

La palabra como gesto o la crítica al lenguaje como representación

“EL PREDOMINIO DE LAS VOCALES EN UNA LENGUA, DE LAS CONSONANTES EN OTRA, LOS SISTEMAS DE CONSTRUCCIÓN Y DE SINTAXIS, NO REPRESENTARÍAN TANTO UNAS CONVENCIONES ARBITRARIAS PARA EXPRESAR EL MISMO PENSAMIENTO, COMO VARIAS MANERAS PARA EL CUERPO HUMANO DE CELEBRAR EL MUNDO Y, FINALMENTE, DE VIVIR. DE AHÍ QUE EL SENTIDO PLENO DE UNA LENGUA NUNCA PUEDA TRADUCIRSE EN OTRA. PODEMOS HABLAR VARIAS LENGUAS, PERO UNA SOLA SERÁ SIEMPRE AQUELLA EN LA QUE VIVIMOS. PARA ASIMILAR UNA LENGUA POR COMPLETO, HABRÍA QUE ASUMIR EL MUNDO QUE ELLA EXPRESA, Y NADIE PERTENECE NUNCA A DOS MUNDOS A LA VEZ¹”.

Leonardo Verano Gamboa

Docente Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD

Resumen

El trabajo plantea la interpretación del lenguaje como experiencia corporal, en oposición a las concepciones que lo conciben como un simple medio para representar el mundo. Esta idea se desarrolla en dos momentos: la relación entre lenguaje y mundo a partir de la noción de sentido y la concepción del cuerpo como poder de interpretación. La afirmación de un cuerpo intérprete, hablante, permite, por un lado, precisar la crítica a la postulación de un sujeto o sustrato que garantice la comprensión del sentido del lenguaje y, por otro, concebir la palabra como gesto, destacando la pertenencia originaria del sentido a la experiencia corporal.

Abstract

This paper outlines language interpretation as a corporal experience, opposing the views that conceive of it as a simple means to represent the world. This idea comprises two stages: 1) how sense is conveyed in the relation between the body and the world, and 2) how the body is conceived of as a power of interpretation. The affirmation of a performing and speaking body, allows, on the one hand, to specify the critique towards the postulation of a subject or a substratum that guarantees the comprehension of the sense of language, and on the other, to think of the word as gesture, highlighting how sense originally belonged to corporal experience.

El dominio de las explicaciones racionalistas, en los diferentes campos de las ciencias naturales y humanas, trajo consigo, específicamente en los terrenos de la biología, la psicología, la lingüística, e incluso la filosofía, una concepción reduccionista sobre el cuerpo y el lenguaje. El cuerpo, concebido bajo la fisio-

logía mecanicista como un objeto más de la naturaleza, susceptible de ser conocido si se reconocían en él las leyes universales que lo rigen, pasó a ser una sumatoria de órganos que en nada tenía que ver con el ser del hombre, con el pensamiento, con el lenguaje, con el mundo. Por su parte, el lenguaje, desconectado

¹ M. Merleau Ponty, *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1984, pág. 204.



del mundo de la vida, y por consiguiente de la experiencia corporal, fue concebido como una estructura formal universal, es decir, como un sistema de reglas capaz de explicar la estructura y las formas de significación de la realidad utilizadas por toda lengua. La afirmación de un sistema a priori de reglas que determine la configuración del sentido en toda lengua, plantea un dualismo entre pensamiento y lenguaje, entre lenguaje, cuerpo y mundo, explícitamente criticado por la fenomenología.

Con el propósito de exponer algunos elementos básicos de la concepción fenomenológica del cuerpo y del lenguaje, específicamente la expuesta por Merleau-Ponty, el presente trabajo desarrolla dos ideas centrales:

1. Concepción ontológica del cuerpo: la crítica directa, por parte de la fenomenología, al racionalismo objetivista de la ciencia y la filosofía, se funda en una concepción ontológica de la existencia según la cual el hombre y el mundo son "realidades" inseparables, indisolubles. A partir de la interpretación de la percepción como un modo de ser o perspectiva del mundo, opuesta a las interpretaciones positivistas que la conciben como un simple estímulo, se afirma el carácter esencialmente corporal de la existencia.
2. El cuerpo como poder de interpretación: la percepción como tal de un horizonte de sentido, pone en evidencia el poder interpretativo del cuerpo, es decir, su estructura simbólica. La crítica a la concepción instrumentalista del lenguaje, por parte de la fenomenología, permite precisar aún más la relación de éste con el cuerpo, al estar fundada en una concepción ontológica para la cual el lenguaje es una experiencia corporal originaria.

CONCEPCIÓN ONTOLÓGICA DEL CUERPO

El problema central de la fenomenología, según Merleau-Ponty, consiste en indagar por la génesis del sentido, ya que "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"². Afirmar que el sentido invade todo, que todo en el mundo es significación, implica despojar al pensamiento del estatuto que le confiere ser el lugar por excelencia de la manifestación del sentido. Con esto se quiere señalar que la reflexión de Merleau-Ponty

La presencia irrevocable del sentido tiene que ver directamente con el mundo y por ello la pregunta por el sentido no es en rigor la indagación por un ente en particular, el hombre, la ciencia, sino por el sentido del ser.

posee un carácter esencialmente ontológico³, en oposición a algunas interpretaciones que creen ver en su filosofía una postura epistemológica, el caso de Juan Vázquez⁴, o subjetivista, que estaría presente en las primeras obras del autor, como afirma Bernhard Waldenfels⁵.

La presencia irrevocable del sentido tiene que ver directamente con el mundo y por ello la pregunta por el sentido no es en rigor la indagación por un ente en particular, el hombre, la ciencia, sino por el sentido del ser⁶.

