

## El lenguaje en el que nacemos. Notas sobre Merleau-Ponty<sup>1</sup>

GIOVANNI INVITTO

Università di Lecce

### Resumen

El artículo trata principalmente de los apuntes del curso impartido por Merleau-Ponty, en el año lectivo 1949-1950, sobre *El conocimiento y la adquisición del lenguaje*. El punto de partida es la identidad del lenguaje y de lo «vivido, hasta el punto de que, según afirmaba Merleau-Ponty, no se trata de reducir el lenguaje al pensamiento, sino de introducir el pensamiento en el lenguaje. Asimismo, para él la relación entre «normal» y «patológico» está enmarcada en un intercambio de significados útiles para ambos campos.

### Abstract

The essay deals chiefly with the notes of the course held by Merleau-Ponty at the Sorbonne during the academic year 1949-50 on *Consciousness and the Acquisition of Language*. The starting point is the identity of «language» and «lived experience» as, Merleau-Ponty asserts, the point is not to reduce language to thought but to introduce thought into language. He also views the relationship between «normal» and «pathological» in an exchange of meanings useful to both fields.

El lenguaje ha sido uno de los ámbitos en donde Merleau-Ponty ha aplicado el método fenomenológico<sup>2</sup>. Cuando se habla de lenguaje, habría que entenderlo en el sentido más amplio del término. Si es distinto de la «lengua» en el sentido propio, entonces el filósofo francés ha escrito no sólo acerca de la lengua, sino también de sus formas literarias, como la novela. Por esta razón, algunos críticos que, gracias a Merleau-Ponty, habían abordado el análisis de la lengua, se distanciaban de él, porque la lengua no era, para ellos, equiparable a las otras formas de expresión, que nosotros llamamos genéricamente lenguaje.

---

<sup>1</sup> Traducción del italiano realizada por Marcello Cammarata y Eligia Ricioppo, Universidad de Extremadura.

<sup>2</sup> He tratado algunos de estos temas en «Corpo e linguaggio in Merleau-Ponty», *Athor*, n.º. 5, 1994, pp. 87-92, y en *La tessitura di Merleau-Ponty. Ragioni e nonragione nell'esistenza*, Mimesis, Milano, 2002.

Esta aparente confusión en Merleau-Ponty entre lengua y lenguaje parecía confirmarse en algunas partes de sus obras, como por ejemplo en *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, donde se afirmaba que

(...) pour le sujet qui pratique la langue, il y a (...) une réalité de la langue. (...) Penser le langage, ce n'est plus rechercher une logique du langage en deçà des phénomènes linguistiques, mais retrouver un *logos* déjà engagé dans la parole, retrouver le langage que *je sais* parce que *je le suis*<sup>3</sup>.

Así pues, el lenguaje no podía quedar aislado del contexto de lo vivido por mí: yo soy mi lenguaje, como soy mi cuerpo. Esto conllevaba una consecuencia que algunos críticos no podían aceptar, es decir, el problema del lenguaje tratado como «modulación» particular del poder expresivo del «sistema cuerpo».

Posteriormente, Bernhard Waldenfels ha vuelto a situar el problema, afirmando en primer lugar que Merleau-Ponty ha sido el primer filósofo que, en Francia, ha tomado en serio las teorías de Saussure, de Jakobson y de otros lingüistas. La fenomenología del lenguaje de Merleau, según ha afirmado Waldenfels, debía mucho a la lingüística contemporánea, y esto antes de que se impusiera el estructuralismo. Hay que recordar, de todos modos, que la influencia del estructuralismo se hacía visible en los ensayos que posteriormente fueron reunidos en *Signes, Sur la phénoménologie du langage* (1951) y *Le langage en direct et les voix du silence* (1952).

Pero hablar de fenomenología del lenguaje, observa Waldenfels, es ambiguo. Volviendo a la distinción entre *theory of language* y *linguistic theory*, podría oponerse la fenomenología del lenguaje a una fenomenología lingüística. Según el crítico, sin embargo, Merleau-Ponty se batía entre dos frentes: por un lado, él se oponía a un fundamentalismo de la experiencia y, por el otro, a un convencionalismo o a un estructuralismo del lenguaje dado. Podía así legitimar una fenomenología del lenguaje que a menudo volvía a motivos husserlianos y heideggerianos, sin sacrificar la experiencia a un lenguaje ya del todo hecho, que habría sometido las cosas a las palabras<sup>4</sup>.

Otra consecuencia problemática del planteamiento merleau-pontyano era la siguiente: si el significado no es un predato al cual deba adecuarse la expresión, ¿cómo

---

<sup>3</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie, Cours 1950-1951*, C.D.U., Paris, 1951, p. 54; ahora en *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Cynara, Grenoble, 1988, p. 416 (en adelante citaremos las páginas de ambas ediciones).

