

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
Departamento de Metafísica



TESIS DOCTORAL

**Lenguaje y pensamiento en la fenomenología de Merleau
Ponty**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Asterio Miguel del Brio Mateos

DIRECTOR:

Sergio Rábade Romeo

Madrid, 2015

0

800.1 MER
BRI

Asterio Miguel del Brío Mateos

RR. 707.118

BIBLIOTECA UCM



5304485904

LENGUAJE Y PENSAMIENTO EN LA FENOMENOLOGIA DE MERLEAU PONTY



Departamento de Metafísica
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid
1982

514968617
i20155712
x531008079

© Asterio Miguel del Drío Mateos
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1981
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: N-36694-1981

LENGUAJE Y PENSAMIENTO
EN
LA FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY

=====

Tesis doctoral

Asterio-Miguel del Brío Mateos.

Dirigida por:

Dr. D. Sergio Rábade Romeo

Catedrático de Metafísica (Crítica).

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación.

Universidad Complutense de Madrid.

Madrid, 1980.

=====

S I G L A S

Sólamente se consignan las empleadas para la referencia, a pie de página, de las obras más citadas de Merleau-Ponty.

- E.C. = La estructura del comportamiento. Precedida de Una filosofía de la ambigüedad de A. de Waelhens. Trad. de la 3ª edic. por E. Alonso. Hachette. Buenos Aires, 1976.
- Ph.P. = Phénoménologie de la perception. Gallimard. París, 1976.
- S.y S. = Sentido y Sinsentido. Trad. de N. Comadira. Barcelona, 1977.
- P.M. = La prosa del mundo. Trad. de F. Pérez Gutiérrez. Taurus. Madrid, 1971.
- F.L. = Filosofía y lenguaje (Résumés de cours). T. de H. Acevedo. Proteo. Buenos Aires, 1969.
- S. = Signos. Trad. de C. Martínez y G. Oliver. Seix Barral. Barcelona, 1973.
- V.I. = Lo visible y lo invisible. Seguido de Notas de Erubajo. Trad. de J. Escudé. Seix Barral. Barcelona, 1966.
- F.C.H. = La fenomenología y las ciencias del hombre. Trad. de Irma B. B. de González y Raúl A. Piérola. 3ª edic., Ed. Nova. Buenos Aires, 1977.

I N D I C E

INTRODUCCION GENERAL..... 7

P R I M E R A P A R T E

ANTECEDENTES PROXIMOS DE LA FENOMENOLOGIA
DE MERLEAU-PONTY.

I.- Las corrientes filosóficas afines...	27
II.- Especial referencia a la fenomenología	38
III.- La fenomenología de Merleau-Ponty...	44
1.- Fenomenología o método fenomenológico	54
2.- La significación	66
3.- La percepción	72
4.- La intencionalidad	78
5.- La fenomenología como descripción de <u>lo ambiguo</u>	84
6.- La intersubjetividad	97
IV.- Estructura de la obra de Merleau-Ponty	103
1.- Razones que han motivado el capítulo	103
2.- Incardinación de los temas, desarrollados posteriormente, en su obra básica	109

S E G U N D A P A R T E

LA FENOMENOLOGIA DEL LENGUAJE EN MERLEAU-PONTY.

I.- Panorama de la filosofía del lenguaje...	123
1.- Consideraciones previas	123
2.- Breve sinopsis de las teorías filosóficas sobre el lenguaje	133
II.- Posición de Merleau-Ponty en este contexto	144
III.- Terminología empleada por Merleau-Ponty en la descripción fenomenológica del proceso expresivo	150
1.- Mecanismo significante	151
2.- Significado lenguajero del lenguaje.	151
3.- Palabra	151
4.- Intencionalidad corporal	152
5.- Sentido inmanente del signo	152
6.- Significado diferido del signo.....	152
7.- Intención significativa	154
8.- Significados disponibles	154
9.- Deformación coherente	155
IV.- Fenomenología de la palabra y la expresión	157
1.- Las intenciones significativas	171
2.- La palabra como exigencia del <u>lógos endiáthetos</u>	174

3.- La palabra, elemento de la intersubje- tividad	183
4.- La deformación coherente	188
5.- Sobre la universalidad del lenguaje ...	199
6.- El binomio sincronía-diacronía	214
V.- Palabra y pensamiento	219
1.- Consideración de ambas realidades, se- gún la fenomenología de Merleau-Ponty..	232
2.- En torno a la universalidad del pensa- miento	247
3.- Estatuto ontológico del lenguaje	260
CONCLUSIONES	
I.- Consideraciones previas	266
II.- Conclusión sobre el método fenomenológico.	271
III.- Conclusiones sobre algunos <u>temas</u> de la fenomenología de Merleau-Ponty	275
1.- El lenguaje	285
2.- Consecuencias para la filosofía	293
INDICE DE AUTORES	300
BIBLIOGRAFIA	
A.- Obras de Merleau-Ponty	303
B.- Estudios y monografías	305
C.- Obras citadas	306

INTRODUCCION GENERAL

En estas páginas preliminares que, a modo de introducción general, intentan presentar este trabajo, procuraremos dar una visión de conjunto del mismo, así como los motivos que nos han llevado a adoptar la estructura de la modesta investigación, en orden a los temas abordados en ella.

A la vista del enunciado que lo encabeza, son tres los aspectos que hemos tenido presentes en su elaboración: dos, que, pudiéramos decir, constituyen el objetivo directo de nuestro trabajo, esto es, el lenguaje y el pensamiento, desde el punto de vista de la fenomenología en general, y desde el particular de la fenomenología de Merleau-Ponty. A ello dedicamos la segunda parte del mismo.

Pero es claro que si cualquier tema abordado por un pensador habrá de estar casi inevitablemente en relación con los esquemas generales y los presupuestos de su producción filosófica, ello adquiere mayor relevancia, si cabe, en el caso que nos ocupa. En efecto, los temas del lenguaje y el pensamiento, así como las relaciones entre ellos, pero muy especialmente, por lo que de explicitación tiene, el tema del lenguaje vivido, como uno de los principales o el más importante del lebenswelt o el mundo vivido, adquiere particular relieve por su importancia para el problema de constitución universal, de cuya importancia, nos advierte repetidamente Merleau-Ponty, se habría dado cuenta Husserl, según nos revelan sus últimos escritos.

Si tenemos en cuenta, en definitiva, la modali

dad que los problemas lenguaje y pensamiento revis-
ten en Merleau-Ponty, que intenta alejarlos, tanto
de monismos identificadores de ambas realidades, co-
mo de objetivismos y subjetivismos extremos, adop-
tando una posición que pretende la equidistancia de
todas las concepciones señaladas, nos percataremos
enseguida de la importancia de temas fenomenológi-
cos tales como la significación, la intencionalidad
y, por lo que se refiere a la fenomenología merleau-
pontyana, el tema de la ambigüedad. En efecto, lejos
del significado peyorativo de que pudiera estar re-
cargado el término, la ambigüedad se perfila en Mer-
leau-Ponty como una posible estructura de la reali-
dad, lejos de dualismos irreconciliables, al estilo
del pour soi y en soi de Sartre o la res cogitans y
la res extensa de Descartes que, por su radical se-
paración, se habían vuelto incompatibles y huyendo,
también, de cualquier monismo identificador de am-
bos fenómenos. La concepción de lo ambiguo le permi-
tirá considerar lenguaje y pensamiento como dos ele-
mentos que se funden pero que no se confunden en el
proceso de significación y expresión; se presentan
como momentos, polos, vertientes o elementos de ese
proceso único.

Teniendo esto presente, es obvio que la refe-
rencia continua al contexto filosófico es necesaria
y, por ello mismo, también ha sido necesaria una in-
traducción a la fenomenología merleau-pontyana, en
relación con el contexto de la fenomenología, en ge-
neral, y, muy particularmente, siguiendo de cerca
los pasos del creador de la misma, E. Husserl. Esto
es lo que recoge en líneas generales la primera par-
te del trabajo.

Se ha dicho que la fenomenología pretende ser análisis de significaciones(1). Afirma Merleau-Ponty que la palabra expresiva es el procedimiento significativo más relevante. Se ha dicho también que, respecto al tema del lenguaje, la fenomenología no se ha estudiado aún como se merece(2). Pues bien, para intentar romper ese silencio creemos que puede constituir un buen ejercicio procurar seguir las descripciones fenomenológicas que del lenguaje ha llevado a cabo Merleau-Ponty. Porque dentro del campo de la fenomenología propiamente tal, esto es, considerada tanto en el sentido de movimiento, estilo, doctrina o sistema, como si se atiende al rigor del método fenomenológico empleado, pensamos que Merleau-Ponty puede constituir un punto de referencia muy notable en esta materia. Y ello no sólo por el espacio dedicado por este autor al lenguaje, sino por la consideración del mismo como tema primordial de la filosofía y la trascendencia que ha de tener para la configuración futura de la filosofía fenomenológica. Esto, naturalmente, cifándonos a lo que efectivamente dejó escrito y más o menos sistematizado y no a los proyectos que únicamente permiten vislumbrar lo que podía haber sido un extenso y estructurado tratamiento del lenguaje, muy presumible de no haber sido truncados sus trabajos por la muerte prematura del autor, acaecida a los 53 años, el 3 de mayo de 1961. Nos re-

(1) ADORNO, T.W. : Terminología filosófica II. Trad. de R. Sánchez Ortiz de Urbina. Taurus. Madrid, 1977, p. 13.

(2) LLEDO, E. : Filosofía y lenguaje. Ariel. Barcelona, 1970, p. 99.

ferimos concretamente al proyecto de Lo visible y lo invisible en donde, en general, y casi invariablemente, se señala en los proyectos o Notas de trabajo una parte que, parece también, había de constituir un volumen destinado al desarrollo del Lógos; en éste nos hubiera brindado, a buen seguro, una elucidación de los contenidos temáticos del lógos endiáthetos y del lógos proforikós que aquél reclama, como el sentido o la significación reclaman su explicación en palabra operante o expresiva y ésta, a su vez, exige o supone a aquélla.

Pero en resumen, y por lo que a nuestro objetivo concierne, nos encontramos con un tema, el lenguaje, que, de un lado, aparece como medular y preocupación máxima en el pensamiento de Merleau-Ponty y, de otro, no se presenta sistematizado, por la causa, ya citada, del hecho de tratarse de una obra inconclusa. Esta circunstancia, no obstante, obliga a involucrar en los temas objeto de este estudio, esto es, el lenguaje y el pensamiento y sus relaciones entre ambos, una serie de cuestiones que afectan a la interpretación del conjunto de la producción de que aquéllos forman parte inseparable. Ello es así, porque si, como sabemos, la obra quedó sin terminar, hemos de tener presente, asimismo, que el grado ascendente de la importancia del lenguaje en el quehacer de nuestro autor, a medida que pasaban los años, hace suponer que el tema del lenguaje habrá sido también uno de los más afectados.

En poner alguna clarificación en torno a esa problemática anunciada consiste nuestro empeño tenaz.

Vista ya desde una cierta perspectiva la producción filosófica de Merleau-Ponty, se nos ocurre concebir el conjunto de su obra como un enorme y complejo proceso de constitución de sentido y explicitación del mismo o, lo que sería lo mismo, como un complicado entramado de percepciones cuyas significación y expresión vendrían a constituir por ese mismo orden el contenido tácito o mudo del lógos endiáthetos y la afloración elocuente de aquel mundo silencioso mediante?(3) el lógos proforikós que aquél reclama. Y toda su producción -obras básicas y obras de desarrollo temático- precisa-mente en una casi ordenación cronológica que, en buena medida, anuncian lo sistemático de la obra en su conjunto, que parece habría de corresponder al orden en que se enuncian ambos términos.

Es notorio, cuando se repara en la estructura de sus escritos, que, a medida que iba avanzando, ya se trate de la obra en su conjunto o bien se considere alguna de sus obras, artículos o escritos en particular, el tema del lenguaje elocuente adquiría, asimismo, una intensidad creciente. La misma característica puede advertirse si se consideran los diferentes esquemas o esbozos de lo que había de ser como el gran compendio, seguramente concebido como definitivo en la mente del filósofo, de todo lo elaborado anteriormente, aunque tal obra supusiese a buen seguro cierta revisión o retoque de algunos puntos de vista anteriores o una sistemática elaboración de algún tema y este parecía ser el caso del lenguaje, de cuya constante preocupación por el autor es posible que no quepa la menor duda.

(3) Conviene observar ya de entrada, en un estudio que pretende serlo del lenguaje, que acaso sea precisamente la dificultad de dar con la precisa palabra

Nos estamos refiriendo, como es obvio, al proyecto de Lo visible y lo invisible. Si se observan los variados esquemas, se ve con claridad la permanente disposición de los temas a tratar y la invariable obsesión respecto al tema de la palabra o el Lógos, del lógos proforikós como culminación de la exigencia del lógos endiáthetos, esto es, la explicitación elocuente del silencioso y complejo mundo perceptivo que la reclama y en que aquélla se fundamenta o apoya.

Por lo que a nuestro trabajo se refiere, habiendo

 expresiva lo que constantemente nos traiciona o nos pone en el callejón de difícil o imposible salida. Esta es, pensamos, la mayor, o acaso única dificultad, en la que se encontraba Merleau-Ponty en los últimos años de su vida, cuando intentaba una y otra vez explicitar, mediante la utilización del lógos proforikós, aquel complejo y silencioso mundo perceptivo o lógos endiáthetos que, tácitamente, sin embargo, parece que se le presentaba con más claridad in mente. Si una constante de su concepción fenomenológica del lenguaje elocuente, de la palabra expresiva, es la de alejarla definitivamente de toda postura ante ella que tratara de objetivarla como uno más de los objetos ante el pensamiento, o de las filosofías que hacen del lenguaje el instrumento, medio, código o vademecum para el mismo, considerando él, por su parte, la palabra como un elemento indisociable de la unidad ambigua del proceso expresivo, puesto de relieve por el ejercicio del yo puedo, salta a la vista la incongruencia de la expresión "la descripción del lógos perceptivo es utilización del λόγος προφορικός" (V.I., 221). La fórmula es utilización, est usage, nos situaría, en efecto, precisamente en la consideración instrumental que se pretende evitar. Habrá que decir,

visto de ese modo la filosofía de Merleau-Ponty, nos hemos encontrado con que la estructura y disposición del mismo ha venido como impuesta por el sentido mismo de dicho proceso. Resulta, entonces, que, pretender hablar en Merleau-Ponty sólo del lenguaje, sería tanto como intentar comenzar la casa por el tejado o, más exactamente, construir sólo el tejado. Y ello es así porque, en la concepción merleau-pontyana, ya se trate del lenguaje sólo, sin adjetivos, ya se refiera al lenguaje elocuente, expresivo, operante o pensante, o bien a las relaciones

no obstante, en su favor, que las fórmulas habituales a este respecto suelen ser las de que la palabra expresiva es realización, exigencia o culminación del indivisible proceso de significación y expresión, lo que, por otra parte, así se desprende también del sentido del conjunto total del contexto filosófico. Por lo demás, se aprecia acaso en Merleau-Ponty algo así como un sentimiento progresivo y no sólo latente, a medida que avanzan sus escritos, de una cierta indigencia del lenguaje directo para hacer elocuentes los contenidos perceptivos de que ha de hacerse cargo la palabra en ese momento cimero del manifiestarse explícitamente, por lo que, en consecuencia, se va dando un aumento paralelo en el empleo del lenguaje metafórico, y de cuyo empleo progresivo Lo visible y lo invisible puede constituir un buen exponente. Claro está que tal fenómeno acaso sea, en buena medida, inherente al lenguaje filosófico, pues si hemos de atenernos al decir de Ortega y Gasset (Las dos grandes metáforas), "el pensamiento filosófico, más que ningún otro, tiene que cambiar constantemente, finamente, del sentido recto al oblicuo, en vez de anquilosarse en uno de los dos". Y continúa: "sin ella (la metáfora), habría en nuestro horizonte mental una zona brava que en principio estaría sometida a nuestra jurisdicción, pero de hecho quedaría desconocida e indómita". El espectador III-IV.2ª ed. Rev. de Occidente. Madrid, 1963, pp.254-255 y 259.

entre lenguaje y pensamiento, en definitiva siempre estaremos sobre la palabra, considerada ésta como una fase o momento, precisamente el último, del ya mentado proceso de constitución de sentido y explicitación del mismo, o lo que es igual, del proceso de significación y expresión.

Así, pues, el tema de la significación, por ejemplo, como aspecto primordial implicado en el proceso, ha debido ser objeto de alguna consideración. Hay sentido en el mundo, en las cosas, y lo hay porque pertenecen a un conjunto que está siendo contemplado o puede contemplarse por el individuo humano situado que, a su vez, tiene sentido por su pertenencia a ese mundo. La constitución de sentido resulta así del que las cosas y el mundo tienen y del que nosotros aportamos en el momento de percibir las.

Por su parte, esos contenidos significativos de lo percibido, de lo real, puesto que lo real y el mundo es lo que nosotros percibimos, según Merleau-Ponty, tienen una especial estructura en la concepción merleau-pontyana; esa estructura o textura es la de lo ambiguo. Por ello, y porque en el tema del lenguaje y el pensamiento esa textura o contextura aparece con marcado carácter, ha sido preciso dedicar un apartado al tema de La fenomenología como descripción de lo ambiguo.

Sin proponerse, como dice Merleau-Ponty, "ninguna génesis empirista del pensamiento"(4), sino simplemente para hacer constar "la evidencia indiscutida de que, para pensar, hay que ver o sentir de algún modo y todo pensamiento conocido por nosotros le acontece a una carne"(5),

(4) V.I., p. 181.

(5) Ibidem.

hay también que considerar el conjunto de los sentidos (vista, tacto, oído, etc.), que permiten el despliegue, ante nosotros, de las propiedades de las cosas percibidas. En efecto, esos sentidos que, como tales, siguen recibiendo las mismas denominaciones con que se han designado en el pensamiento filosófico tradicional y que, al menos en principio también, se les atribuye el mismo alcance en las funciones asignadas a los mismos, son el testigo primario de nuestra presencia en el mundo, haciéndonos presentes recíprocamente en el espectáculo integrado por ese mundo, los otros y yo. No obstante, después de dar fé o de atestiguar estas presencias originarias o, acaso más precisamente para eso mismo, quedarán subsumidos en una función, acto, conjunto, modalidad o trasfondo operativo que tomará el nombre de percepción. A esta modalidad de operaciones o actos, a este contacto presencial o experiencia perceptiva del mundo, experiencia que, en Merleau-Ponty, no es solamente una posibilidad que se admite, o una hipótesis que necesite poder acompañar todas nuestras representaciones, sino una real necesidad de que se parte, en cuanto que esa conciencia perceptiva es la de un sujeto humano o encarnado, se le dedicará asimismo alguna especial atención. Qué sea o en qué consista la percepción, si "el acto que nos hace conocer las existencias"(6) o, por el contrario, el complejo trasfondo sobre el que se destacan todos los actos (del yo puedo merleaupontyano) y que todos los actos presuponen(7), es asunto que se tratará de clarificar en su lugar.

Tanto el estilo filosófico, dentro del que nos movemos en este caso, como los temas fenomenológicos tra--

(6) E. C., p. 307.

(7) Ph.P., p. V.

tados o la modalidad operativa de enfrentarlos y las consecuencias filosóficas que de todo ello se deriven, se llevan a cabo, por supuesto, desde y por un sujeto filosófico al que es preciso ubicar en un punto de partida o, lo que es lo mismo, establecer los presupuestos que lo definan, lo que, por su parte, marcará las coordenadas y la dirección de los resultados. Este punto de partida, en el caso de Merleau-Ponty, es el de el individuo humano situado en el mundo, a su vez, pre constituido, dentro del cual y con cuyas cosas y los demás seres humanos el sujeto humano que filosofa ha de entenderse. La plataforma concreta, por así decir, será la del mundo vivido, Lebenswelt, o contacto con las cosas mismas, que Merleau-Ponty adopta como definitivo punto de partida en contraposición inmediata al de su maestro Husserl, quien lo consideró sólo como un escalón preparatorio para el auténtico trabajo de constitución universal de sentido en que toda filosofía debía consistir. Las consecuencias a que esa diferente manera de considerar el Lebenswelt o mundo vivido habrían de derivar, pueden apreciarse como radicalmente diferentes también en la manera de concebir algunos temas, tales como el problema de la intersubjetividad o el subsiguientemente relacionado con él y que a nosotros particularmente atañe: el del lenguaje expresivo o de la palabra, en cuanto elemento el más relevante o significativo del Lebenswelt y el que hace posible, en último término, la realización o el cumplimiento de aquella intersubjetividad. Y todo ello teniendo en cuenta que para esa intersubjetividad no valen, según Merleau-Ponty, el sujeto puro (o los sujetos), esto es, las conciencias o la conciencia constituyente universal, sino el sujeto, también consciente, desde luego, pero encarnado y situado o localizado en ese mundo previamente da

do o constituido. Un sujeto que pueda contar con el ejercicio de la palabra, como elemento posibilitador de la temporalización y localización de aquel sentido que se constituye y en que radica su función gnoseológica fundamental.

El sujeto merleau-pontyano se perfilará así como un yo puedo y su característica fundamental será la del ejercicio. Se distanciará o intentará desprenderse de los inconvenientes del Ego meditante o Cogito cartesiano, del yo pienso kantiano, del yo puro, subjetualidad o conciencia pura husserlianos, lo mismo que del complejo de sense data en que se resolvió el empirismo inglés, por ejemplo.

Hemos creído trazar, grosso modo, los rasgos básicos que señalen los puntos esenciales del pensamiento de Merleau-Ponty y que se recogen en la primera parte del trabajo. Toca ahora referirse al contenido de la segunda fase del mismo, destacando la incidencia, en los temas del lenguaje, de aquellos aspectos consustanciales a todo el pensamiento del filósofo.