Así, la filosofía del cuerpo o de la carne elaborada por Merleau-

Ponty debe ser entendida como una reflexión que busca explicar el origen del sentido del ser en la experiencia corporal, una filosofía que se centra en el problema del ser y no en ofrecer específicamente una concepción del hombre: "En todos los casos se trata de saber si 'el ser' es es una proposición idéntica, si puede igualmente decirse que 'el ser es' y que 'la nada no es'. Estas cuestiones, con respecto a las cuales se define una filosofía, fueron encaradas a partir de cierto sector del ser, porque ser siempre indirecto y no conducir al ser sino a partir de los seres es, acaso, una ley de la ontología"⁷.

La experiencia del racionalismo y del empirismo filosóficos han permitido concluir, por lo menos para la fenomenología, que el problema del sentido no se resuelve en la postura epistemológica, caracterizada por fundamentar el origen del sentido en la razón o en la experiencia, ya que incurre en una posición dualista al establecer la escisión entre el hombre y el mundo. Comprender que el sentido de las cosas, de los hechos, de las acciones posee el carácter del acontecimiento (*ereignis*), el ser una experiencia que *sucede* a diario, exige reconocer que el mundo no es sólo una construcción racional, resultado de la planeación previa de una conciencia o espíritu absoluto suprahistórico.

La tesis fundamental de Merleau-Ponty, el hombre se encuentra *condenado al sentido*, tiene como supuesto básico la afirmación de que existe una experiencia originaria, previa a la experiencia científica, donde el mundo se da como mundo de la vida (*Lebens Welt*), como mundo vivido o percibido, antes que ser una construcción de la razón científica. La tarea de la fenomenología será explicar esta experiencia originaria del "encuentro" con el sentido, esto es, realizar una génesis del sentido para la cual el

2 Ibidem, pág. 19.

3 Eduardo Bello, por ejemplo, afirma que en el puto de partida de la filosofía de Merleau-Ponty, la pregunta por el sentido es fundamentalmente una pregunta por el sentido del ser. Ver Eduardo Bello, *De sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, Salamanca, Universidad de Murcia, 1979, págs. 54-55.

4 J. Vázquez, *Lenguaje, verdad y mundo. Modelo fenomenológico de análisis semántico*. Barcelona, Ed. Antropos, 1986, 24.

5 B. Waldenfels, B. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Ed. Paidós, 1997, págs. 72-73.

6 Una de las críticas reiteradas de Merleau-Ponty a la filosofía de Sartre consiste en subrayar su sesgo antropológico. Refiriéndose a la visión dualista que maneja el autor de *El ser y la nada*, en relación con la concepción del arte y la cultura, Merleau-Ponty sostiene que "La equivocación de Sartre y los 'artistas' se refiere a que no ponen suficientemente en cuestión el arte y la cultura como dominios separados, y a que conservan la nostalgia del orden y de la perfección como atributos del hombre", ver Merleau-Ponty, M., *Sentido y sinsentido*, Barcelona, ediciones Península, 1977, pág. 83.

7 Merleau-Ponty, M. *Filosofía y Lenguaje*, Editorial Proteo, 1969, Pág. 99.

lema husserliano “volver a las cosas mismas” (*zurück zu den Sachen selbst*) significa el regreso al mundo de la vida como el “lugar” de origen de toda creación de conocimiento, de toda configuración de sentido. Aclarar este vínculo originario del hombre y el mundo, donde éste se muestra como mundo vivido o percibido, con el propósito de explicar el origen del sentido, conduce a Merleau-Ponty a desarrollar su teoría de la percepción como teoría del cuerpo.

En oposición a las teorías psicologistas que reducen la percepción a una sensación pura, a la captación de un dato sensitivo aislado que necesita de la razón para ser articulado y comprendido, el filósofo francés sostiene que percibir es inmediatamente comprender un sentido:

Una vez descartado el prejuicio de las sensaciones, un rostro, una firma, una conducta, dejan de ser simples “datos visuales”, cuya significación psicológica tendríamos que buscar en nuestra experiencia interior, y el psiquismo del otro se vuelve un objeto inmediato como conjunto impregnado de una significación inmanente. De forma más general, es la misma noción de inmediatez la que se encuentra transformada: en adelante, serán inmediatos no ya la impresión, el objeto que no forma más que una unidad con el sujeto, sino el sentido, la estructura, la ordenación espontánea de las partes.

Lo que está en juego en esta interpretación de la percepción es la crítica a la concepción tradicional de conocimiento donde la percepción aparece como una sensación cuyos datos deben ser organizados por la razón con el propósito de hacer coincidir el sentido del objeto percibido con la idea o concepto previo que se tiene de él (*adecuación intelectus et rei*). La percepción es inmediatamente comprensión, porque involucra un campo visual o contexto de significación que determina el sentido del objeto percibido. Cuando se percibe un objeto no se lo percibe, en rigor, desvinculado del contexto en el que surge, es decir, de las relaciones que establece con los demás seres y que constituyen el transfondo u horizonte que permite su aparición. El contexto u horizonte de significación propio de toda percepción es lo que imposibilita hablar de ésta en términos de adecuación, ya que se trata de un horizonte abierto al que no se puede hacer corresponder a unas ideas previas¹⁰.

