



ANTONIO PEREZ ESTEVEZ

EL LENGUAJE EN MERLEAU-PONTY

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION

I. INTRODUCCION.

Es por el lenguaje que nos distinguimos de los animales brutos. Como "ser locuente" el hombre debe preocuparse y de hecho se ha preocupado de estudiar el lenguaje. San Agustín, en la agonía del Imperio Romano, escribió un buen estudio sobre el lenguaje al redactar el *De Magistro*: Con este libro se inicia lo que podríamos llamar la tesis racionalista o intelectualista del lenguaje. En efecto para Agustín la palabra es un vehículo accidental de transmisión de las ideas; tan accidental que las ideas pueden transmitirse y de hecho se transmiten sin palabras. El aprendizaje o adquisición de nuevas ideas se logra, no a través del sonido externo de las palabras, sino con la enseñanza interna de la verdad; enseñanza interna que solo Cristo o el Maestro puede transmitir (1). La idea, el concepto, el mundo interior es lo importante en el hombre; la palabra hablada o escrita es un añadido accidental del que puede prescindirse, sin que ese pensamiento interior sufra alteración alguna. Si ahondamos en esta tesis descubrimos en ella, como base de esta concepción del lenguaje, una antropología y una ontología platónica, para la cual el hombre es esencialmente alma, espíritu puro o ángel desincorporado; como tal el hombre es antes que nada ser pensante, ser dotado de la capacidad de elaborar un mundo inteligible, universal y eterno. Secundaria y accidentalmente el hombre es capaz también de manifestar este pensamiento, de traducirlo a palabras.

Esta concepción platónica del lenguaje va a atravesar toda la Edad Media, pasando por Anselmo de Canterbury, Abelardo y Tomás de Aquino, para alcanzar incluso a Ockam. Ockam en efecto no es un nominalista, co-

1 AGUSTIN DE HIPONA, *De Magistro*, 12,40: "Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuentem; docetur enim non verber meis, sed ipsis rebus, Deo infus pendente, manifestis..."

mo pretenden hacerlo algunos autores recientes (2). Ockam admite la existencia de un lenguaje conceptual o interior del que depende en su existir el lenguaje hablado o escrito. Ciertamente para Ockam el lenguaje exterior, hablado o escrito, significa directamente las cosas y no los conceptos contrariamente a lo que habían defendido sus antecesores. Pero no por esto elimina el lenguaje interior o conceptual; en Ockam este continúa existiendo como signo natural de las cosas, mientras que el lenguaje exterior es solamente su signo arbitrario. Si ambos lenguajes significan directamente las cosas, sin embargo el lenguaje exterior depende existencialmente del lenguaje conceptual, es decir, aquél no podría darse sin la presencia previa del último en las arrugas del espíritu. (3).

Descartes, Spinoza, Leibniz y Kant serán los grandes jalones de esta corriente platónica en la Filosofía moderna; el hombre para ellos continuará siendo infinita capacidad pensante, mónada elucubrante con las ventanas cerradas, sujeto epistemológico ordenador del caos empírico exterior.

La corriente contraria, la nominalista, apenas se insinúa en la Edad Media con Roscelino, al reducir los universales a puros fonemas "flatus vocis". El empirismo inglés, en el momento en que hace al hombre sujeto pasivo de percepciones, echa las bases de la moderna corriente empirista-nominalista que se ha apoderado de la ciencia contemporánea. Según Merleau-Ponty en el empirismo moderno no hay sujeto locuente sino

2. Como nominalista lo han considerado:

DE WULF (MAURICE), *Historia de la Filosofía Medieval* (versión castellana), Tomo III, México, 1949, p. 29-49.

FEDERHÖFER (F.), *Die Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, München, 1924.

DONCOEUR (P.), *Le nominalismo de Guillaume d'Ockam. La théorie de la relation*, *Revue Néoscholastique*, 1921, p; 5-25.

TORNAY (S. C.) *William of Ockam's Nominalism*, *Philosophical Review*, 1936, p. 245-267.

FRAILE (G.), *Historia de la Filosofía*, Tomo II, Madrid, 1966, p. 1.111-1.132.

3. El concepto es signo natural mientras que la palabra, hablada o escrita es signo arbitrario: "...conceptus sive passio naturaliter significat quidquid significat; terminus autem prolatus vel scriptus nihil significat nisi secundum voluntariam institutionem" (*Summa Logicae*, I, cap. I, p. 9, editada por Philotheus Boehner, St. Bonaventure, N. Y. 1957).

Además las palabras, habladas o escritas, están subordinadas al concepto: "Dico autem (voces) esse signa subordinata conceptibus seu intellectibus animae, non quia, proprie acciendi hoc vocabulum "signa", ipsae voces semper significant ipsos conceptus animae primo et proprie, sed quia voces imponuntur ad significandum illa eadem, quae per conceptus significantur; ita quod conceptus primo naturaliter aliquid significat et secundario vox significat illud idem. (*Summa Logicae*, I, cap. I, p. 9).

simplemente un flujo de palabras sin intención que las gobierne, y el lenguaje no es otra cosa que los rasgos dejados en nosotros por las palabras pronunciadas u oídas (4). La causa de este flujo de palabras puede ser doble: o bien son los estímulos exteriores quienes según leyes mecánicas provocan las excitaciones capaces de articular las palabras; o bien son los estados de conciencia quienes, en virtud de las asociaciones adquiridas, implican la aparición de la imagen verbal conveniente. El lenguaje deja de ser el producto de un ser inteligente y libre, para ser el efecto de una combinación bioquímica: "el hombre habla de manera semejante a como la lámpara eléctrica se pone incandescente", expresa Merleau-Ponty gráficamente, para aclarar la posición empirista (5). No hay objeto que hable - la casualidad objetiva fue negada tiempo atrás por Hume - sino que el lenguaje hablado o escrito posee un carácter óntico independiente, mientras que la palabra en general queda reducida a un ente de razón. Por su ser independiente el lenguaje hablado o escrito, ni remite a un sujeto ni remite a ideas o conceptos.

Ante la afasia o enfermedad que impide la expresión, la psicología echó mano de una explicación, que hacía renacer la tesis intelectualista. Lo que el enfermo de afasia pierde no es simplemente un conjunto de palabras, sino una manera especial de utilizarlas. Detrás de las palabras hay una función o una actitud que las condiciona. Debajo del lenguaje automático o fonético existe un lenguaje intencional, que consiste en una especie de esencia o categoría universal. Nombrar un objeto será por tanto subsumirlo o colocarlo debajo de una esencia o categoría. Recordando al viejo Aristóteles, nombrar un objeto será desindividualizarlo y hacerlo representante de una esencia o categoría universal. El enfermo de afasia -según esta explicación intelectualista- pierde justamente esta capacidad universalizante o actitud categorial y regresa a la capacidad singularizante o actitud concreta (6). En esta explicación - como en todo platonismo - la palabra no es más que una envoltura accidental y exterior de la palabra auténtica, que es una operación interior. De nuevo el hombre vuelve a ser sujeto pensante.