<sup>4</sup> B. WALDENFELS, «Faire voir par les mots. Merleau-Ponty et le tournant linguistique», en *Chiasmi International*, nº. 1, 1999, pp.57-58.

es posible que se constituyan autónomamente las unidades de significado? Según Merleau-Ponty, se realizaba a través de la «transgression intentionnelle», una categoría presente en la fenomenología husserliana: como del simple perfil se percibe todo el rostro, así las palabras rellenarán los huecos existentes entre ellas. Son comparables a las ideas regulativas kantianas que indican y hacen pensar, pero que no hacen conocer, porque la expresión nunca es total.

El origen de este planteamiento era el hecho de que para Merleau-Ponty lo irreflexionado es indecible, pero no por esto deja de ser lenguaje, ya que logra expresarse por otros cauces<sup>5</sup>. Dentro de esta reflexión merleau-pontyana, el silencio, en particular, juega un papel importante. En los ensayos sobre la lengua reunidos en *Signes*, se volvía a afirmar la primacía de la palabra sobre el lenguaje; la palabra es *Logos* operante, solicitado por las voces del silencio, y que pone en contacto con el ser y con el cuerpo. Como se ha señalado, la tarea de la filosofía consiste en el conducir hacia la expresión la experiencia muda, las cosas mismas, desde el fondo de su silencio. El sujeto de la expresión filosófica, por lo tanto, no es el hombre, porque el sujeto es el saber silencioso y latente en el acto de la percepción que se interroga acerca de su esencia, cuando la filosofía dirige sus propias preguntas a la fe perceptiva. Aquí se funda un ulterior quiasmo fundamental, el del silencio y palabra, que constituye una dialéctica binaria e indica la ambigüedad como esencia de lo real<sup>6</sup>.

En este debate se ha situado también la tesis de Carlo Sini, según la cual Merleau-Ponty nunca ha caído en la trampa de la convencionalidad estructural del signo y de la palabra: el origen está para él en el hecho de que la palabra no es un puro signo y en el hecho de que ella habita las cosas<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Véase M. CARBONE, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Guerini e Associati, Milano, 1990. Carbone es autor de trabajos notables sobre Merleau-Ponty y también coordinador de la edición M. MERLEAU-PONTY, *Linguaggio, storia, natura*, que reúne y traduce notas relativas a los *Cours* impartidos en el Collège de France entre 1952 y 1961. En este volumen, que nace de los textos preparados por Claude Lefort, se recogen escritos que también abordan el problema lingüístico: 1952-1953, «Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione» (pp. 25-30); «Ricerche sull'uso letterario del linguaggio» (pp. 31-35); 1953-1954, «Il problema della parola» (pp. 41-44).

<sup>6</sup> Véase S. MANCINI, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Angeli, Milano, 1987; 2ª ed., Mimesis, Milano, 2001, de donde cito, p. 288. La referencia textual es a *Le visible et l'invisible*, edición de C. Lefort, Gallimard, Paris, 1964, p.18. Sobre esta lectura de Mancini se ha escrito que la ontología de la visión, del contacto irreflexivo de las últimas obras de Merleau-Ponty, se dirime con la búsqueda que comenzó en la *Phénoménologie de la perception*, donde la conciencia individual, después de revelarse en el «*Je pense*», se reintegró al movimiento de trascendencia del «*Je suis*». El modo de preguntarse sobre el Ser no es pues el del conocimiento, sino el de la experiencia del mundo, y quien interroga a las cosas no es sólo la filosofía, sino sobre todo la mirada.

<sup>7</sup> Véase C. SINI, «Il silenzio del mondo e la parola», en *La prosa del mondo. Omaggio a Maurice Merleau-Ponty*, ed. A. M. Sauzeau Boetti, Quattro Venti, Urbino, 1990, por cuenta del Istituto Italiano di Studi Filosofici di Napoli, p. 42.

Costantino, por último, ha subrayado también el eco saussuriano, presente en nuestro filósofo, en la endiádis *langue y parole*, por esto el lenguaje literario en general tiene el mérito de intentar acercar, cuando no de reconciliar, en una tarea fatigante e inagotable, las diferentes paradojas del lenguaje convencional e «instituido»: de lo verdadero y de lo imaginario, de la palabra y del significado, de lo subjetivo y de lo objetivo, del escritor y del hombre de la calle. El lenguaje poético, al contrario, elimina estas paradojas en una unión casi mística del sonido y del sentido<sup>8</sup>.