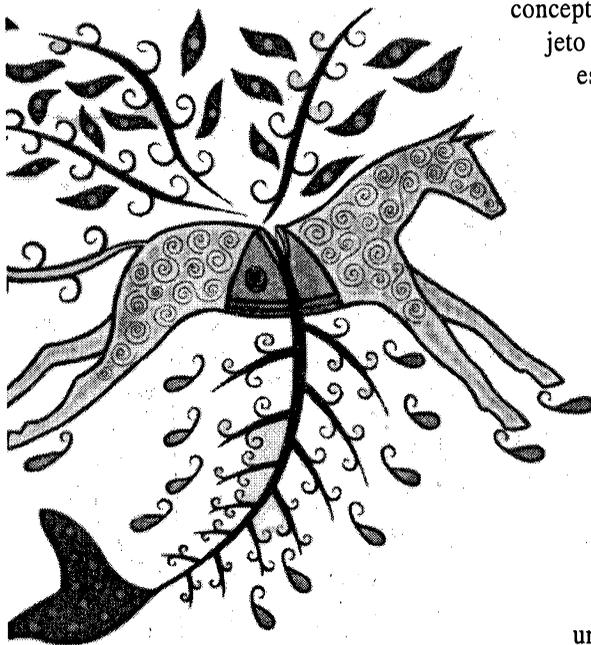
La configuración del campo perceptivo se realiza en la experiencia corporal y por ello posee una lógica distinta a la desarrollada por el racionalismo tradicional. Esta nueva lógica, que el

autor denomina conciencia corporal o irreflexiva, se caracteriza por ser una experiencia temporal en la cual hacen presencia, en toda su plenitud y dinámica, el pasado, el presente y el futuro. En la percepción se da una síntesis temporal donde el presente, como confluencia del pasado y del futuro, no es posible sino como afirmación del pasado y como despliegue de un horizonte de futuro. El pasado no es algo recordado y el futuro, lo simplemente pensado o soñado, sino el propio presente que se vive como una temporalidad dinámica y abierta.

Cuando se percibe, por ejemplo, el color rojo de un objeto, no se capta una cualidad abstracta, lo rojo, que se haga comprensible porque corresponda a una idea o concepto de rojo. Percibir el rojo de un objeto es percibir directamente el objeto, es comprender que se trata de la cubierta de un libro o de un pocillo rojo. Comprender que el rojo que miro es el rojo de un libro, y que incluso al mirarlo se puede percibir su textura y densidad, es una experiencia que se vive como un campo perceptivo de *presencia*, en el que las vivencias del pasado y del futuro configuran su sentido. La efectividad de la presencia del pasado y del futuro, en la medida en que no se viven como lo simplemente recordado o esperado, está justo en que constituyen una síntesis perceptiva, es decir, una articulación o cohesión de los sentidos en virtud de la cual ver es también una manera de tocar y de oír, y oír, una manera de ver, etc.

[...] mi cuerpo es, no una suma de órganos yuxtapuestos, sino un sistema sinérgico cuyas funciones todas se recogen y vinculan en el movimiento general del ser-del-mundo, en cuanto que es la figura estable de la existencia. Tiene un sentido decir que veo sonidos u oigo colores, si la visión o el oído no son la simple posesión de un quale opaco, sino la vivencia de una modalidad de la existencia, la sincronización de mi cuerpo con ella [...] El movimiento, comprendido no como movimiento objetivo y desplazamiento en el espacio, sino como proyecto de movimiento o “movimiento virtual”, es el fundamento de la unidad de los sentidos¹¹.

La síntesis perceptiva, como movimiento temporal del hombre en el mundo, pone en evidencia que la percepción, al concentrar la temporalidad de la existencia, es un *modo de ser* del hombre y no un simple acto racional o corporal desvinculado de la existencia. El hombre percibe un horizonte de sentido, un mundo, y no el simple dato o rasgo de un objeto, porque en cada percepción se concentra toda su existencia. En la percepción hace presencia la existencia, pero una existencia que se vive fundamentalmente como



8 J.M. Ramírez, *La percepción como expresión natural en Maurice Merleau-Ponty*, México, FOMES, Universidad de Guadalajara, 1994, pág. 18.

9 M. Merleau-Ponty, *La fenomenología de la percepción*, op. cit., Pág. 78

10 “La conciencia perceptiva es, por tanto, indirecta, o se halla, incluso, invertida con respecto a un ideal de adecuación, al que presume, pero al que no mira de frente. De manera que si el mundo percibido es comprendido como un campo abierto, tan absurdo sería reducir a él todo el resto como superponerle un ‘universo de ideas’ que no le debe nada”. Merleau-Ponty, *Filosofía y lenguaje*, op. cit., pág. 78.

11 Merleau-Ponty, *la fenomenología*, op. cit., pág. 249.



cuerpo, puesto que, al no existir mediación entre la percepción y el sentido a la manera de una razón que organice los datos caóticos de los sentidos, es el propio cuerpo el que lleva a cabo la configuración del sentido. Es "por" el cuerpo, dirá Merleau-Ponty, que "hay sentido", es decir, que hay mundo, ya que es la experiencia corporal la que despliega un horizonte indeterminado de significación; es por el cuerpo que el mundo se vive siempre como horizonte abierto de experiencias posibles y no como simple sumatoria de cosas o fenómenos, predeterminados al modo de la ciencia. De este modo, no es preciso decir "yo tengo cuerpo" (*ich habe Körper*), sino yo soy cuerpo (*ich bin Leib*).

