

Filosofía

MAURICE MERLEAU-PONTY: SIGNOS. Barcelona, Seix Barral, 1964.

Signos reúne artículos y ensayos que tratan de muy diversos asuntos. Ellos, en efecto, van desde la cuestión de Indochina hasta el Cristianismo y la filosofía, desde el erotismo hasta "El lenguaje indirecto y las voces del silencio". Asombra la capacidad de sugestión de casi todas estas páginas, su increíble fertilidad, sustentada no tanto en los resultados que alcanzan cuanto en las direcciones que proponen. No todos los artículos logran, sin embargo, altura filosófica: pero no porque sus temas excedan los marcos de lo tradicionalmente asignado a la filosofía, sino porque no exceden los marcos de la interioridad de Merleau-Ponty o de los habitantes de su tiempo, quedando así reservados sólo a un círculo de iniciados. Estos artículos no nos dan el hombre en su historia (o la historia del hombre) porque están escritos sobre muchos supuestos que los extraños a esas circunstancias desconocemos. Así, no sabemos por qué dice lo que dice sobre Claudel. Pero si éste y otros artículos adolecen de ese defecto o mejor, para ser más corteses, de un error que nosotros cometemos al querer entrometernos donde, al parecer, no nos corresponde, al exigir 'objetividad' a algo que no quiere tenerla, ellos en cambio nos manifiestan la variada gama de intereses que *filosóficamente* preocuparon a Merleau-Ponty. Este ejemplo, sumado al de Ortega, al de Paul Sartre, al de Heidegger mismo, tendría ya que conducir a una modificación de la imagen habitual que se tiene del filósofo y de la filosofía, puesto que los filósofos hace ya tiempo que "bajaron del Olimpo" —es decir, nunca estuvieron allí, siempre fueron históricos y estuvieron a la altura de sus tiempos.

En efecto, una inhabitual manera de entender la filosofía y la actividad filosófica surge de estos escritos: la filosofía se acerca a la vida, a *mi* vida y con ello, como veremos más adelante, a *nuestra* vida, porque la actividad filosófica es aquí la búsqueda del sentido del vivir y de lo que éste encuentra a cada momento en torno. Esta concepción tiene por cierto sus consecuencias: modifica el puesto que tradicionalmente se adjudica al hombre en el mundo, el hombre ya no es una cosa entre las cosas, sino aquel que vive en su sentido y en el de las cosas, aquel que vive en el mundo; modifica, además, la teoría de la verdad, ya que ésta se temporaliza; supera el solipsismo: porque yo soy encarnado, porque yo soy mi cuerpo, vivo en la intersubjetividad. Escuchar lo último, así, escuetamente formulado, es sorprendente. Más o acaso menos sorprendente aun es añadir que para Merleau-Ponty el hablar es un caso eminente de encarnación, es decir, de posibilidad de la intersubjetividad. "Cuando yo hablo o cuando comprendo, experimento la presencia de los demás en mí o de mí en los demás, que es la dificultad de la teoría de la intersubjetividad, la presencia

de lo representado que es la dificultad de la teoría del tiempo, y comprendo por fin lo que quiere decir la enigmática proposición de Husserl: "la subjetividad trascendental es intersubjetividad" (p. 115).

Una dificultad notoria para el acceso a los textos realmente filosóficos de este libro es que no siempre están expuestos todos los pasos que conducen a una afirmación: a menudo se saltan o se sobrentienden porque en otra parte (o en otro libro) se dijeron y se nos entrega sólo fórmulas, llaves para abrir una puerta que, ignorantes de la disposición de la casa, nos cuesta encontrar. Otra dificultad no mayor es que Merleau-Ponty escribe sin concesiones. Ortega alguna vez dijo que la claridad es la cortesía del filósofo. Aquí hay cortesía, por cierto, pero a condición de que entendamos que no se quiere repetir conceptos de otros filósofos sino que se pretende exceder estos significados, conducirnos a la conquista de significados propios de esta filosofía, los cuales quieren ser reales y por tanto verdaderos. En verdad, el modo de escribir de Merleau-Ponty es la puesta en obra de su concepción del lenguaje, que precisamente es el asunto de los dos primeros y extensos ensayos del libro.