Comenzaremos señalando que, así como para el pensamiento en general del autor hemos tenido en consideración el marco definido y delimitado por los sistemas y autores con los que, sea por afinidades o bien, por el contrario, por divergencias de gran contraste en el planteamiento y solución de los temas, haya tenido él alguna proximidad o relación, así también se ha creído conveniente hacer otro tanto respecto del caso más concreto del lenguaje. Tal era, respecto al pensamiento, en general, el caso de Husserl y también el de Heidegger, conforme avanzaban los escritos y el tiempo y en lo tocante a afinidades, o el ca

so de Sartre, cuando del contraste de los planteamientos y soluciones se trate.

Cuando entramos en el tema específico del lenguaje, otros son los autores que van a entrar en el círculo de inmediata referencia del autor. Nos referimos concretamente a escritores y filólogos que, como Malraux, Stendhal, J. Paulhan o Vendryés, por no citar sino a los más frecuentemente aludidos en los escritos del filósofo, vienen a suministrarle abundantes motivaciones para el tema. Y, sobre todos ellos, el lingüista Saussure que, con su genial y fecunda concepción de los hechos de lengua en parejas antitéticas (lengua-habla, social-individual, diacronía-sincronía, paradigmático-sintagmático, etc.), va a dar lugar al prolífico movimiento estructuralista.

Ahora bien, vemos, por un lado, que son tanto filósofos como lingüistas (Husserl o Saussure, para abreviar), quienes le motivan en cuestiones del lenguaje, pero que, por otra parte, las concepciones respecto al mismo son diversas en aquéllos y en él, como diferentes son también los órdenes de consideración: científico-positivo, en el caso de los lingüistas y filosófico en el contrario, y, aún, en este orden, con base o punto de partida distintos, puesto que distintos son los sujetos gnoseológicos de Husserl y de Merleau-Ponty.

Surge por ello, y porque las conexiones de la fenomenología del lenguaje en Merleau-Ponty serán todavía más variadas, la necesidad de una mínima tipificación de las distintas concepciones -tanto de las preferentemente lingüísticas como de las más propiamente filosóficas del lenguaje- pasadas y presentes respecto al tema, al objeto de situar lo más adecuadamente posible la de nuestro autor en este contexto.

Añadamos, al efecto, que, al objeto de esa clasificación de concepciones, poco importan, en último término, las filiaciones filosóficas, declaradas o no, ya que, en definitiva, todas ellas se coimplican entre sí, de tal modo que, líneas de pensamiento, en principio dispares, vienen a coincidir en tal o cual aspecto o caracterización básica del asunto que no es otro, por lo que ahora nos interesa, que el de la objetivación o no del lenguaje ante el pensamiento. Es el caso, por ejemplo, que el estructuralismo lingüístico europeo, surgido básicamente del positivismo vigente en la época de Saussure, y el estructuralismo americano, con base en las teorías sobre el lenguaje, de los antropólogos y sociólogos Sapir, Whorf, etc., vengan a coincidir, al final, a través de los llamados mentalistas, Chomsky, entre otros, en la consideración del lenguaje como un objeto ante el pensamiento; que el estructuralismo americano de los mentalistas intente buscar su arraigo en el innatismo de las ideas de Descartes y que la eidética universal del lenguaje del Husserl de las Investigaciones lógicas trate de apoyarse en el racionalismo cartesiano-leibniziano de los siglos XVII y XVIII y en la Gramática de Port-Royal, a través de Marty. Por último, que la fenomenología del lenguaje de Merleau-Ponty sea motivada por el requerimiento del positivista Saussure cuando pide que se vuelva de la lengua objeto a la palabra, bien que, para nuestro fenomenólogo, por los cauces del Lebenswelt o lenguaje humano vivido del Husserl de los últimos escritos.

Si a ello agregamos que, de otro lado, la concepción merleau-pontyana del lenguaje, en algunos puntos neurálgicos como el de la comunicación, puede pre

sentar formulaciones similares a las de fenomenólogos independientes, como puede ser el caso de Cassirer, o a las de pensadores de la línea filosófica tradicional, representada en este caso por E. Gilson, parece lógico que, en ese esquema muestrario de concepciones sobre el lenguaje, se recojan aquéllas que lo ven como una forma simbólica apriórica, o como un instrumento u objetivación ante el pensamiento. Y, en el supuesto del a priori, aunque éste sea relativo, hemos de asomarnos también a la concepción marxista del lenguaje, que intenta explicarlo como un producto social resultante de la necesidad humana de comunicación para el trabajo, convirtiéndolo, además, en un puro instrumento, bien que muy eficaz, al servicio de la ideología soviética.

Así, pues, esa fase del trabajo va precedida de un esquema de las diversas posturas que otras tantas concepciones filosóficas adoptan sobre el lenguaje. Después de unas consideraciones previas, en donde se pone de relieve que los estudios filosóficos más importantes acerca del tema pertenecen fundamentalmente a lo que va de siglo, se pasa a enumerarlas y, sin pretender, desde luego, agotar el tema, se trata de tipificarlas en orden a la consideración que del lenguaje ofrecen, ya sea por el puesto que le asignan dentro de los respectivos sistemas, el estatuto entitativo que le confieren o el grado de instrumentalidad que le atribuyen.

«Dentro del conjunto se enmarca, como es lógico, el puesto del lenguaje en el movimiento fenomenológico, del que Merleau-Ponty, creemos, forma parte destacada, y se señalan las principales características de dicho movimiento al respecto.

El lenguaje, como aspecto el más relevante del mundo vivido o Lebenswelt, punto de apoyo o de partida

de la fenomenología merleau-pontyana, como caso eminente de las conductas en que la intersubjetividad se manifiesta y plenifica, es objeto de consideración en este apartado y en el siguiente, dedicado específicamente a la ubicación de Merleau-Ponty en el contexto de dichas teorías.

Después de una breve enumeración y exégesis de los conceptos filosóficos manejados más reiteradamente por Merleau-Ponty, se pasa a lo que propiamente puede ser la descripción fenomenológica de la palabra expresiva. La percepción, la intencionalidad, la significación, serán aspectos, temas o asuntos fenomenológicos, cuyo juego permanente puede verse en estas descripciones. Todo ello, además, con la impronta o sello de la ambigüedad, como nueva estructura real de todo asunto, según la manera de ver de la fenomenología merleau-pontyana. Así, esa estructura ambigua se observará en el resultado de concebir el sentido, la expresión, la intersubjetividad lograda a través de la palabra, las relaciones entre pensamiento y palabra o cualquiera de ambos elementos por separado, por no referirnos sino a los temas más directamente afectados por este trabajo.

En este sentido, y de acuerdo con la estructura ambigua de las relaciones de los términos del binomio subjetivo-objetivo, a que Merleau-Ponty refiere todas las formas de ambigüedad, y en donde pone de relieve su rechazo de toda forma de antinomia absoluta, tanto de parte del objeto, como si nos referimos al sujeto, veremos que, así como por no ser posible una percepción pura, tampoco habrá, desde el punto de vista del individuo humano, lugar a sentido puro. Por lo mismo, la expresión nunca será completa tampoco. Diremos, no obstante, antes de seguir adelante, que, si no es completa en sí, sí es, desde luego, suficiente, en cuanto que mediante ella nos entendemos cuando ha-

blamos. Esta misma ambigüedad de las variadas estructuras de lo real está presente en el resultado de la consideración de la universalidad o no del lenguaje. Pues, en cuanto se rechace por Merleau-Ponty toda eidética u objetivación del lenguaje ante la mente, en cuanto esta mente, pensamiento o conciencia no sea la de un kosmotheoros o contemplador superior que tuviese el mundo a sus pies, esa supuesta universalidad del lenguaje, subsiguiente a una objetivación total del mismo, se viene abajo, quedando circunscrita a la que corresponde a la visión perspectiva del individuo humano situado en un mundo que se encuentra preconstituido y, por tanto, individuo implicado en ese mundo al que pretende objetivar de una vez desde dentro de él.

Las relaciones entre pensamiento y lenguaje, o las consideraciones de cualquiera de ambos aspectos por separado, advertirán esa misma característica ambigua. Sin confundirse uno y otro, cosa que Merleau-Ponty se encarga de matizar, se concebirán en el proceso de significación y explicitación del sentido como elementos indisolubles del mismo y como momentos, aspectos, polos o vertientes del único y ambiguo fenómeno expresivo.

Finalmente, se dedicarán unas páginas a establecer unas conclusiones, que girarán preferentemente en torno al supuesto giro doctrinal atribuido por algunos comentaristas a Merleau-Ponty y apreciable, conviene en señalar, en los últimos escritos del autor y, muy particularmente, en Lo visible y lo invisible. Y, como muestra suficiente de nuestra opinión al respecto, centraremos nuestra atención en tres temas relevantes: el método fenomenológico y su vigencia o no en los últimos escritos, la aspiración a una ontología del ser bruto o salvaje y, en tercer y último lugar, el tema del lenguaje y las consecuencias para la filosofía, de acuerdo con la interpretación del autor.

Por último, queremos hacer alusión aquí a las consideraciones que, a modo de conclusión también, se hacen sobre el posible impensado de Merleau-Ponty respecto al tema del lenguaje y el lógos. Claro está que, tal vez, más bien que de un impensado, fórmula con que él se refiere a Husserl sobre otro aspecto, hubiera que hablar en este caso, con más justicia para nuestro pensador, por el contrario, de un tema no formulado.

PRIMERA PARTE

ANTECEDENTES PRÓXIMOS DE LA FENOMENOLOGIA
DE MERLEAU-PONTY

=====



I.- Las corrientes filosóficas afines.

Por los años en que Merleau-Ponty escribe su obra, es decir, aproximadamente las décadas de los cuarenta y cincuenta, los movimientos filosóficos de vanguardia, especialmente en el continente europeo, que polarizan en mayor o menor grado el quehacer de los pensadores, son el existencialismo y la fenomenología.

Y estas corrientes de pensamiento, fenomenología y existencialismo, en concomitancia, a su vez, una y otro con las teorías marxistas, aunque con distinto grado de afinidad respecto a éstas, según el pensador o la escuela de que se trate, serán el marco o las coordenadas que definan la obra y, en buena medida, encaucen la producción filosófica de nuestro autor. Trataremos de delimitar este marco de pensamiento en las páginas que componen esta primera parte de nuestro trabajo.

Cada uno de estos dos estilos o filosofías, fenomenología y existencialismo, incidirá en Merleau-Ponty de diferente modo y en distinto grado, conforme va avanzando la exposición de su filosofía: podríamos decir que, en general, la fenomenología es el modo de su pensar existencial. En expresión de Bochenski, referida, en general, a los filósofos de la existencia, la afirmación anterior sobre la fenomenología de Merleau-Ponty quedaría corroborada en cuanto "su modo de tratar la existencia humana -di-

ce- cae de lleno en el estilo propio del método fenomenológico"(1).

Tal vez no sea sólo una extraña coincidencia el hecho de que, del mismo modo que la fenomenología y el existencialismo aparecen también por este orden en el panorama filosófico contemporáneo, por lo menos con el sentido en que los entendemos hoy, los escritos de nuestro autor reflejen asimismo este paralelismo, no sólo por lo que se refiere a su desarrollo en el tiempo, sino también, sin duda, en la intensidad de una y otro en sus obras.

Porque la fenomenología, en efecto, surge con anterioridad en el tiempo y continúa vigente, al menos como método, en la mayor parte de los pensadores que pueden considerarse incluidos preferentemente en el campo existencial. Este puede ser el caso de Sartre, pero más típicamente el de Heidegger que, siendo un filósofo a encuadrar más propiamente como de la existencia, propugna claramente el método fenomenológico como el modo, la manera o la forma de "cómo mostrar y tratar lo que debe tratarse"(2) en la "ciencia de los fenómenos"(3), precisando a continuación que "fenómeno en sentido fenomenológico es sólo aquello que es ser"(4). Señala-

 (1) BOCHENSKI, I.M. : Los métodos actuales del pensamiento. Trad. de R. Drudis. 12ª edic., Ed. Rialp. Madrid, 1977, p. 64.

(2) HEIDEGGER, M. : El Ser y el Tiempo. Trad. de José Gaos. 5ª Reimp., Ed. F. C. E. México 12, D.F., 1977, p. 45.

(3) Ibidem.

(4) L. c., p. 47

la después que "ser es siempre ser de un ente"(5). Ese ser de los entes, que se caracteriza siempre como un ser ahí, es lo que constituye propiamente el contenido de la fenomenología o, más bien, en el caso concreto de Heidegger, de la onto-fenomenología, binomio, cuya primera parte señalaría el objeto y la segunda el método. "Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método"(6).

Parece, pues, claro que para Heidegger la fenomenología se presenta con el estatuto de método fenomenológico a aplicar en la interpretación y hermenéutica del ser ahí, objeto propio de su ontología, así como que ese método fenomenológico pueda revestir la modalidad de "hermenéutica en el sentido de un desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica"(7), o bien de una "analítica de la existencialidad de la existencia" (8), en donde la hermenéutica "en tanto que desarrolla ontológicamente la historicidad del ser ahí como la condición óptica de la posibilidad de historiografía"(9) aparece como el fundamento de la metodología o hermenéutica "de las ciencias historiográficas del espíritu"(10). De las tres modalidades ex

(5) Ibidem.

(6) L. c., p.49.

(7) L. c., p.48.

(8) Ibidem.

(9) Ibidem.

(10) Ibidem.

puestas, o mejor, de los tres sentidos en que puede considerarse, Heidegger proclama la validez filosófica de la fenomenología, en la acepción de mé todo fenomenológico, no sólo como interpretación o hermenéutica, en el sentido de interpretación, sino más bien como hermenéutica que significa un despliegue de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. Pues, en tanto que el mé todo fenomenológico, en el sentido de interpretación, se aplica al ser ahí u ontológico y descubre su sentido, pone, por otra parte, también de manifiesto el horizonte de otros entes (11) que, si no tienen todavía el estatuto del ser ahí, están, desde luego, en la posibilidad de la existencia.

La fenomenología, entonces, según Heidegger, debe entenderse básicamente en tanto en cuanto resulta de aplicación a los entes que sólo gozan todavía de la consideración de posibles existenciales, puesto que lo esencial de ella-dice- "no reside en ser real como dirección filosófica"(12), sino que precisamente su esencia radica en tomarla como posibilidad, porque "más alta que la realidad está la posibilidad"(13). Concluye su apartado sobre el método fenomenológico de la investigación, afirmando que "la comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad"(14).

(11) El Ser y el Tiempo, p. 48.

(12) L. c., p. 49.

(13) Ibidem.

(14) Ibidem.

Decíamos al comienzo de este apartado, en un intento de bosquejar la panorámica del pensamiento filosófico, en el que se mueve Merleau-Ponty, que los movimientos, cuyas coordenadas lo orientan, son la fenomenología y el existencialismo. Que son movimientos en gran medida paralelos y que no existe solución de continuidad entre uno y otro, de tal manera que la adscripción rigurosa de los pensadores o, al menos, algunos de ellos, a uno u otro movimiento, no resultaría adecuada. En ese lugar de confluencia podríamos situar la fenomenología de Merleau-Ponty, si bien en el lado de los fenomenólogos, y también a Heidegger, aunque obviamente del lado de la existencia y ciertamente a alguna mayor distancia.

Brevemente hemos hecho referencia a Heidegger, destacando que, aunque como filósofo de la existencia, propugna como método de investigación el método fenomenológico, bien que con las precisiones y modalidades requeridas por la concepción heideggeriana de la fenomenología, según hemos expuesto.

Reconoce también Heidegger su deuda para con la fenomenología de Husserl(15), "con cuyas Investigaciones lógicas hizo irrupción la fenomenología"(16).

(15) "Si la siguiente investigación -dice- da algunos pasos hacia adelante por el camino que abre las cosas mismas, lo debe el autor en primera línea a E. Husserl, que le familiarizó durante los años de estudio del autor en Friburgo con los más variados dominios de la investigación fenomenológica, mediante una solícita dirección personal y la más liberal comunicación de trabajos inéditos". O. c., p. 49.

(16) Ibidem.

Por lo que se refiere a Merleau-Ponty, pensamos que tanto la fenomenología, en su sentido de aspiración a ser una dirección filosófica, como el empleo de la misma, en el sentido de método fenomenológico, están presentes en casi toda su producción filosófica.

Habría que anotar a este respecto que, en tanto La Estructura del comportamiento y, fundamentalmente, la Fenomenología de la percepción, así como los escritos sobre la fenomenología del lenguaje y la expresión son desarrollos básicamente fenomenológicos, los planteamientos existenciales aparecen como consecuencia de la Guerra Mundial, en sus artículos sobre ella o sobre las teorías marxistas y en sus escritos políticos. "El quinquenio de 1940 a 1944, marcado por la ocupación alemana de Francia y el movimiento de la Resistencia -señala R. Llavona- contribuye decisivamente a orientar una corriente de pensamiento que habrá de caracterizarse como filosofía de la existencia"(17).

El contraste entre las profundas experiencias vividas durante la guerra y la vida despreocupada de los años anteriores parece que es lo que motivó a Merleau-Ponty para su adhesión al existencialismo; palabra ésta, de la que no se habría tomado conciencia hasta ahora porque no se había aprendido a constatar el sentido que los actos de los demás tienen para mí y los de los demás entre sí. "Vivíamos -sigue diciendo- en el mundo, tan cerca de Platón como de Heidegger, y de los chinos

(17) Itinerario de Merleau-Ponty. Syntagma. Public. Sem. H^o. Sist. Filosóficos., Universidad Complutense. Madrid, 1975, p. 61.

como de los franceses, (en realidad, tan lejos de los unos como de los otros"(18).

La guerra y la ocupación nos enseñaron -dice Merleau-Ponty- que los valores anteriores, si bien ontinúan vigentes, no tienen ningún peso si no se les hace entrar en la historia concreta, en la existencia, en la mía y en la de los demás, es decir, en la co--existencia, ya que "la cultura y la literatura se definen no como unas técnicas fuera del mundo, sino como la toma de conciencia progresiva de nuestras múltiples relaciones con los demás y con el mundo"(19).

Pensamos que las experiencias vividas en los horrores de la guerra provocaron en nuestro autor una adhesión al existencialismo, desusada en él en las obras escritas o pensadas en momentos de más sosiego. Creemos que el artículo La guerra tuvo lugar puede su poner un buen exponente de lo que acabamos de afirmar, pues está escrito en junio de 1945, momento, sin duda, propicio para atestiguar que "en la coexistencia de los hombres, a la cual estos años nos han despertado, las morales, las doctrinas, los pensamientos y las costumbres, las leyes, los trabajos, las palabras se expresan unos con otros, todo lo significa todo. No hay nada fuera de esta fulguración de la existencia" (20).

(18) Sentido y Sinsentido. Trad. de N. Comadira. Edic. Península. Barcelona, 1977, p. 212. (En adelante, citaremos S. y S.).

(19) L. c., p. 229.

(20) L. c., p. 230.

A pesar de esta última afirmación, nos parece, sin embargo, como hemos indicado antes, que el existencialismo en Merleau-Ponty es más bien un pretexto para tratar ciertos temas de actualidad por aquella época, como pueden ser los escritos políticos, recogidos en Signos bajo el epígrafe Comentarios, o sus opiniones con respecto al marxismo: (Acerca del marxismo, Marxismo y filosofía, contenidos en Sentido y Sinsentido). En estos temas destaca especialmente el de la libertad, por cuyo motivo y por concebirla, consecuentemente con su fenomenología, como algo ambiguo, Merleau-Ponty chocará con la actitud radical del ^{voluntaria} pour-soi y ^{libre} en-soi de Sartre que desemboca, a su vez, en un determinismo total o en una radical indeterminación. De otro lado, se enfrenta también con el materialismo marxista a causa de la ponderación que el marxismo hace de "la razón dialéctica como sentido de la historia"(21). Porque si las doctrinas de Sartre y de Merleau-Ponty presentaban, en principio, rasgos comunes al movimiento existencialista y al marxismo "también poseían otros que hacían problemática su avenencia y explican que, en definitiva, se produjera una ruptura"(22) entre ambos y de Merleau-Ponty con el marxismo.

Pero lo que se puede considerar como el cuerpo de su creación filosófica fundamental, esto, es, La estructura del comportamiento, la Fenomenología de la percepción, así como sus estudios sobre el lenguaje y la expresión, habremos de verlo como descripciones fenomenológicas un poco al margen del existencialismo.

(21) S. y S., Prólogo de F. Montero, p. 25.

(22) L. c., p. 21.

Creemos que, en todo caso, podría encuadrarse en un existencialismo que se nos ocurre calificar de moderado, sin otra pretensión que la de oponerlo, o, mejor, no incluirlo en el existencialismo absoluto o extremo que es "el intento de hacer de la existencia sola la base de la filosofía y del saber definitivo" (23). Este existencialismo absoluto se presenta en los pensadores más caracterizados del movimiento existencial "sobre todo en Sartre y en Heidegger y sus escuelas"(24) de Francia y Alemania.

Ambos movimientos filosóficos, fenomenología y existencialismo, son solidarios, sin embargo, tanto en las motivaciones de su origen como en su desarrollo posterior, solidaridad que se manifiesta, por lo que a la fenomenología atañe, en forma de rechazo de los dualismos tradicionales de sujeto-objeto, sensible-inteligible, yo-mundo, y, en forma de reacción exagerada contra la filosofía de la razón, por lo que se refiere al existencialismo.

En efecto, la fenomenología rechaza aquella distinción y separación radicales y, tras proclamar que la pretendida síntesis final de los elementos disociados, tal es el caso de Descartes, es dogmática por inexplicable, declara que "la adquisición más importante de la fenomenología estriba, sin duda, en haber unido el subjetivismo y el objetivismo extremos en su noción del mundo y de la racionalidad"(25).

(23) ROUBICZEK, P. : El existencialismo. Trad. de J. M. García de Mora. Ed. Labor. Barcelona, 1966, p.114.