Véamos ahora cómo afloraban algunos de estos temas en el Curso de 1949-1950, impartido en la Sorbona y sobre *La conscience et l'acquisition du langage*<sup>9</sup>. Desde un punto de vista lógico y metodológico, es preciso partir de la distinción entre filosofía, filosofía del lenguaje y ciencias, dentro de la relación ya examinada entre lingüística, filosofía y ciencias humanas. El problema del lenguaje se sitúa entre la filosofía y la psicología<sup>10</sup>, mientras que existe una separación entre el trabajo del lingüista y el del filósofo del lenguaje:

(...) La linguistique étant l'examen le plus rigoureux qui soit de la langue comme institution, on ne conçoit de philosophie du langage qui ne soit obligée de recueillir et d'articuler sur ses propres vérités celle que la linguistique établit. Si l'on considère la philosophie comme l'élucidation de l'expérience humaine, et la science comme un moment essentiel de cette expérience, le dilemme disparaît. Ce que nous demanderons donc aux linguistes, ce ne sont pas leurs conclusions philosophiques (comme philosophes ils ne sont pas plus solides que d'autres). Nous chercherons à participer à leur expérience du langage<sup>11</sup>.

Vuelve a proponerse aquí aquella comprensión «excedente» de la filosofía con respecto a las ciencias humanas, que fue uno de los motivos constantes del pensamiento de Merleau-Ponty. Y para él son ciencias del hombre la sociología, la psicología, la historia y la lingüística, esencialmente<sup>12</sup>.

Quedaba por desatar el nudo entre conciencia y lenguaje. Ya en la *Phénoménologie de la perception*, el Cógito tácito era Cógito real sólo en el momento en que se expresaba con la palabra. Hacía falta, entonces, reconsiderar el nexo entre palabra, lenguaje y pensamiento, llegando a la conclusión de que « (...) il ne s'agit pas de réduire le langage à la pensée, mais d'introduire la pensée dans le langage »<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Véase S. COSTANTINO, *La testimonianza del linguaggio. Saggio su Merleau-Ponty*, Angeli, Milano, 1999, pp. 117-118.

<sup>9</sup> Véase «La conscience et l'acquisition du langage», en *Merleau-Ponty à la Sorbonne, op. cit.*, pp. 9-87; texto que se publicó anteriormente en el *Bulletin de Psychologie*, n° 236, XVIII, 3-6, nov. 1964.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>12</sup> *Les sciences de l'homme et la phénoménologie, op. cit.*, p. 38; p. 415.

<sup>13</sup> «La conscience et l'acquisition du langage», *op. cit.*, pp. 63-64.

Merleau-Ponty criticaba el enfoque que consideraba el lenguaje como traducción del pensamiento, porque llegaba a depreciar ese lenguaje, al considerarlo como un atuendo de la conciencia, un revestimiento del pensamiento. La crítica también incluía a Sartre, quien, aún sin ignorar el problema *d'autrui*, afirmaba la imposibilidad para el lenguaje de aportar algo al pensamiento: «La «puissance» du mot n'existe pas, le mot universalise, résume ce qui existe déjà. La pensée ne doit rien au mot»<sup>14</sup>.

Para Merleau-Ponty era lo contrario:

Tout le langage est l'esprit; il n'est pas une mélodie verbale qui ne suppose de vigilance intellectuelle. Mais l'esprit qui gouverne le langage n'est pas l'esprit pour soi, c'est paradoxalement un esprit qui ne se possède qu'en se perdant dans le langage<sup>15</sup>.

En fin, como se decía en la *Phénoménologie de la perception*, la palabra es el pensamiento mismo silenciado. La palabra, de este modo, nace en el silencio, que tiene de todas maneras sus propias voces, y en el momento en que aquella se expresa produce un nuevo silencio, que es del pensamiento: pensamiento-palabra-silencio, círculo virtuoso que constituye la textura de la expresión y de la comunicación.

Pero volvamos a las argumentaciones del Curso de la Sorbona. Como ya vimos, en aquel texto se estructuraba una relación particular entre palabra y cosa. En la perspectiva cartesiana, o concepción reflexiva, el lenguaje quedaba fuera de la conciencia y era análogo a los objetos; formaba parte del orden de las cosas, no del orden del sujeto. Así pues, no se trataba de comunicación de y entre conciencias. En esa concepción

(...) mes mots donnent simplement l'occasion à l'esprit d'autrui de se rappeler ce qu'il sait déjà. Le langage est un message émis, mais sans force de communication effective. Il n'y a pas de puissance propre du mot. Alors, le meilleur langage sera le plus neutre, et le meilleur de tous, ce sera le langage scientifique, l'algorithme<sup>16</sup>.

Si así fuera, sería sin embargo un lenguaje que no comunica comprensión alguna.

La tesis fundamental de Merleau-Ponty era en todo momento la de la incorporación o encarnación, incluso de la palabra. Para él, la función categorial se encarnaba en el objeto; la relación de esta función con el lenguaje se presentaba como relación exterior de causa y efecto:

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.10.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 66-67.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

(...) le mot est un corps à travers lequel paraît une intention. La parole n'est pas un simple automatisme au service de la pensée; elle en est l'instrument d'actualisation: la pensée ne se réalise vraiment que lorsqu'elle a trouvé son expression verbale<sup>17</sup>.