A estas alturas, advertimos ya que demasiadas veces esta filosofía nos conduce al lenguaje: el hablar, el lenguaje, es uno de los acontecimientos que posibilitan la intersubjetividad, por la palabra se conquista el sentido de algo, en el hablar la filosofía conquista el sentido de sus problemas, llega a la verdad. Etcétera. Al parecer, la filosofía de Merleau-Ponty atribuye una señalada importancia al lenguaje. Resulta ineludible, pues, que en esta reseña nos apliquemos a lo que este filósofo dice sobre el lenguaje para ver qué dice y por qué lo dice.

En un cierto sentido, la descripción del lenguaje se hace desde el total de su filosofía, aunque esta filosofía es, en buena medida, posible por su descripción del lenguaje. Aunque parezca lo contrario, no nos movemos en un círculo, porque los términos son, en cada momento, distintos: el movimiento mismo del pensar los hace otra cosa al comienzo que al final.

Para Merleau-Ponty el lenguaje es lenguaje en el hablar. Allí existe en su realidad. Cualquiera otra perspectiva que no lo enfoque desde el hablar pierde irremediablemente aspectos esenciales de él y por tanto lo deforma. Ahora, en el hablar el lenguaje nunca es *signo* de un pensamiento anterior al hablar, es decir, el lenguaje no es *medio* para comunicar un pensamiento ya existente. Aun en los casos en que se repite un pensamiento, éste *antes* ha sido expresado, *ha sido dicho* y lo que se repite es este decir en el cual el pensamiento está incorporado, o sea, se repite lenguaje. O bien, cuando efectivamente se repiensa, el hablar es *de nuevo* un hablar conquistador, que vuelve a decir su pensamiento, a encarnarlo, a poseerlo.

En el hablar, pues, el lenguaje nunca es sólo 'lenguaje': más bien es auténticamente lenguaje en el grado en que no lo es. Menos escandalosamente dicho: en el grado en que no es lo que ciertas interpre-

taciones quieren que sea: signo para significar un pensamiento. La esencia del lenguaje no es ser sólo signo. Definir el lenguaje como signo es maldefinirlo, es decir algo incompleto, por tanto, falso. El lenguaje ha sido definido como signo desde fuera, a partir de una perspectiva que lo analiza como 'objeto'. Al definir el lenguaje como signo suelen cometerse por lo menos dos errores: se lo hace instrumento, medio, y se lo hace signo de un significado ya establecido. A menudo también se entiende que el signo está asociado a un significado determinado o bien que esto ocurre en el interior del signo. Esta es, además, una concepción estática de algo que no es sólo estático. Si nos introducimos, en cambio, donde el lenguaje es, entonces advertimos que hablar es trascender siempre los significados habituales, recibirlos como pasado para decir el presente, o sea, volver a pensarlos o a superar lo que ellos pensaron, lograr que encarnen un significado nuevo. El caso egregio de lenguaje es aquel en que se conquista algo extremadamente inédito: la poesía (llamada también literatura), la filosofía. Dijimos que la literatura conquista algo *extremadamente* inédito, no *absolutamente* inédito: ello porque lo absoluto no existe dentro del hombre: la originalidad del hablar literario es mayor que la originalidad del hablar corriente, pero es también relativa porque en él también se ha reasumido el pasado, las significaciones mismas del pasado permiten que ellas sean excedidas y en este movimiento incorporadas. Cuando yo digo algo nuevo es siempre respecto a algo que no lo es, con respecto a lo cual lo nuevo se destaca como nuevo. La esencia del lenguaje es, pues, ser expresión, ser pensamiento encarnado, trascender los significados habituales. A esta afirmación se pueden hacer varias objeciones. Una, que no siempre el hablar tiene este carácter y no obstante siempre es hablar. Esto es cierto y Merleau-Ponty no quiere desconocerlo. Pero es cierto también que aun este hablar que repite pensamientos, que repite encarnaciones, *fue alguna vez expresión* y gracias a eso se sostiene como hablar. Ahora, quienes hablan así no conquistan nada, no hacen historia, aunque no pueden menos de padecerla. Pero estos sujetos químicamente puros son, por lo demás, inexistentes. De serlo, serían inhumanos, demasiado inhumanos.