(24) L. c., p. 113.

(25) MERLEAU-PONTY, M. : Phénoménologie de la perception. Gallimard. París, 1976, p.XV.(En adelante, Ph.P.)

Por su parte, el existencialismo nace, asimismo, como una rebelión contra el también pretendido poder absoluto de la razón que, al no reconocerse límites, había engendrado una confianza irracional en ella y, en consecuencia, se había producido esa rebelión. Este es el caso, por ejemplo, en Descartes cuando afirma: "No conozco más cualidades que sirvan para formar un espíritu perfecto, porque la razón, característica del hombre, en cuanto que por ella nos diferenciamos de las bestias, está entera en cada ser racional"(26).

Con esta razón, poseída por entero por cada uno de nosotros, y, aplicando en su ejercicio cuatro reglas de modo riguroso, sin la menor duda, no habrá problema que sea insoluble, ya que "no hay cosa tan lejana que a ella no pueda llegarse ni tan oculta que no pueda ser descubierta"(27).

Se consideraba, pues, a la razón como un poder absoluto y el producto más excelso de la creación. No obstante, este considerar a la razón como un poder sin límites, así como la confianza puesta en ella, se volvieron enseguida irracionales. Irracionales, porque si se consideraba que la razón formaba parte de la naturaleza humana, sus poderes deberían ser, consecuentemente, igualmente limitados, como limitada se estimaría que era aquélla.

De esta forma, el racionalismo continental iniciado con Descartes iba a presentarse como el comienzo, al menos en un cierto sentido, de una serie de movimientos filosóficos posteriores, cuyo exponente más notorio tal vez sea la reacción violenta contra los precedentes.

 (26) DESCARTES, R. : Discours de la méthode.AT, VI. VRIN. París, 1965, p. 2.

(27) L. c., p. 19.

Contra esa confianza absoluta e inconsecuente y, por ello, irracional en la razón, se vuelve, a su vez, "la violenta y ahora abiertamente irracional reacción del existencialismo"(28). Claro está que, en cierto modo, el movimiento existencial no hizo sino adoptar, respecto al racionalismo, una postura semejante a la que su creador Descartes adoptase frente a los dogmatismos que le precedieron.

Así pues, a esta cadena de reacciones violentas de los movimientos filosóficos contemporáneos contra las filosofías anteriores no parece tampoco que el movimiento existencialista vaya a poner punto final. Porque si la reacción de los existencialistas contra el predominio absoluto de la razón de las filosofías que les preceden pudo considerarse, tal vez, como una necesidad sentida y en buena parte justificada, no es menos cierto que, por lo que respecta, desde luego, al existencialismo llamado absoluto, sus tesis han llegado ya "demasiado lejos"(29).

Tal ocurre en Sartre, por ejemplo, cuando al tratar el tema de la libertad humana afirma: "estoy condenado a ser libre. Esto significa que no podrían encontrarse a la libertad otros límites que ella misma, o, si se prefiere, que no somos libres de cesar de ser libres"(30). Pero si, por una parte, como vemos, estoy condenado a ser libre, quiere decirse que estoy determinado a ello y si, de la otra, mi libertad no encuentra límites es que es absoluta, por lo que puede con--

(28) ROUBICZEK, P. : O. c., p. 9.

(29) L. c., p. 17.

(30) SARTRE, J. P. : El Ser y la Nada. Trad. de J. Valmar. Ed. Losada. 4ª edic.. Buenos Aires, 1976, p.545.

cluirse que tanto nos podemos ver lanzados a un radical determinismo como a una absoluta indeterminación.

En apoyo de la postura, indicada en último lugar, a que puede conducir el existencialismo absoluto, opinamos que pueden valer estas palabras de Paul Roubiczek: "los existencialismos absolutos, rebelándose contra una edad dominada por el determinismo, quieren establecer que la libertad del hombre es absoluta y la afirmación de que él puede crearse a sí mismo va dirigida a probar aquella tesis"(31).

(31) O. c., p. 117.

II.- Especial referencia a la fenomenología.

La fenomenología y el existencialismo, en el sentido de movimientos filosóficos contemporáneos, nacen por motivaciones semejantes, como ya quedó indicado en el epígrafe anterior. Sin embargo, la fenomenología alcanza antes su desarrollo como corriente de pensamiento.

Efectivamente, el nacimiento del existencialismo se propicia ya con el descubrimiento de la posibilidad como categoría constitutiva de la existencia (1) por Kierkegaard, que expuso en su obra El concepto de la angustia en 1844. Pero ocurre que este autor y su obra pasan por un período de casi total olvido de más de tres cuartos de siglo hasta que los existencialistas contemporáneos, entre ellos Heidegger, estudian a filósofos como Pascal, Kierkegaard y Nietzsche. Porque estos filósofos, aparte de la idea de posibilidad aportada por Kierkegaard, han resultado indispensables para los pensadores existencialistas que se inspiraban en ellos, en la búsqueda de ideas complementarias para su filosofía de la existencia, particularmente en cuanto aquéllos "han insistido en especial en la existencialidad de la filosofía, esto es, en su incliminable conexión con el ser propio del hombre, con la existencia"(2).

La fenomenología, en cambio, se constituye como tal movimiento o, mejor, como conciencia filosófica total(3) con Husserl (4) y, sin solución de continuidad, llega

(1) ABBAGNANO, N. : Historia de la Filosofía, Vol. III, 2ª edic., Montaner y Simón. Barcelona, 1964, p. 77.

(2) O. c., p. 477.

(3) MERLEAU-PONTY, M. : Ph. P., p. II.

(4) "Todo el mundo -afirma J. Yagüe- está de acuer-

hasta nuestros días.

No obstante, ya con anterioridad a Husserl pueden encontrarse ciertas formulaciones fenomenológicas, a pesar de que éstas no hubieran logrado llegar a definirse como movimiento orientado. Pues, como escribe Merleau-Ponty, la fenomenología "está en camino desde hace mucho tiempo; sus discípulos la encuentran por todas partes, en Hegel y Kierkegaard, lo mismo que en Marx, Nietzsche y Freud"(5).

Podríamos decir, sin embargo, que, a la vista de los autores citados por Merleau-Ponty, la fenomenología ha de presentarse necesariamente como una noción equívoca, sobre todo si hemos de atender a los objetos, método(6), sentido y alcance de los sistemas o teorías elaborados por los fenomenólogos.

do en considerar el surgimiento del movimiento fenomenológico como un hecho decisivo dentro del campo del pensamiento contemporáneo. Todo el mundo está asimismo de acuerdo en atribuir la paternidad a Husserl". J. YAGUE. : M. Merleau-Ponty y la fenomenología. Augustinus. Madrid, 1971, p. 13.

(5) Ph.P., p. II.

(6) El Vocabulario Técnico y Crítico de la Filosofía de A. LALANDE, 2ª ed. en castellano de 1966, correspondiente a la 9ª ed. francesa recoge, en el artículo Fenomenología un sentido general como "estudio descriptivo de un conjunto de fenómenos" en el que pudieran incluirse autores como Kant, Hegel o Hartmann, a pesar de que sus doctrinas no tengan en común en este tema sino el estar más o menos relacionados con la etimología del término que, por otra parte, según parece se debe a Lambert, quien lo empleó como título de "la 4ª parte de su

Claro está que Merleau-Ponty parece que no concede demasiada importancia a este hecho, seguramente porque, como concluye más adelante, aquella noción equívoca no es sino aparente, toda vez que la univocidad y unidad de la fenomenología no podremos encontrarlas en la letra de los textos; por el contrario, el verdadero sentido de la fenomenología hemos de reconocerlo en nos-

 Nuevo Organo" sobre la Teoría de la apariencia. En el sentido B señala que "tantos filósofos diferentes afirman hoy que son fenomenólogos (con mayor o menor razón por otra parte) que parece necesario distinguir en la fenomenología un método y un sistema", ya que "un gran número de filósofos contemporáneos adoptan, modificándolo más o menos, el método husserliano, para utilizarlo en la construcción de sus propios sistemas". Sin embargo, para Husserl la distinción entre método y sistema resultaría ilegítima por cuanto él "no habría querido construir un sistema", sino sólo describir lo que se puede ver al adoptar cierta manera de mirar".

 Por su parte, Ferrater Mora, en su Diccionario de filosofía, 5ª edic. de la Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1965, recoge un sentido prehusserliano de la fenomenología; un segundo sentido husserliano y post-husserliano que viene a coincidir con los dos sentidos señalados por Lalonde, y un tercer sentido que vendría dado por ciertas correspondencias entre Hegel y Husserl ya que, pese a la concepción dialéctica de la fenomenología por el primero y como descripción pura en el segundo, "recientemente, sin embargo, se han intentado descubrir conexiones entre la fenomenología hegeliana y la husserliana". Conexiones que vendrían dadas por el paralelismo que algunos partidarios creen advertir a propósito del dilema idealismo-realismo en Hegel y la correspondencia de un Husserl idealista y otro realista.

otros (7). No deberemos, pues, para comprenderla, ir a buscar la unidad y sentido de la fenomenología en las obras, doctrinas o sistemas de los discípulos de esta filosofía porque la unidad y sentido surgen en nosotros al recomocer en sus obras aquéllo mismo que se buscaba (8).

Por lo demás, creemos que el sentido merleau-pontyano de la fenomenología se enmarca en el método preconizado por su maestro Husserl y pensamos que le sigue acompañando a lo largo de su obra, a pesar de que, como se señala por algunos estudiosos, pudieran detectarse síntomas de abandono o superación de la fenomenología del maestro "sobre todo en el Merleau-Ponty de Le visible et l'invisible"(9). Como hemos de poner

(7) C'est en nous-mêmes que nous trouverons l'unité de la phénoménologie et son vrai sens".Ph. P., p.II.

(8) "Un commentaire philologique des textes ne donnerai rien: nous ne trouvons dans les textes que ce que nous y avons mis, et si jamais histoire a appelé notre interprétation, c'est bien l'histoire de la philosophie". Es decir, que el problema no reside en lo que los textos dicen, sino en el hecho de que nosotros lo hemos puesto allí. Por eso "la question n'est pas tant de compter les citations que de fixer et d'objectiver cette phénoménologie pour nous qui fait qu'en lisant Husserl ou Heidegger, plusieurs de nos contemporains ont eu le sentiment bien moins de rencontrer une philosophie nouvelle que de reconnaître ce qu'ils attendaient". Y, finalmente, porque la fenomenología no podemos hallarla en los textos, sino en nosotros, es por lo que Merleau-Ponty nos aconseja que debemos tratar de "nouer délibérément les fameux thèmes phénoménologiques comme ils se sont noués spontanément dans

de relieve en la presente investigación y en su momento oportuno, lo que sí acontece en Merleau-Ponty es una evolución de su pensamiento en torno, no ya a la fenomenología como método o como sistema, sino respecto a ciertos temas fenomenológicos, que va dejando de lado, o al distinto enfoque fenomenológico de otros. Así puede decirse, por ejemplo, que los temas políticos, ideológicos, etc., tuvieron tratamiento preferente de los años 45 al 50 aproximadamente, mientras que en la década del 50 al 60 aquéllos van cediendo el paso a los temas sociológicos, e históricos incluso, para, finalmente, unos y otros, con la sólo excepción, acaso, del tema del marxismo, ir dejando el puesto cada vez más amplio a los temas del lenguaje. Y aún, en lo relativo a la evolución que pudiera apreciarse en los temas fenomenológicos, y como creemos que señala con acierto Claude Lefort(10), no tanto para rectificarlos como para deshacer la ambigüedad de que pudie-

la vie". Ibidem.

(9) YAGUE, J. M. Merleau-Ponty y la fenomenología. Augustinus. Madrid, 1971, p. 13.

(10) "Nous-même, enfin, notions que Merleau-Ponty avait repris ses anciennes analyses sur autrui, la chose, la parole, non tant pour les rectifier que pour dissiper l'ambiguïté dont les chargeait l'enquête psychologique, les rapporter à leur fondement ontologique, et conquérir, dans le prolongement des critiques qu'il avait adressées à la pensée reflexive, à la dialectique et à la phénoménologie, le pouvoir de rompre avec toutes les formes de la philosophie de la conscience". Sur une colonne absente, pp. 106-107.

ran estar revestidos por los enfoques psicológicos anteriores y la necesidad, en general, de buscar para los diversos temas un basamento ontológico, todo ello en consonancia con un acercamiento progresivo hacia Heidegger y un conocimiento más profundo de las teorías de Freud, lo que, efectivamente, se hace patente en Lo visible y lo invisible.

III.- La fenomenología de Merleau-Ponty.

En la Fenomenología de la percepción, sin duda su obra más característica, desde la primera página del Avant-propos que, "a pesar de su brevedad es la Carta Magna en este dominio por su originalidad y profundidad" (1), Merleau-Ponty comienza ratificando, en general, aquellas consignas que Husserl daba como presupuestos esenciales del método fenomenológico y en los cuales éste consiste: una manera de mirar y una descripción de lo que se puede ver.

Con dos cuestiones o, mejor, bajo dos puntos de vista nos parece que se inicia la investigación fenomenológica en el Avant-propos: la consideración de la fenomenología como un sistema, o bien con el estatuto, de momento al menos más modesto, de un método.

Considerarla como sistema o doctrina supondría, asimismo, atribuirle como contenido una unidad temática, dada ya y de una vez, en cuyo caso la definición de la fenomenología no presentaría mayores problemas.

Pero no parece ser ese el caso, opinamos, ya que lo que la fenomenología encuentra no es, precisamente, una unidad temática, sino una serie de diferentes y renovados asuntos o, dicho con frase de Merleau-Ponty, "los famosos temas fenomenológicos tal como espontáneamente se han trabado en la vida"(2).

Consecuentemente, la unidad requerida para una posible definición de la fenomenología, que respondiera al interrogante con que se abre la primera página del

(1) YAGÜE, J. : O. c., p. 51.

(2) Ph. P., p. II.

Avant-propos no es posible hallarla en el supuesto objeto de su estudio. Si tenemos en cuenta, por una parte, que la definición de toda disciplina viene determinada por su contenido u objeto, como en el caso de la fenomenología éste no es uno sino varios, de acuerdo con la enumeración que de ellos hace Merleau-Ponty en la repetida primera página, hemos de concluir que, de la supuesta disciplina ante la que nos encontramos, no podemos decir qué es, sino sólo en qué consiste. Consiste en describir, no en explicar ni analizar. "Il s'agit de décrire, et non pas d'expliquer ni d'analyser"(3).

Esto puede explicar, a su vez, el que a la pregunta ¿qué es la fenomenología? no se haya dado todavía respuesta por ningún filósofo, aunque "pueda parecer extraño que aún nos formulemos esta pregunta medio siglo después de los primeros trabajos de Husserl"(4).

Porque las diversas respuestas dadas son sólo definiciones parciales que corresponden, a su vez, a los diferentes asuntos de que se ocupa la fenomenología y que no pueden, por ello, constituir una definición que tendríamos que llamar esencial, atendida, desde luego, la fórmula de todas ellas. Resulta, por el contrario, una relación, más o menos detallada, comprensiva de los distintos objetos o aspectos bajo los que se ha enfocado.

Esta relación, por otra parte, todo lo exhaustiva que se quiera, no podría aspirar nunca a ser completa. Exponiéndola de forma abreviada, diremos con Merleau-Ponty: la fenomenología "es el estudio de las esencias.";

(3) Ibidem.

(4) L. c., p. I.

"es asimismo una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia..."; "es una filosofía trascendental..."; "es la ambición de una filosofía que sea una ciencia exacta, pero es también un darse cuenta del espacio, del tiempo y del mundo vividos. Es el ensayo de una descripción directa de nuestra experiencia...." o, incluso, "una fenomenología genética" y "una fenomenología constructiva" como, sin embargo, -continúa Merleau-Ponty- Husserl menciona en sus últimos trabajos"(5). Pero no es sólo eso, sino que, además, y fundamentalmente, la fenomenología es el estudio continuo y renovado de un inacabamiento, sin que haya que pensar por ello que la fenomenología pueda desmayar ante un posible objeto de naturaleza tan huidiza. Por el contrario, "lo inacabado de la fenomenología, su aire incoativo, no son el signo de un fracaso" (6). Antes bien, estas características de la fenomenología "eran inevitables porque la fenomenología tiene por tarea revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón" (7).

En definitiva, vemos que Merleau-Ponty se encuentra, de un lado, con que no se ha dado una definición válida de nuestra disciplina y que esta cuestión se halla "loin d'être résolue" (8); y que, por lo que se refiere a su contenido u objeto de estudio tampoco se está de acuerdo, tal como evidencian las contradicciones en que incurre el propio Husserl o los malentendidos de sus continuadores, entre ellos Heidegger. Creemos,

(5) Ibidem.

(6) L. c., p. XVI.

(7) Ibidem.

(8) L. c., p. I.

sin embargo, que todo ello no preocupa demasiado a nuestro autor, puesto que es lo que parece deducirse si tenemos en cuenta que él mismo señala que "el lector presuroso se preguntará si una filosofía que no consigue definirse merece todo el jaleo que se hace a su alrededor" (9).

Merleau-Ponty no intentará la definición. Por el contrario, libre de ese apresuramiento, y convencido de la eficacia y rigor del método fenomenológico, concluye que, mediante este procedimiento, "la seriedad filosófica traducirá esta situación diciendo que la fenomenología se deja practicar y reconocer como manera y como estilo, existe como movimiento, antes de haber llegado a una conciencia filosófica total" (10).

Además de hacerse eco, como queda dicho, de la irresolución de que pudiera ser acusada la fenomenología al no lograr definirse, señala también las contradicciones de Husserl consigo mismo o los malentendidos de sus intérpretes y disidentes existenciales. Respecto a Husserl, en cuanto que el pensador alemán "menciona en sus trabajos una fenomenología genética e incluso una fenomenología constructiva" (11). Respecto a los malentendidos y a los disidentes existenciales, por la interpretación que Heidegger hace del mundo vivido, del Lebenswelt husserliano, precisamente en su obra Ser y tiempo.

Pero "¿se eliminarán -interroga Merleau-Ponty- estas contradicciones con distinguir entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger?" (12). El mismo acla-

(9) L. c., p. II..

(10) Ibidem.

(11) L. c., p. I.

(12) Ibidem.

ra, a continuación, que las contradicciones entre ambos no son sino aparentes porque "todo Sein und Zeit nace de una indicación de Husserl y no es, en definitiva, más que una explicación del Natürlichen Weltbegriff o del Lebenswelt que Husserl presentara, al final de su vida, como tema primordial de la fenomenología..." (13), destacando, no obstante, a continuación, que el tema del mundo vivido (el Lebenswelt) es otra contradicción que podemos observar en Husserl.

Claro está, por otra parte, que hay que tener en cuenta el distinto sentido que el Lebenswelt tenía en el creador de la fenomenología, el que tomó en el pensador existencialista a que nos venimos refiriendo, y el que le da Merleau-Ponty en su descripción fenomenológica.

Merleau-Ponty, en efecto, aborda su elaboración fenomenológica por el camino de la vuelta "a las cosas mismas" (14); por el camino donde nos encontramos con la experiencia diaria que puede explicar y dar fundamento a todas las demás experiencias científicas, sean éstas físicas, psicológicas, sociológicas o filosóficas y que están construídas al nivel del Lebenswelt husserliano. "Todo el universo de la ciencia está construído sobre el mundo vivido y si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos, primero, que despertar esta experiencia del mundo del que ésta es expresión segunda" (15).

(13) Ibidem.

(14) L. c., p. II.

(15) L. c., pp. II-III.

Volver a las cosas mismas como punto de partida no significa, sin embargo, en modo alguno, negar el valor de la ciencia, constituida al modo tradicional, sino la recusación de que la ciencia se asiente sobre unos sujetos sobreentendidos; significa "volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera"(16).

El método fenomenológico se distingue igualmente del idealismo crítico por cuanto es "absolutamente distinto del retorno idealista a la conciencia, y la exigencia de una descripción pura excluye tanto el procedimiento del análisis reflexivo como el de la explicación científica"(17). Este análisis reflexivo se remonta, precisamente, desde la experiencia a nivel de descripción pura hasta el Yo pienso kantiano que, como condición de posibilidad, "necesita poder acompañar todas mis representaciones"(18), o el Yo puro husserliano, como residuo resultante de la desconexión fenomenológica, llevada a cabo mediante la reducción.

Es incompatible, asimismo, la fenomenología de Merleau-Ponty con el cogito cartesiano, en cuanto éste expresa, ante todo, la necesidad previa de mi existencia, entendida ésta en relación de bilateralidad rigurosa y absoluta frente al mundo, por la razón -dice Merleau-Pon

(16) L. c., p. III.

(17) Ibidem.

(18) HUSSERL, E. : Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Trad. de J. Gaos. F.C.E., México, 1962, pp. 132-133.

ty- de que si así fuera "la certeza del mundo vendría dada de una vez" (19), puesto que dicha certeza sería explicitada desde una conciencia, a su vez, absoluta. Y porque, además, por una parte, "el mundo está ahí previamente a cualquier análisis que yo pueda hacer del mismo" (20), y por otra, porque "sería artificial hacerlo derivar de una serie de síntesis que entrelazarían las sensaciones, y luego los aspectos perspectivos del objeto, cuando unas y otros son justamente productos del análisis y no deben realizarse antes de éste" (21).

El análisis reflexivo no construye ni constituye el mundo y con el método fenomenológico sólo "se trata de describir, no de explicar, ni analizar" (22) la realidad. Ello supone que no podemos asimilar la percepción a las síntesis que pertenecen "al orden del juicio, de los actos o de la predicación" (23), considerándola como una ciencia del mundo. La percepción "es el trasfondo sobre el que destacan todos los actos y que todos los actos presuponen" (24).