Para Merleau-Ponty ni el nominalismo-empirista, ni el intelectualismo explican acertadamente el lenguaje. Para ninguno de ellos la palabra posee

4 MERLEAU-PONTY (M.), *Phénoménologie de la Perception*, Paris 1969, p. 203.

5 *Ibidem*.

6 *O. c.*, p. 205.

significación alguna. Es evidente que en el empirismo la palabra no posee significación, "ya que la evocación de la palabra no está mediatizada por ningún concepto y los estímulos o los estados de conciencia dados la llaman (a la palabra) de acuerdo a las leyes de la mecánica nerviosa o a las de la asociación" (7). En consecuencia la palabra ni encierra sentido, ni posee potencialidad interior alguna.

Sucede lo mismo con el racionalismo intelectualista. Si la palabra es una envoltura accidental de la que el pensamiento interior puede prescindir, tampoco posee sentido propio; de tener alguno será recibiéndolo de ese mundo interior o categorial, del cual es un simple accidente exterior.

Resumiendo la crítica de ambos, Merleau-Ponty afirma "en el empirismo no hay sujeto alguno que hable; en el racionalismo hay ciertamente un sujeto, pero no un sujeto que habla sino un sujeto que piensa" (8). En ambos casos la palabra, por no encerrar sentido alguno propio, es una palabra muerta.

II. LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE EN MERLEAU-PONTY.

A. *En fenomenología de la Percepción.*

De acuerdo a una larga tradición platonizante, la palabra presupone el pensamiento. El pensamiento existe en sí y la palabra es un envoltorio accidental o una etiqueta de uso externo. Merleau-Ponty rechaza esta teoría tan entrañablemente enraizada en una tradición secular, dando para ello una serie de razones.

Si la palabra presupone el pensamiento y si éste puede darse sin la primera ¿por qué el pensamiento tiende a la expresión como a su total desarrollo? (9). En efecto el pensamiento se realiza solo cuando se expresa; el pensamiento no expresado sería a lo sumo un aborto prematuro, un ser que muere antes de nacer. El objeto más familiar —añade Ponty— parece indeterminado hasta que no se nombra; la expresión, por medio de la palabra hablada o escrita, delimita y organiza definitivamente, da el ser total a todo objeto conocido por familiar que éste nos sea. La palabra es la encarnación del pensamiento, hasta el extremo que todo sujeto ignora su pensamiento hasta el momento que lo formula. Ese pensamiento

7 O. c., p. 206.

8 MERLEAU-PONTY (M.), *Phénoménologie de la perception*, p. 206.

9 O. c., p. 206.

antes de formulado sería un pensamiento inconsciente, es decir un pensamiento sin existencia propia. En fin la denominación de los objetos no se produce después de conocerlos, como si el acto de conocimiento fuese un paso previo y necesario para la futura denominación. No. Nombrar los objetos, llamarlos por su nombre es conocerlos. Ejemplo de este hecho primordial lo encontramos en los niños, quienes justamente no conocen los objetos sino nombrándolos. Nombrar pues para Merleau-Ponty es hacer que el pensamiento exista, es dotarlo de una consistencia existencial, sin la cual el pensamiento no podría darse.

Esta concepción del lenguaje como realización o encarnación del pensamiento se encuentra —al decir de Merleau-Ponty— en el pensamiento precientífico, en las tradiciones religiosas y en las mágicas invocaciones de los agoreros y brujos. En la *Biblia* en efecto Dios crea los seres al nombrarlos, de la misma manera que el brujo actúa o cree actuar precisamente por la invocación a las palabras mágicas que utiliza (10).

De lo dicho se desprende que "la palabra lejos de ser un simple signo de los objetos y de las significaciones, habita las cosas y es el vehículo de las significaciones. La palabra, en el que habla, no traduce un pensamiento hecho, sino que lo realiza" (11).

Una de las grandes dificultades que siempre ha tenido la teoría platonizante, rechazada por Merleau-Ponty, es la explicación del hecho de aprender, en concreto del hecho de aprender escuchando o leyendo. Platón en el *Fedón*, más que resolver este problema, lo elimina al negar todo aprendizaje; nadie aprende o conoce algo nuevo, sino que simplemente recuerda lo que ya sabe de antemano. Agustín de Hipona, siguiendo este camino platónico, sostiene que ninguna persona enseña a otra; Cristo o La Verdad es el único maestro del que todos aprendemos por medio de una iluminación tan eficaz como misteriosa. Pero la experiencia diaria nos muestra que nosotros sí aprendemos y aprendemos de los demás hombres por medio de la palabra hablada o escrita. Leyendo un libro de Ortega estamos seguros de captar su pensamiento y creemos a veces estar de acuerdo con él y otras en desacuer-

10 En la *Biblia* ciertamente el poder de la palabra se hace manifiesto en la descripción de la creación, del Capítulo Primero del Génesis: "Y dijo Dios: haya la luz, y hubo luz... Dijo asimismo Dios: haya un firmamento en medio de las aguas y separe unas aguas de otras. Hizo pues Dios el firmamento... Dijo Dios luego: reúnanse las aguas de debajo de los cielos en un lugar y aparezca lo seco. Y así fue". De igual manera en el brujo la palabra encierra un poder intrínseco que la hace necesaria, para que el efecto buscado se produzca.

11 MERLEAU-PONTY (M.), *Phénoménologie de la perception*, p. 207

do. El pensamiento no está fuera del libro, en la mente del escritor; ¿cómo podríamos captar el pensamiento de un filósofo muerto? El pensamiento está en el libro y se halla realizado en esas expresiones que tenemos ante la vista. El significado conceptual y el sentido de las palabras se deducen de las mismas palabras (12).

Todo lenguaje encierra en sí y transporta su sentido al espíritu del auditorio; el ejemplo más exacto de esta afirmación es el lenguaje musical. En una sonata —dice Merleau-Ponty— los sonidos no son solamente signos de la sonata, sino que ésta se presenta a través de ellos, desciende al espíritu de los oyentes en los sonidos mismos (13). De igual manera sucede en la pintura o en el teatro. Un cuadro difícilmente comprensible segrega lentamente su propia significación al vidente que mira y remira dicho cuadro, y el actor teatral será tanto mejor cuanto el sentido conceptual se encuentre encarnado en una serie de gestos y expresiones adecuados.

El pensamiento como acto interior existente fuera del mundo o de las palabras es una ilusión. El más íntimo pensamiento, el más silencioso proceso conceptual está estremecido de palabras. La vida interior, en frase de Merleau-Ponty, es un lenguaje interior con rumor de palabras silenciosas (14).

La palabra es la realización del pensamiento; pero esta realización se produce, debido a que en la palabra existe otra significación que es justamente la base o el fundamento de la significación conceptual. Es decir, la palabra encierra una doble significación: una significación conceptual y una significación del gesto (15). Esta significación del gesto es denominada también "significación existencial" y es inseparable de las palabras (16).

Tratemos de explicar qué entiende Merleau-Ponty por significación gestual o existencial.

Como el nombre indica, significación o sentido gestual es la significación de la palabra como gesto. En efecto Merleau-Ponty afirma que "la palabra es un gesto y contiene su sentido como el gesto contiene el suyo" (17).