En la base de todo esto se encontraba la tesis, ampliamente expuesta en la *Phénoménologie de la perception* y recogida de nuevo en la *Prose du monde*, de que la percepción fuera ya expresión y de que el lenguaje no *tuviese* significación, sino que *fuese* significación. Esto nace de una concepción del lenguaje total indistinguible de la actividad corporal intencionada:

Le langage est le prolongement indissoluble de toute l'activité physique, et en même temps neuf par rapport à elle: la parole émerge du «langage total» constitué par des gestes, mimiques, etc. Mais il transforme. Déjà, il emploie les organes phonatoires pour un usage qui ne leur est pas naturel: en effet, le langage n'a pas d'organe, tous les organes qui y contribuent ont déjà une autre fonction (Sapir). Le langage s'introduit comme une superstructure: phénomène qui témoigne déjà d'un autre ordre<sup>18</sup>.

Sin embargo, esta introducción no es consciente. Merleau-Ponty afirmaba que, en las actividades del cuerpo, como en la de la lengua, hay una lógica ciega, unas leyes de equilibrio acatadas por la colectividad de los sujetos hablantes sin que ninguno de ellos lo perciba conscientemente<sup>19</sup>. No se trata del sueño husserliano de una gramática universal que dominaría con su sistema conceptual todas las gramáticas empíricas. La lengua, como decía Vendryes, es un ideal que se crea, una realidad en potencia, un devenir que nunca llega. Una vez más, se trata de una idea kantiana que resultaría de la totalización al infinito de todos los medios de expresión convergentes<sup>20</sup>. Pero sobre la problemática de la lectura merleau-pontyana de Kant, se han hecho anotaciones puntuales<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 64-65.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>21</sup> Me refiero a las que se leen en el libro de A. NEGRI, *Interventi sulla fenomenologia*, Capone, Cavallino, 1988, en el capítulo «Lo schematismo kantiano e la fenomenologia esistenzialistica», que concluye así: «Né si vuole, qui, per espresso provare che, su quel terreno attardandosi, la fenomenologia esistenzialistica resta in arretrato rispetto alle conseguenze teoretiche già tratte, nell'area dell'idealismo latino, dalla fondazione kantiana del problema gnoseologico: quella drammatica sterilità della sua stessa proposizione, quando si intende risolverla per altra via che non sia quella del soggettivismo trascendentale, in forza del quale il soggetto della conoscenza diventa assunto tematico, più che della filosofia piegata univocamente verso la gnoseologia, della psicologia, della psicologia o della scienza del comportamento umano: ed il fatto che Sartre la considerazione di questo soggetto inserisce in una «psicologia fenomenologica dell'immaginazione» e Merleau-Ponty ne fa oggetto del «problema della coscienza percettiva» è, certo, molto significativo» (p.143).

De todos modos, como ha recordado Chiara Zamboni, la reflexión de Merleau-Ponty sobre estos temas «se articula» en torno a conceptos como *estilo*, *carne del mundo* y *quiasmo* que están dentro de una construcción ontológica evidente en el inconcluso *Le visible et l'invisible*. Por ello, Zamboni reconsidera este texto inconcluso y saca a la luz una página emblemática en donde se afirma que el sentido es la totalidad de lo dicho, la integral de todas las diferenciaciones presentes en la cadena verbal. Las referencias de Merleau-Ponty son, en este caso, Husserl (toda la filosofía consiste en restituir un poder de significar, un nacimiento del sentido o de un sentido salvaje) y Valéry (el lenguaje es todo, porque no es voz de nadie, es la voz misma de las cosas, de las olas y de los bosques)<sup>22</sup>. Volvemos a encontrar aquí dos conceptos clave de la última especulación del filósofo francés: la filosofía como nacimiento de un sentido *sauvage*, y el lenguaje como voz de las cosas y, consecuentemente, también como voz de lo que cotidianamente percibimos como silencio.

La palabra, leíamos en el escrito sobre la percepción, es gesto auténtico y contiene un sentido, como cualquier otro gesto. Por esto es comunicación. El hecho mismo de expresar una palabra es meterse en un circuito con el universo de palabras en que nacimos, es actuar e interactuar, mediante una obra de trascendencia intencional, así

*le langage est un dépassement opéré par le sujet, des significations dont il dispose, sous l'incitation de l'usage que l'on fait des mots autour de lui. Le langage c'est un acte de transcender. On ne peut donc le considérer simplement comme une enveloppe de la pensée; il faut voir en lui un instrument de conquête du moi par contact avec autrui*<sup>23</sup>.