EL CUERPO COMO PODER DE INTERPRETACIÓN

El análisis fenomenológico de la percepción ha mostrado que en la percepción hace presencia inmediatamente un sentido, y no un dato aislado, porque en ella opera una síntesis temporal propia de una existencia que se vive como totalidad, como unidad. En la percepción el cuerpo no se vive de manera fragmentada o aislada, sino que cada sentido u órgano se encuentra comunicado con los demás de tal forma que es imposible hablar de la existencia de funciones específicas y acabadas en ellos. Tal comunicación es entendida por Merleau-Ponty como la traducción simultánea del sentido de un órgano en otro, comunicación que, al no admitir mediación alguna, constituye un fenómeno esencialmente corporal: "Los sentidos se traducen el uno al otro sin necesidad de intérprete, se comprenden el uno al otro sin tener que pasar por la idea"¹².

La síntesis temporal, como movimiento de la existencia o modo de ser que tiene el cuerpo de percibir sentidos, y no *sense-data* a modo de contenidos captados (*aufgefasst als*), constituye una experiencia originaria del lenguaje, una comunicación que no necesita, para su expresión, del pensamiento o de la idea. El cuerpo comprende sentidos porque "posee" el poder de articular o vincular simultáneamente experiencias (poder de síntesis temporal), es decir, de hacer, como ya se afirmaba, que en cada percepción se concentre la totalidad de la existencia. Este poder no es algo que se encuentre más allá del cuerpo a modo de un *substratum*, no posee si quiera "un lugar" en el cuerpo, sino que es "parte" inherente al propio cuerpo, o mejor aún, es la propia fuerza o motricidad desplegada en los órganos que lo componen: "Sistema de potencias motrices o de potencias perceptivas, nuestro cuerpo no es objeto para un 'yo pienso': es un conjunto de significaciones vividas que va hacia su equilibrio"¹³.

El poder corporal (*leibliches Können*) como potencia motriz, antes que indicar la existencia de una capacidad metafísica, de una esencia corporal oculta que deba desarrollarse, significa el cruce o tejido de significaciones dado en el cuerpo, la dinámica del fenómeno comunicativo originario. Merleau-Ponty entiende

la motricidad como la potencia o el poder del cuerpo de aferrarse al mundo, su modo de ser, de vivir en comunicación vital, y por ello tal poder no puede distinguirse del cuerpo, como si fuera una realidad que actuara a través de él, ya que constituye su propio movimiento o manera que tiene de habitar el mundo¹⁴. En sentido estricto, el cuerpo no "tiene" poder, sino que es poder de actuación en el mundo, en él mismo se da la comprensión o traducción del sentido como su modo particular de ser: "No traduzco 'en el lenguaje de la vista' los (datos del tacto) o inversamente, no reúno las partes de mi cuerpo una por una; esta traducción y esta acumulación se hacen de una vez por todas en mí: son mi mismo cuerpo"¹⁵.

La concepción del cuerpo como poder de articulación y movilización de sentidos implica concebirlo esencialmente como un cuerpo interpretante: "Si puede aún hablarse, en la percepción del propio cuerpo, de una interpretación, habrá que decir que éste se interpreta a sí mismo"¹⁶. ¿Cómo entender este tipo de interpretación que supone la eliminación de un núcleo o fuente desde el cual se configuraría o articularía el sentido? O, en palabras de Merleau-Ponty, ¿Cómo entender el fenómeno del lenguaje antes del lenguaje? Explicitar el sentido de la interpretación llevada a cabo en el cuerpo permite aclarar un poco más la concepción ontológica del sentido o de la significación elaborada por Merleau-Ponty y de este modo analizar la relación entre el sentido desplegado en la percepción, lenguaje originario, y el sentido lingüístico, la idea de la palabra como signo lingüístico.

El poder corporal se caracteriza por la configuración espontánea de nudos o núcleos de significación propios de una percepción que se da siempre como síntesis temporal. El poder corporal como poder de síntesis temporal, como quedó planteado, consiste en la movilización y articulación de los sentidos de diversas experiencias en un núcleo de significación que prevalece como el sentido de determinada percepción. La espontaneidad y dinamismo del poder corporal de interpretación se deben a que se trata de un cruce temporal de sentidos que obedece a la lógica o saber corporal. Según esta lógica, la inmediatez y eficacia de la percepción está en que el sentido se da como una *segregación*, como un despliegue de significación que involucra, poder de síntesis, la totalidad de la existencia corporal: "No es una acumulación de partículas cada una de las cuales se quedaría en sí, o un entrelazamiento de procesos definidos de una vez por todas -no está donde está, no es lo que es-, puesto que le vemos segregarse en sí un "sentido" que no le viene de ninguna parte, proyectarlo en sus inmediaciones materiales y comunicarlo a los demás sujetos encarnados"¹⁷.

La idea de la segregación, para la cual el sentido no está exactamente en ninguna parte y sin embargo hace presencia en la totalidad del cuerpo, confirma la denominación que hace Merleau-

12 *Ibidem*, pág. 249.

13 *Ibidem*, pág. 170.

14 "[...] así, se nos invita a reconocer, entre el movimiento como proceso en tercera persona y el pensamiento como representación del movimiento, una anticipación o una captación del resultado asegurada por el mismo cuerpo en cuanto potencia motriz, [...] Esto lo podemos expresar diciendo que en el normal todo movimiento tiene un fondo, y que el movimiento y su fondo son 'momentos de una totalidad única'. El fondo del movimiento no es una representación asociada o vinculada exteriormente con el movimiento mismo, es inmanente al movimiento, lo anima y lo lleva en cada momento [...]" *Ibidem*, pág. 127.

15 *Ibidem*, pág. 166.

16 *Ibidem*, pág. 167.

17 *Ibidem*, pág. 214.