12 O. c., p. 208.

13 O. c., p. 213.

14 *Ibidem.*

15 O. c., p. 209.

16 O. c., p. 212.

17 O. c., p. 214.

Gestos son las expresiones de amenaza, de amor, de rabia, de alegría, de dolor que continuamente contemplamos en quienes nos rodean. El gesto no es el signo de una pasión o sentimiento; es la pasión o el sentimiento mismo, "el gesto de amenaza no es un signo de la cólera, es la cólera misma". Los gestos por tanto poseen un sentido propio o gestual que es retomado (no conocido) por un acto del espectador. Y esta comprensión de los gestos "se logra por la reciprocidad de mis intenciones y de los gestos del otro. Todo sucede como si la intención del otro habitase mi cuerpo, o como si mis intenciones habitasen el suyo". (18).

Es a través del cuerpo que las intenciones se realizan en el gesto. Sin cuerpo no habría gesto posible, ni por tanto expresión de intenciones y sentimientos. Pero además el gesto somático, para ser comprendido por otra persona, supone "una reciprocidad de mis intenciones y de los gestos del otro". Es decir, se da una comunidad de gestos como expresión de una comunidad de intenciones; o pasa como si mi intención se encarnase en el gesto del otro y la intención del otro se encarnase en mi gesto. "El gesto —dice Merleau Ponty— se me presenta como una pregunta, me indica ciertos puntos sensibles del mundo y me invita a juntarme a ellos". Anteriormente había dicho ya que "el gesto del que soy testigo dibuja un punteado, un objeto intencional. Este objeto se torna actual y se comprende totalmente, cuando los poderes de mi cuerpo se ajustan a él y lo recubren" (19). He ahí pues que por medio de mi cuerpo lleno la laguna y contesto la pregunta que todo gesto nos hace. Y esta capacidad del cuerpo de contestar esa pregunta, de ponernos en comunicación con los demás proviene de esa capacidad originaria del cuerpo, por medio de la cual nos abrimos al mundo. Los pensamientos, los espíritus no pueden comunicarse, contrariamente a lo que han opinado los intelectualistas platonizantes, para quienes el pensamiento es la única potencia cognoscitiva y comunicativa; el cuerpo en cambio es un estorbo a esa capacidad de conocer y comunicar, estorbo que tenemos que soportar en esta vida miserable. Para Merleau-Ponty, repito, el cuerpo no solo no es estorbo para conocer y comunicarnos con los demás, sino que es precisamente el único vehículo, por el que nos ponemos en comunicación con el mundo y con los demás. La única forma por la que nos abrimos al mundo humano es a través del cuerpo. El gesto, este gesto —ya lo hemos dicho— quiere ser la expresión de nuestras intenciones y lo logra por pertenecer a un común mundo gestual, en el que el gesto del otro se llena con mi intención y mi gesto se llena con la intención ajena.

18 O. c., p. 215

19 O. c., p. 216.

El lenguaje como gesto posee, por todo lo dicho, una significación gestual o existencial, es decir nos remite a un mundo común, en el que la palabra del otro se llena con mi intención y mi palabra se llena con la intención ajena. Y este significado existencial o gestual es inmanente al lenguaje, de igual manera que lo es para un gesto de cólera o rabia, "el gesto fonético realiza, para el sujeto que habla y para quienes lo escuchan, una cierta estructura de la experiencia, una cierta modulación de la existencia justamente de la misma manera que un comportamiento de mi cuerpo dota, para mi y para el otro, a los objetos de una cierta significación" (20). Ahora bien, tengamos en cuenta que este sentido existencial, esta propia manera de abrirnos a un mundo que posee todo gesto y por tanto el lenguaje "no está contenido en el gesto como fenómeno físico o fisiológico, ni en la palabra como sonido" (21). Este sentido gestual se logra por haber sido producido por un cuerpo humano; en otras palabras, el cuerpo posee el poder natural de transformar el acto de fruncir las cejas en un acto humano de meditación, y la contracción de la garganta con una emisión de aire silbante entre la lengua y los dientes la transforma en una palabra. El cuerpo humano por tanto posee el poder de trascender lo puramente fisiológico o lo puramente físico. Y esta transcendencia que se da en todo gesto por arte del cuerpo es justamente el sentido existencial o gestual del que hemos venido hablando.

Si todo acto humano por arte del poder natural del cuerpo trasciende lo puramente fisiológico y lo transforma, nos encontraremos en una grave dificultad para seguir distinguiendo entre signos naturales y signos convencionales dentro de la actividad humana. El llanto era considerado signo natural de la tristeza de igual manera que lo era la risa de la alegría; por el contrario el lenguaje, este lenguaje —hablado o escrito— era considerado como signo convencional. La razón de esta distinción dependía justamente de creer que el llanto o la risa eran actos puramente fisiológicos y por tanto tendrían que ser en todo tiempo y lugar expresión natural de la tristeza y la alegría; "se puede solamente hablar de signos naturales cuando a estados de conciencia dados, la organización anatómica de nuestros cuerpos corresponda con gestos definidos" (22). Pero tal creencia es falsa; debido a que todos los actos humanos trascienden siempre la esfera de lo fisiológico, para pertenecer a la esfera de lo humano. De hecho —afirma Merleau-Ponty— la risa no es siempre expresión de alegría, pues entre los

20 O. c., p. 225.

21 O. c., p. 226.

22 O. c., p. 220.

japoneses es más bien signo de cólera. Según esta doctrina, los signos exclusivamente naturales desaparecen en el ámbito humano de la misma manera que desaparecen los exclusivamente artificiales o culturales: "no se puede sobreponer en el hombre una primera capa de comportamientos naturales y un mundo cultural o espiritual fabricado. Todo es fabricado y natural en el hombre" (23). Todo acto humano, por simple que sea, es una simbiosis de lo natural o fisiológico y lo cultural o fabricado: "no es menos convencional o menos natural gritar en la cólera o acariciar en el amor que llamar mesa a la mesa" (24). Anclado en lo fisiológico todo acto humano lo trasciende, para ser de alguna manera y a la par fabricado o convencional. Y esta transcendencia —repetimos— la realiza el hombre a través de su cuerpo.

Aplicada esta doctrina al lenguaje, tendremos que así como el llanto no es simplemente natural, tampoco este lenguaje o idioma es simplemente convencional. Es decir no tiene sentido tal distinción en el lenguaje. Y si nos parece convencional el que "casa" se diga en francés "maison" o "house" en inglés, se debe a considerar en la palabra solo su sentido conceptual, olvidando su sentido gestual ordinario. "Si eliminamos de un vocabulario lo debido a las leyes mecánicas de la palabra, a la contaminación con las lenguas extranjeras, a la racionalización de los gramáticos, a la imitación de la lengua por sí misma, descubriríamos sin duda en el origen de cada idioma un sistema de expresiones bastante reducido pero tal, que no sea arbitrario el llamar luz a la luz y noche a la noche. El predominio de vocales en un idioma, de consonantes en otro, los sistemas de construcción y de sintaxis no representarán distintas maneras arbitrarias de expresar un mismo pensamiento, sino distintas maneras para el cuerpo humano de celebrar el mundo y de vivirlo" (25).