Todo esto introducía el quiasmo del lenguaje y de la intersubjetividad. El punto de partida era husserliano. En el Curso de 1949-1950 se examinaron las hipótesis presentadas por el filósofo alemán. Así, la solución de Husserl al problema de los otros, era reducida por Merleau-Ponty a la articulación de los siguientes momentos: a) percepción «*latérale*»: hay que considerar a los otros no como otros tantos por-sí, sino como una comunidad de alter-ego; b) el otro como «*lacune*»: él falla a mi percepción como percepción de objeto, es para mí una zona prohibida (es inevitable la comparación con la noción kantiana de noumeno); c) percepción de la conducta del otro: el otro se vuelve un «*style*» de comportamiento; d) la «*transgression intentionnelle*», ya mencionada: «la perception d'autrui est l'assomption d'un organisme par un autre». Husserl la llamaba también «*transposition aperceptive*».

---

<sup>22</sup> Véase C. ZAMBONI, «Il linguaggio nella riflessione di Merleau-Ponty e i legami con lo strutturalismo», *Aut aut*, n.º. 232-233, julio-octubre, 1989, p. 41. Alude al texto de Merleau-Ponty a través de la traducción italiana de *Le visible et l'invisible*, A. Bonomi (ed), Bompiani, Milano (1969) 1992, p.183.

<sup>23</sup> «La conscience et l'acquisition du langage», *op. cit.*, p. 55.

Este acto no constituía una operación programática, reflexiva del sujeto. Era, al contrario, una operación vital, no lógica: «un corps rencontrant dans un autre corps sa contre-partie qui réalise ses propres intentions et qui suggère des intentions nouvelles au moi lui-même»<sup>24</sup>. Es el encuentro entre vividos del mismo tejido, que desde luego es el mismo tejido del mundo, que hace trasliterar («transposition apercéptive»), más allá de mis intenciones, mi constitución consciencial hacia el otro que estoy percibiendo, casi por contagio, por epidemia.

Justamente la tesis de la «transgression intentionnelle», o sea el rellenar los huecos de la percepción de los otros, permitía una nueva definición. Para Merleau, en la realidad no había nunca un «pleinement exprimé», sino lagunas y discontinuidad, de las cuales no nos percatamos al hablar nuestro idioma, porque la comprensión entre individuos que hablan el mismo idioma nunca es simulada<sup>25</sup>. En nuestro propio idioma nos entendemos porque llenamos con el implícito los huecos y los silencios de lo hablado.

La lengua, entonces, es un sistema o una estructura, una totalidad:

La langue est un système d'unités en nombre limité servant à exprimer un nombre illimité de choses. Il y a donc dépassement du signifiant vers le signifié. La totalité du sens n'est jamais pleinement rendue. Il y a une masse immense de sous-entendus, même dans les langues les plus explicites, ou plutôt rien n'est jamais tout à fait exprimé, rien ne dispense le sujet qui écoute de prendre l'initiative d'une interprétation<sup>26</sup>.

En sintonía con estos temas, sobre todo con el de la «iniciativa», se presentaba en 1958 el escrito de Hannah Arendt *The human condition*. Con una teoría más interesada por los valores éticos, Arendt hablaba de los preceptos morales que surgen directamente de la voluntad de vivir con los demás, en las modalidades de la acción y del discurso, y que después actúan como mecanismos de control insertos en la facultad de dar comienzo a nuevos e interminables procesos. Ella escribía que sin acción, sin discurso, sin la intervención de la natalidad, estaríamos condenados a movernos para siempre en el ciclo recurrente del devenir, y que sin facultad de deshacer lo que hicimos y de controlar al menos parcialmente los procesos que ocasionamos, seríamos víctimas de una necesidad automática, con todas las contraseñas de las leyes inexorables que las viejas ciencias naturales consideraban como característica distintiva de los procesos naturales.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 38-40. Se refiere a la «Cinquième méditation», en *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris, 1953.

<sup>25</sup> «La conscience et l'acquisition du langage», *op. cit.*, p. 54.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.



Reinicio del discurso y de su significado como nueva natalidad, según Hannah Arendt. Paralelamente, para Merleau-Ponty, se fundaba la polisemia, el sentido que reverbera en una refracción calidoscópica. Se enraizaba así, en la misma base teórica, la posibilidad de individuación y de descubrimiento del sentido. Los significados de las palabras son infinitos, porque la palabra es lo que se dice; la lengua es el tesoro de donde el sujeto extrae para hablar, es un sistema de posibilidades<sup>27</sup>. Pero, ¿es completamente legítima esta infinidad de sentidos revelados o descubiertos? En otro contexto, Merleau-Ponty, refiriéndose a los innumerables significados atribuidos a la Revolución de 1789, se preguntaba cuánta verdad habría en cada uno de ellos. La respuesta era clara: la ambigüedad del hecho está justamente en conservar una infinita posibilidad hermenéutica. Lo que hace el historiador es explicitar una de las infinitas hipótesis de sentido, interviniendo objetivamente de esta manera en el hecho mismo. La Revolución Francesa no es otra cosa para nosotros que la incrustación de todos los sentidos y significados hasta ahora evidenciados o atribuidos por sus narradores. Pero la cadena siempre está abierta a nuevas lecturas, a incrementos ulteriores de sentido.