Ponty del poder interpretativo del cuerpo como un poder enigmático o milagroso frente a la lógica de la razón positivista. La segregación, como el poder corporal espontáneo de interpretar, es una experiencia del sentido que se vive como un acontecimiento que involucra la existencia gracias a que dicho poder se vive a su vez como un poder virtual. El hecho de poder hablar con certeza de que vemos una voz o de que tocamos una sonrisa, o, en otro caso, de poder comprender que en un conflicto armado no sólo está en juego la vida de los que luchan, como hechos sino la sociedad, e incluso el mundo, obedece a la textura temporal del cuerpo, al poder espontáneo de movilizar sentidos de vivencias pasadas, presentes y futuras, no como un proceso mental de simple acumulación, sino como hechos articulados en un núcleo de significación, síntesis temporal, que hace que el mundo no se dé fragmentado, que las experiencias no sean experiencias atrapadas en la inmediatez del presente¹⁸.

El poder virtual del cuerpo no significa el poder de configurar sentidos ficticios como realidades distintas u opuestas al mundo de la vida, sino, por el contrario, el poder corporal de la existencia de percibir siempre horizontes de sentido, de hacer que en la percepción haga presencia el mundo en toda su plenitud. En este sentido, se comprende por qué el poder corporal de segregación de sentido, antes que ser un poder que permanece atrapado en la inmanencia del cuerpo físico, posee el significado ontológico del *Ereignis*: ser una experiencia del sentido que ocurre sin la participación o voluntad de los hombres. El acontecer del sentido, la presencia del mundo en la percepción, es la experiencia de la temporalidad del ser que se vive como un horizonte abierto caracterizado por la ocultación y desocultación permanente del sentido, es decir, por ser una presencia (desocultación) que acontece siempre dentro de un horizonte de indeterminación (ocultación). El cuerpo, en otras palabras, tiene el carácter del acontecimiento, el poder virtual de la "horizontalidad" que hace que el hombre no viva en un mundo cerrado, sin horizontes, sino en un mundo abierto a posibilidades distintas de significación¹⁹.

La concepción ontológica del cuerpo como poder de expresión es la base de la crítica hecha por Merleau-Ponty a las interpretaciones que conciben el lenguaje como simple instrumento del pensamiento. La idea del cuerpo interpretante elimina la creencia en un ser interior, llámese pensamiento, espíritu o conciencia, que tenga por función el uso del lenguaje como medio de expresar y

El pasado no
es algo recordado
y el futuro lo
simplemente
pensado o soñado
sino el propio
presente que se
vive como una
temporalidad
dinámica y abierta

conocer el mundo. El dualismo sostenido por la tradición filosófica entre pensamiento y lenguaje es superado, afirma el autor reiteradamente, si se tiene en cuenta que el pensamiento "no es una representación, eso es, no propone expresamente objetos o relaciones"²⁰.

La tesis con la que se afirma la unidad indisoluble entre pensamiento y lenguaje, "la palabra *tiene* su propio sentido", indica el poder de la palabra para significar o interpretar el mundo, en oposición a las concepciones que la conciben como un simple signo del pensamiento o imagen verbal que le permite al sujeto comprender el mundo: "Cuando observo un objeto en la penumbra y digo: 'Es un cepillo', no hay en mi mente un concepto del cepillo, bajo el cual yo subsumiría al objeto y que, por otra parte, estaría ligado por una asociación frecuente con el vocablo 'cepillo', sino que el vocablo es portador del sentido, y, al imponerlo al objeto, tengo conciencia de alcanzarlo"²¹.

El poder de la palabra, en virtud del cual nombrar un objeto es inmediatamente comprenderlo, no es distinto del poder corporal de significación, ya que la palabra, dirá Merleau-Ponty, es un verdadero gesto lingüístico. Lo específico del gesto está en que posee su propio sentido, esto es, ser un poder interpretante que hace presencia en la totalidad del cuerpo y por ello no puede entenderse como la expresión de un fenómeno físico a modo de un signo externo a la palabra o al mismo cuerpo. La palabra está inscrita en el cuerpo, pero como el propio movimiento temporal de la existencia, como un modo de ser del hombre en el mundo. Su ser gestual consiste en ser una emoción, una gesticulación vital comprendida en términos ontológicos y despojada de la significación psicológica que la reduce a un estado mental o a un estado físico: "No sólo el gesto es contingente respecto de la organización corpórea, también la manera de acoger la situación y vivirla. [...] es la puesta en forma simultánea de su cuerpo y de su mundo en la emoción"²².

El sentido ontológico-existencial de la interpretación de la palabra como gesto está en concebir el lenguaje no como un fenómeno comunicativo dado a través de representaciones o pensamientos explícitos, sino como una experiencia comunicativa en la que están en juego modos de ser o visiones de mundo. La inherencia de la palabra al cuerpo está justo en el poder que tiene ésta de significar un mundo, en ser una experiencia corporal que tiene el carácter del acontecimiento. Merleau-Ponty explica este sentido

18 Con el propósito de aclarar el sentido de la percepción como poder virtual, Merleau-Ponty la diferencia de la percepción de un enfermo: "Pero cada estimulación corpórea en el normal despierta, en lugar de un movimiento actual, una especie de 'movimiento virtual', la parte del cuerpo interrogada sale del anonimato, se anuncia por una tensión particular, y como cierto poder de acción en el cuadro del dispositivo anatómico [...] en lo virtual. Es por estar encerrado en lo actual que el tacto patológico necesita unos movimientos propios para localizar los estímulos, y es por la misma razón que el enfermo sustituye el reconocimiento y la percepción táctiles con el desciframiento laborioso de los estímulos y la deducción de los objetos. [...] Mientras en el normal cada acontecimiento motor o táctil hace elevar a la conciencia un hormigueo de intenciones que van, desde el cuerpo como centro de acción virtual, ya hacia el cuerpo mismo, ya hacia el objeto; en el enfermo, por el contrario, la impresión táctil permanece opaca y cerrada en sí misma." *Ibidem*, págs. 125-126.