Con esto se nos hace también claro que si el lenguaje fuese sólo signo, es decir, sólo significaciones habituales, no haría *historia*, ésta la haría el pensamiento y la acción. Pero esto es imposible, ya que hemos visto que el pensamiento es siempre pensamiento encarnado —el hablar es "la toma de posesión... la adquisición de significados que, de otro modo, sólo secretamente nos son presentes" (p. 108)— y la acción es siempre acción con sentido, una carne que para nosotros tiene sentido. No es, pues, el "pensamiento" el que hace la historia: así, aislado, es pura abstracción. No es, pues, la 'acción' la que hace la historia: así, aislada, es pura animalidad. El lenguaje hace historia (ya veremos de adonde le viene este poder) y no sólo la historia literaria, sino que posibilita toda otra historia: la historia política, la historia del

arte, etc. Y ello porque en el hablar (que por cierto comprende también el callar y el saber callar) se conquista el pensar algo, el desear algo, el hacer algo.

Pero ¿de dónde le viene dado al lenguaje este puesto de preeminencia en el ser humano, de dónde le viene dada esta capacidad de fundación de la historia?

Recordemos que el hablar es una corporeidad expresiva —Merleau-Ponty dice que el hablar “está preñado de un significado que es legible en la textura misma del gesto lingüístico, hasta el punto de que una vacilación, una alteración de la voz, la elección de una determinada sintaxis basta para modificarlo” (p. 106)—, recordemos que en el hablar siempre se trasciende lo recibido. Así, hay que admitir como hecho fundamental de la expresión “una superación de lo significativo por lo significado que a la virtud misma de lo significativo corresponde hacer posible” (p. 108).

La esencia del lenguaje se funda, pues, en que la corporeidad tiene sentido, el gesto es expresivo. No queremos dar el paso demasiado pronto y decir que el lenguaje y su esencia se fundan en que hay humanidad, en que la humanidad es vivir en el sentido, es encontrar en los gestos de otros, en mis gestos, sentido, porque soy hombre entre los hombres, frente a las cosas. Enunciar el asunto así tendría el peligro de hacer creer que la humanidad nos viene dada desde lo alto y este tipo de concepciones es lo que Merleau-Ponty quiere evitar a toda costa. Buena parte de las dificultades de la lectura de estos ensayos se origina en verdad aquí: en el querer evitar desviaciones que permitan *deducir* todo desde conceptos o entidades más altas. Por otra parte, también una no pequeña dosis de dificultad proviene de que el esfuerzo de Merleau-Ponty por liberarse de los prejuicios del pasado —de los cuales tiene no obstante que valerse para poder hablar— no se continúa a veces en un lenguaje conquistador y se agota antes de decir “lo que no ha sido dicho”. Pero esto se transforma en otra de las riquezas del libro: señalar sendas y comprometerse a cumplirlas... con la consiguiente posibilidad de error. La humanidad no viene, pues, dada desde lo alto, ella está en el hombre, en su historia. Y ya es ser hombre el percibir, que es siempre percibir con sentido, percibir lo percibido. Yo soy un cuerpo, *soy* encarnado, no soy una cosa entre otras cosas, no estoy encerrado entre ellas como cada una de ellas con respecto a la otra, sino que las trasciendo hacia su sentido y hacia mi sentido. Tampoco soy una conciencia pura que *utilice* el cuerpo como un *medio* para relacionarse con el mundo. La relación con el mundo, el actuar, no es el resultado de complicadas computaciones y órdenes y “nunca nuestras correcciones serían lo bastante rápidas y precisas si debieran fundarse sobre un verdadero cálculo de los efectos” (p. 79). Como dice Merleau-Ponty yo veo y al ver veo algo con sentido o se lo busco. Yo soy en el mundo porque soy un cuerpo, porque veo, me desplazo, toco, huelo. “Y ciertamente, es ésa una gran mara-