Esta extrema relatividad del sentido y del significado llevó al filósofo a una variante léxica. Refiriéndose a la teoría diacrítica del lenguaje de Saussure, Merleau-Ponty sostuvo que, hablando del lenguaje, debería decirse *valor* en lugar de *significación*, en el sentido en que se habla del valor de una moneda que puede ser intercambiada por un número infinito de objetos. «C'è una polisemia della parola come c'è una pluralità di usi possibili dello stesso pezzo di moneta»<sup>28</sup>.

En los ensayos ya mencionados, compilados en *Signes* y dedicados al lenguaje, Merleau-Ponty distinguía entre el uso empírico, cotidiano, banal de la lengua (moneda muerta) y el lenguaje auténtico y creativo que es silencio, porque es oblicuo e indica la cosa indirectamente. Y sostenía:

La plus exacte caractéristique d'un mot est d'être «ce que les autres ne sont pas». Il n'y a pas signification d'un mot, mais de tous les mots les uns par rapport aux autres; jamais notre présent ne pourra être le même que celui d'une langue, sans futur; c'est pour cela qu'on ne peut jamais traduire exactement une langue dans une autre. Ainsi le phénomène linguistique est cette coexistence d'une multiplicité de signes, qui, pris individuellement, n'ont pas de sens, mais qui se définissent à partir d'une totalité dont ils sont eux-mêmes les constituants<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.81. Se refiere al *Cours de linguistique générale* de Saussure.

<sup>29</sup> «La conscience et l'acquisition du langage», *op. cit.*, p. 83.

No había, por lo tanto, separación entre palabra (sincronía) y lengua (diacronía). La sincronía incluía la diacronía, la palabra incluía la lengua, no podía prescindir de ella.

En el marco de esta polisemia, el lenguaje formaba parte de las formas de producción cultural, y surgía entonces la necesidad de poner el acento en la *productivité du langage*. Pero la idealidad y la verdad no son un privilegio del lenguaje<sup>30</sup>, en cuanto que era un conjunto de instrumentos para permitir relaciones con los demás y reflejaba el nivel de inventiva de que somos capaces<sup>31</sup>.

Este baño en el lenguaje, el teorizar un nacimiento ya sumergido en él, ofrecía a Merleau-Ponty la oportunidad de abordar el tema de la expresión lingüística infantil y de su génesis. Especificó una acción diferente en el lenguaje de los niños, que, para él, no nace ni se configura como imitación del lenguaje de los adultos, sino como gesto absoluto. A este propósito, nuestro filósofo citaba a K. Bühler, que atribuía a la lengua tres funciones indisolubles: representación, expresión de uno mismo, llamamiento a los demás.

Le mouvement de l'enfant vers la parole est un appel constant à autrui. L'enfant reconnaît dans autrui un autre lui-même. Le langage est le moyen de réaliser une réciprocité avec lui. Il s'agit là d'une opération pour ainsi dire vitale, et non d'un acte intellectuel seulement<sup>32</sup>.

El niño, concluía Merleau-Ponty siguiendo Husserl, experimenta en seguida el cuerpo de la otra persona como portador de conductas estructuradas, y siente su propio cuerpo como un poder permanente y global de realizar gestos dotados de cierto sentido, un «*je peux*»<sup>33</sup>.

En esta amplia redefinición del problema, las patologías del lenguaje ocupaban una parte significativa del Curso de la Sorbona, y eran consideradas no como patologías esenciales, sino como patologías de la conciencia encarnada, del quiasmo cuerpo-espíritu. En el enfermo, la palabra ha perdido su capacidad de significación dentro del sistema lingüístico, sólo permanece como un complejo sonoro; ya no es el vehículo del pensamiento, y se coloca en una relación externa a él<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> P. GAMBAZZI, *L'occhio e il suo inconscio*, Cortina, Milano, 1999, p. 50.

<sup>31</sup> «La conscience et l'acquisition du langage», *op. cit.*, p. 63.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 34-35. Remite a Husserl.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 64-65.

Sin embargo, Merleau-Ponty rechazaba tanto el concepto que supone una identidad absoluta entre normal y patológico (teoría positivista) como la hipótesis de una alteridad absoluta. Él afirmaba que también la conducta patológica tiene y presenta un sentido, y que la enfermedad es una autorregulación que permite el establecimiento de un equilibrio a un nivel diferente del nivel normal. Este no era un fenómeno totalmente incomprensible, al contrario – se afirmaba en el Curso – lo normal y lo patológico podrían enriquecerse considerablemente al entrar en contacto uno con otro<sup>35</sup>.