En definitiva, el sentido de la descripción fenomenológica de Merleau-Ponty y la percepción como fenómeno complejo y radical, basamento sobre el que destacan las cosas percibidas, hay que situarlo ni totalmente del lado del sujeto ni radicalmente de parte del objeto. Pues, no podemos, propiamente, decir que el mundo está ahí, sin más, frente a nosotros, como algo que pu

 (19) Ph.P., p. IV.

(20) Ibidem.

(21) Ibidem.

(22) L. c., p. II.

(23) L. c., p. IV.

(24) L. c., p. V.

diéramos poseer desde fuera en su totalidad sino, más bien, que el mundo es "lo que yo vivo" (25); que estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable. Hay un mundo o, más bien, hay el mundo: "jamás puedo dar enteramente razón de esta tesis constante de mi vida" (26). Y por el lado del sujeto, nos encontramos con que no hay un foco de verdad que habitase "únicamente en el hombre interior"(27), como ocurría en la tesis del dogmatismo, sino que hallamos un hombre que, por estar en el mundo, se ve volcado intencionalmente al mundo. "Cuando vuelvo hacia mí, a partir del dogmatismo del sentido común o del dogmatismo de la ciencia, lo que encuentro no es un foco de verdad intrínseca, sino un objeto volcado hacia el mundo" (28).

Vemos, por tanto, cómo Merleau-Ponty rechaza la dualidad radical de los dos polos tradicionales de sujeto-objeto, res cogitans-res extensa, por incomunicables entre sí, como es el caso, entre otros, de "las gnoseologías que extrapolan fuera de la dinámica cognoscitiva humana la búsqueda del criterio, acudiendo, por ejemplo, a intervenciones divinas de diverso tipo en el conocer humano" (29).

Estará lejos también del dualismo del pour-soi y en-soi de Sartre, lo que pondrá de relieve, especial-

(25) L. c., p. XII.

(26) Ibidem.

(27) L. c., p. V.

(28) Ibidem.

(29) RABADE ROMEO, S.: Estructura del conocer humano. 2ª edic., Ed. G. del Toro. Madrid, 1969, p. 236.



mente, al tratar el problema de la libertad (30) y la convivencia, que se hacen inexplicables por cuanto el en-soi, el otro sartreano, es insolidario y solitario respecto del pour-soi, del que es un desconocido. Por otra parte, de esta postura se puede concluir el absurdo de que, apoyados en la radical independencia del otro y de mí, tanto será posible proclamar un determinismo total como una plena indeterminación.

¿Cuál puede ser, entonces, la ubicación de la filosofía de Merleau-Ponty?

En un intento de resumir esquemáticamente las líneas o puntos fundamentales del pensamiento de nuestro autor, podríamos decir de su filosofía:

- Que es una fenomenología y un método fenomenológico, en cuanto aquélla se hace, en cierto modo, sinónima de descripción en la que se puede hacer consistir el método fenomenológico.
- Que el objetivo primordial del método fenomenológico viene dado por el intento de destacar la significación de las cosas, mediante la operación de dar sentido, (Sinn-gebung).

Que esta operación de dar sentido o, mejor, de

(30) "Mientras se ponga al uno frente al otro, sin mediador, al Pour-soi y al En-soi, mientras no se descubra, entre nosotros y el mundo, ese bosquejo natural de una subjetividad, ... todo será igualmente opción". "Una conciencia para la cual el mundo se da por sentido, que lo encuentra ya constituido y presente incluso dentro de ella misma, no opta absolutamente ni por su ser ni por su manera de ser". Ph.P., p. 517.

destacar el sentido, tiene lugar sobre el fondo o basamento de la percepción, como presencia inmediata de las cosas del mundo vivido, el (Lebenswelt), o de que se tiene noticia y experiencia primaria; cosas que se hacen presentes al cuerpo propio a través de las variadas y múltiples formas de la conducta humana.

--Que la operación de sentido -dar sentido y destacar el que las cosas tienen- o, también, el acto de significación o Simngensis es el resultado de la puesta en marcha de la intencionalidad corporal.

--Y, finalmente, que el método fenomenológico, lo aplicará, invariablemente, en todos los temas tratados, bajo el prisma de la ambigüedad, característica fundamental y, creemos, específica que señala la ubicación propia de su filosofía, como lugar equidistante por igual de objetivismos y subjetivismos más o menos extremos; es el lugar de lo ambiguo, entendido como síntesis inicial, constante y final del fenómeno unitario en que se funden sin confundirse los elementos, polos, momentos o vertientes que integran el panorama mundano u objetivo que, a su vez, es observado por una conducta humana o subjetiva.

En correspondencia con los puntos esquemáticos anteriores, desarrollaremos, también brevemente, aquellos conceptos fundamentales. Pensamos, por otra parte, que esta síntesis puede ser suficiente para enmarcar y definir, en general, el pensamiento de nuestro autor, cuya obra total, incluido, también, a nuestro juicio, Lo visible y lo invisible, se ubica dentro de estas coordenadas.

1.- ¿Fenomenología, o método fenomenológico?

Queremos indicar con este enunciado que, acaso, una primera idea de la fenomenología sea la de considerarla como sinónima de descripción. Así, por ejemplo, bajo este punto de vista, fenomenología del lenguaje, fenomenología de la palabra, fenomenología de la expresión, etc., sería lo mismo que decir descripción del lenguaje, de la palabra o de la expresión. Tales expresiones son usadas indistintamente por Merleau-Ponty.

Por otra parte, cualesquiera temas o asuntos pueden ser objeto de fenomenología o de descripción fenomenológica, pues, como dice Merleau-Ponty, es "la realidad"(1) lo que "se trata de describir"(2). De acuerdo, entonces, con lo que queda dicho, no parece haber duda de que, para esta primera aproximación a que nos referimos, la sinonimia entre los términos fenomenología y descripción coincidiría sin residuo.

Consecuentemente, expresiones tales como fenomenología descriptiva o descripción fenomenológica podrían aparecer, en principio, como redundantes. Y, en efecto, así lo hace notar Heidegger cuando, refiriéndose a la expresión fenomenología descriptiva, señala que en el fondo se trata de una expresión tautológica (3). Ahora bien, es verdad que en una primera aproximación se advierte esa sinonimia, pero ello quedaría

(1) O. c., p. IV.

(2) L. c., p. II.

(3) HEIDEGGER, M. : El Ser y el Tiempo. Trad. de J. Gaos. 5ª reimp., F.C.E., México 12, D.F., 1977, p. 45.

reducido a la consideración lingüística de los términos y, por lo que hace concretamente al de fenomenología, a su comparación con el uso tradicional de otros semejantes como teología, cosmología, etc.. En su significación filosófica, sin embargo, esto es, en el sentido de nuevo estilo o movimiento filosófico, no hay tal redundancia o tautología. Ocurre, por el contrario, que no hay paralelismo entre el concepto de fenomenología y el de otras denominaciones o disciplinas, tales como las ya mencionadas. "Estas, señala Heidegger, designan los objetos de la ciencia correspondiente y su respectivo contenido material"(4). La fenomenología, en cambio, sólo en principio podría considerarse así, esto es, como un *λέγειν τὰ φαινόμενα*, estudio de los fenómenos. Como añade Heidegger, se trata, en último término, de un *ἄποιναίνεσθαι τὰ φαινόμενα*, es decir, de un "permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo"(5).

Para Heidegger, en definitiva, fenomenología no es el estudio de éste o el otro fenómeno, de éste o de aquel ser, sino que la fenomenología tiene por misión el desvelamiento o des-cubrimiento del ser de los entes, que es lo que se muestra tras ese desvelamiento. Como el ser de los entes es el objeto propio de la ontología, la fenomenología, entonces, es el procedimiento, modo o manera de que la ontología se sirve para el estudio de su objeto. "La ontología sólo es posible como fenomenología"(6).

(4) Ibidem.

(5) Ibidem.

(6) L. c., p. 46.

Efectivamente, eso es para Heidegger la fenomenología: el procedimiento o método más adecuado para el tratamiento de los temas ontológicos. La fenomenología sólo es considerada como método. Desde esta consideración decimos que, por ejemplo, a Sartre y, sobre todo, a Heidegger podríamos catalogarlos como existencialistas que utilizan el método fenomenológico, mientras que Husserl y, particularmente Merleau-Ponty, como hemos de poner de relieve, habrá que verlos como fenomenólogos de temas existenciales.

Porque Merleau-Ponty, sobre los pasos del creador de la fenomenología, proclama, ya desde las primeras páginas del Avant-propos, la fenomenología como filosofía, como sistema o estilo, y la fenomenología como método fenomenológico. La fenomenología tiene, en efecto, un objeto propio, -o mejor diríamos varios, esto es, los famosos temas fenomenológicos- como se encarga de especificar exhaustivamente en esas repetidas primeras páginas del Avant-propos. Ya hemos señalado también, a este propósito, que, tal vez por esa variedad de objetos o de temas fenomenológicos de que esta disciplina se ocupa, se haya visto en la dificultad, o imposibilidad mejor, de darse una definición al estilo de las ciencias o de la misma filosofía incluso.

Veamos a continuación, en primer lugar, cómo alcanza el estatuto de filosofía fenomenológica y qué requisitos y condiciones deben cumplirse para ello, y, después, cómo se avanza hacia ese logro, esto es, cómo y cuál es el camino que conduce a ese estatuto filosófico. Es claro que lo enunciado en este párrafo en primer lugar hace referencia al qué u objeto y lo señalado en último término alude al procedimiento, es decir, al método.

Como filosofía, en el sentido de ciencia estricta, alcanza tal estatuto a través de la reducción que Husserl llama eidética, de éidos, idea o esencia, cu ya reducción le permite prescindir del hecho empírico, propio de las ciencias particulares. La reducción eidética posibilita el que nos movamos en el plano de la descripción eidética. De este modo, la descripción, característica fundamental de la fenomenología, no se detiene en la descripción de lo fáctico, del hecho empírico, sino que accede y atiende a su objeto propio, esto es, a la esencia, al qué, a la cosa misma, a lo que se da necesariamente, a la esencia pura(7).

Pero es obvio que, hasta aquí, nos hemos ocupado sólo de lo que atañe a lo objetivo de la fenomenología; las condiciones señaladas corresponden, entonces, sólomente al polo del objeto. Será necesario, ahora, volver la vista al polo subjetivo. Y en esta referencia hemos de considerar el centro mismo de ese polo subjetivo. Hemos de referirnos a la conciencia y a la modalidad que la caracteriza, es decir, a la intencionalidad. Paralelamente, y del mismo modo que respecto del objeto había sido necesario separar el hecho empírico, lo fáctico, para centrar la atención sólomente en lo esencial o eidético, así deberemos proceder también en lo que se refiere a la conciencia, respecto al sujeto que conoce o se dirige al objeto. El lugar o plano desde el que opera fenomenológicamente la conciencia tampoco es, correlativamente, el plano de lo empírico, sino el de la conciencia pura. Ha habido, para ello, una

(7) HUSSERL, E. : Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Trad. de J. Gaos. 2ª edic., F.C.E.. México 12, D.F., p. 21.

nueva reducción, paralela a la reducción eidética y exigida por la misma naturaleza o condición de los correlatos intencionales. Se trata ahora de la reducción fenomenológica o trascendental(8), mediante la que se permite el paso del yo empírico al yo puro o trascendental. Diremos, antes de seguir adelante, que reducción eidética y reducción fenomenológica o trascendental no suponen entre sí ninguna relación de primacía, ni temporal ni de nivel, al menos hasta este punto de consideración. Ocurre simplemente que la primera, la eidética, corresponde a lo objetivo y la segunda a lo subjetivo. Ahora bien, por lo que se refiere a la reducción fenomenológica, o trascendental o del lado subjetivo, hemos de considerar, a su vez, dos aspectos o momentos que vienen señalados por las dos direcciones que, según el caso, puede seguir la conciencia o intencionalidad. /

(8) "Relativamente a nuestra terminología añadamos aún lo siguiente -dice Husserl-. Motivos de peso que radican en los problemas epistemológicos, justifican que designemos también la conciencia pura, de que tanto se hablará, como conciencia trascendental, igual que la operación con que se la conquista como ἐπιπέδη trascendental. Metódicamente se descompondrá esta operación en diversos pasos que desconectarán o colocarán entre paréntesis, con lo que nuestro método tomará el carácter de una reducción progresiva. Por ello hablaremos, e incluso preponderantemente, de reducciones fenomenológicas, (aunque también, y en vista de su unidad total, de la reducción fenomenológica en singular), o, bajo el punto de vista epistemológico, también de reducciones trascendentales". Ideas ... pp. 76-77.

La intencionalidad, en efecto, puede dirigirse a lo objetivo propiamente dicho, a lo externo, a lo otro que el sujeto. En esta dirección, y, siempre en su plano correspondiente, es decir, teniendo en cuenta que en este momento la conciencia está operando ya en la reducción, tanto eidética como fenomenológica, los supuestos correlatos intencionales de los actos de la conciencia serían precisamente las esencias objetivas o esencias de las cosas. Pero la conciencia intencional puede volverse también sobre sí misma y considerar sus actos propios. Ahora bien, estos actos sobre los que la intencionalidad se proyecta son por exigencia, esto es, por ser posteriores a la reducción fenomenológica, actos puros, como procedentes que son de una conciencia purificada.

Estamos aquí ante lo que Husserl llama el punto límite de las dificultades, dificultades que aparecen precisamente al tratar de la desconexión del yo. Pues, yo incluso, en tanto que hombre como ser natural, he quedado desconectado. Pero hay, sin embargo -viene a decir Husserl- una serie de actos puros de la conciencia, una corriente de vivencias, de las que respecto de ninguna de ellas puedo decir rigurosamente que representen particularmente al yo puro o trascendental, pues "no tropezamos en ninguna parte del río de múltiples vivencias que queda como residuo trascendental con el yo puro como una vivencia entre otras vivencias, ni tampoco como un trozo propiamente tal de una vivencia que surja y desaparezca de nuevo con la vivencia de que sería trozo"(9).

(9) Ideas..., p. 132.

Sin embargo, el yo puro, que no es ninguna de las vivencias, ni un trozo de ninguna de ellas, ni todas ellas, en cuanto tales vivencias, se revela como algo idéntico, "algo necesario por principio" (10). Como tal algo absolutamente idéntico y necesario, "en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar en ningún sentido por un fragmento o factor ingrediente de las vivencias mismas"(11); es, no obstante, el posibilitador de que todas las vivencias se refieran "a la corriente de vivencias una que es la mía"(12). Nos encontramos, siguiendo a Husserl, en último término, con un yo trascendental, extrapolado al estilo de Kant, o como Husserl lo expresa en el lenguaje de Kant: "el yo pienso necesita poder acompañar todas mis representaciones"(13).

Se trata -concluye Husserl- de una transcendencia sui generis, de una "trascendencia en la inmanencia"(14), que no sucumbe a la desconexión y que, "dado el papel inmediatamente esencial que desempeña esta transcendencia en toda cogitatio, no podremos someterla a una desconexión, bien que para muchas investigaciones puedan quedar in suspenso las cuestiones del yo puro"(15).

Desde esta posición, ganada por el regreso de

(10) Ibidem.

(11) Ibidem.

(12) L. c., p. 133.

(13) Ibidem.

(14) Ibidem.

(15) Ibidem.

la intencionalidad a las profundidades del yo, cree Husserl poder fundar la fenomenología trascendental. El sujeto trascendental, cual un nuevo principio de demostración, es él, en sí mismo, indemostrable. Es autofundado y tiene poder autofundante.

Este poder autofundante se proyecta en la operación de una objetivación universal o de constitución de sentido, pues "el Yo no constituye realmente al mundo y a los entes como cosas-en-sí, sino que constituye el conjunto de los sentidos que integran mi experiencia científica de ese mundo y de esos entes"(16). Desde este plano noético, que es el único que corresponde al sujeto trascendental, "todo sentido pensable, todo ser pensable, sea trascendente o immanente, cae dentro del ámbito de la subjetividad trascendental"(17).

Hemos llegado, pues, con Husserl al descubrimiento de este principio justificativo y fundante o autofundante de la objetividad que es el sujeto puro o trascendental, y se ha señalado cuál es el objeto al que se dirige ese sujeto, quedando con ello expuesto lo que para el creador de la fenomenología constituye la fundamentación de la fenomenología o egología trascendental descriptiva(18). Se ha indicado asimismo que no se trata de un sujeto trascendental constituyente de la onticidad del mundo, sino de la constitución del sentido del mundo. Hemos

(16) RABADE, S. : Estructura del conocer humano. 2ª edic.; G. del Toro. Madrid, 1969, p. 215.

(17) HUSSERL, E. : Méditations cartésiennes. Trd. del alemán par M. G. Peiffer y M. E. Levinas. VRIN, París, 1969, p. 71.

(18) O. c., p. 32.

recogido de paso que el sujeto trascendental, al igual que el cogito cartesiano, se configura como un primer principio, bien que el cogito difiera del yo puro en cuanto aquél está contaminado de lo que el yo puro se ha desprendido mediante la reducción, esto es, de las adherencias de lo empírico, de todo acto empírico del sujeto. "El cogito cartesiano está todavía a nivel psicológico, porque es el cogito de un espíritu, de un alma humana, o sea de un sujeto que es todavía un sujeto psíquico, no un sujeto trascendental"(19). La configuración, por tanto, del sujeto trascendental husserliano aparece más próxima al yo pienso kantiano, bien que el procedimiento de llegar hasta él haya sido distinto, y sus funciones y comportamiento también difieran entre el yo pienso y el yo puro.

Ahora hemos de centrarnos, como es lógico, en Merleau-Ponty. Y, a este respecto, hemos de comenzar por afirmar que la fenomenología merleau-pontyana, efectivamente, se nutre en la de Husserl; incluso la continúa, pero en un cierto sentido. De Husserl toma Merleau-Ponty la intersubjetividad, mas no la subjetividad trascendental, concepto éste que Husserl había llegado a hacer equivalente a aquél en la expresión que Merleau-Ponty llama la enigmática proposición de Husserl: que "la subjetividad trascendental es intersubjetividad"(20).

(19) RABADE, S. : O. c., p. 205.

(20) S., p. 115.

El objetivo de la fenomenología de Merleau-Ponty, igual que para Husserl, será la constitución de sentido, pero el resultado acaso haya que decir que difiera sensiblemente por cuanto el punto de apoyo o de partida es distinto: Husserl se apoya en el sujeto trascendental; Merleau-Ponty parte del sujeto en situación, preconstituido; parte de "la coexistencia, no como hecho consumado y objeto de contemplación, sino como acontecimiento perpetuo y como ámbito de la praxis universal"(21). Merleau-Ponty no acepta un sujeto trascendental que, en versión husserliana del yo puro o en la forma del yo pienso kantiano, sería un sujeto que tendría "el mundo tendido a sus pies"(22) o un "punto de vista superior"(23) desde el que se abarcarían "todas las perspectivas locales"(24). El sujeto de la fenomenología merleau-pontyana busca el contacto con el ser bruto y de la experiencia de esa coexistencia ha de brotar el sentido. Esto supone, por otra parte, que, por partir del hombre situado, preconstituido, coexistente con otros yo, el Lebenswelt y las investigaciones fenomenológicas no los considera como Husserl trabajos preparatorios (25) para una filosofía que debiera coronarlos, sino que la exploración fenomenológica del Lebenswelt nos hace reflexionar ya "sobre el modo de

(21) S., p. 111.

(22) O. c., p. 31.

(23) Ibidem.

(24) Ibidem.

(25) O. c., p. 110.

presencia del objeto al sujeto, la concepción del objeto y la concepción del sujeto tal como aparecen a la revelación fenomenológica"(26), y no como se presentan objeto y sujeto "en una filosofía idealista de la reflexión total"(27). Esto sería, añade Merleau-Ponty, lo propio de una conciencia ecósmica y pacósmica (28) o, lo que es igual, "si el sujeto filosófico fuera una conciencia constituyente transparente ante la cual el mundo y el lenguaje fuesen enteramente explícitos"(29); mas no ocurre así, porque "no existe ninguna objetividad que dé cuenta de nuestra relación superobjetiva con todos los tiempos, que no existe ninguna luz que sobrepase a la del presente vivo"(30). Gno seológicamente hablando, y en el ámbito del conocer humano, no se da una percepción pura; no hay, por ello, una exégesis total de sentido, una objetivación o una operación de constitución total; no hay, en último término, una explicitación o expresión completa. Lo que hay finalmente -dice Merleau-Ponty-, apoyándose en los últimos escritos de Husserl, es "una localización y una temporalización de un sentido ideal que, según su sentido de ser no es ni local ni temporal"(31), cuyas localización y temporalización la palabra "objetiva y abre a la pluralidad de los sujetos, a título de concepto o de proposición"(32), convirtiendo

(26) L. c., p. 111.

(27) Ibidem.

(28) L. c., p. 113.

(29) L. c., p. 110.

(30) L. c., p. 114.

(31) L. c., p. 115.

(32) Ibidem.

en explícito e intersubjetivo "lo que antes no era sino una formación interior a un sujeto"(33).

(33) Ibidem.

2.- La significación.

Como hemos indicado antes, el tema de la significación o de constitución de sentido, que no es sino la culminación del proceso de objetivación, es, sin duda, a su vez, el objetivo al que se subordinan y conducen todos los demás temas o procesos fenomenológicos en la filosofía de Merleau-Ponty. Y, si bien es en el lenguaje, tomado en su más amplio sentido, pero más concretamente en el lenguaje hablado o humano, donde cobra la significación su relieve eminente, se puede decir, así mismo, que todo tiene sentido, que hay sentido por doquier.

Hay sentido en el mundo, en las cosas, de tal modo que "no hay ni una palabra, ni un gesto humanos, si quiera habituales o distraídos, que no tengan una significación" (1).