villa, cuyo extraño carácter no debe ocultarnos la palabra *hombre*. Por lo menos podemos ver en esto que este prodigio nos es natural, que comienza con nuestra vida encarnada, y que no hay lugar para buscar la explicación en un Espíritu del Mundo, que operaría en nosotros sin nosotros, y percibiría en nuestro lugar, más allá del mundo percibido, a escala microscópica. A este respecto, el espíritu del mundo somos nosotros, desde el momento que sabemos *movernos*, desde el momento que sabemos *mirar*. Estos sencillos actos encierran ya el secreto de la acción expresiva: yo muevo mi cuerpo sin siquiera saber qué músculos, qué trayectos nerviosos deben intervenir, ni dónde habría que buscar los instrumentos de esa acción, como el artista hace irradiar su estilo hasta las fibras de la materia que trabaja. Quiero ir allá y allí estoy, sin haber entrado en el secreto inhumano de la máquina corporal... Yo miro la meta, soy aspirado por ella, y el mecanismo corporal hace lo que hay que hacer para que me encuentre en ella. Todo ocurre, a mi modo de ver, en el mundo humano de percepción y el gesto, pero mi cuerpo 'geográfico' o 'físico' obedece a las exigencias de ese pequeño drama que no cesa de suscitar en él mil prodigios naturales. Mi mirada hacia la meta tiene ya, a su vez, sus milagros: también ella se instala con autoridad en el ser y se conduce en él como en país conquistado. Y aquí no es el espíritu quien toma el relevo del cuerpo y anticipa lo que vamos a ver. No, son mis propias miradas, su sinergia, su exploración, su prospección, quienes enfocan el objeto inminente... Toda percepción, toda acción que la supone, en una palabra, todo uso humano del cuerpo es ya *expresión primordial*" (pp. 78-79).

Se nos hace claro ahora de adonde, según Merleau-Ponty, le viene al lenguaje su esencia —el ser carne con sentido y con ello el fundar la cultura—: desde la corporeidad, desde la percepción, que siempre percibe carne con sentido. En último término, desde la humanidad.

Pero con esto se nos da también una indicación sobre el sentido del lenguaje: él es plena conquista de lo humano, conquista del sentido secreto en que se mueve el cuerpo, conquista del sentido de la acción, del querer algo, del desear algo, en suma, conquista de la historia.

Esto y muchas otras cosas están dichas a propósito del lenguaje. Su fecundidad, su acierto o su error nos compromete para hablar alguna vez más extenso de ellas. Porque, al fin de cuentas, son afirmaciones que comprometen la realidad y con ella estamos todos comprometidos. No quisiera, sin embargo, concluir esta nota sin insistir aún en tres cosas. La primera, en las luces que a la lingüística da este modo de acceso al lenguaje, la obligación que le impone de penetrar al lenguaje por allí donde es, aun cuando sea un lenguaje pasado.

La segunda cosa es rectificar la incomprensión que Merleau-Ponty comete con las afirmaciones que a propósito del tratamiento del lenguaje hizo H. J. Pos hacia 1939*. En efecto, según Merleau-Ponty, éste

*H. J. Pos, "Phénoménologie et linguistique", en *Revue Int. de Philosophie*, 1, 2, 1939, pp. 354-365.

habría descrito ambos modos de acceso al lenguaje, el fenomenológico y el científico-objetivo, sin señalar su relación. No obstante, cualquiera que lea "Fenomenología y Lingüística" advertirá que Pos claramente señala que el único lugar donde está el lenguaje es en la conciencia originaria, en la "Lebenswelt", que la subjetividad funda las posibilidades de separar lo objetivo, que el mundo está constituido antes de la ciencia por la subjetividad. Justamente una de las conclusiones a que llega Pos es lo que echa de menos Merleau-Ponty. Según Pos, la fenomenología "ha hecho comprender la relatividad de todo saber con respecto a la conciencia originaria". El error de Pos, en cambio, es no describir fenomenológicamente el acto de hablar, sino exponer el saber ingenuo e inmediato que el hablante tiene sobre el hablar, lo que es otra cosa. Pero el error fundamental de Pos —que no invalida la restante riqueza de su artículo— es el de polarizar radicalmente la vida en subjetividad y objetividad, error en el que desde luego no entraremos aquí.