Si es a través del cuerpo que nos abrimos al mundo para vivirlo, y el lenguaje —como signo que es— cobra consistencia existencial por el cuerpo, tendremos que cada idioma, en cuanto manifestación gestual, es una distinta manera de vivir el mundo: o mejor una manera distinta de expresar a través del gesto del lenguaje la vivencia propia que un pueblo tiene del mundo. Un idioma distinto supone por tanto una manera distinta de vivir en el mundo; y esta manera distinta de vivir conforma un mundo vivencial. Cada idioma es la expresión gestual de un determinado mundo.

23 O. c., p. 221.

24 O. c. p. 220.

25 O. c., p. 218.

"De ahí que el sentido pleno de un idioma no es jamás traducible a otro. Se puede hablar varios idiomas, pero vivimos solamente en uno" (26). Podremos traducir con más o menos exactitud el sentido conceptual de un texto, pero jamás seremos capaces de traducir su sentido gestual o existencial.

Este sentido existencial que todo idioma posee puede extenderse a cada individuo dentro de un idioma. De aquí que no haya dos personas que se expresen de idéntica manera. Dentro de un mundo común constituido por un mismo idioma, cada individuo expresa distintamente su particular manera de vivir ese mundo.

Hemos dicho que el mundo gestual de la risa, del llanto, de la rabia y del dolor suponen una comunidad de intenciones y de gestos. De igual manera, pero de una forma inmensamente más perfecta, la palabra supone una comunidad del lenguaje, un mundo lingüístico constituido por los esfuerzos de los antepasados que fueron abriendo este mundo y constituyéndolo con signos disponibles. De hecho la gesticulación verbal es la única gesticulación capaz de sedimentarse y de formar un mundo inter-subjetivo claro, dentro del cual nos expresamos sin dificultad aparente. No sucede esto en los demás lenguajes —pictórico, musical...—, en los que toda nueva obra parece atancarse de cero, o al menos en donde la claridad expresiva es infinitamente más difícil. Esta sedimentación del lenguaje verbal que establece entre los sujetos hablantes un mundo común, al que se refiere cada palabra actual y nueva, se posibilita, no porque el lenguaje verbal se escriba —también se escribe la música— sino por la capacidad reiterativa de la palabra que permite hablar *sobre la palabra* (27). En efecto el lenguaje verbal es el único que posee el poder de reflexión sobre sí mismo, de manera que puede autoanalizarse con sus mismos medios. Se habla de la palabra pero jamás podrá pintarse acerca de la pintura, o musicarse acerca de la música. Este poder de autorreflexión es según Merleau-Ponty el origen y causa del mundo intersubjetivo común, al que se abre toda palabra y toda expresión nueva. Es dentro de este mundo lingüístico en el que yo hablo y en el que yo reflexiono; y por tanto toda palabra y cada palabra encierra en sí y nos remite a un mundo lingüístico, que nos envuelve a la par que posibilita nuestra palabra. Fuera de este mundo lingüístico no hay expresión verbal posible.

26 *Ibidem.*

27 *O. c.*, p. 222

B. Después de la Fenomenología de la Percepción.

Después de la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty retoma frecuentemente el tema del lenguaje pero generalmente de pasadas y oblicuamente; sin embargo le dedica dos fundamentales estudios que nosotros intentaremos analizar y de los cuales expresaremos las principales ideas que encierran. Tales trabajos son: *Sur la Phénoménologie du Langage (Eloge de la philosophie* París), 1960, *Le langage indirect et les voix du silence* (Signes, Paris, 1960).

La idea de que el lenguaje no es una simple envoltura accidental o medio de expresar el pensamiento asoma reiterativamente en estos estudios, "este acto de expresión... no es para nosotros sujetos locuentes una operación segunda, a la que recurriríamos para comunicar nuestros pensamientos a los demás, sino la posesión por nuestra parte o la adquisición de significaciones que de otra manera no poseemos más que sordamente" (28). Sin la expresión o la palabra las significaciones y pensamientos no serían más que intentos fracasados e indeterminados. El lenguaje no es por tanto una realidad paralela y distinta del sentido, sino más bien éste está todo encerrado en el lenguaje. Para los racionalistas el pensamiento vendría a ser como una especie de texto ideal, traducido borrosamente por cada uno de los distintos idiomas; es decir, para los racionalistas existiría de alguna manera un lenguaje ideal antes del lenguaje real y concreto. Esto es negado radicalmente por Merleau-Ponty, debido a que el lenguaje, en ese supuesto, se reduciría a una técnica de descifrar significaciones ya hechas (29). Decir evidentemente no es poner una palabra bajo cada pensamiento, o repetir simbólicamente otra realidad distinta. Decir es la operación por la que "el pensamiento se deja deshacer y rehacer por el lenguaje" (30). En otro texto Merleau-Ponty había afirmado: "el sentido es el movimiento total de la palabra y es, por lo que nuestro pensamiento se arrastra en el lenguaje. Es por lo que nuestro pensamiento lo atraviesa de manera semejante a como el gesto rebasa sus puntos de pasaje" (31). El sentido y el pensamiento se entremezclan de tal manera con el lenguaje que se hacen y se deshacen en él. El lenguaje no es un medio, ni dice referencia a pensamientos o cosas, sino que es una especie de ser totalmente opaco en el que habitan los pensamientos y las cosas mismas.

28 MERLEAU-PONTY (M.), *Eloge de la philosophie*, p. 96.

29 MERLEAU-PONTY (M.), *Signes*, p. 53-54.

30 O. c., p. 56.

31 MERLEAU-PONTY (M.), *Signes*, p. 54.

A esta perfecta simbiosis entre pensamiento y palabra Merleau-Ponty gusta de llamarla "encarnación". Encarnación, porque el pensamiento se realiza y se manifiesta en la palabra de manera semejante a como el espíritu se realiza y se manifiesta en el cuerpo. Y encarnación porque "el otro" se encarna también de alguna manera en ese gesto mío que es mi palabra. Ya hemos dicho anteriormente que la comprensión de los gestos de otro implica que mi intención habita en ellos, "todo sucede como si sus intenciones habitasen mi cuerpo o como si mis intenciones habitasen el suyo". He ahí que el lenguaje me une de tal manera al otro que de alguna manera "yo me encarno" en sus palabras y el otro en las mías. Ahora bien, si el hombre es un ser locuente tiene que ser a la vez esencialmente manifestativo. Es decir la vida del hombre debe estar necesariamente abierta a los demás, de igual manera que debe estarlo la literatura. Vivir o escribir —escribir es un modo de vivir— para uno mismo es una anomalía imposible de realizar totalmente. Al hablar y sobre todo al escribir permito que los demás se instalen en mi vida a la par que yo me instalo en la de los demás (32).

Sentido y lenguaje, espíritu y cuerpo, ¿cuál está en función de cuál? "El lenguaje no está al servicio del sentido ni tampoco lo gobierna. No hay subordinación entre ellos. Aquí nadie manda y nadie obedece" (33).

He ahí resumido el pensamiento de Merleau-Ponty.