Pero hay que decir que el sentido que tiene el mundo, o todo el conjunto de las cosas que integran el panorama o espectáculo del mundo, es tal en cuanto que es observado por una conducta humana que lo contempla como estando inmersa en el mundo a su vez. Una conducta humana y un mundo desvinculados entre sí, serían dos absurdos; "por estar en el mundo estamos condenados al sentido, y no podemos hacer ni decir nada que no tomé un nombre en la historia"(2), es decir, un sentido. Un gesto, una palabra, un silencio incluso tienen sentido, pues "creyendo haberme callado a causa del cansancio, creyendo tal ministro haber solamente dicho una frase de circunstancias, resulta que mi silencio

(1) Ph. P., p. XIII.

(2) L. c., pp. XIV-XV.

o su palabra toman un sentido, puesto que mi cansancio o el recurso a una fórmula hecha en modo alguno son fortuitos: expresan cierto desinterés y, por ende, también cierta toma de posición frente a la situación" (3). Ese cierto desinterés, esa postura improvisada y ese movimiento, que podrían aparecer como fortuitos o azarosos, no resultan ser tales, sino decisivos, ya que "los azares se compensan con el resultado de que esta polvareda de hechos se aglomeran, esbozan una manera de tomar posición frente a la situación mundana, un acontecimiento de contornos definidos y del que se puede hablar" (4).

Mejor que decir que las cosas tienen sentido sería decir que hay sentido en las cosas; un sentido como latente que en virtud de "la operación activa de significación o (Sinn-gebung) (5) se hace explícito; por este acto ha habido "una génesis de sentido o (Sinn-genesis) que no ha hecho sino "rematar su larga incubación en un sentido operante" (6).

Pero, a su vez, la explicitación de sentido, la significación o sentido que se obtiene mediante la operación de significación, activada por el impulso de "la intencionalidad corporal" (7) nunca es completa, pudiendo decir, en consecuencia, que no logramos nunca "significaciones absolutamente transparentes (8) y que "la gé

(3) L. c., pp. XIII-XIV.

(4) Ibidem.

(5) L. c., p. VI.

(6) MERLEAU-PONTY, M.: Signos. Trad. de G. Oliver y C. Martínez. Ed. Seix Barral, 1973, p. 52. (En adelante citaremos S.).

(7) O. c., p. 106.

(8) O. c., p. 52.

nesis de sentido no llega nunca a su término" (9).

Porque no hay "percepción pura" (10), sino simplemente percepción (11), la significación o sentido que se obtienen no son los de una significación o un sentido puros ni absolutos; su univocidad no será total. Sería necesario para ello que fuésemos espíritu absoluto, que nuestra mirada traspasase el objeto de parte a parte. Por el contrario, "es absolutamente necesario que el objeto no se dé enteramente a la mirada que se posa sobre él y guarde en reserva aspectos a que la percepción presente tiende, sin poseerlos" (12).

Hay, entonces, sentido y, también, sinsentido o sentido que permanece sin explicitar en un momento determinado, es decir, hay sentido ambiguo. Porque, "sentido -dice Pierre Thévenaz- tiene para Merleau-Ponty un nuevo sentido: es este Lógos ambiguo pero fundamental, ya presente en nuestra relación original con el mundo. Hay sentido, no un sentido. El sentido es ambiguo, mezclado de sinsentido puesto que la reducción no es completa" (13).

Por eso decimos también que hay sentido y no sólo que el mundo o las cosas tengan sentido. Tendrán senti

(9) Ibidem.

(10) "La idea bergsoniana de percepción pura, es decir, adecuada al objeto o idéntica a él es, por tanto, inconsistente". MERLEAU-PONTY, M.: La estructura del comportamiento. Trad. E. Alonso. Hachette. Buenos Aires, 1976, p. 295. (En adelante citaremos, E. C.)

(11) "Una percepción que fuera coextensiva a las cosas sensibles es inconcebible, y no físicamente, sino lógicamente imposible". L. c., p. 294.

(12) L. c., p. 295..

do en la medida y en el momento en que lo tengan para nosotros o para cualquier espectador que los contem-
ple. "Hay sentido para nosotros cuando una de nuestras intenciones está colmada o cuando , inversamente, una multiplicidad de hechos o signos se presta, por nuestra parte a una reanudación que los comprenda, en todo caso, cuando uno o varios términos existen como... representantes o expresión de algo diferente de ellos mismos"(14).

En el árbol o en el vaso de agua hay sentido o, mejor aún, sentidos, de entre los cuales yo seleccionaré una de las múltiples posibilidades que me ofrecen: "aquéllas a las que damos un sentido nosotros mismos por la actitud que adoptamos o que responden a unas cuestiones que nos planteamos" (15).

Es más, ese sentido o sentidos que hay, pero que no son explicitados, forman como un fondo permanente de sinsentido. Consecuentemente, tanto podría decirse que "todo tiene un sentido como que todo es sinsentido. Pero este sentido que es racionalidad irrefleja lo captamos por reflexión, lo prolongamos, y cada uno de nuestros actos, cada uno de nuestros pensamientos expresa o da un sentido al mundo, sin, no obstante, expresarlo nunca completamente" (16).

Por eso nos dirá Merleau-Ponty repetidamente que "la expresión nunca es total" (17), que no hay "ningu

(13) O. c., pp. 111-112

(14) Ph.p. p. 490.

(15) O. c., p. 325.

(16) THEVENAZ, P.: O. c., p. 112

(17) S., p. 107

na expresión que pueda ser expresión absoluta" (18) o que "la idea de una expresión completa no tiene sentido" (19).

Siempre queda, pues, algo de sentido por explicitar; correlativamente, el lenguaje presenta también como una cierta opacidad que no le permite "dejar sitio a sentido puro" (20). Por eso, aunque en cada momento determinado nos entendemos cuando hablamos, "lo que nosotros llamamos nuestra verdad no lo contemplamos nunca más que en un contexto de símbolos que fechan nuestro saber" (21). Porque, efectivamente, "hablo y, sin ambigüedad ninguna, me comprendo y soy comprendido, vuelvo a captar mi vida y los demás la captan de nuevo" (22).

Podemos decir, pues, con propiedad, que, en cada ocasión, con cada explicitación de sentido como un paso logrado en el proceso de significación, entramos en la verdad, en lo que podemos llamar realmente nuestra verdad. Pero por si tuviéramos la tentación de ver relativismo en lo que se acaba de exponer, Merleau-Ponty nos previene que no tenemos "siquiera el moroso consuelo de un vago relativismo, puesto que cada uno de estos pasos es realmente una verdad y será salvado en la verdad más comprensiva del futuro" (23).

No nos ponemos en ningún momento determinado en posesión de la verdad absoluta, como tampoco captamos

(18) MERLEAU-PONTY, M.: La prosa del mundo. Trad. de F. Pérez Gutiérrez. Taurus. Madrid, 1971, p. 73. (En adelante citaremos, P. M.).

(19) S., p. 53.

(20) Ibidem.

(21) L. c., p. 52.

de una sola vez todo el sentido: "Habemus ideam veram, tenemos una verdad, esta vivencia de la verdad no sería saber absoluto más que si pudiéramos tematizar todos sus motivos, esto es, si cesáramos de estar en el mundo" (24). Por el contrario, por estar en el mundo, por ser y estar situados en un mundo preconstituido, la verdad en nosotros no es distinta de esa situación y el sentido que se nos ofrece, no lo hace sino sucesivamente, por pasos alcanzados como sentido operante para cada momento y para cada situación. "La posesión efectiva de la idea verdadera no nos da, pues, ningún derecho a afirmar la posesión de una inteligencia adecuada y de productividad absoluta, solamente funda una teleología de la conciencia que, con este primer instrumento, va a forjar otros más adecuados, con éstos, unos terceros más perfectos, y así sucesivamente" (25).

(22) Ph.P., pp 448-449.

(23) S., p. 52.

(24) Ph.P., p. 453.

(25) Ibidem.

3.- La percepción.

En torno al problema de la percepción, Merleau-Ponty halla un camino que puede considerarse como la vía media entre los sistemas empiristas y los intelectuales, cuyas construcciones doctrinales estaban montadas sobre supuestos gratuitos que imponían, por ello mismo, conclusiones no convincentes respecto a los asuntos asumidos por esos sistemas.

Frente a unos y otros, Merleau-Ponty concibe la percepción como un fenómeno complejo, montado sobre una efectiva vida de conciencia, puesto que "la percepción, como conocimiento que es de cosas existentes, es una conciencia individual y no la conciencia en general...."(1), ya se trate de la conciencia natural o ingenua del realismo o del empirismo, o ya se refiera a la conciencia, tal como la han entendido las filosofías del racionalismo o del criticismo.

En principio, podemos decir que la percepción aparece como "el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen"(2), esto es, como un panorama en el que se integran las cosas, materiales o no, del mundo de que se tiene experiencia y del que van emergiendo aquéllas que son objeto de nuestra mirada en un momento determinado.

En el fenómeno complejo en que consiste la percepción, debemos distinguir, por lo pronto, "la dua-

(1) La estructura del comportamiento. Trad. de la 3ª ed. francesa(1953) por E. Alonso. Hachette. Buenos Aires, 1976; precedida de Una filosofía de la ambigüedad de Alphonse de Waelhens. (En adelante, citaremos, E. C.), p. 293.

lidad de las nociones de estructura y de significación" (3), ya que el conjunto de cosas percibidas se ofrece a la conciencia perceptiva en perspectivas organizadas o estructuradas, lo que, a su vez, hace que la cosa objeto de percepción, en cuanto emerge de un conjunto estructurado u organizado, se presente como solidaria de ese conjunto que, precisamente por ello, le confiere sentido.

Como veremos al tratar los temas del lenguaje, algo semejante les ocurre a los signos cuando se hallan insertos en la cadena sintagmática, verbal o escrita, mientras que por sí mismos no significan, es decir, no expresan (4).

Habremos de adelantar, no obstante, que este sentido conferido al dato por su conjunto solidario no es todavía la significación o sentido final del proceso de constitución de sentido, sino sólo el sentido que hay en las cosas existentes, en cuanto se encuentran estructuradas. Es precisamente el acto de la percepción el que "crea de una vez, junto

(2) Ph.P., p. V.

(3) E. C., p. 307.

(4) "....., lo que hemos comprobado es que los signos, los morfemas, las palabras una por una no significan nada, que sólo llegan a contener una significación por su conjunto, y que, en resumen, la comunicación va de la totalidad de la lengua hablada a la totalidad de la lengua escuchada. Hablar significa en cada momento detallar una comunicación cuyo principio está ya planteado". La prosa del mundo. Trad. y ed. citadas, p. 75.

con la constelación de los datos, el sentido que los vincula" (5), ya que "no solamente descubre el sentido que éstos tienen, sino que hace, además, que tengan un sentido" (6).

Dentro de la dualidad de estructura y significación distinguimos, además, otras divisiones o aspectos que corresponden, a su vez, a los distintos campos o modalidades en que la percepción puede manifestarse.

Hay un perspectivismo de la percepción que se considera como la modalidad de la conciencia perceptiva que permite que dos observadores situados frente a un objeto perciban la estructura total del mismo con "valor de verdad intersubjetiva" (7), a pesar de que uno y otro no vean justamente los mismos lados del objeto. Ello es así en virtud de ese perspectivismo de la percepción, puesto que "sin él los dos sujetos no tendrían conciencia de percibir un cubo existente y subsistente más allá de los contenidos sensibles" (8).

Encontramos también un perspectivismo en idea o no perceptivo, es decir, el que corresponde a "objetos que no pertenecen al círculo de lo percibido" (9). Estos objetos que no están siendo percibidos pero que, sin embargo, pueden ser mencionados o mentados, "pertenecen al orden de las significaciones y no al

(5) Ph. P., p. 46.

(6) Ibidem.

(7) E. C., p. 293.

(8) L. c., p. 294.

(9) Ibidem.

de las existencias" (10).

Este perspectivismo perceptivo que forma parte de la "estructura constituida por la conciencia, organizada por ella" (11), se presenta, asimismo, como una modalidad necesaria de la percepción, porque resultaría "lógicamente imposible" (12) la aprehensión total y de una vez de cualquier existencia dada. "Una visión -señala Merleau-Ponty- que no se hiciera desde un cierto punto de vista y que nos diera, por ejemplo, todas las caras de un cubo a la vez, es una pura contradicción en los términos..." (13), puesto que -continúa- para ser todas visibles deberían ser transparentes y si fueran transparentes las veríamos una a una en forma de cuadrado, con lo que no veríamos un cubo, sino seis caras. Pero, justamente, añade, "el que está hecho de seis caras iguales es el cubo como significación o como idea geométrica" (14).

Rechaza, por inconsistente, la idea bergsoniana de percepción pura, toda vez que la conciencia perceptiva únicamente puede actuar desde el punto de vista de las perspectivas, es decir, según la manera propia de cada momento o situación, como consecuencia de nuestro estar-en-el-mundo y, al mismo tiempo, entre las cosas. "Para que haya percepción,

(10) Ibidem.

(11) RABADE ROMEO, S.: O. c., p. 49.

(12) E. C., p. 294.

(13) L. c., p. 295.

(14) Ibidem.



es decir, aprehensión de una existencia, es absolutamente necesario que el objeto no se dé enteramente a la mirada que se posa sobre él y guarde en reserva aspectos a que la percepción presente tiende, sin poseerlos" (15).

Paralelamente a ese perspectivismo estructural en que la conciencia se organiza en el acto perceptivo, hemos de tratar de ver la modalidad de la significación. Porque la percepción sólo se da por vistas perspectivas de los objetos, del mundo o del espacio vividos, la significación, en principio, se nos ofrece, igualmente, en correspondencia con los aspectos perspectivos individuales y concretos que percibimos.

Sin embargo, las diversas perspectivas en que se despliega la conciencia perceptiva, como solidarias que son del total panorama o conjunto del que se destacan, se entrelazan y se articulan, de tal modo que las significaciones parciales o perspectivas se hacen significaciones de las cosas mismas.

Esa pertenencia de las aspectos al objeto total, es lo que permite que, aunque no sean "los mismos lados del cubo los que, en uno y otro, son justamente vistos y sentidos" (16) por dos espectadores situados frente al mismo, la estructura total del cubo sea la misma para el uno y para el otro y que puedan expresarse ambos en el mismo sentido so-dicho objeto. La estructura total del objeto tiene

(15) Ibidem.

(16) L. c., p. 294.

para ellos "el valor de verdad intersubjetiva" (17).

Hay, no obstante, como "una estructura ambigua de la experiencia perceptiva" (18), y a ello aludía Merleau-Ponty cuando decía que no puedo yo "identificar sin más lo que percibo y la cosa misma" (19).

Percibimos existencias singulares (20), aspectos de los objetos, pero los relacionamos con las esencias de las existencias vividas o con los objetos a que pertenecen aquellos aspectos perspectivos. Podemos decir, entonces, que "se aprehende el mundo intersubjetivo" (21), pero que tanto "es verdad decir que mi percepción es siempre un flujo de hechos individuales" (22), como que "mi percepción accede a las cosas mismas, puesto que estas perspectivas están articuladas de una manera que hace posible el acceso a las significaciones interindividuales, ya que presentan un mundo" (23).

(17) L. c., p. 293.

(18) L. c., p. 302.

(19) L. c., p. 292.

(20) "Ya cuando nombro lo percibido o cuando lo reconozco como una silla o como un árbol, sustituyo a la prueba de una realidad que huye la subsumción bajo un concepto; ya entonces, cuando pronuncio la palabra esto, relaciono una existencia singular y vi vida con la esencia de la existencia vivida. Pero es tos actos de expresión o de reflexión revelan un tex to originario que no puede estar desprovisto de sentido". L. c., p. 293.

(21) L. c., p. 302.

(22) Ibidem.

(23) Ibidem.

4.- La intencionalidad.

Hemos designado este epígrafe con el término de intencionalidad, cuando hubiera podido denominarse, indistintamente, con los de conciencia perceptiva, conciencia e intencionalidad, o con el de conciencia simplemente, ya que la intencionalidad no es sino un modo de consideración de la conciencia por nuestra parte o un modo igualmente de actuación de la misma. "Conciencia e intencionalidad no son dos cosas distintas, ni siquiera dos funciones, sino que son dos modalidades de considerar la misma realidad dinámica"(1).

Si toda conciencia se caracteriza por ser conciencia de algo, ese carácter le viene conferido plenamente por la intencionalidad, cuya esencia, precisamente, consiste en esa tensión, tendencia o movimiento de que está dotada la conciencia. Como señala Husserl, "la intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia"(2).

En esta caracterización de la conciencia por la intencionalidad, Husserl llegará incluso a afirmar la identidad de los dos términos del binomio conciencia-intencionalidad, afirmación, por otra parte, que resulta ser "una de las definiciones más profundas y acertadas de la conciencia"(3).

(1) RABADE ROMEO, S. : O. c., pp. 58-59.

(2) Ideas I, p. 198.

(3) RABADE ROMEO, S., L. c., p 59.

La noción de intencionalidad, en el uso que de ella hace la gnoseología contemporánea, y, más concretamente, la fenomenología, es decir, como "función constitutiva y objetivante" (4), encuentra su desarrollo en Husserl, quien la toma de su maestro Brentano, si bien en este filósofo la intencionalidad "no tenía carácter gnoseológico, sino psicológico" (5). En este nivel psicológico, la conciencia sólo es aún "mi conciencia y una conciencia para mí. Me clausura en mí mismo, en lo que vivo y experimento como vivencia y experiencia mías y, como tales, incommunicables" (6).

En el proceso de objetivación o de constitución de sentido, tal como pretende la fenomenología, hemos de tratar de salir de este estadio de la conciencia en que se limita a la descripción de sus propios fenómenos subjetivos. "Es necesario, sin perder la radicación de la conciencia en el yo, hallar los valores de trascendencia e intersubjetividad desplegados en la conciencia y a través de la conciencia"(7). Que toda conciencia es conciencia de algo quiere decir que, por efecto de la modalidad intencional por la que aquella se trasciende, la conciencia se dirige siempre a algo, aunque este algo pueda ser incluso ella misma. En cuanto es intencionalidad tiende o apunta a algo que está fuera o es distinto de ella, la trasciende. "Con ello, sin embargo, no se prejuz-

 (4) O. c., p. 73.

(5) L. c., p. 71.

(6) L. c., p. 47.

(7) Ibidem.

ga que aquéllo hacia lo que se trasciende sea o no real. Puede ser un contenido pensado, puede ser un ente ideal" (8).

¿Cómo se alcanza, no obstante, este nivel ya gnoseológico o constituyente de sentido en que se convierte la conciencia en su consideración de intencional?. La intencionalidad "únicamente es comprensible por la reducción" (9).

¿Qué es o en qué consiste la reducción fenomenológica?. Consiste, ante todo, en prescindir de la conciencia en tanto en cuanto ésta pueda suponer de clausura de sus vivencias propias, subjetivas e incomunicables; es decir, en "una purificación de la conciencia como realidad psíquica" (10); consiste en prescindir de todo cuanto en ella pueda, asimismo, suponer de impedimento para la objetividad. En definitiva, la reducción fenomenológica es "una inversión del movimiento natural de la conciencia" (11), sin que ello suponga hacerle perder nada de su realidad, sino solamente comprenderla (12) en su modo de ser intencional o de referencia.

¿Cómo se lleva a cabo la reducción fenomenológica

(8) L. c., p. 59.

(9) Ph.P., p. XII.

(10) Estructura del conocer humano, p. 48.

(11) E. C., p. 303.

(12) "...: se trata de comprender, sin confundirla con una relación lógica, la relación vivida entre los perfiles y las cosas que presentan, entre las perspectivas y las significaciones ideales que a través de ellas se alcanzan. El problema que Malebranche quería resolver por el ocasionalismo o Leibniz por la armonía preestablecida se transporta a la conciencia humana". Ibidem.

gica?. El paralelismo, bien que con fines distintos, de los métodos filosóficos de Descartes y de Husserl, en cuanto que ambos pretendieron construir sendas doctrinas de nueva planta respecto a los sistemas que les precedieron (13), encuentra en sus respectivos y aludidos métodos, tal vez, su exponente principal o más sobresaliente. Habrémos de decir, no obstante, que las pretensiones iniciales de Husserl son más modestas o que, al menos, así lo declara él mismo cuando hace constar que "con buenas razones limitamos la universalidad de esta ἐπέκειν" (14).

Por medio de la ἐπέκειν universal limitada es como se coloca entre paréntesis, se desconectan o se pone "fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural" (15), sin que con ello quiera indicarse que se niegan los

(13) "Se vuelve a encontrar muy pronto en él la misma robusta confianza en la razón, una vez que se la haya liberado de las hipotecas constituidas sobre ella por las disputas de las escuelas; la misma confianza en el único saber fundado sobre un método invariable y único; la misma incompreensión a la mirada de una tradición filosófica de la que se ha perdido la llave; el mismo complejo de superioridad del matemático que desemboca en el terreno de las ciencias del espíritu con la idea de que tiene en la mano la linterna cuyo resplandor va, por fin, a disipar los fantasmas". WAELHENS, A. de.: De la phénoménologie à l'existentialisme, p. 48.

(14) Ideas I, p. 73.

datos del mundo natural, de que la ciencia de la actitud dogmática se ocupaba. Lo que se pretende es vernos libres, en tanto que aspiramos a construir una ciencia rigurosa, de las contaminaciones resultantes de una utilización indiscriminada de todas las vivencias o fenómenos de la conciencia, tal cual ocurriría si no, distinguiéramos los que pertenecen al nivel psicofísico de los que son propios de la fenomenología del conocimiento o fenomenología de la génesis (16). Podemos seguir teniendo esas vivencias, lo mismo las de nuestra conciencia que las de las tesis de la actitud natural, pero ahora no hacemos ningún uso de ellas.

¿Qué es lo que mediante la ἐνοχή o suspensión del juicio colocamos dentro del paréntesis, en este proceso de reducción fenomenológica?. Incluimos en él "este mundo natural entero, que está constantemente para nosotros ahí delante, y que seguirá estándolo permanentemente, como realidad de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis

 (15) Ibidem.