19 El profesor Klaus Geld utiliza el término "horizontalidad" para subrayar que es en función de la horizontalidad de la existencia humana como la fenomenología ha elaborado su concepción de mundo. Ver K. Geld, *Mundo de la vida y naturaleza. Bases de una fenomenología de la interculturalidad*, mim., Bogotá, 1988, pág. 3.

20 Merleau-Ponty, *La fenomenología de la percepción*, op. cit., pág. 197.

21 *Ibidem*, pág. 194.

22 Op. cit., 1985, pág., 206.



de la palabra al afirmar que lo propio de la experiencia humana es ser una experiencia de lenguaje en la que el hombre mismo se vive como palabra; no hay un sujeto o pensamiento del lenguaje sino que es el propio cuerpo el que habla:

Siempre ha habido quien observara que el gesto o la palabra transfiguraban al cuerpo, pero contentándose con decir que esos desarrollaban o manifestaban otro poder, pensamiento o alma. No se veía que, para poderlo expresar, el cuerpo tiene que devenir, en último análisis, el pensamiento o la intención que nos significa. Es él el que muestra, el que habla; he ahí lo que hemos aprendido en este capítulo²³.

La concepción de un cuerpo hablante, como se ha dicho, no implica que éste sea concebido como un *substratum*, sino que la experiencia corporal de la palabra se vive como manifestación o invasión del sentido. El fenómeno de la palabra es interpretado, de este modo, como la revelación del sentido del ser en una existencia que se vive como cuerpo, ya que “[...] la intención de hablar sólo puede hallarse en una experiencia abierta; aparece, como la ebullición en un líquido, cuando, en el espesor del ser, se constituyen unas zonas de vacío que se desplazan al exterior”²⁴.

Ahora bien, el haber entendido tradicionalmente la palabra como creación o actividad exclusiva del pensamiento ha conducido a concebir el lenguaje como un sistema de signos en función del cual se explica el sentido de toda nueva experiencia, palabra o significado. El poder del pensamiento de constituir sentido, independientemente del contexto u horizonte de sentido presente en toda experiencia, expresa la idea central de la concepción abstracta y universalista del lenguaje. Para esta concepción el sentido de un signo o palabra está dado por el lugar que ocupa dentro de la sintaxis o estructura formal de la lengua, es decir, por los vínculos que pueda establecer, de asociación, evocación, etc. con los demás signos que conforman esta estructura. La idea de un lenguaje sin pensamiento, de la palabra desprovista de sentido, está garantizada por la existencia de un pensamiento anterior a la palabra, por una estructura formal, universal, que se instala como el fundamento de todo sentido:

Puesto que la lengua está ahí como un instrumento que sirve a toda clase de fines, puesto que, con su vocabulario, sus giros y sus formas que tanto han servido, responde siempre a la llamada y se halla dispuesta a expresarlo todo, hay que concluir que la lengua es el tesoro de todo lo que se puede tener que decir, que en ella está ya escrita toda nuestra experiencia futura²⁵, como está en los astros el destino de los hombres.

La crítica de la fenomenología a esta concepción tradicional de lenguaje busca señalar que la idea de un lenguaje autoreferencial, transparente, que no admite fisuras o discontinuidades en el orden del sentido, propio de una concepción universalista y abstracta, es posible a fuerza de ignorar que el fenómeno del lenguaje comporta una experiencia de la palabra que, al constituirse como actitud, funda toda actividad categorial y por ello a la misma función de representación (*Darstellungsfunktion*), considerada comúnmente como el origen de todo lenguaje.

El habla puede
transformar la
lengua, y ésta determinar
ciertos usos del lenguaje,
no porque sean realidades
externas una de la
otra, sino precisamente
porque hacen parte
de la misma experiencia

La afirmación de una experiencia originaria de la palabra que sirve de fundamento de todo lenguaje no supone, por ejemplo, la existencia de dos tipos de lenguaje de naturaleza distinta, un lenguaje auténtico y otro inauténtico, sino que busca llamar la atención sobre el fenómeno de la palabra como experiencia fundamental del lenguaje. Esta experiencia se instala en el origen de todo lenguaje, se debe reiterar, al hacer presente el mundo como horizonte posible de toda significación y no por ser una estructura universal subyacente de la cual se derive todo sistema de signos. En este sentido, no se trata de analizar el supuesto “paso” de la percepción a la significación, postura tradicional en los estudios del lenguaje, sino la experiencia de la palabra que atraviesa todo fenómeno de expresión.

El lenguaje convencional, el lenguaje institucionalizado, tomado como objeto de estudios lingüísticos, no obstante concebirse tradicionalmente como algo estático y acabado, pone en evidencia el ser abierto y trascendente de toda experiencia originaria de la palabra. La elaboración de un sistema de reglas, por parte de toda lengua, que explique los cambios y la aparición de nuevas significaciones, se ve constantemente amenazada por la misma comunidad de hablantes de dicha lengua, ya que éstos introducen nuevos usos en ella que alteran sus diferentes órdenes o estructuras. Sin embargo, estos cambios son posibles, no a pesar de la lengua, sino, por el contrario, en virtud de su existencia, es decir, como un proceso que se da desde el lenguaje y no fuera de él. El habla puede transformar la lengua, y ésta determinar ciertos usos del lenguaje, no porque sean realidades externas una de la otra, sino precisamente porque hacen parte de la misma experiencia originaria de la palabra. Así, el habla no es la simple aplicación de un sistema de signos ni la lengua una estructura que preexiste a la comunidad de hablantes y que garantiza su adecuado uso.