Vivir es abrirse al mundo de las cosas o las personas por medio del cuerpo, comerciar con el universo de manera tal que yo pueda habitar en los demás y los demás en mí. El hombre de Merleau-Ponty, esencialmente manifestativo o apofántico, es una ventana desde la cual se ve un horizonte a la par que como integrante de ese horizonte puede ser visto por los demás. El lenguaje y la palabra es la más específica manera que el hombre tiene de manifestarse: el lenguaje es la expresión del comercio que tenemos con el mundo; es una manera típicamente humana de vivir.

Siendo esto así, el lenguaje cobra en Merleau-Ponty una dimensión profunda, al considerarlo como expresión de nuestra propia manera de vivir. Un mismo idioma connotará por tanto un común mundo vivencial, dentro del cual cada uno a su vez expresaría su personal manera de vivir. La potencia locuente por tanto de un niño como de un adulto "no es la suma de

32 O. c., p. 93.

33 O. c., p. 104.

significaciones morfológicas, sintácticas y lexicales; éstas no son necesarias ni suficientes para adquirir un idioma. Las palabras, los giros no son elegidos por mí más que por lo que Humboldt llama "niñere Sprach Form", es decir cierto estilo de palabra según el cual nosotros los organizamos (34). El lenguaje no es pues su gramática con su acervo de reglas morfológicas y sintácticas, ni un diccionario en el que se encierran la totalidad de los vocablos, sino nuestro típico modo de organizar los vocablos de manera que expresemos nuestro típico modo de vivir o comerciar con el mundo. Y expresamos esta individual manera de abrirnos al mundo por medio del gesto verbal con todo lo que esto supone: la palabra —como gesto— encierra por debajo de la significación conceptual una significación gestual manifestada en la modulación y alteración de la voz, en cierta gesticulación externa e incluso en cierta sintaxis. Todo esto conforma lo que se conoce como el estilo de hablar. Estilo que, como vemos, depende de nuestra intencionalidad corporal o de nuestra relación con el mundo (35).

En el escritor, en todo escritor su estilo de expresión no será más que la manifestación verbal de su personal manera de vivir. Por eso Merleau-Ponty dice que "el secreto del escritor o del pintor no se encuentra más allá de su vida empírica, sino mezclada con sus mediocres experiencias y tan públicamente confundido con su percepción del mundo que no podría encontrarlo aparte" (36). Efectivamente entre las líneas de los poemas o de las novelas, o entre los silencios de una sonata, se vislumbra la vida personalísima del artista. De no ser así el artista o el escritor no tendrían propio estilo de decir.

Su vida es tal por la particular manera que su cuerpo tiene de comerciar con el mundo; y esa misma intencionalidad corporal es la causa del lenguaje y la expresión. La palabra —escrita o hablada— está inseparablemente unida a la vida de quien la expresa. Merleau-Ponty ejemplifica este pensamiento citando el caso de Leonardo da Vinci, quien había pasado una infancia desdichada, infancia que va a colarse también simbólicamente en sus pinturas. "Si Leonardo —dice Ponty— es algo más que una de las innumerables víctimas de una infancia infeliz, no es porque tenga un pie en el más allá, sino porque ha logrado hacer de todo lo vivido un medio de interpretar el mundo; no es que no tuviese cuerpo o visión, sino que su situación corporal o vital ha sido constituida por él en lenguaje. Cuando se

34 MERLEAU-PONTY (M.), *Eloge de la philosophie*, p. 96.

35 MERLEAU-PONTY (M.), *Eloge a la philosophie*, p. 93-94.

36 MERLEAU-PONTY (M.), *Signes*, p. 72.

pasa del orden de los sucesos al de la expresión, no se cambia de mundo: los mismos hechos vividos devienen sistema de significación" (37). La vida y los escritos de un autor son una misma y única realidad, los segundos siendo expresión de la primera. Al artista o escritor podríamos definirlo, según este contexto, como el hombre capaz de hacer de su vida un sistema verbalizado. Por el contrario aquellos escritores que olviden este carácter existencial del lenguaje y traten inútilmente de imitar el estilo de otro jamás dejarán de ser unos pobres escritores artificiales y huecos. La artificialidad hueca es la característica de todo artista y de toda época renacentista o neoclásica. Artificialidad que por otra parte será también la característica de su manera de vivir.

Otro pensamiento ya pergeñado en *Fenomenología de la percepción* y desarrollado posteriormente es el de que el sentido encerrado en la palabra o en el lenguaje sobrepasa a ambos. En todo gesto humano, por tal, se da siempre una transcendencia de lo puramente fisiológico como es el sonido producido en la emisión de las palabras. Toda expresión encierra oculto un sentido inagotable. Por eso no se puede hablar jamás de una expresión total, cerrada y perfecta. Toda expresión o conjunto de elementos significativos aluden siempre a una significación que no se agota jamás. La palabra, como todo gesto humano, remite a un sentido que lo sobrepasa inconmensurablemente. A veces —advierte Ponty— creemos expresar perfectamente un sentido con un conjunto de elementos organizado, sentido que por lo demás es imposible de traducir completamente a otro idioma, debido, repito, a que resta siempre un sentido sobre-entendido. La falsedad de dicha creencia proviene de que creemos que una expresión es perfecta por ser nuestra y señala Ponty "no digamos que toda expresión es imperfecta porque sobreciende, sino que toda expresión es perfecta en la medida en que es comprendida sin equívoco y admitamos como hecho fundamental de la expresión un aventajar el significado al significante" (38).

La causa de esta sempiterna ventaja del significado sobre el significante creemos descubrirla, siguiendo a Merleau-Ponty, en primer lugar en el hecho de que el significante es un gesto humano y como tal encierra una significación y un sentido inagotable. Todo gesto humano inicia un sentido que no se acaba jamás.

Descubrimos una segunda causa en el hecho de que el lenguaje implica siempre un horizonte y remite necesariamente a él. De igual manera que el

37 MERLEAU-PONTY (M.), *Signes*, p. 80.

38 MERLEAU-PONTY (M.), *Eloge de la philosophie*, p. 96.

cuerpo nos remite a un horizonte circundante la palabra remite también a un horizonte verbal (39). Y todo horizonte encierra infinidad de relaciones y perspectivas: por esto toda expresión, además del significado aparente y directo contiene un inagotable sentido oculto, indirecto y oblicuo; todo lenguaje, al decir de Merleau-Ponty, es "un lenguaje indirecto".

Si recordamos además que el lenguaje es la expresión de nuestro comercio con las cosas y que dicho comercio supone infinidad de perspectivas, entenderemos cabalmente por qué ninguna expresión es cerrada y perfecta (40). El lenguaje en efecto no reproduce las cosas mismas, sino que da nuestras perspectivas sobre las cosas. Ahora bien nuestras perspectivas sobre las cosas son innumerables pudiendo completar cada una de ellas a la anterior. De aquí que toda expresión puede a su vez ser completada y perfeccionada por otra posterior. Todo lenguaje es un lenguaje de iniciados que no se completará jamás.