(16) Tenemos que llegar "desde la conciencia psicológica hasta la conciencia fenomenológica, desde una conciencia de datos a una conciencia de objetos, desde la conciencia como conjunto de eventos psíquicos hasta la conciencia como conjunto de estructuras orgánicas donde los datos adquieren un sentido para nosotros. Fenomenológicamente acaso la función de la conciencia que sintetiza las demás sea la donación de sentido (Sinngebung)". Estructura del conocer humano, p. 49.

sis"(17), así como las teorías y ciencias que construyan sobre él, ya que para la fenomenología no los consideramos de ningún valor.

En definitiva, la reducción fenomenológica "nos vale para poner entre paréntesis -prescindir- el carácter personal y fáctico de la conciencia como pura corriente de actos; para no considerar los actos de la conciencia como una clase más de fenómenos mundanos, integrados en y explicitables por una serie de dependencias o conexiones causales. Sometidos a la reducción, los actos de la conciencia pasan a ser considerados como experiencias objetivas, es decir, como actos en los que aparecen o por los cuales se constituyen los objetos" (18).

(17) HUSSERL, E.: Ideas I, p. 73.

(18) Estructura del conocer humano, p. 48.

5.- La fenomenología como descripción de lo ambiguo.

Puede afirmarse que desde los inicios de la producción filosófica de Merleau-Ponty, el autor se va a enfrentar a una cuestión fundamental, heredada de toda la filosofía precedente y presente, a su vez, en forma extrema, en algunos pensadores o sistemas contemporáneos. Este es el caso, entre otros, del existencialismo de Sartre o de la razón dialéctica de Hegel y el materialismo dialéctico marxista.

Nos referimos concretamente al problema de la organización, configuración o estructura de la realidad y, con ello, por tanto, a los dualismos tradicionales, más o menos radicalizados o extremos, según las épocas, sistemas o autores, de sujeto-objeto, res extensa-res cogitans, a la radical y absoluta separación a que llegan el pour-soi y en-soi de Sartre o a las posiciones absolutas que adoptan la razón histórica y la razón dialéctica, tanto en Hegel como en su continuador el materialismo dialéctico del marxismo.

Frente a todo ello, Merleau-Ponty concibe la realidad como algo ajeno a toda posibilidad de posturas extremas o absolutas. Consiguientemente, la descripción fenomenológica de esa realidad o el tratamiento fenomenológico de los distintos temas se llevará a cabo teniendo presente esa circunstancia. El fundamento y justificación resulta del hecho de que es preciso partir, no de una conciencia-testigo, sino de una conciencia comprometida por su ser-en-el-mundo, según la exigencia del punto de partida de la fenomenología existencial.

En efecto, Merleau-Ponty afirma la síntesis inicial del binomio indisociable conducta humana-existen-

cias mundanas, del hombre-mundo como fenómeno unitario, en el que aquellos polos irreconciliables o insolidarios, o mejor, ambas cosas a la vez, quedan ahora con el estatuto de momentos, aspectos o vertientes de una unidad ambigua. Tales ingredientes, momentos, polos o vertientes que se funden sin, no obstante, confundirse (1) en el fenómeno ambiguo existencia humana-panorama mundano, tienen explicación y sentido en cuanto que sería absurdo concebir una existencia humana sin estar-en-el-mundo, como sería, asimismo, impensable un mundo que no estuviera siendo contemplado, a su vez, por alguna existencia humana.

Queda, pues, de manifiesto la nueva estructura de lo real, exigida por los presupuestos propios de la fenomenología de la existencia, que trata de construirse partiendo del individuo humano situado en un mundo, a su vez, preconstituido. Esta nueva perspectiva, que no es la de "un punto de vista superior" (2), ni la de un observador absoluto que tuviera "el mundo tendido a sus pies" (3), parece congruente que rechace, en todo tema o asunto, precisamente las posturas de concepciones que impliquen aquel concepto o supuesto.

Y, efectivamente, si tuviéramos que seleccionar un término que oponer al de lo ambiguo, con que se ha designado a la nueva estructura de la realidad en el pensamiento de Merleau-Ponty, ese término sería sin duda el de lo absoluto.

(1) S. y S., p. 12.

(2) S., p. 31.

(3) Ibidem.

La ambigüedad, lo ambiguo, no se refieren, entonces, bajo ningún aspecto, al modo de ser tratados o expuestos los temas fenomenológicos por Merleau-Ponty. Por el contrario, la precisión, claridad y brillantez presiden todo escrito o texto del autor que, por lo demás, ofrece una amenidad, elegancia y consecuencia nada comunes en temas filosóficos.

Creemos, por tanto, que está demás cualquier comentario en este sentido, pese a que, efectivamente, se hayan escrito no pocas páginas a este respecto.

Ni los escritos de Merleau-Ponty son ambiguos, ni el autor pretendió nunca hacer una filosofía de la ambigüedad u otro adjetivo parecido. El rótulo, sin embargo, puede haber sido afortunado, a partir de la obra Una filosofía de la ambigüedad de A. de Waelhens y el prólogo del mismo título a La estructura del comportamiento, todo ello, sin embargo, a condición de que se entienda en su verdadero contenido el mencionado concepto. El propio A. de Waelhens, buen conocedor de la obra de Merleau-Ponty, aclara perfectamente su alcance y justificación: "Las dificultades que acabamos de exponer a propósito de Heidegger y de Sartre(4) son las mismas de que ha nacido la reflexión de Merleau-Ponty. Todo esfuerzo tiende a la elaboración de una doctrina de la conciencia comprometida. Por primera vez se afirma una filosofía existencial

(4) Se refiere a la concepción de una estructura dual en toda la tradición filosófica, llevada a la radical separación de sus términos, como es el caso de Descartes con la res extensa-res cogitans, o a la dualidad absoluta y más radical separación e insolidaridad de la antítesis del pour-soi y en-soi sartreanos.

donde el modo de ser último del Para sí no se muestra ser, a despecho de las intenciones y de las descripciones contrarias, el de una conciencia-testigo"(5).

La ambigüedad, repetimos, en la fenomenología merleau-pontyana no se refiere sino a la concepción estructural nueva de lo tratado y que, por eso mismo, podemos designar como lo ambiguo, concepto éste, que alude así directamente a la organización estructural del qué o contenido de todo asunto o tema objeto de tratamiento fenomenológico.

Todas las formas de ambigüedad, en principio en número indefinido, y de hecho coincidentes con la variada gama de temas fenomenológicos, hacen relación o se insertan dentro de la ambigüedad general presidida por la estructura subjetividad-objetividad a que lleva el binomio indisociable conducta humana-existencias mundanas, consecuencia ésta, a su vez, como también se ha señalado, de partir del individuo humano en situación en un mundo preconstituido. Por ello, y si los términos de aquel binomio sujeto-objeto han sido los polos en torno a los cuales ha girado el pensamiento filosófico, en general, con diversas alternativas, pasando por Aristóteles, Descartes o Kant, hasta nuestros días, podremos decir que el intento y planteamientos de Merleau-Ponty no hay duda de que merecen interés en este aspecto, por su novedad y actualidad al mismo tiempo.

(5) E. C., prólogo de A. de Waelhens, Una filosofía de la ambigüedad, p.14

Merleau-Ponty no dedicó una sola página a clarificar tal concepto de ambigüedad, ni a establecer expresamente que su filosofía pudiese adoptar el título de filosofía de la ambigüedad, ya que lo descrito tuviese precisamente la contextura de lo ambiguo. Desde este ángulo, las aportaciones a este respecto serían escasas. Tal vez lo único expresamente manifestado sobre el tema por Merleau-Ponty se reduzca a las respuestas recogidas con motivo del coloquio que siguió a la conferencia sobre El hombre y la adversidad, recogido en La connaissance de l'homme au XXe. siècle. Señalamos un texto significativo que cita J.A. Arias Muñoz: "La ambigüedad -declara Merleau-Ponty- es el hecho de que lo puro sea impuro y de que lo impuro sea puro"(6).

Hemos citado este texto más bien por la referencia expresa al concepto de ambigüedad que por la especial aportación que pudiera significar. Veamos, en efecto, el riguroso paralelismo de sentido con otras expresiones de Merleau-Ponty, en cualesquiera de los variados temas fenomenológicos. Así, por ejemplo, cuando se refiere al lenguaje operante afirma: "Hay, pues, una opacidad del lenguaje: en ninguna parte cesa para dejar sitio a sentido puro...."(7), o bien, "que la idea de una expresión completa no tiene sentido, que todo lenguaje es indirecto o alusivo, es, si se quiere silencio"(8), que quiere decir que no hay lenguaje puro o elocuente de modo absoluto, sino mezclado de impureza o de silencio. En La querrela del existencialismo, artículo

(6) La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty. Ed. Fragua. Madrid, 1975, p. 198.

(7) S., pp. 52-53.

(8) L. c., pp. 53-54.

incluido en Sentido y Sinsentido, refiriéndose a la libertad humana, afirma: "Todo compromiso es ambiguo, ya que es a la vez la afirmación y la restricción de la libertad"(9).

Las citas en este sentido podrían multiplicarse, ya que son utilizadas con frecuencia en el tratamiento de los variados temas. Preferimos aportar una interpretación de P. Thévenaz, con la que estamos de acuerdo en tanto que afirma que lo mismo podría decirse que "todo tiene un sentido como que todo es sinsentido"(10).

Con los textos citados anteriormente creemos que queda suficientemente de relieve la exclusión del concepto de absoluto por parte de Merleau-Ponty, y al que habíamos hecho mención como término a oponer al concepto de lo ambiguo. Ahora bien, con lo dicho hasta aquí, estimamos que nos hemos acercado al contenido del concepto de ambigüedad o de lo ambiguo, aunque más bien de una forma que pudiéramos llamar negativa, es decir, negando o excluyendo el concepto de absoluto, aplicado a cualquiera de los términos de la alternativa subjetividad-objetividad en la filosofía merleau-pontyana, con lo que, al menos de una manera indirecta, vendría a ponerse de relieve una tercera dimensión, que sería la señalada o impuesta por aquella situación inicial del punto de partida del pensamiento de nuestro autor, esto es, el binomio indisociable existencia humana-panorama mundano, tal como requiere la consideración del individuo humano en situación.

Será conveniente, entonces, tratar de aportar al-

(9) S. y S., p. 120.

(10) THEVENAZ, P. : O. c., p. 112.

gunos escritos en los que se enfoque el asunto desde un punto de vista más positivo. En este sentido, esto es, desde una alusión más directa al tema, los testimonios pudieran no resultar tan abundantes, aunque sí lo suficientemente explícitos como para establecer con claridad la nueva estructura que él concibe. "La relación del sujeto y del objeto ya no es esta relación de conocimiento de que hablaba el idealismo clásico y en el cual el objeto aparecía siempre como construido por el sujeto, sino una relación de ser según la cual, de una manera paradójica, el sujeto es su cuerpo, su mundo y su situación, y, de alguna manera, se cambia"(11). De esta nueva relación se desprende claramente que los polos o términos de la relación no son los de una antite-sis incommunicable o de difícil comunicación, sino que, en cierta medida, se intercambian sus papeles, por así decir, en cuanto cualquiera de ellos no se halla libre de toda adherencia del otro.

Merleau-Ponty no oculta la procedencia, al menos inmediata por lo que a él respecta, de esta nueva forma de concebir la organización de la realidad y así escribe que "desde las Ideen II, está claro que la reflexión no nos coloca en un medio cerrado y transparente, que no nos hace pasar, por lo menos inmediatamente, de lo objetivo a lo subjetivo, sino que tiene como función la de desvelar una tercera dimensión en la que esta distinción es problemática"(12). Esta tercera dimensión, por encima del sujeto puro y de las cosas puras, que no anula la relación sujeto-objeto, sino que, por el contrario, los considera como momentos, polos, aspectos o ver-

 (11) S. y S., p. 120.

(12) S., p. 199.

tientes de un único fenómeno primordial o inicial, es lo que hace a Merleau-Ponty concebir la realidad con estructura no antitética, sino ambigua. "No ignora, -señala al referirse a Husserl- la mera correlación del sujeto y del objeto, sino que la supera deliberadamente, presentándola como algo que tiene un fundamento relativo, verdadera sólo a título derivado, como un resultado constitutivo que su pensamiento se compromete a justificar en su lugar y en su hora"(13). Es decir, sujeto y objeto siguen teniendo vigencia pero no con el estatuto de fundamentos del proceso de la constitución universal, sino como resultado constitutivo. Porque, "la constitución se encuentra libre de la alternativa de lo continuo y lo discontinuo: discontinua, puesto que cada capa está hecha del olvido de las precedentes, continua de un extremo al otro, porque este olvido no es simple ausencia, como si el comienzo no hubiera existido, sino olvido de lo que fue deliberadamente en provecho de lo que es a continuación, interiorización en el sentido hegeliano"(14).

Estas características que conlleva la nueva estructura de lo real, advertida por Merleau-Ponty, así como la postura del conocimiento ante ella, postura que debe huir, por lo mismo, de concepciones antitéticas en los términos de la relación, pueden observarse, igualmente, en cualquiera de los temas fenomenológicos abordados por el autor. No obstante, como el objetivo de la presente investigación se propone como tema primordial de la misma el del lenguaje y la expresión, sólo en este asunto se tratará de poner de relieve aquella

(13) Ibidem.

(14) L. c., p. 214.

estructura ambigua.

No estará demás, sin embargo, alguna consideración que trate de proyectar aquellas características sobre el núcleo del método fenomenológico, esto es, sobre la reducción fenomenológica, viendo de qué modo queda afectada o, mejor, en qué sentido y con qué limitaciones es válida en la fenomenología de Merleau-Ponty.

Por lo pronto, la reducción fenomenológica no es la fórmula de una filosofía idealista, sino la de una filosofía existencial pues, como señala nuestro autor, el ser en el mundo, el "In-der-Welt-Sein de Heidegger no aparece sino sobre el trasfondo de la reducción fenomenológica"(15).

Mediante la reducción fenomenológica se ha liberado a la conciencia de las implicaciones psíquicas y psicológicas, quedando purificada como vehículo de la objetividad. Mas esta objetividad merleaupontyana no es la constitución objetiva del mundo o de la realidad al estilo kantiano, por ejemplo, sino la constitución de sentido o del sentido de esa realidad que la descripción fenomenológica se propone. "La realidad está por desdribir, no por construir o constituir"(16). Como premisa y presupuesto del punto de partida del individuo humano situado, "el mundo está ahí previamente a cualquier análisis que yo pueda hacer del mismo; sería artificial, en consecuencia, añade Merleau-Ponty, hacerlo derivar de una serie de síntesis que entrelazarían las sensaciones, y luego los aspectos perspectivos del objeto, cuando unas y otros son precisamente productos del análisis y no deben realizarse antes de éste"(17).

(15) Ph. P., IX.

(16) L. c., p. XIII.

(17) L. c., p. IV.

La conciencia reducida deja de ser considerada, asimismo, al estilo de la "intelección clásica que se limita a las naturalezas verdaderas e inmutables (18), pudiendo, entonces, la fenomenología "convertirse en una fenomenología de la génesis"(19), por la que es posible el proceso de objetivación o de constitución de sentido en que, en definitiva, esta ciencia consiste.

Ahora bien, la reducción no es completa; no puede ser completa porque no somos espíritu absoluto. Antes, por el contrario, "las relaciones del sujeto y el mundo no son rigurosamente bilaterales: de serlo, -continúa Merleau-Ponty- la certeza del mundo vendría dada de una vez, en Descartes, con la del Cogito; y Kant no hablaría de revolución copernicana"(20). Vemos, pues, cómo la fenomenología merleaupontyana, en el procedimiento o método fenomenológico rechaza el concepto de absoluto en aras de esa tercera dimensión a que la nueva concepción de la estructura de lo real y la postura del pensamiento ante el asunto le lleva el punto de partida del individuo humano situado en un mundo preconstituido. Con una conciencia trascendental "ante la cual el mundo se desplegaría en una transparencia absoluta" (21), la correspondiente operación activa de significación supondría "la aprehensión de cierta hylé como significando un fenómeno de grado superior"(22), "y el mundo no sería más que la significación mundo"(23).

 (18) L. c., p XIII.

(19) Ibidem.

(20) L. c., p. IV.

(21) L. c., p. V.

(22) L. c., p. VI.

(23) Ibidem.

Por otra parte, tal reducción no sería, por supuesto, fenomenológica, al menos con el sentido, nivel o alcance que le asigna Merleau-Ponty, "sino idealista en el sentido de un idealismo trascendental que trata al mundo como una unidad de valor indivisa"(24), y, en cuyo caso, yo no me distinguiría del otro ni el otro de mí; nuestras conciencias se confundirían y, en consecuencia, nuestras percepciones del mundo no serían obra de ninguno de los dos, sino de "conciencias pre-personales cuya comunicación no constituye problema al venir exigida por la definición misma de la conciencia, del sentido o de la verdad"(25).

El Ego y el Alter Ego quedarían anulados por su inserción indistinta y familiarizada en el Ego trascendental. Sus conciencias se confundirían al ser presencias inmediatas de un mundo "que es, por definición, único, siendo como es el sistema de las verdades"(26), y despojado, en consecuencia, de toda opacidad propia del mundo vivido; mundo aquél -concluye Merleau-Ponty- a que conduce todo idealismo trascendental consecuente.

De ahí que la fórmula de la reducción, entendida como trascendentalización del sujeto, sea impracticable, a pesar de que Husserl haya vuelto sobre ella una y otra vez, como lo demuestra el que "la problemática de la reducción ocupa en los trabajos inéditos un lugar importante"(27). De ahí también "todo el malentendido -añade Merleau-Ponty- de Husserl con sus intérpretes, con los di-

 (24) Ibidem.

(25) Ibidem.

(26) Ibidem.

(27) L. c., p. V.

sidentes existenciales y, finalmente, consigo mismo" (28), ya que, "precisamente, para ver el mundo y captarlo como paradoja, hay que romper nuestra familiaridad con él"(29). Mas, tampoco con la radical y absoluta separación e insolidaridad del pour-soi y en-soi de Sartre, como ejemplo de disidente existencial, donde la comunicación no es que no constituya problema como puede ocurrir en un idealismo trascendental consecuen- te, sino que el problema resultará insoluble. El pour-soi y en-soi, sujeto y objeto, yo-otro, son de tal modo ajenos y antitéticos que la relación de los térmi- nos del binomio es impracticable.

El Ego y el Alter Ego deben estar en situación, fuera de todo monismo o de toda familiaridad que confunda sus conciencias; deben estar relacionados y ser interdependientes, esto es, no exentos de toda adherencia al otro. Y, por otra parte, también, sin que la absoluta presencia de uno de los términos haga imposible o excluya la presencia, en cierto grado, del otro. "Esta paradoja y esta dialéctica del Ego y el Alter Ego se definen por su situación y no liberados de toda inherencia, esto es, si la filosofía no se acaba con el retorno al yo, y si yo descubro por la reflexión no solamente mi presencia ante mí, sino, además, la posibilidad de un espectador ajeno"(30), que me limita y me coar- ta en cierto modo, es decir, "si además, en el mismo momento de experimentar mi existencia, y hasta este punto extremo de la reflexión, carezco todavía de esta densi-

(28) L. c., p. VIII.

(29) Ibidem.

(30) L. c., p. VII.

dad absoluta que me haría salir del tiempo y descubro ante mí una especie de debilidad interna que me impide ser absolutamente individuo y me expone a la mirada de los demás como un hombre entre los hombres o, cuando menos, como una conciencia entre las conciencias"(31).

(31) Ibidem.

6.- La intersubjetividad.

El téma de la intersubjetividad, sin haber sido objeto de tratamiento expreso por Merleau-Ponty, al menos de una forma extensa, sí es, desde luego, un aspecto de presencia casi permanente en el pensamiento del autor. Y ello es así por cuanto que problemas como el de la comunicación, el lenguaje y otros, suponen resuelto aquél, puesto que su enfoque ha de ir en consonancia con la manera de entender la relación de interdependencia de los sujetos. Por supuesto, llevará la impronta de la concepción estructural de lo am-biguo, como todos los demás temas o asuntos fenomenológicos.

La razón justificativa de la inclusión del mismo, siquiera sea de una forma sucinta o, tal vez, descarnada, en esta primera parte estriba en tratar de fundamentar, aunque sólo sea mínimamente, el proceso de significación y expresión en que, como señalamos repe-tidamente, consiste en líneas generales la fenomenología de Merleau-Ponty, y cuyo proceso ha de culminar en la palabra, como elemento final posibilitador de la in-tersubjetividad de que se tratará, a su vez, en la segunda parte o fase de nuestro trabajo.

Hemos visto cómo de la enigmática proposición de Husserl la subjetividad trascendental es intersubjetiv-idad Merleau-Ponty, aunque la comprende, señala(1), toma sólo la segunda parte de la fórmula, esto es, la intersubjetividad.

(1) S., p. 115.

En efecto, el sujeto trascendental husserliano, sujeto puro o conciencia pura no permite "captar la posición de los demás como otros yo"(2), pues, como afirma Merleau-Ponty, tener conciencia es constituir, y añade: "yo no puedo por consiguiente tener conciencia de los demás, puesto que eso sería constituirlos como constituyentes, y constituyentes con respecto al acto mismo por el cual yo los constituyo"(3). Es este de la intersubjetividad uno de los temas o asuntos de la máxima incidencia de la rehabilitación ontológica de lo sensible(4), de renovación o de recuperación del espíritu salvaje o bruto que Merleau-Ponty destaca como uno de los temas fundamentales de la fenomenología en la obra póstuma Lo visible y lo invisible, pero de cuya recuperación se encuentran suficientes esbozos en los escritos anteriores. Rechaza el sujeto trascendental de Husserl pero sigue apoyándose en los últimos escritos del creador de la fenomenología, en los que "no se siente ya la pulsación de la conciencia constituyente"(5). Frente al yo puro husserliano, el yo pienso kantiano o el cogito cartesiano se perfila en Merleau-Ponty un yo puedo, como perteneciente y en congruencia con el individuo humano en situación de que parte. "Entre los movimientos de mi cuerpo y las propiedades de la cosa que revelan -dice-, la relación es la que va desde el yo puedo a las maravillas que es capaz de suscitar"(6). Y continúa: "su poder (el del cuerpo) le viene da-

(2) S., p. 112

(3) Ibidem.