Lo que se quiere señalar con esto es que el ser abierto que constituye a toda experiencia de la palabra se caracteriza por ser un fenómeno que se trasciende siempre a sí mismo. El sistema de

23 Op. cit., 1984, pág., 214

24 Ibídem, pág., 213.

25 Op. cit., 1970, pág., 29.

una lengua se instala como el horizonte de significación y de interpretación de una sociedad, de una cultura, a condición de ser atravesado y rebasado por otros sistemas u horizontes de sentido desplegados por la comunidad de hablantes. Este hecho pone en evidencia la trascendencia de la significación en relación con el sistema de signos, al mostrar que dicha relación no está planteada en términos de adecuación, es decir, en la correspondencia uno a uno entre significantes y significados²⁶.

La trascendencia de la significación no debe ser entendida como un fenómeno que se encuentre literalmente más allá del signo o palabra, sino que, por el contrario, por no ser algo "externo" a ella, por no estar planteada su relación en los términos de la adecuación, se produce siempre en el juego de relaciones posibles de sentido que abre toda experiencia de la palabra. La noción de lo *posible* es la de una significación que surge en el contexto de relaciones configurado por la palabra, es decir en su horizonte, y por ello no tiene que ver con la aparición arbitraria de la significación que, partiendo de cero e imponiéndose, desconozca el sistema de la lengua.

El énfasis asignado por Merleau-Ponty al habla en la comprensión del lenguaje²⁷ subraya la importancia de atender al contexto u horizonte de sentido en el que surge toda significación. El lema fundamental de la fenomenología, *Zurück zu den Sachen selbst*, se traduce, en este caso, en un regreso al habla como "lengua viva", como experiencia de la palabra caracterizada por mostrar la génesis del sentido. Lo propio del habla no es la adquisición de significaciones en el pasado, el registro del establecimiento de reglas en la historia de toda lengua sino la configuración o creación de sentido en el *presente* de ésta. Debido a que el presente de la lengua, constituido por los juegos de lenguaje desatados por la comunidad de hablantes, define la significación de las palabras, el habla se convierte en el fundamento de la significación en todo lenguaje:

[...] incluso ese sentido idiomático o ese valor de uso, esa ley eficaz del sistema que funda la significación, no son en primer lugar percibidos por sujetos pensantes sino practicados por sujetos hablantes [...]. La significación de los signos es ante todo su configuración en el uso, el estilo de las relaciones interhumanas que emana de éste²⁸.

La temporalidad del presente, propia de la experiencia de la palabra como habla, tiene que ver con la espontaneidad del sentido entendida como acontecimiento o *Ereignis*. El sentido de la palabra hablada no depende en rigor de la intención de los sujetos hablantes, ya que en las conversaciones el sentido invade todo y no existe literalmente un sujeto que piense cada palabra para ser dicha. Hablar, en este sentido, no consiste en exponer razones o en tener la intención explícita de ponerse de acuerdo con el otro, sino en vivir el fenómeno originario de la *comprensión* como

un estar inmerso en la comunicación. La experiencia del sentido como invasión o acontecimiento significa que, en sentido estricto, el sujeto no es el que habla, sino que el sentido hace presencia en él a modo de un torrente que lo invade y atraviesa.

La persona que lee *comprende* el texto cuando se abandona a la lectura, en el momento en que el sentido que surge no responde a sus intenciones explícitas, sino que brota del mismo acto de leer. El libro habla en el lector del mismo modo que en el fenómeno del habla el sujeto es hablado, esto es, la palabra lo invade convirtiéndolo en eco, en resonancia de un sentido que todo lo penetra:

[...] 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*. Tal es el hecho irreductible que oculta toda expresión militante, y que la expresión literaria se encargaría de volver a ponernos ante los ojos si cayésemos en la tentación de olvidarlo [...]²⁹.

Se debe anotar, sin embargo, que el hecho de que el fenómeno del habla trascienda la subjetividad, no significa que se resuelva en el campo de la intersubjetividad, ya que el sentido que emerge en la comunicación no es estrictamente el resultado de la colaboración explícita entre los sujetos. Lo propio del habla como experiencia de la palabra es la *espontaneidad*, es decir, el ser un fenómeno temporal capaz de "hacer presente" el mundo como lenguaje, como significación abierta que se resiste a ser una construcción de los sujetos. La temporalidad de la experiencia de la palabra se caracteriza por afirmar la espontaneidad del presente como un cruce de horizontes de sentido (síntesis perceptiva), propio de toda experiencia creadora, de toda experiencia que instaura una nueva significación. La espontaneidad del presente, que define la palabra como acontecimiento, expresa la fecundidad de la experiencia originaria de la palabra³⁰. Nuestro autor va a afirmar, de este modo, que el poder de la espontaneidad no es otro que el de la propia libertad: "Y a la misma espontaneidad no deliberada, inagotable, es a la que Sartre aludía cuando decía que estamos 'condenados a la libertad'³¹".

Entender la libertad como un fenómeno del lenguaje conlleva realizar otras consideraciones como la de preguntar por el tipo de vínculos entre aquella y la palabra, e indagar si la concepción de libertad expuesta por Merleau-Ponty implica una concepción ética de la palabra, y, si es esto cierto, de qué tipo de ética se trata. Por ahora sólo podemos afirmar que la experiencia de la palabra como experiencia de la libertad confirma una vez más la presencia del lenguaje en el ser del hombre.

