intersubjetivas.

35 «[...]hemos de ser sensibles ante todo a esos hilos de silencio de los que el tejido de las palabras se haya entreverado». *Ibidem*, p. 64, traducción, p. 80.

36 Pero, como anota Waldenfels, Merleau-Ponty no sólo concibe el lenguaje de la literatura y de la pintura como expresiones de un lenguaje creador sino así mismo el lenguaje de la ciencia, de la política y a toda expresión que lleve acabo una experiencia de diálogo. Cfr. Waldenfels, B, *Deutsch Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, p. 109. Existe, por ejemplo, un vínculo esencial entre la política y la literatura: la vida política como la del literato hace al hombre escritor, a modo de una unidad simbólica entre lo que se hace y lo que se es. Cfr. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1955, pp. 279-80.

37 Cfr. Op. Cit., 1969, pp. 61-2, traducción, p. 77.

Si la comunicación con el otro tiene que ver más con el tejido de palabras formado entre lo dicho por él y por nosotros, donde la expresión de la diferencia del otro, su palabra, es mi propia diferencia, esto es, su palabra como la auténtica posibilidad que tengo para expresarme, es porque el diálogo pone en evidencia la experiencia creadora del lenguaje como experiencia corporal de descentramiento, de pliegue, donde no existe propiamente un sujeto que hable: « [...]cuando hablo con otro y lo escucho, lo que oigo viene a insertarse en los intervalos de lo que estoy diciendo, mi palabra se recorta lateralmente por obra de la de él, me oigo en él y él habla en mí, aquí es lo mismo to speak to y to be spoken to»³⁸.

Si en el diálogo hablamos verdaderamente con las palabras del otro, en la medida en que negando sus palabras las hacemos nuestras, es porque el hablar es fundamentalmente una manera de escuchar, el escuchar una manera de hablar. El poder de decir, de hablar en el diálogo, es a la vez el poder de escuchar, de comprender lo que dice el otro. En esto consiste el sentido invisible del hablar: el poder expresar, el hacerse visible en el escuchar, como expresión de su silencio. Lo propio del diálogo, así como de toda expresión creadora, está precisamente en que no vive la comunicación con el otro como una rivalidad. Si lo dicho en el diálogo se vive propiamente como cruce, como pliegue entre la palabra del otro y la de nosotros, resulta absurdo pretender decir de qué lado se encuentra el sentido, quien tiene la razón.

Digamos brevemente para concluir que la concepción de la expresión como expresión de sí misma toma distancia de las perspectivas científicas y filosóficas que conciben la expresión del sentido como originaria y exclusiva de un sujeto absoluto, de un espíritu sin cuerpo, sin carne. Si en la expresión no hay propiamente un sujeto que exprese, esto es, que perciba, mire, hable, toque, es porque el sentido acontece como una estructura encarnada, como una estructura viva: en el cruce, en el pliegue que es nuestro encuentro con el mundo, con los otros. El diálogo, en últimas, no es un diálogo entre sujetos pensantes sino entre sujetos corporales, ya que la palabra del otro no expresa un puro concepto o idea sino la manera de relacionarse con los demás, de habitar el mundo. Afirmar, entonces, que la expresión es expresión de su propio sentido significa que cada percepción, gesto, movimiento o palabra muestran, antes que una simple referencia a sí mismos, el tejido de experiencias que hacen a un cuerpo, a una vida.

En este sentido, la distinción entre el lenguaje hablante y el lenguaje hablado destaca la apropiación —sentido encarnado— de la lengua en nosotros como lo propio o fundamental del lenguaje: su poder de creación. La filosofía de la expresión restituye este carácter paradójico del lenguaje, la experiencia de la palabra como habla, que impide reducir la lengua a un sistema acabado de signos. Tal posición está explícitamente en contra de la concepción de una gramática universal de la lengua que contenga los modos de expresión de cada lengua particular y crea, de esta forma, estar en condición de explicar sus cambios y transformaciones.

Bibliografía

- Barbaras, R.: *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*: Paris, Vrin, 1998.
- Bernet, R.: *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1994.

38 Ibidem, p. 197, traducción, p. 205.

- Dastur, F.: *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*. Encre Marine, La Versanne, 2001.
- Dastur, F.: *Merleau-Ponty Begriff von Erfahrung als Reversibilität und Chiasma. Vortrag hält in der Internationale Tagung der deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung*. Wuppertal, Phänomenologie der Sinnereignisse, 2005.
- Merleau-Ponty, M.: *La structure du comportement*. París, PUF, 1942.
- Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*. París, Gallimard, 1945; trad. esp. en Planeta-De Agostini, 1985.
- Merleau-Ponty, M.: *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1955.
- Merleau-Ponty, M.: *La prose du monde*. París, Gallimard, 1969; trad. esp. en Taurus, 1971.
- Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*. París, Gallimard, 1964; trad. esp. en Seix Barral, 1970.
- Merleau-Ponty, M.: *L'oeil et l'esprit*. París, Gallimard, 1964.
- Merleau-ponty, M.: *Signes*. París, Gallimard, 1960; trad. esp. en Seix Barral, 1964.
- Merleau-Ponty, M.: *Résumés de Cours. Collège de France. 1952-1960*, París, Gallimard, 1968; trad. esp.: *Filosofía y lenguaje*. Buenos Aires, Editorial Proteo, 1969.
- Merleau-Ponty, M.: *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Seuil, 1994.
- Merleau-ponty, M.: *Sens et non-sens*, París, Gallimard, 1996.
- Tengelyi, L.: *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*. Grenoble, Jerome Millom, 2005.
- Tengelyi, L.: *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Phänomenologica, Springer, 2006.
- Waldenfels, B.: *Deutsch Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.
- Waldenfels, B.: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.