(4) S., p. 204.

(5) L. c., p. 203

(6) Ibidem.

do precisamente por el hecho de que existe un lugar des-
de donde él ve"(7). Pero este lugar no es el de un pun-
to de vista superior o el de una conciencia trascenden-
 tal con poderes universales de constitución ni tampoco
 el que correspondería a un cuerpo considerado como sim-
 ple res extensa o cosa. Mi cuerpo, según Merleau-Ponty,
 está, efectivamente, localizado, situado, es una cosa, mas
 "una cosa en la que yo resido"(8). Entre mi cuerpo como
 cosa, aunque como cosa que siente, y yo, que resido en
 él, hay una relación. Y esa relación vale como "vincu-
lum del yo y de las cosas"(9), por cuanto mi cuerpo en
 un sentido es una cosa más. Por otra parte, del mismo
 modo que mi cuerpo siente y se siente, así como mi con-
 ciencia, capto la presencia no sólo de las otras cosas,
 sino también de los demás hombres y de los otros anima-
lia, pues "no de otra manera es como el cuerpo de otro
 se anima ante mí, cuando estrecho la mano de otro hom-
 bre o hasta cuando la miro"(10). Son, pues, el yo y el
otro, los cuerpos y las conciencias o espíritus los que
 se hacen presentes recíprocamente. "El y yo somos como
 los órganos de una única intercorporeidad"(11).

La constitución, entonces, ya no puede ser la de
 una conciencia solamete, sino la de una carne animada,
 o como también lo expresa Merleau-Ponty: "que no hay
 constitución de un espíritu para un espíritu, sino de
 un hombre para un hombre"(12)

(7) Ibidem.

(8) Ibidem.

(9) Ibidem.

(10) L. c., p. 205.

(11) Ibidem.

(12) L. c., p. 206.

Así, pues, el sujeto constituyente merleau-pon-
tyano es el sujeto humano situado, que coexiste y,
por tanto, siente con los otros sujetos, además de
sentir a los otros y sentirse a sí mismo. Es un sujeto
encarnado que, como espontaneidad enseñante, no como
simple organismo, tiene experiencia de sí mismo y tam-
bién de los demás a través de sus conductas. Es ese su-
jeto que, como señala Merleau-Ponty, se siente consti-
tuido en el momento en que funciona como constituyen-
te(13) porque es mi cuerpo. Ese cuerpo no es, en efec-
to, el cuerpo extensión de Descartes, cuyo comporta-
miento, de derecho, sería el de una cosa simplemente
extensa, o el de una máquina compleja o un organismo
fisiológico. Por el contrario, "para que el Alter ego
y el otro pensamiento se me aparezcan es preciso que
yo sea yo de este cuerpo mío, pensamiento de esta vi-
da encarnada"(14). Estas exigencias no se cumplen, de
un lado, en una conciencia pura o en un sujeto tras-
cendental, al estilo de Husserl o Kant, ni, por otra
parte, en el cogito cartesiano y menos aún en el cuer-
po como res extensa. Lo mismo acontece, desde otro án-
gulo de consideración, en los radicalmente insolidari-
rios pour-soi y en-soi de Sartre. La transgresión in-
tencional sólo es posible desde un sujeto humano si-
tuado en el mundo y, además, no en la simple existen-
cia, sino en la coexistencia y copresencia solidaria
de otras conductas o, lo que sería igual, si "la si-
tuación forma parte del cogito"(15), porque "sólo con
esta condición podrá la subjetividad trascendental, co-
mo dice Husserl, ser una intersubjetividad"(15, bis).

(13) S., p. 112.

(14) L. c., p. 113.

(15) Ibidem.

(15,bis) Ph.P., p.VII.

Estamos intentando en estas líneas poner de relieve algunos rasgos fundamentales del sujeto constituyente merleau-pontyano, así como las relaciones de ese sujeto con los otros y consigo mismo, de manera que podamos acercarnos al fenómeno de la intersubjetividad. Esas relaciones del sujeto con los otros y consigo mismo van precedidas, como hemos apuntado, de relaciones de intercorporeidad, en tanto que mi cuerpo y los de los demás se encuentran situados y localizados como cosas, si bien como cosas que sienten y son sentidas y, en este orden, en el grado de animalia. Veremos enseguida que este grado sólo lo será a efectos que pudiéramos considerar metodológicos, puesto que en ese cuerpo, el mío y el de los demás, sintiente en la doble dirección de ida y vuelta, residen mi conciencia o la de los demás y que por eso son conciencias encarnadas.

La intersubjetividad merleau-pontyana se funda o comienza, entonces, al menos en cierto orden, en la intercorporeidad pues, "también el apretón de manos es reversible: puedo sentirme tocado igual y al mismo tiempo que me siento tocante y no puede decirse que haya un gran animal y que nuestros cuerpos sean sus órganos, como las manos y los ojos lo son de cada uno de ellos"(16).

Esta intercorporeidad inicial se supera, no obstante, pues, en virtud del yo puedo, esto es, por el ejercicio, "movimiento, tacto y visión, aplicándose al otro y a sí mismos, ascienden hacia su origen y, con la acción paciente y silenciosa del deseo, se inicia la paradoja de la expresión"(17). Esta viene como

(16) V.I., p. 177.

(17) L. c., p. 179.



X
 exigida por el mismo proceso de intercorporalidad, que se da todavía en el orden de lo sensible, y "que nos hace simultáneos a los demás y al mundo"(18). Y, porque esta simultaneidad con los demás, con sus miradas, sus conductas mudas, las de los otros y las mías, en movimiento recíproco e indefinido de ida y vuelta, resultaría insoportable, es preciso recurrir "a la astucia de la palabra"(19), poniendo así, "como tercero entre nosotros, un terreno común de pensamientos"(20).

A partir de este momento estaríamos ya en la fase expresiva del complejo proceso fenomenológico de significación y expresión o de constitución de sentido y explicitación del mismo. Es la fase del lenguaje elocuente, de la palabra expresiva, operante o pensante, puesto que la fenomenología de Merleau-Ponty entiende el lenguaje no como instrumento, medio o código para el pensamiento, sino como un orden o momento, el último, del proceso de significación y expresión. "Se destroza el lenguaje cuando se hace de él un medio o un código para el pensamiento, y se queda imposibilitado para comprender a qué profundidad circulan en nosotros las palabras, ya sea que exista una necesidad, una pasión de hablar, una precisión de hablarse a uno mismo desde el momento en que uno piensa, ya sea que tengan las palabras un poder de suscitar pensamientos -de implantar dimensiones de pensamiento inalienables en lo sucesivo-, ya sea que ellas pongan en nuestros labios respuestas de las que no nos sabíamos capaces, ya sea que nos hagan conocer, dice Sartre, nuestro propio pensamiento"(21).

(18) S., p. 24.

(19) Ibidem.

(20) Ibidem.

(21) Ibidem.

IV.- Estructura de la obra de Merleau-Ponty.

1.- Razones que han motivado el capítulo.

La conveniencia de un apartado, en donde se esquematice y estructure la obra de Merleau-Ponty, ha tenido su motivación en las tesis, mantenidas por algunos comentaristas del autor (1), en el sentido de que en la producción filosófica de nuestro pensador se distinguen dos etapas -en algunos casos se mencionan hasta cuatro o cinco- que, en principio, podrían estar representadas, la primera, por La estructura del comportamiento y la Fenomenología de la percepción, y, la segunda, por lo que en unos casos llaman obras menores y, en otros, la obra póstuma del fenomenólogo francés.

Para esta distinción, más o menos radicalizada según los casos, coinciden en afirmar que, particularmente la temática de Lo visible y lo invisible, en la que se encontraba ocupado cuando le sorprendió bruscamente la muerte el 3 de mayo de 1961, desbordaría ampliamente los cauces del método fenomenológico. Ello sería la causa del pretendido abandono o superación que, al decir de algunos autores(2), ha experimentado

 (1) Cf. LEFORT, C. : Sur une colonne absente. Gallimard. París, 1978. Págs. 105-106.

(2) YAGUE, J. : M. Merleau-Ponty y la fenomenología. Augustinus. Madrid, 1971, pp. 13 y 111-112. Cf. también MONTERO, F. : Prólogo de la 1ª edic. de Sentido y Sin sentido. Ed. Península. Barcelona, 1977, pp. 16-17.

la fenomenología y su método operativo del modo que habían quedado establecidos en la Fenomenología de la percepción, sobre la base de los presupuestos señalados en La estructura del comportamiento.

Nosotros no lo hemos visto así y, consecuentemente, lo ponemos de relieve allí donde la oportunidad lo aconseja, en el transcurso de la presente investigación, y, especialmente, en las conclusiones de la misma.

No obstante, y por considerar que esas precisiones, más o menos circunstanciales, pudieran no ser suficientes para clarificar un asunto que, aunque de aspecto aparentemente formal, puede afectar de modo fundamental a la valoración de conjunto de la obra de este pensador, hemos estimado conveniente dedicar un espacio propio que contribuya también desde ese ángulo externo a la clarificación del problema.

Nuestro juicio global de la obra de Merleau-Ponty no coincide con la división de la misma en etapas doctrinalmente diferentes, sea cualquiera la fecha o la obra que se señale como indicadora de un cambio en las líneas fundamentales del pensamiento de nuestro filósofo. Tampoco creemos adecuada la distinción entre obras mayores y escritos menores, sobre todo si con ello quiere significarse que la temática abordada o el método fenomenológico propugnado en lo que, sólo para entendernos, nosotros llamamos obras básicas, pudieran haber sido abandonados y que, después de un período, especialmente el comprendido entre los años de 1955 y 1960, caracterizado por la no publicación de ninguna obra, habría vuelto a la producción filosófica con temática y tratamiento de la misma distintos a

los esbozados en la que llaman primera etapa; temática y derivación de enfoque que, al decir de los mencionados comentaristas, presentaría especial incompatibilidad en las obras póstumas, haciendo objeto, particularmente, de tales desviaciones a las páginas de Lo visible y lo invisible, y que alcanzarían también a La prosa y a Filosofía y lenguaje (Résumés de cours).

Concebimos la producción filosófica de Merleau-Ponty como un cuerpo armónico de pensamiento, no estático, desde luego, sino abierto a la evolución, como hemos de indicar más tarde, cuya justificación básica se halla contenida en La estructura del comportamiento y en la Fenomenología de la percepción. El resto de la obra lo integran diferentes escritos, ponencias, comunicaciones, trabajos o proyectos que, aunque elaborados por motivaciones de diverso tipo y sobre asuntos muy heterogéneos, responden al desarrollo de una temática muy variada también, pero ya esbozada en los diferentes capítulos, especialmente de la Fenomenología de la percepción. Como escribe Claude Lefort, "lo que nos muestra Signos con tanta convicción, a través de sus estudios diversos, la Fenomenología de la percepción ya lo anunciaba"(3). Y creemos que es conveniente añadir, a los efectos que nos proponemos, que todos esos temas se han desarrollado, en su caso, o se han planteado sobre supuestos metodológicos que pueden incardinarse, desde luego, en los esquemas y método fenomenológicos de esa obra básica.

(3) O. c., p. 34.

Otra cosa bien distinta es que Merleau-Ponty vuelva, o pensara volver, sobre algunos temas ya tratados y que, debido, en parte, a un conocimiento más profundo de algunos otros autores, entre ellos Heidegger, por ejemplo, aborde aquellos asuntos matizando, precisando el sentido de ciertas formulaciones anteriores, bien por considerarlas insuficientes, o bien por advertir, en ellas, motivaciones para una posible desvirtuación(4). Estamos de acuerdo con C. Lefort cuando señala(5) que parece lo más probable que

(4) "C'est un fait -nos dice Claude Lefort- que plusieurs notes de travail le citent ou lui sont même consacrées. Dans l'une d'entre elles, l'auteur dit textuellement que le monde perceptif, dont il parlait à propos de la peinture est au fond l'Etre de Heidegger. Dans Le visible et l'invisible, il invoque comme lui un être des lointains, un Etre de latence; comme lui, il affirme que nous ne parlons pas de l'être, que l'être parle en nous; que ce n'est pas nous qui avons le langage, que le langage nous a. Aussi bien le lecteur attentif ne peut pas ne pas sentir, par-delà la similitude de certaines formules, la consonance de plus en plus accentuée de la pensée heideggerienne et de la pensée merleau-pontienne". O. c., p. 108.

(5) "Mais comment oublierait-il toutefois que celle-ci ne se reprend et ne se modifie qu'en demeurant fidèle à son premier mouvement; que l'explicitation ontologique des analyses anciennes, si décisive soit-elle, était déjà ébauchée en celles-ci, requise par elles; enfin que la relation nouée avec Husserl annonçait, dès l'origine, -qu'on relise l'Avant-pro-

esos supuestos giros doctrinales no sean de tal naturaleza y que, por el contrario, se trate sólo de explicaciones ya contenidas en germen desde el comienzo de su obra.

Muy enjundiosas y de meridiana claridad nos parecen las afirmaciones que C. Lefort formula en las citas que acabamos de transcribir. Inciden directamente en los tres temas o asuntos de los que preferentemente deseamos ocuparnos, bien en el apartado siguiente, desde un punto de vista, o bien en las conclusiones de este trabajo: la incardinación del tema del lenguaje ya en la obra básica y la demostración de que este asunto va preocupando progresivamente al autor hasta sus últimos escritos; el estatuto ontológico de lo sensible, que más tarde trataría de explicitar en Lo visible y lo invisible, pero del que se pueden hallar indicios suficientes en escritos anteriores; y, finalmente, la pervivencia del método fenomenológico hasta el término de su quehacer filosófico, bien que este tema, desde el punto de vista que nos interesa, sea objeto sólo de las conclusiones finales.

En efecto, apoyándonos de entrada en la solvencia que C. Lefort nos merece acerca de su conocimiento de la obra de Merleau-Ponty, tomaremos ambas citas como punto de comienzo y apoyo para la incardinación, cuya exposición nos proponemos en el apartado siguiente,

pos de la Phénoménologie de la perception-, un abandon du point de vue de la conscience". L. c., pp. 108-109.

de la concepción ontológica de lo sensible y del lenguaje, que están presentes desde las primeras páginas de la obra básica del fenomenólogo francés.

2.- Incardinación de los temas, desarrollados posteriormente, en su obra básica.

Por los motivos reseñados en el apartado anterior, y al objeto que se persigue en el enunciado del presente, siquiera sea sólo respecto de algunos de los temas medulares de la fenomenología merleau-pontyana, estimamos que puede resultar clarificadora una exposición cronológica de la obra del autor, según el siguiente cuadro esquemático:

OBRAS BASICAS.

La estructura del comportamiento, pub. en 1943.
Fenomenología de la percepción, id. 1945.

OBRAS DE DESARROLLO TEMATICO.

1. Publicadas en vida del autor.

Humanismo y terror, id. 1947.
Sentido y Sinsentido, id. 1948.
Elogio de la filosofía, id. 1953.
La fenomenología y las ciencias del hombre, id. 1953.
Las aventuras de la dialéctica, id. 1955.
Signos, id. 1960.
El ojo y el espíritu, id. 1961.

2. Publicadas a título póstumo.

La prosa del mundo,
Filosofía y lenguaje, (Résumés de cours).
Lo visible y lo invisible.

En pro de la justificación del presente cuadro, lo que esperamos quede suficientemente de relieve en el desarrollo del epígrafe, ya, en principio, queremos hacer una primera observación respecto a la pequeña obra

El ojo y el espíritu. Esta obrita, hoy editada por Gallimard, como casi todas las demás obras de Merleau-Ponty, lo fue, en principio y en forma de artículo, en las revistas Arte de Francia y Tiempos Modernos en 1961, año en que murió el autor. Sin embargo, había sido escrita en los meses de julio-agosto de 1960 y dada a la publicidad por él mismo, por lo que se trata de obra publicada en vida.

El orden rigurosamente cronológico de publicación que se adopta en el esquema propuesto, pretende mostrar una, al menos, cierta continuidad en los trabajos del filósofo, en contra de la pretendida, por algunos, interrupción brusca de su actividad creadora.

Hay, en efecto, ciertos lapsos de tiempo que, a primera vista, pudieran hacernos pensar que así hubiera ocurrido. Tales, por ejemplo, los períodos del 48 al 53 ó de 1955 a 1960, como más notorios. Sin embargo, tales supuestos paréntesis pueden quedar muy suavizados y bien justificados de la labor del filósofo, si se piensa que de los años 48 a 53 datan multitud de artículos, escritos o ponencias, con asistencia del autor a Congresos, Coloquios, etc., en los que se debatían, a menudo, precisamente, cuestiones de lenguaje y de filosofía del lenguaje. Basta examinar, para darse cuenta de ello, los recogidos en Signos, obra de gran contenido que, aunque publicada en 1960, está integrada en su casi totalidad por esos trabajos a que nos referimos y en el período mencionado.

Lo mismo pudiera decirse respecto al período que media entre 1955 y 1960. De estos años, y de todos ellos, datan los cursos, sobre filosofía del lenguaje casi todos, impartidos en el Colegio de Francia.

Pero no es lo más relevante, al objeto que ahora nos proponemos, la actividad divulgadora o publicista de

su producción. Con ser ya suficiente como para desautorizar algunas afirmaciones, en el sentido de que durante muchos años no publicó nada, supuesta base de la interrupción brusca de la labor filosófica, que al final reanudaría desde otros presupuestos, lo que creemos, por el contrario, que pone de manifiesto que la actividad filosófica del autor era particularmente intensa, es, precisamente, la búsqueda tenaz y continuada que se percibe en los escritos de esa época, por encontrar el modo de dar estructura y forma definitivas al contenido de lo que, sin duda, y con visos de gran solvencia, habría de constituir su gran obra: Lo visible y lo invisible que, por la causa de su prematura muerte, quedó en una introducción y en un programa de trabajo.

Sin desplazar nada, o casi nada, de su quehacer anterior, salvo, seguramente, los escritos políticos o los relacionados más directamente con el marxismo, vino el tema del lenguaje como a invadirle, a llenar toda su obra de esos momentos y de los finales de su vida. Es el lenguaje, la palabra expresiva, un elemento que venía como exigido, reclamado, como él dice del lógos proforikós respecto al lógos endiáthetos; reclamado, decimos nosotros, por cuanto que si su concepción filosófica, en conjunto, puede considerarse como un complejo proceso de significación y expresión, la explicitación del mismo y el estudio de ese elemento explicitador se imponían en esos momentos, a requerimiento, precisamente del complicado mundo perceptivo y de significación que, a falta, tal vez, de algunas precisiones, ya tenía perfeñado en su producción anterior.

La cuestión era ardua y compleja. El lenguaje directo se iba haciendo insuficiente; aparece, cada vez más frecuente, el lenguaje metafórico, alusivo. De ello es buena muestra Lo visible y lo invisible. A todas esas

dificultades pueden venir a añadirse las provenientes de una cualidad que creemos positiva en Merleau-Ponty: su permanente vigilancia, que puede apreciarse a través de toda la obra, por tratar de ser consecuente con las exigencias básicas de su pensamiento, lo que se advierte, incluso, cuando escribe que se ha equivocado en tal o cual aspecto a asunto. En pocas palabras: la honestidad intelectual que pretende, según creemos. Esto, sin duda, también podía constituir un obstáculo, y que, desde nuestro punto de vista, sólo podemos agradecer. A este respecto, y sin que desde nuestra patente modestia queramos disminuir un ápice la importancia de la monumental obra filosófica de Husserl, sí podríamos decir, acaso con cierto fundamento, que, concebido el yo puro como sujeto trascendental o conciencia pura para la labor de constitución, y ver, por otra parte, (esto es lo que nos parece, siguiendo la interpretación que de ello hace Merleau-Ponty), que, mediante esa ego-logía trascendental o solipsismo, la intersubjetividad se convertía en problema, trata de hacer compatibles, de un lado, una tal conciencia constituyente pura y, de otro, las condiciones fácticas o de hecho, provenientes éstas de un sujeto encarnado, a nivel precisamente del Lebenswelt o mundo vivido, que hasta la quinta meditación cartesiana había considerado como un simple pedazo preparatorio o de ascensión.

Merleau-Ponty, no por eso menos fiel discípulo, se lo reprocha, incluso irónicamente(1). Merleau-Ponty

 (1) "Esta dificultad de principio, planteada como una barrera al comienzo de la quinta Méditation Cartésienne, no queda eliminada en parte alguna. Husserl pasó de largo: puesto que yo tengo la idea de los demás, es pues que, de alguna manera, la dificultad mencionada

no pasa de largo ante el problema de la objección de solipsismo, prevista por el mismo Husserl, si bien el creador de la fenomenología la califique sólo de grave en apariencia(2). Para el discípulo, en efecto, existe una radical contradicción en el paso de una conciencia pura constituyente a la experiencia de los demás, de la concepción teórica o en idea a la experiencia fáctica de la presencia ajena, o, más exactamente, que la concepción teórica de los demás ya es en sí una contradicción si se piensa que es una conciencia pura la que ha de acreditar la presencia del otro yo, puesto que, por definición, el correlato de una conciencia reducida o pura serían, a su vez, las esencias puras. Como lo expresará el propio Merleau-Ponty, "en régimen de reducción no existe más que la conciencia, sus actos y su objeto intencional"(3).