Se puede decir, a modo de síntesis, que la concepción ontológica del cuerpo y el lenguaje permite observar, en primer lugar, que no existe diferencia entre la interpretación y el sentido, si se

26 "A cada momento, bajo el sistema de la gramática oficial, que atribuye a tal signo tal significación, se ve transparecer otro sistema expresivo que sostiene al primero y procede de otro modo que él: *expresión*, en este caso, no se halla ordenada, punto por punto, a lo expresado". Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, Madrid Tauros Ediciones, 1971, pág. 57.

27 [...] es preciso que intervenga un estudio que se sitúe por debajo del lenguaje constituido y considere las modulaciones del habla, el encadenamiento verbal como expresivos por sí mismos, y ponga en evidencia, antes de cualquier nomenclatura establecida, 'el valor lingüístico' inmanente a los actos de habla". *Ibidem*, pág. 61.

28 *Ibidem*, pág. 68.

29 *Ibidem*, pág. 205.

30 La importancia asignada a la espontaneidad, por parte de la fenomenología, no se circunscribe a los estudios del lenguaje, sino que responde a un interés más amplio que hace que la fenomenología sea definida como una filosofía del presente: "Lo propio de una filosofía fenomenológica nos parece ser, pues, el establecer a título definitivo en el orden de la espontaneidad enseñante que es inaccesible al psicologismo y al historicismo no menos que a las metafísicas dogmáticas. La fenomenología de la palabra es la más apta entre todas para revelarnos ese orden". Merleau-Ponty, *Signos*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1964, pág. 115.

31 *Ibidem*, pág. 116.



tiene en cuenta que todo sentido, en tanto núcleo temporal de significación, es ya una interpretación. La interpretación, a diferencia del pensamiento racionalista, es una visión de mundo, entendida como actitud (*Einstellung*), un modo de ser y no una representación (*Vorstellung*) o construcción mental del mundo. El cuerpo, de este modo, no tiene un lenguaje, sino que es lenguaje, expresión, ya que segrega una serie de sentidos que constituyen su modo de ser o de actuar, su vínculo comunicativo originario con el mundo³². En segundo lugar, esta concepción subraya el poder de creación inagotable de la palabra, expresado en la noción “la palabra

es un gesto y su significación, un mundo”. El sentido de la palabra, su poder, está en significar más allá de lo que nombra, en vivir la significación como un acontecimiento, como el propio despliegue de un horizonte de sentido. La palabra no está atada a ningún concepto o a las intenciones de un sujeto hablante, es una experiencia abierta imposible de ser reducida a la conciencia de los hombres. Por último, el poder interpretativo del cuerpo no se diferencia ontológicamente de la experiencia de la palabra como habla, ya que es en virtud de la temporalidad del cuerpo que ésta es capaz de significar un mundo.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bello, E., *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, Salamanca; Universidad de Murcia, 1977.

Merleau-Ponty, M., *La fenomenología de la percepción*, Barcelona; Planeta, 1985.

———, *Filosofía y lenguaje*. Buenos Aires, Proteo, 1969.

———, *Prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971.

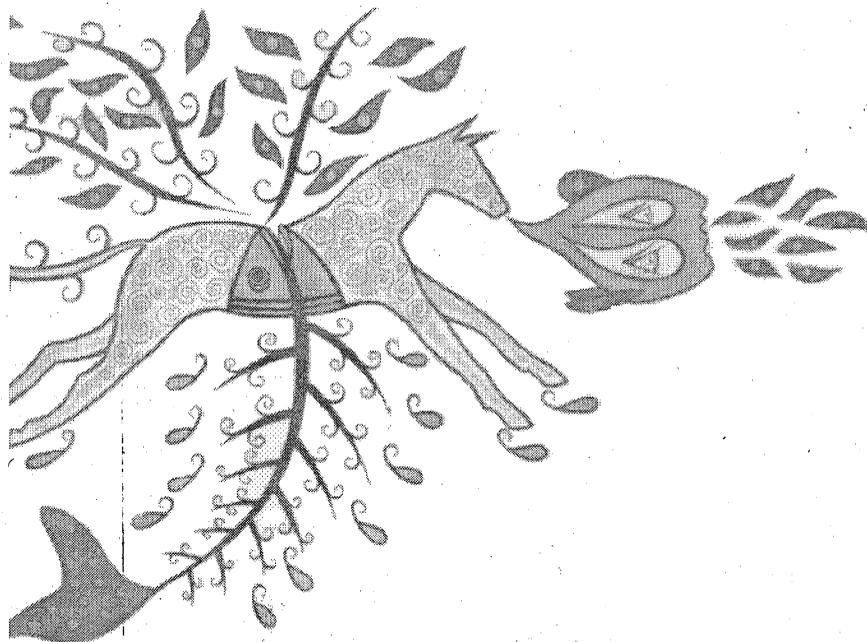
———, *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964.

———. *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Península, 1977

Ramirez, J. M. *La percepción como expresión natural en Maurice Merleau-Ponty*, México; Universidad de Guadalajara, 1994.

Vazquez, J., *Lenguaje, verdad y mundo. Modelo fenomenológico de análisis semántico*. Barcelona, Antrhopos, 1986.

Waldenfels, B., *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1997.



32 “Cualquier percepción y cualquier acción que las suponga, en una palabra, cualquier empleo de nuestro cuerpo, es ya expresión primordial, o sea no el trabajo segundo y derivado que sustituye lo expresado por signos dados ya a su vez con su sentido y su norma de empleo, sino la operación que comienza por constituir los signos como tales [...]” op. cit. 1970, pág., 124.