La tercera cosa que quiero subrayar es la noción de estilo que se expone y desprende de estas páginas. Esta noción nos advierte de la agudeza del punto de partida de la estilística: que en cada aspecto del estilo está presente la totalidad del ser de la obra. Pero, por desgracia, teóricamente los estilistas no lograron llegar a Roma: se entretuvieron en otras partes o bien se extraviaron por caminos laterales. Cayeron, por ejemplo, en la trampa del documento: creyeron que el estilo era manifestación (Kundgabe), "expresión" de la interioridad del poeta. Pero la obra de arte no está hecha para remitir a mi interioridad de creador. De esta manera de entender el estilo está, por cierto, muy alejado Merleau-Ponty y sería una mala interpretación entender lo que él dice en esta dirección. Según este filósofo, el estilo de cada obra coincide, por el contrario, con su sentido. Por cualquier parte que entremos a la obra toparemos con la totalidad de su sentido, pero no porque éste se esconda como núcleo en alguna parte, sino más bien porque está muy a la vista, difuso en toda la obra, unificándola y tan patente que pasamos por él a otra cosa cuando lo buscamos. Merleau-Ponty dice que incluso "la percepción ya estiliza. Una mujer que pasa no es al principio para un contorno corporal, un maniquí coloreado, un espectáculo, es una 'expresión individual, sentimental, sexual'. Es una cierta manera de ser carne dada por entero en el andar o incluso en el mero choque del tacón contra el suelo, de la misma manera que la tensión del arco está presente en cada fibra de la madera, variación del andar, del mirar, del tocar, del hablar que yo tengo en mi poder porque soy cuerpo. Si además soy pintor, lo que pasará al lienzo no será ya solamente un valor vital o sensual, no habrá sólo en el cuadro 'una mujer' o 'una mujer desgraciada' o una 'modista', habrá un emblema de una manera de mojar en el mundo, de tratarlo, de interpretarlo por el rostro como por el vestido, por la agilidad del gesto como por la inercia del cuerpo, en resumen, de una cierta relación

con el ser" (p. 65). Habría que preguntarse hasta qué punto, fuera de dar una importantísima indicación, ha conquistado algo aquí Merleau-Ponty. En todo caso, es claro que sólo mirando la obra desde dentro, desde su experiencia, es posible de aprehender el estilo. Desde fuera, observándolo como objeto ante nuestros ojos, el estilo se convierte en un sistema de equivalencias que jamás dará cuenta de la inequívocidad que el lenguaje tiene cuando obra en la obra, habla en el hablar, manifiesta silenciosamente en la pintura.

De las descripciones de Merleau-Ponty se puede diferir. Desde luego, al margen de lo mucho que entregan, es posible advertir que su defecto fundamental es que no son totalmente fieles a los objetos singulares que quieren describir, que se realizan en un curioso movimiento de aproximación y alejamiento del fenómeno, lo que conduce a una mezcla de hallazgos singulares y generalizaciones. Entendamos: casi siempre lo que se dice *es* verdadero, pero con respecto a objetos más generales que los que en cada caso se enfocan. Lo que falta es un empuñamiento, una conquista de la *diferencia* de lo uno con lo otro. El lenguaje ciertamente es expresividad, es humanidad, pero posee límites tajantes, que son justamente los que le permiten relacionarse, ser expresividad, pero una determinada expresividad, una muy determinada humanidad.

De lo que no se puede diferir, sin embargo, es de la definitiva legitimidad de su modo de acceso a las cosas. Y lo que se debe respetar y recoger como un guante es su fecundísima manera de concebir la filosofía como pensar sobre el flujo de lo vivido, que es el único gran tema en que aparece y se recorta todo.

FEDERICO SCHOPF