Esta característica del lenguaje y del gesto explica el hecho de que en literatura o en pintura todo nuevo descubrimiento no invalida los descubrimientos anteriores, como acontece en el mundo de la ciencia. Paul Valéry o Rubén Darío: en literatura por ejemplo no han invalidado, digamos, a Goethe, a Shakespeare o a Homero, como tampoco Picaso o Dalí han invalidado la pintura del Greco o Rafael. De hecho son la continuación de un mismo proceso anterior y no expresan más que una nueva perspectiva sobre el mundo de las cosas, o una nueva relación de nuestro comercio con el mundo. Asimismo se explica el hecho de que ningún artista alcance la total perfección; toda nueva obra es un paso más en el camino abierto por la primera, pero sin la esperanza de ser el definitivo. El arte y la literatura, en concreto, son un incesante tanto dentro de una misma dirección emprendida. Ninguna época, ni ningún escritor pueden aspirar a una perfección total. Dentro de este mundo de la expresión se encuentra también la Filosofía, eternamente inacabada y abierta a futuras o infinitas perspectivas. Siendo esto así, se equivocaron tanto Aristóteles como Hegel, al creer que sus filosofías eran definitivas y cerradas. De hecho Aristóteles abrió el camino que trillaron posteriormente Averroes, Alberto el Grande o Tomás de Aquino, así como Hegel pergeñó el sendero que después ensancharon Marx, Nietzsche y Heidegger.

Ya en *Fenomenología de la percepción* había dicho Merleau-Ponty que el lenguaje implanta un sentido en donde antes no lo había, al trascen-

39 MERLEAU-PONTY (M.), O. c., p. 94.
40 MERLEAU-PONTY (M.), *Signes*, p. 97.

der por medio del cuerpo una sonoridad fisiológica y tornarla verbo significativa. Estos gestos lingüísticos comunes integran un idioma, dentro del cual vivimos y a través del cual adquirimos la capacidad de comunicarnos verbalmente. A este uso común repetitivo que todos hacemos del idioma lo llama Merleau-Ponty uso empírico del lenguaje (41). Pero este lenguaje empírico supone previamente un uso creador del idioma capaz de instaurar nuevos significados, que con el tiempo se transforman a su vez en comunes y populares; es decir toda palabra posee la potencia de adquirir nuevas significaciones. Esta es la razón, por la que Merleau-Ponty afirma del escritor genial que destruye el idioma común realizándolo: porque, a la vez que dota a una expresión de un nuevo significado, mata y destruye en ese mismo momento el significado anterior. Ejemplo típico de esta potencialidad son los escritos filosóficos: comenzamos la lectura de un autor nuevo y a las pocas páginas nos damos cuenta que las palabras van adquiriendo en un contexto nuevo un nuevo significado (42). El idioma —castellano, alemán, inglés... — no cambia, pero dentro de él existe una transformación constante del significado en sus palabras y expresiones; transformación, que se percibe notoriamente al enfrentarnos a una obra con dos siglos por ejemplo de antigüedad. El idioma está por tanto dotado de un conjunto de instrumentos locuentes —palabras y expresiones—, los cuales son capaces de recibir usos distintos de los recibidos hasta ese momento. El lenguaje es esencialmente dúctil y maleable.

Este uso creador del lenguaje es generalmente intencional, es decir el autor dota conscientemente a una expresión de un significado nuevo. Pero la palabra además encierra en sí una potencia suscitadora oculta, que va incluso más allá de lo que la intención del artista pretendía (43). Tal poder lo descubrimos fácilmente tanto en la poesía como en la filosofía. Ambas encierran en sí resonancias ocultas que irán siendo descubiertas al correr de los tiempos y de las personas. Es indudable por ejemplo la multiplicidad de sentidos y pensamientos que ha insinuado la poesía de García Lorca o la filosofía de Hegel, por citar dos paradigmas de este "humus significante" del que nos habla Sartre. Esta fragancia multiforme es una de las características de la gran literatura y pintura; fragancia que continuará emanando de los escritos y las telas y que será percibida de distintas maneras al filo de los siglos. Es más, una expresión frecuentemente vale más por lo que insinúa que por lo que dice claramente, por lo

41 MERLEAU-PONTY (M.), *Signes*, p. 56.

42 MERLEAU-PONTY (M.), *Eloge de la philosophie*, p. 99-100.

43 MERLEAU-PONTY (M.), *Signes*, p. 94.

que está al margen que por lo que está escrito en las líneas. Stendhal —al decir de Merleau-Ponty— es genial más por el mundo imaginario que sugiere que por el mundo real descrito en la *Cartuja de Parma*. “El novelista sostiene con el lector, y todo hombre con todo hombre, un lenguaje de iniciados: iniciados al mundo, al universo de posibles que encierra un cuerpo y una vida humana. Lo que va a decir lo supone conocido, se instala en la conducta de un personaje y no da de ella al lector más que la firma, el rasgo nervioso y perentorio en el contorno... La novela como narración de sucesos, como enunciado de ideas, tesis o conclusiones, como significación manifiesta o prosaica, y la novela como operación de un estilo, significación oblicua o latente se hallan en una simple relación de homonimia” (44). Frecuentemente en el lenguaje encontramos una dualidad imposible de vislumbrar por los nominalistas y los legicistas: la dualidad del lenguaje expreso y patente y del lenguaje latente y tácito. Frecuentemente la palabra “es lenguaje indirecto y voces del silencio” como expresa Merleau-Ponty.

He ahí el pensamiento de Merleau-Ponty en torno al lenguaje. Ni nominalista, ni racionalista, Merleau-Ponty se instala en la vía trazada ya anteriormente por Heidegger y quizás por Husserl de considerar el lenguaje no una actividad accidental humana, sino algo íntimamente ligado a la esencia y a la vida misma de cada hombre. Quizás por Husserl, he dicho, pues parece que habría que distinguir entre el Husserl joven y el viejo. En el joven en concreto en *Logische Untersuchungen* se propone un modelo ideal o platónico de lenguaje puro y perfectamente claro, de que los idiomas empíricos serían realizaciones borrosas. “Este proyecto supone que el lenguaje es uno de los objetos que la conciencia constituye soberanamente y los idiomas actuales casos muy particulares de un lenguaje posible” (45). En el Husserl de la última época, en *Formale und transzendentale Logik*, encontramos por el contrario una visión del lenguaje como manera original de mirar ciertos objetos, como encarnación del pensamiento e incluso como la operación por medio de la cual los pensamientos adquieren valor intersubjetivo.

Es con este último Husserl con el que está ligado Merleau-Ponty así como con Heidegger. El hombre de Merleau-Ponty esencialmente manifestativo coincide con el Dasein heideggeriano, cuya existencia consiste precisamente en un modo de ser abierto al Ser, es decir en la posibilidad de

44 O. c., p. 98-99

45 MERLEAU-PONTY (M.), *Eloge de la philosophie*, p. 84.

encontrar entes y de realizarse a través del mundo. Gracias a la existencial comprensión, el hombre puede explicitar el mundo en sus significaciones, o dicho sencillamente puede hablar del mundo y hablar del mundo a otros (46). En *Sein und Zeit* el lenguaje se afianza en la apertura del Dasein.