Hablando, por ejemplo, de la alucinación, el filósofo francés se acercaba a una noción característica de la teoría de Lacan: «De même qu'il y a passage du «je suis assassin» au «je suis assassiné», de même il y a passage du «je parle» au «je suis parlé» (*I am spoken to*)»<sup>36</sup>. El «je suis parlé», según Lacan, indicaba, en la «normalité», el subconsciente que «nous» atraviesa, «nous» habla, «nous» actúa<sup>37</sup>. Según Merleau-Ponty esto se radicalizaba en el caso patológico del lenguaje alucinatorio, pero no era exclusivo de éste.

Para él, la alucinación no era una relación entre sujeto y objeto, sino una relación del *ser*:

j'existe par le langage en rapport avec autrui.

Mais est-il légitime d'interpréter le normal à la lumière du pathologique? Certes, cette identité substantielle entre *parler* et «être parlé» n'existe que chez le malade, mais si cette confusion existe à l'état pathologique, c'est qu'elle existe déjà à l'état embryonnaire chez le normal: qu'il y a déjà, chez celui-ci, un germe d'aliénation, une relation en puissance entre le parlé et l'entendu<sup>38</sup>.

Merleau-Ponty llegaba a la paradoja siguiente: el sujeto normal sería quien acepta no devenir verdaderamente uno mismo si no es en contacto con los demás, y quien reconoce las cualidades que enriquecen la discusión. El sujeto «normal» desdobra y escinde la relación interna a la conciencia entre actividad y pasividad, porque no quiere reconocerse en esta última condición:

le sujet normal serait celui qui refuserait cette dialectique du moi, qui s'obstinerait à ne considérer le langage que comme une sorte de logique abstraite, qui, demeurant toutefois conscient de cette dualité, se verrait acculé à reporter sur un autrui imaginaire un des termes de la contradiction<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 55-56.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>37</sup> Véase mi trabajo «Jacques Lacan», en *Novecento filosofico e scientifico. Protagonisti*, A. Negri (ed.), Marzorati, Milano, 1991, v. III, pp. 219-244.

<sup>38</sup> «La conscience et l'acquisition du langage», *op. cit.*, p. 59.

<sup>39</sup> «La conscience et l'acquisition du langage», *op. cit.*, p. 59.

Merleau hacía consideraciones del mismo tipo a propósito de la afasia. El lenguaje del afásico, a diferencia del silencio, ha perdido una calidad esencial: ha dejado de ser vivo. Hay, en el conjunto del lenguaje afásico, algo de apagado, una ausencia total de estilística, de modelo comunicativo<sup>40</sup>.

Una consecuencia de este planteamiento teórico era que, al igual que se interviene en el lenguaje a través del cuerpo vivido, así se interviene en el cuerpo a través del lenguaje:

Cette conception s'appuie plus ou moins sur l'exemple célèbre de Hellen Keller, sourde-muette aveugle [...], dont l'institutrice réussit la rééducation par le toucher. Elle-même raconte dans son autobiographie que pendant longtemps tous les efforts pour lui donner la notion du signe furent vains. Mais un jour, en puisant de l'eau, au moment où le contact de l'eau froide sur sa main l'impressionnait vivement, l'institutrice lui traça sur l'autre main un signe conventionnel désignant l'eau: à cet instant, Hellen Keller eut la révélation brusque du rapport signe-signifié et, dans l'heure qui suivit, apprit une trentaine de signes. Cet exemple encouragea la conception du tout ou rien: conscience et compréhension, ou pas de langage du tout<sup>41</sup>.

Sin embargo, Merleau-Ponty juzgaba limitada e incompleta esta reconstrucción. Él recalca que existe una diferencia fundamental: para el adulto, el signo es convención, para el niño es una propiedad de las cosas<sup>42</sup>.

A partir de este razonamiento, surgen varios caminos posibles, muchos corolarios no todos secundarios. Uno podría ser la redefinición del concepto de normalidad<sup>43</sup>. Aún es más: en el nexo cuerpo-lenguaje podría reencontrarse una relación con el lenguaje materno y con la madre, pero, como ha escrito Chiara Zamboni, en Merleau-Ponty se trata no tanto del cuerpo a cuerpo con la madre, como de un entrelazamiento directo con el mundo y con las cosas: «Egli si pone la questione di cosa sia pensiero e

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 63. Merleau-Ponty cita el *Journal de Psychologie*, número especial: K. GOLDSTEIN, «L'analyse de l'aphasie et l'étude de l'essence du langage», XXX, 1933, 15 gennaio – 15 aprile, pp. 430-496. Este texto ha sido posteriormente incluido en la obra colectiva *Essais sur le langage*, Minuit, Paris, 1988.

<sup>41</sup> «La conscience et l'acquisition du langage», *op. cit.*, p. 19. Se refiere a *Sourde, muette, aveugle. Histoire de ma vie*, Payot, Paris, 1954. En este libro se han inspirado una película y una obra de teatro.

<sup>42</sup> «La conscience et l'acquisition du langage», *op. cit.*, p. 20.