En escritos posteriores —¿*Qué es Metafísica?*, *Holderlin y la esencia de la poesía*— el lenguaje va a adquirir en Heidegger una dimensión ontológica inmensamente más profunda. Dejará de ser una actividad o facultad humana, para tornarse en aquello en que el hombre encuentra su auténtica dimensión esencial; aquello que lo hace ser hombre. El lenguaje ha dejado de ser un efecto del hombre para ser la causa, por la que el hombre es tal: el ser hablantes y mostradores del Ser es en nosotros más original que ser hombres (47). El Ser está en el mundo habitándolo y organizándolo. El hombre escucha al Ser y lo muestra a través del lenguaje. El origen del lenguaje no es ya el hombre, sino la llamada del Ser lanzada al hombre, el cual siempre y necesariamente responde. El decir, el hablar del Ser supone por tanto escucharlo previamente. El lenguaje se ha tornado en la respuesta del hombre al llamado del Ser que habita en el mundo.

La función de la poesía es la de encarnar el Ser en el lenguaje por medio de la atención prestada al Ser, entendido aquí —*Holderlin y la esencia de la poesía*— como dioses. El poeta escucha a los dioses, que le hablan para que los muestre a los demás hombres por medio de la palabra. El poeta es así el mediador entre los dioses y los hombres. El hombre no posee un lenguaje, sino más bien es poseído por el lenguaje del Ser, al cual el hombre no tiene más remedio que responder. El hombre no es el creador del lenguaje, sino un simple intermediario entre el Ser y los demás entes. Quien verdaderamente habla es el Ser y nosotros respondemos a esa llamada. Toda cosa puede hacerse presente por el lenguaje, debido a que justamente el lenguaje no tiene otra finalidad que mostrar el Ser. El hombre es tal porque es decidor y mostrador del Ser. (48).

En esta misma línea fenomenológica se halla el pensamiento de Merleau-Ponty sobre el lenguaje. Sin llegar a tener la profundidad metafísica

46 El Dasein, según Heidegger, no posee propiedades sino existenciales o maneras de ser, que le son propias. Dos de estos existenciales son la situación y la comprensión. Por la situación el hombre es enviado hacia los entes que lo pueden afectar, es decir se abre enticamento sobre el mundo. Por la comprensión el hombre puede explicitar el mundo en sus significaciones. (*Sein und Zeit*, 6a. edición, Tübingen, 1949, p. 137 y ss.).

47 HEIDEGGER (M.), *Was heisst Denken*, Tübingen, 1954, p. 6.

48 HEIDEGGER (M.), *Approche de Hölderlin*, Paris, 1962.

de Heidegger, el lenguaje en Merleau-Ponty participa de muchas de las características del heideggeriano. Fundamentalmente el lenguaje no es ya algo accidental o una actividad del hombre, sino que se ha tornado en la más específica manera que el hombre tiene de manifestarse. Manera por cierto eternamente inacabada, por ser inacabadas o infinitas las posibilidades de nuestro comercio con el mundo.

Con el hombre el silencio y la intimidad del universo desaparecen. El mundo humano es un mundo de seres que han perdido su intimidad y se muestran en el lenguaje. El hombre es por tanto, antes que nada, ser locuente, entendiéndose por tal el que es capaz de manifestar por palabras su relación vivencial con el mundo. El mundo nos habla y nosotros respondemos a ese llamado del mundo y de las cosas con el lenguaje. Nosotros expresamos en palabras nuestro diálogo con el mundo. El ser mostrador y decidor del universo, el ser la voz del mundo es tan esencial al hombre que es eso precisamente lo que le hace ser tal.

III. CONCLUSION.

La idea central que atraviesa todo el pensar de Merleau-Ponty sobre el lenguaje podríamos definirla como radicalmente antiplatónica y antiempírica a la vez; es decir se enfrenta a la posición que sostiene la posibilidad de un lenguaje ideal y universal.

Platón en el *Cratilo* niega que el significado de la palabra sea puramente convencional, para sostener que la palabra debe expresar la naturaleza de las cosas; por lo que se dan palabras y nombres verdaderos y falsos. De aquí que no todo el mundo es capaz de "dar nombres", sino que esta tarea la limita Platón a los legisladores, por ser los únicos capaces de "traducir los verdaderos nombres naturales a sonidos y sílabas y hacer y dar todos los nombres teniendo en cuenta el nombre o palabra ideal" (49). Es decir para Platón en el *Cratilo* existe un lenguaje ideal y por tanto universal creado por los dioses, del cual nuestros idiomas no son sino aproximaciones o copias más o menos borrosas de acuerdo a la capacidad de los legisladores que los han construido. Por el extremo opuesto el empirismo llega exactamente a las mismas conclusiones del platonismo, es decir a la posibilidad de un lenguaje perfecto y universal.

Este lenguaje perfecto y universal intentó realizarse en el medievo en el latín escolástico. Posteriormente, a partir de Descartes sería el método y

el lenguaje matemático el considerado como el modelo universal. Condillac afirmaba que el Álgebra "de la manera más simple, más exacta y mejor es a la par un lenguaje y un método analítico" (50). Leibniz y luego Boole, Peano, Couturat, Russell y Whitehead, entre otros, mantendrán este viejo empeño de lograr un lenguaje perfecto y universal.

Pues bien, contra esta tradición platónico-empirista levanta su voz Merleau-Ponty. El lenguaje, por ser la expresión de la vida del hombre no puede ser universal; la vida en efecto de cada individuo está injertada en un contexto tan particularmente único que es imposible encontrar otra igual. Por eso el lenguaje como expresión de esta vida o como estilo propio es totalmente individual. Claro que este estilo particularísimo de hablar está encerrado en un contexto cultural y lingüístico más amplio y común o intersubjetivo, al que pertenecen quienes hablan un mismo idioma. Pero esa comunidad lingüística, repetimos, está matizada por la fonética, las palabras y las expresiones exclusivas de una nación, luego de una región y finalmente de un individuo. Cada persona por tanto vive un solo idioma, aunque hable y escriba muchos; y desde luego todo intento de lenguaje universal desde el latín escolástico a los signos de la Lógica formal no podrán ser jamás expresión de la vida de nadie.

Tampoco el lenguaje puede ser perfecto. Por ser signo, es decir por estar instrumentado por el cuerpo humano, el lenguaje es siempre un lenguaje de iniciados, en el cual es más lo que se oculta que lo que se dice. El lenguaje posee pues, además de la voz y del sentido que se palpan, otra voz del silencio, otro "humus significante" que late entre cada una de sus palabras. Lo significado sobrepasa siempre y necesariamente a lo significante, sin que pueda jamás lograrse una expresión total y perfecta. Toda vida de un artista y en concreto de un poeta es el esfuerzo por explorar un camino, abierto con su primera obra sin posibilidad de cerrarlo jamás. Esta doble concepción del lenguaje como algo intrínsecamente inacabado y particular niega visceralmente toda hipótesis de un lenguaje universal y perfecto.

Creado por los dioses en el platonismo o surgido por convención, el lenguaje en ambos casos es algo accidental al hombre. Según una tradición bíblica, recogida primero por Agustín de Hipona y más tarde por Hobbes en su *Leviathan* "Dios mismo, primer autor del lenguaje fue quien instruyó a Adán a nombrar a las creaturas que se presentaban a su vista" (51).