<sup>43</sup> Merecería una amplia discusión la aserción con la que concluye un ensayo crítico sobre este tema específico en Merleau-Ponty: «La normalità è un valore ed è un valore di relazione, perché indica la condizione fondante della vita sociale: la possibilità di riconoscimento e di comunicazione». O sea, un valor, pero sólo si es eficaz en el plano de la praxis social e institucional, no en el de la relación entre personas (Véase S. FRANZESE, «Ripensare la «normalità». La nozione strutturale di normalità in Merleau-Ponty», *Segni e comprensione*, XVI, n.º. 45, gennaio-aprile 2002, p. 55).

idea in tale aprirsi e ritrarsi del corpo al mondo»<sup>44</sup>. No vamos por tanto a encontrar, en las reflexiones del fenomenólogo francés acerca de la génesis del lenguaje infantil, ninguna profundización con respecto al lenguaje materno, porque la madre siempre es uno de los sujetos, más seguramente el sujeto primario, a quien el niño lanza su propia palabra-sonido-gesto esperando un resultado. La madre es la fuente privilegiada de la respuesta que puede dar al in-fante el refuerzo psicológico esperado y confirmarlo en el uso de aquel sonido, en espera de una respuesta a su necesidad. La madre, por lo tanto, es instrumento de formación del lenguaje infantil, no su productora a través de la relación de repetición-imitación.

En conclusión, del Curso de la Sorbona emergía una teoría de la lengua y del lenguaje plenamente integrada en la teoría de la percepción, que era una teoría de la *información* o de la *formalización* de la realidad, del mundo, de nuestro cuerpo, de la relación con los demás. Al tratar del lenguaje del niño, Merleau-Ponty debía necesariamente rechazar la tesis de la imitación del lenguaje adulto. El lenguaje es gesto, no imitación; es un gesto que respeta la *innere Sprachform*, según la teoría de Humboldt adoptada por Goldstein. Es la forma lingüística interior, el paisaje mental común a todos los miembros de una comunidad lingüística y es lo que permite la coexistencia dentro de un ambiente cultural. Cada palabra tiene su propio sentido sólo en cuanto que es sostenida por todas las demás, porque, afirma nuestro filósofo, la única realidad es la Gestalt de la lengua.

Una vez más, se afirma la exigencia de captar la forma y no la suma, un sentido y no un *puzzle* de signos, de comprender el lenguaje y no de reducirlo a las reglas algebraicas de una metafísica gramática universal. Se trataba, como con razón se ha escrito, de ver cómo las ideas, los esquemas del lenguaje, llegan a decir la dimensión pulsional y emocional de lo real, a transferir en ella, rompiéndolo, «*le silence primordial*». Merleau-Ponty, afirma Lisciani-Petrini, quiere hacernos ver cómo, con el lenguaje, se puede modular «l'inattingibile nell'immanenza»<sup>45</sup>.

También el discurso acerca del lenguaje, al igual que el de la expresión literaria y pictórica, no es otra cosa que una pieza de una especulación global por la que el sujeto es un *unum* de donde no es posible separar las dimensiones particulares constituyentes. Las distinciones categoriales, que en otras filosofías nos habían educado en análisis

---

<sup>44</sup> C. ZAMBONI, «Merleau-Ponty, le amiche, l'ontologia carnale, la politica e gli amici», *Segni e comprensione*, n° 44, settembre-dicembre 2001, p. 61.

<sup>45</sup> E. LISCIANI-PETRINI, «Moduler l'«insaisissable dans l'immanence». Autour de quelques «notes» de Merleau-Ponty sur la musique», *Chiasmi international*, n° 3, 2001, p. 33. La locución «inalcanzable en la immanencia» es el epígrafe que Paul Klee quiso sobre su tumba y que Merleau-Ponty retoma en *L'Oeil et l'Esprit*.

sectoriales, aquí se califican como puras abstracciones intelectuales que pueden abordar el Ser con una mirada superficial, pretendiendo manipularlo con la ilusión de gobernarlo y gestionarlo.

La complejidad del Ser, que el hombre trata de entender en su génesis, no permite una expresión lingüística definitiva y racionalmente exhaustiva. La palabra es sólo un signo, al cual no sabemos si, como un eco, volverá una respuesta. La palabra, al igual que cada hecho que enraizamos en la praxis histórica, al igual que cada línea que trazamos en el lienzo o en la pared de la gruta, es un intento que hacemos. Después se abren infinitas posibilidades y sólo los acontecimientos posteriores nos dirán su eficacia: no su verdad o exactitud absolutas, que son valores, una vez más, inalcanzables en la inmanencia.

El nexo filosofía-silencio-meditación salva el no-sentido que tratamos de traducir a un lenguaje y a una lengua propia; salva e intenta comunicar la no-razón que tratamos de gobernar, canalizándola constructivamente en el lenguaje, respetándola como no-razón. La identificación de todo esto con la palabra que brota de la razón sería la letal arrogancia del filósofo.