50 *Great Books*, Enciclopedia Britannica, 1971, tomo 2, p. 944.

51 HOBBS (THOMAS), *Leviathan*, en *Great Books*, Britannica, 1971 t. 23, p. 54.

El hombre por tanto nace de suyo silencioso y mudo y es sólo por una donación posterior y exterior de Dios que se torna locuente. Es más el único y verdadero locuente sería Dios, quien, al decir de Agustín, hablaba ya sea con los ángeles, ya sea consigo mismo dentro de la pluralidad trinitaria de las Personas divinas (52). Dentro de esta tradición se halla la explicación que en torno al origen del lenguaje nos da Juan Jacobo Rousseau en su *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres*; el hombre natural era efectivamente silencioso y solitario: "el primer lenguaje del hombre, el más universal, el más enérgico... fue el grito de la naturaleza... Cuando las ideas de los hombres comenzaron a extenderse y a multiplicarse, y se estableció entre ellos comunicación más estrecha buscaron signos más numerosos y un lenguaje más extenso. Multiplicaron la inflexiones de la voz y añadieron los gestos que por su naturaleza son más expresivos..." (53).

Merleau-Ponty proclama que el lenguaje es una dimensión esencial del hombre. Es en realidad su más esencial dimensión. El hombre es tal precisamente por esa propiedad apofántica, por la que es capaz de expresar su vida o su relación con el mundo en conjuntos verbalizados. El hombre antes que nada es *ser locuente*.

"Las palabras son signos de las afecciones del alma; las palabras escritas son signos de las palabras habladas. Así como todos los hombres no tienen la misma escritura tampoco tienen los mismos sonidos fonéticos, pero las afecciones mentales, que aquéllos simbolizan directamente, son las mismas para todos, así como también lo son las cosas de las que nuestras afecciones mentales son imágenes" (54). Esta será la fórmula a la que quedará reducido el platonismo a lo largo del tiempo. El lenguaje ideal del Cratilo se ha encarnado en los conceptos mentales de Aristóteles, de los cuales las palabras habladas o escritas no serán más que copias o imágenes. Este lenguaje ideal interno y universal llegará a nuestros días. Incluso hombres como Ockam con claras tendencias antiformalistas no serán capaces de separarse de esta tradición platónico-aristotélica.

Merleau-Ponty descubre el idealismo latente que se esconde en esta teoría aristotélica del lenguaje y la enfrenta decididamente. Para Merleau-Ponty la duplicidad pensamiento-lenguaje no tiene sentido, como no lo tiene tampoco la dualidad alma-cuerpo. A lo sumo serían dos aspectos de una única realidad: la esencial capacidad manifestativa del hombre.

52 AGUSTÍN DE HIPONA, *The city of God*, en *Great Books*, t. 18 p. 425.

53 ROUSSEAU (J. J.), *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, 1973, p. 46-47.

54 ARISTOTELES *De Interpretatione*, 16 a, 3 y ss.

Hablar del pensamiento como opuesto y anterior al lenguaje es crear una sima donde no existe. El pensamiento se realiza y cobra consistencia existencial si y sólo si se arroja con una expresión lingüística, de lo contrario quedará reducido a puro ente de razón o a pura esencia. Entre pensamiento y palabra no existe la relación de señor o esclavo, ni de modelo a copia; ambas cosas se entrelazan tan íntimamente que ninguno de ellos puede darse sin el otro. El pensamiento está contenido en la palabra de manera semejante a como las formas están contenidas en el trazo y el rasgo del pintor. De señalar alguna primacía entre ambos términos, habría que hacerlo posiblemente con la palabra. Esta en efecto encierra una doble dimensión signifiante: la conceptual y la existencial o gestual. Por la primera la palabra se llena de contenido mental; por la segunda la palabra se llena de contenido gestual a través de las modulaciones de voz, de la propia manera de construcción sintáctica, de la elección y ordenación de los vocablos, o incluso de las exteriores expresiones del rostro y del cuerpo.

He ahí la profundidad que encierra toda la palabra para Merleau-Ponty. Dotada de vida propia la palabra deja de ser el envoltorio accidental del platonismo y la reacción mecánica del empirismo moderno. La palabra adquiere con Merleau-Ponty una entidad y una vida propia como jamás la había vislumbrado pensador alguno antes. Por eso no creemos exagerado el considerar a Maurice Merleau-Ponty como el "Filósofo de la palabra".

BIBLIOGRAFIA

- AGUSTIN DE HIPONA, *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, t. III, Madrid, 1963, *The city of God*, Colección Great Books, Encyclopedia Britannica, 1971, t. 18.
- ARISTOTELES, *De interpretatione*, Loeb classical library, London, 1967.
- BOEHNER Ph., *Collected articles on Ockam*, St. Bonaventure, N. Y., 1958.
- COVEZ (M.), *La philosophie de Heidegger*, París, 1966.
- DONCOEUR (P.), *Le nominalismo de Guillaume d'Ockam. La théorie de la relation*, *Révue néoscholastique*, 1921, págs. 5-26.
- FEDERHOFER (F.), *Die Erkenntnislehre Wilhelms von Ockam*, München 1924.
- FRAILE (G.), *Historia de la Filosofía*, tomo II, Madrid, 1966.
- HEIDEGGER (M.), *Sein und Zeit*, Tübingen, 1949. *¿Wast ist Metaphysik?*, Francfort-Sur-le-Main, 1949. *Was heisst Denken*, Tübingen, 1954, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1954. *Aporoche de Hölderlin*, París, 1962. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1954. *Aporoche de Hölderlin*, París 1962.
- HOBBS (Th.), *Leviathan*, Colección Great Books, Encyclopedia Britannica, t. 23.
- HUSSERL (E.), *Recherches logiques*, P.U.F., 4 vols. 1959-63. *Logique formelle et logique transcendentale*, P.U.F. 1957.
- KWANT (R.C.), *The phenomenological philosophy of Merleau-Ponty*, Louvain, 1963.
- MERLEAU-PONTY (M.), *La structure du comportement*, P.U.F. 1949. *Phénoménologie de la perception*, París, 1960. *Humanisme et terreur*, París, 1947. *Sens et non-sens*, París, 1948. *Eloge de la philosophie*, París, 1960. *Signes*, París, 1960. *L'Oeil et l'esprit*, París, 1964.
- MOREAU (J.), *L'horizon des esprits. Essai critique sur la Phénoménologie de la perception*, P.U.F., París, 1960.
- OCKAM (G. de), *Summa logicae*, Editada por Philoteus Boechner. St. Bonaventure; N.Y., 1957.

- PLATON, *Cratilo*, Loeb Classical Library, Londres, 1963.
- ROUSSEAU (J.J.), *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, 1963.
- TORNAY (S.C.), *William of Ockam's Nominalism*, *Philosophical Review*, 1936, ps. 245-267.
- WAELEHMS (A. de), *Une philosophie de l'ambigüité*, Louvain-París, 1968.
- WULF (M. de), *Historia de la Filosofía Medieval*, Vol. 3. México, 1949.