Pues bien, estos y otros problemas son los que ocupan a Merleau-Ponty por estos años. Buena muestra de ello puede ser el artículo El filósofo y su sombra, verdadera síntesis del pensamiento del último Husserl y compendio de asuntos anunciadores del contenido de Lo visible y lo invisible. Nos lo imaginamos relejendo a Husserl y ya en posesión de todos los elementos aprovechables de las teorías de su maestro para la construcción de su propio sistema. Se acerca a Heidegger, relee a Freud o a su compatriota Bergson. Piensa que Saussure puede tener razón en aquéllo precisamente que al lingüista no le interesó tenerla, como buen positivista que era, -nos referimos a la posible primacía de la parole sobre la langue, de la palabra hablada sobre la lengua como sistema-. Des-

 ha sido, de hecho, superada". S., p. 112.

(2) Méditations Cartésiennes. VRIN. París, 1969, p. 74.

(3) S., p. 198.

de ese nuevo afianzamiento de sus posturas, que no desde distintos presupuestos a los ya esbozados en La estructura del comportamiento y en la Fenomenología de la percepción, está inmerso en la temática que le obsesionaba por esos momentos: la del lenguaje y sus consecuencias para la filosofía. De ahí, el borrador de la Prosa, La fenomenología y las ciencias del hombre, Las aventuras de la dialéctica, los artículos sobre el lenguaje, de Signos, los cursos en el Colegio de Francia, preferentemente sobre lenguaje, El ojo y el espíritu y, por último, el Prefacio a la obra Signos, verdadera síntesis o epílogo involuntario de toda la obra realizada y prefacio, en efecto, del contenido de dicha obra y de lo que se proponía en Lo visible y lo invisible, que quedó en ciernes.

Pretendemos que, con estas consideraciones, aunque breves, se justifique la razón del cuadro esquemático y la ordenación cronológica de la obra de Merleau-Ponty, así como la rotulación del mismo con las expresiones Obras básicas y obras de desarrollo temático.

Sin tratar, como es obvio, dado el objetivo fundamental del trabajo, sino del tema del lenguaje y el pensamiento prioritariamente, hemos de indicar que no otra cosa que el desarrollo de aquellos esquemas básicos, ya trazados con alguna amplitud incluso bajo el título El cuerpo como expresión y la palabra de la Fenomenología de la percepción, es todo lo escrito posteriormente sobre el asunto. Si a ello agregamos que el tema del Cogito ocupa un capítulo entero de dicha obra básica y que el Cogito parlante, el lógos profórico como exigencia del lógos endiáthetos o Cogito silencio so, constituye nada menos que lo que, en general, habría de llenar la tercera parte de Lo visible y lo in-

visible, habremos de concluir que el tema del lenguaje debe concebirse ahora como desarrollo de lo esbozado o, sucintamente tratado antes, aunque para ello tu viera, en efecto, que revisar su concepción primera del Cogito, como lo declara expresamente Merleau-Ponty y de lo que nos ocuparemos a continuación. De ello, y de que el estatuto ontológico de lo sensible, no es desviación de última hora, sino que venfa implícito y con alusiones expresas incluso en las obras y escritos anteriores, nos ocuparemos ahora, tratando de incardinarlo, como nos hemos propuesto.

Concederemos de entrada, no obstante, que el propio Merleau-Ponty, a través de algunas frases de Lo visible y lo invisible y, más frecuentemente, en las Notas de trabajo, puede haber dado base a interpretaciones de que el encuadramiento ontológico de lo sensible se presentaba como novedosa desviación o giro doctrinal de última hora. Así, por ejemplo, cuando escribe, refiriéndose a la "concepción del tiempo, del alma, en sentido husserliano, de la intercorporeidad en tanto que natural"(4), que "todo eso -que recoge, profundiza y rectifica mis dos primeros libros- ha de hacerse totalmente en la perspectiva de la ontología"(5) pues, así, añade, "la descripción del mundo percibido con que termina el primer volumen queda mucho más profundizada" (6). Uno de los riesgos, en efecto, que se corren, en el trance de querer justificar las propias afirmaciones, y no sabemos hasta qué punto pueda ser éste, también, nuestro propio caso, es el de fiar demasiado a

 (4) V.I., p. 208.

(5) Ibidem.

(6) Ibidem.

la literalidad de párrafos, frases o, incluso, de una sola palabra que pretendemos nos sirvan de apoyo. Evidentemente, Merleau-Ponty emplea el término rectificar y se refiere con ello a la necesidad de profundizar y dar más contenido al mundo perceptivo mediante una perspectiva ontológica. Sin embargo, la interpretación adecuada de la frase deberá tener en cuenta al propio tiempo que trata de recoger y profundizar el contenido de sus dos primeros libros(7), intentando darle al asunto no una perspectiva ontológica, sin más, sino totalmente ontológica. En realidad, entonces, y en conjunto, de lo que se trata no es de una rectificación, sino de la afirmación total de aquella necesaria perspectiva, por lo demás, ya proclamada reiteradamente, bajo la fórmula habitual de rehabilitación ontológica de lo sensible(8), con cuya fórmula parece indicar que tal estatuto ontológico venía, no como una inauguración novedosa, sino que ya le era consustancial al ser bruto, vertical o salvaje, esto es, a lo sensible a al mundo perceptivo.

(7) Queremos hacer hincapié en el hecho de que mediante esta alusión se refiere de modo indubitable a lo que nosotros hemos denominado sus obras básicas, esto es, La estructura del comportamiento y la Fenomenología de la percepción, y el volumen de que habla a continuación no es tampoco uno de los tres en que, por lo general, habría de consistir el proyecto de Lo visible y lo invisible. Se refiere, por el contrario, a La estructura del comportamiento, cuyo último capítulo trata precisamente de la percepción y el mundo percibido y cuya descripción debería quedar profundizada.

(8) S., p. 204.

Esa rehabilitación ontológica de lo sensible se presenta ya en el artículo El filósofo y su sombra, de donde se ha tomado, artículo éste que Merleau-Ponty considera muy elaborado por cuanto en una Nota de trabajo, cuando se propone el esquema de la ontología proyectada como ontología del Ser bruto, y del lógos dice textualmente: "hacer el cuadro del Ser salvaje prolongando mi artículo sobre Husserl"(9). En el referido artículo se proclama muy explícitamente el estatuto ontológico de lo sensible en varias ocasiones. Queremos hacer notar, no obstante, la necesidad, una vez más, de la adecuada interpretación literal y de sentido de los textos del autor. Con motivo de la descripción de las relaciones entre los movimientos de mi cuerpo y las propiedades de la cosa que revelan esos movimientos y en donde concluye que "el cuerpo es cosa que siente, sujeto-objeto, nos previene a continuación: "Tenemos que darnos cuenta también de que esta descripción trastorna nuestra idea de la cosa y del mundo"(10). Con la expresión trastorna nuestra idea no deberemos entender que se refiere a su concepción de la cosa y del mundo, tal como los ha descrito anteriormente en sus dos obras básicas. Es, por el contrario, una advertencia que nos hace a todos, a la concepción que del asunto ofrecía o viene ofreciendo la filosofía. Desde ese contexto o concepción a que estamos acostumbrados sí puede presentarse como una novedad o desviación, pero no así desde los presupuestos básicos de la concepción de Merleau-Ponty. Por ello habremos de insistir algo más en el tema tratando de retroceder hasta la Fenomenología de la percepción. Por lo pronto, ya

(9) V.I., p. 205.

(10) S., pp. 203-204.

en el Avant-propos, al tratar, si no de la definición, sí de los asuntos de que debe ocuparse la fenomenología, nos dice, entre otras cosas, que es una filosofía "cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico"(11). Como se ve, no se habla aquí aún expresamente de estatuto ontológico, si no de estatuto filosófico. Por lo pronto, baste señalar que ya se ha avanzado algo, en cuanto se enmarca en un rango filosófico ese contacto ingenuo con el mundo. Las neas antes, nos habla de que, para la fenomenología, el mundo siempre está ahí, ya antes de la reflexión. Con ello alude directamente a esa capa preteorética, a que más adelante se referirá con frecuencia y bajo distintas fórmulas, para designar siempre ese momento de consideración en que la fenomenología debe interrogar, para hacerlo despertar, al mundo salvaje, al espíritu salvaje(12), porque "la solución -si la hay- no puede consistir más que en interrogar esta capa de lo sensible, o en dejarnos aprisionar en sus enigmas"(13).

No preocupaba a Merleau-Ponty, por ahora, la especificación, dentro del marco de la filosofía, de esa capa preteorética, confiriéndole ya explícitamente el estatuto ontológico. Será preciso ir avanzando paulatinamente hasta conseguir unos resultados, pues su explicación ontológica no la considera viable sino al final de Lo visible y lo invisible. Así nos lo dice él mismo: "Finalmente, -señala en una Nota de trabajo- no podré tomar posición en ontología, como pide la introducción, ni precisar exactamente sus tesis hasta des--

 (11) Ph.P., p. I.

(12) S., p. 218.

(13) L. c., p. 205.

pués de la serie de reducciones que desarrolla el libro, las cuales se hallan ya todas en la primera, pero no son realmente efectuadas hasta la última"(14).

Sin embargo, la "necesidad de llevar los resultados de la Fenomenología de la percepción a una explicación ontológica"(15), se irá perfilando a medida que avanza aquella obra: "La experiencia anticipa una filosofía tal como la filosofía no es más que una experiencia elucidada"(16), nos dice en otro lugar.

Más explícita es esa temprana concepción cuando, al referirse a la contingencia de la verdad, consecuencia de nuestra situación en el mundo, señala que "la contingencia óptica está ahí, en el interior del mundo. La contingencia ontológica, la del mismo mundo, por ser radical, es, al contrario, lo que funda, de una vez por todas, nuestra idea de la verdad. El mundo es lo real, del que lo necesario y lo posible no son más que provincias"(17). Por fin, cuando caracteriza al sujeto fenomenológico como un Yo pienso, pero a condición de que por ello se entienda como ser-en-el-mundo, es decir, situado, se perfila ya ese estatuto ontológico de lo sensible, pues, precisa Merleau-Ponty: "El mundo y el cuerpo ontológicos que encontramos en la mismísima médula del sujeto no son el mundo en idea o el cuerpo en idea, es el mismo mundo contraído en punto de presa global, es el mismo cuerpo como cuerpo-cognoscente"(18).

Creemos que este pequeño excursus es suficiente

(14) V.I., p. 221.

(15) O. c., p. 225.

(16) Ph.P., p. 77.

(17) O. c., p. 456.

(18) L. c., p. 467.

como para poder afirmar que el tratamiento ontológico de lo sensible o del espíritu salvaje, de lo inefable o silencioso, del lenguaje elocuente vivido, era ya algo previsto, exigido o reclamado desde los primeros fundamentos, y que su explicitación ontológica, aunque ésta apenas pasara de ser un proyecto, no es motivo, como se ha pretendido, para atribuir a Merleau-Ponty la búsqueda de otros derroteros o advertir desviaciones doctrinales no compatibles con los supuestos básicos de sus dos primeros libros.

En lo tocante a la revisión de algunos puntos de vista anteriores, o afianzamiento progresivo de otros, lo que no parece que presente serios inconvenientes respecto a su continuada línea de pensamiento, él mismo nos proporciona los datos precisos. Así, por ejemplo, en lo relativo al Cogito, manifiesta que "el Cogito tácito no resuelve los problemas tales como el de la intersubjetividad. "El descubrimiento de la intersubjetividad no perspectiva, sino vertical, que es, extendida al pasado, eternidad existencial, espíritu salvaje"(19), señala, es "el fracaso de la dialéctica como tesis o filosofía dialéctica"(20). Pues, continúa Merleau-Ponty, "si ha de seguir siendo dialéctica, tiene que ser palabra pensante"(21) porque, en efecto, "es la palabra y no la lengua, la que apunta a otro como comportamiento" (22). Por ello, "al descubrirlo, como hice en PhP., no llegué a una solución (mi capítulo sobre el Cogito no está ligado al capítulo sobre la palabra); por el contrario, planteé el problema. El Cogito tácito ha de ha-

 (19) V.I., p. 217.

(20) Ibidem.

(21) L. c., p. 216.

(22) L. c., pp. 216-217.

cer entender cómo no es imposible el lenguaje, pero no puede hacer entender cómo es posible"(23).

Ha de entrar en acción el yo puedo que, con cuerpo más palabra, según la concepción merleauPontyana(24), haga salir del silencio aquel complejo mundo perceptivo y de significaciones en que el lógos endiáthetos permanecería sumido a no ser por la virtud expresiva de la palabra, del lógos proforikós, o del Cogito en su modalidad operativa o de Cogito parlante.

(23) L. c., p. 217.

(24) L. c., p. 212.

S E G U N D A P A R T E

LA FENOMENOLOGIA DEL LENGUAJE EN
MERLEAU-PONTY

I.- Panorama de la filosofía del lenguaje.

1.- Consideraciones previas. Como ya señalamos en las páginas de la introducción general, lo que se pretende ahora, a su vez, al comenzar la segunda parte, no es, en modo alguno, un recorrido histórico en torno al tema, sino el imprescindible, a nuestro juicio, marco de referencia, en el que se fijan de alguna manera las tipificaciones filosóficas o lingüísticas del lenguaje frente o respecto al pensamiento, y, respecto de las cuales, por contraste, podamos situar mejor la propia concepción de Merleau-Ponty.

El desarrollo de la temática fenomenológica de nuestro autor, con su característica estructural ambigua de todo asunto, de una parte, y el propio sujeto cognoscente merleaupontyano, de otra, definido como un yo puedo o sujeto ejerciente, frente a o por oposición a un Cogito cartesiano carente de situación, a un yo pienso kantiano, que no actúa desde la experiencia, sino sólo teniendo en cuenta también la experiencia, y la no coincidencia, en suma, de ese sujeto inmerso en la experiencia con la conciencia pura husserliana o con la conciencia autónoma de Cassirer, hace que la concepción y consiguiente formulación merleaupontyanas respecto al lenguaje hayan de contrastar con las llevadas a cabo por aquellos pensadores. Si tenemos en cuenta, además, que las formulaciones y estudios del lenguaje, filosóficos propiamente unas veces, o más particularmente lingüísticos otras, se han inspirado o tratado de fundamentar en aquellas concepciones filosóficas -tal ocurre con la filosofía del lenguaje de finales del siglo XIX y lo que va del XX-, y, si consideramos que el propio Mer

leau-Ponty, que se propone la unión de objetivismos y subjetivismos extremos, se inspira, como se ha se ñalado igualmente, de un lado, en el lingüista crea dor del estructuralismo, Saussure, y, de otro, en el filósofo creador de la fenomenología, Husserl, ven-- dremos a coincidir en la necesidad de una mínima ti pificación de las distintas posturas que nos ayuden a clarificar el tema.

Creemos que es el lenguaje, en efecto, uno de los elementos que más han contribuido a mantener el hilo de continuidad en el caminar más o menos sinuo so del pensamiento humano. A través de toda la his toria del pensamiento filosófico, nos encontramos con que casi todos los pensadores se han ocupado del lenguaje, aunque sólo haya sido ocasionalmente, con motivo de otros temas filosóficos. Pero puede afir marse que, hasta épocas recientes, ningún filósofo le dedicó atención especial, o que pueda considerar se como primordial de su quehacer filosófico. Ni el Cratilo de Platón sobre la naturalidad o el conven cionalismo de los nombres de las cosas, ni los estu dios de Aristóteles acerca de las categorías grama ticales o partes de la oración, ni la Gramática es peculativa de la Baja Edad Media, o las considera ciones del racionalismo, el empirismo o el sistema de Kant sobre algunas características del lenguaje, pueden estimarse como temas, ni siquiera de mediano relieve, en el conjunto de sus producciones de pen samiento; bien que, por otra parte, si bien es cier to que tal tema nunca fue objeto de un tratamiento expreso o sistemático, sí se deba señalar, no obs-- tante, que, implícitamente al menos, era tenido en el mayor cuidado. Como afirma E. Lledó, "un incom-- prensible pudor parece, sin embargo, haber impedido



que los filósofos y estudiosos de la filosofía se planteasen este problema de una manera radical y completa"(1).

Hemos de señalar, no obstante, a este respecto, que suscribimos en cierto modo el que una de las razones de ese incomprensible nudo pueda haber sido el mito de la profundidad (2); no participamos del mismo criterio cuando afirma que otras razones del distanciamiento de toda referencia al lenguaje acaso tuvieran su fundamento en el deseo de ocultar "un pensamiento fantasmagórico, incoherente y absolutamente vacío(3). Este pudiera ser, tal vez, el motivo en algunos casos, pero no, sin duda, si nos referimos, en general, a los grandes pensadores que jalonan los momentos cimeros de la filosofía.

Sean cualesquiera las causas de esta laguna en la historia del pensamiento, lo que sí parece cierto, por evidente, es que los estudios sistemáticos del lenguaje, al más alto nivel de consideración filosófica, se corresponden en el tiempo con lo que va transcurrido del siglo XX. Afirmación ésta, por lo demás, a la que no deseamos atribuir la contundencia que reviste en A. Schaff, por ejemplo, cuando señala que "en el siglo XX el problema del lenguaje se ha convertido en la cuestión filosófica predominante"(4). Por estimar, asimis-

(1) LLEDO, E. : Filosofía y lenguaje. Ariel. Barcelona, 1970, p. 97.

(2) Ibidem.

(3) L. c., p. 98.

(4) SCHAFF, A.: Introducción a la semiótica. Trad. de F.M. Torner. 1ª reimp. México, 12, D.F., 1973, p. 120.

mo, que el lenguaje es sólo uno de los problemas importantes de la filosofía, estaremos aún más en desacuerdo con el positivismo lógico, toda vez que este movimiento hace del lenguaje no sólo la principal, sino la única cuestión de la filosofía, reduciendo además el problema a la consideración de los aspectos formales(5) del lenguaje.

La dedicación creciente a los estudios filosóficos del lenguaje, entendido éste en la totalidad de sus aspectos y con la profundidad y alcance de su papel en el pensamiento humano, acaso deba asociarse preferentemente al movimiento fenomenológico que, en grado asimismo ascendente, viene a coincidir con la inclusión del lenguaje como tema filosófico de gran relevancia. Este acontecimiento, por lo demás, puede presentar la mayor congruencia, especialmente si se piensa con Adorno que la fenomenología, y, fundamentalmente la fenomenología que sigue a Husserl, "pretende ser precisamente análisis de significaciones"(6).

Ya en Husserl, creador de la fenomenología, el lenguaje ocupa un lugar muy destacado en su investigación filosófica, con un puesto concreto y decisivo, por cuanto cifra en el retorno a la palabra hablada o vivida, como aspecto eminente del retorno al Lebenswelt, la posibilidad de resolver la dificultad de la teoría de la intersubjetividad. Pues, como señala Merleau-Ponty, a ese respecto, "cuando yo hablo o cuando comprendo, experimento la presen-

 (5) L. c., p. 98.

(6) ADORNO, T. W. : Terminología filosófica II. Trad. de R. Sánchez Ortiz de Urbina. Taurus. Madrid, 1977, p. 13.

cia de los demás en mí o de mí en los demás, que es la dificultad de la teoría de la intersubjetividad, la presencia de lo representado que es la dificultad de la teoría del tiempo, y comprendo por fin lo que quiere decir la enigmática proposición de Husserl: la subjetividad trascendental es intersubjetividad"(7).

Pero si respecto a Husserl puede afirmarse que el tema del lenguaje no se decantó como uno de los temas medulares de su filosofía hasta sus últimos escritos, en Merleau-Ponty, por el contrario, el problema de la significación, en general, es el polo fundamental de referencia desde sus primeras producciones filosóficas. Y la anucleación del mismo en torno a la palabra se convertirá enseguida, ya a partir, sobre todo, de la Fenomenología de la percepción, en el hilo conductor de su pensamiento filosófico posterior, destacándose, en consecuencia, el lenguaje como el asunto primordial y característico de la fenomenología merleau-pontyana.

En una línea de continuación del idealismo postkantiano, y en orden a la importancia concedida a la temática del lenguaje, otro tanto podríamos decir respecto a Cassirer, en quien el lenguaje, como exponente máximo de las formas simbólicas, constituye el tema de más amplio tratamiento en su voluminosa y profunda sistematización filosófica.

Del lado de la filosofía de la existencia, y con una proximidad muy marcada con el vecino más próximo, a su vez, del lado fenomenológico, esto es, con

(7) Signos, p. 115.

Merleau-Ponty, nos encontramos con Heidegger. Este pensador no tematiza propiamente el habla, la palabra, el lenguaje, pero sí le concede implícitamente, e incluso de modo expreso, si bien con brevedad, un rango de primerísimo orden al lenguaje. En el tratamiento que el primer Heidegger da al lenguaje, podríamos ver, en principio, una cierta similitud o paralelismo con el que en su momento le asignara Aristóteles. Digamos, sin embargo, que el carácter instrumental que el lenguaje pudiera presentar en el filósofo clásico es superado por la profundidad que el filósofo existencialista le atribuye, en el momento en que para Heidegger el lenguaje hunde sus raíces en el ser mismo. Distingue entre habla y lenguaje. El habla expresa y articula significativamente la comprensibilidad del ser ahí (8). El lenguaje tiene el estatuto de "estado de ex-presada del habla"(9). Diríamos que este estatuto puede homologarse al de los significados disponibles de Merleau-Ponty. Se trata de expresiones que, por haber ejercitado ya, por así decir, su papel de significación, pasan al acervo de la sedimentación, constituida por las expresiones parlantes o dichas. El habla, para Heidegger, es "el fundamento ontológico-existencial del lenguaje"(10).

Entendemos que con este rango concedido por Heidegger al habla se quiebra aquel paralelismo que pudiera existir, en principio, con la concepción de Aristóteles sobre el lenguaje. El habla no sólo es

(8) HEIDEGGER, M.: El Ser y el Tiempo. Trad. de J. Gaos. 5ª reimp. F.C.E.. México, 12, D.F., 1977, p. 180.

(9) Ibidem.

(10) L. c., p. 179.

el fundamento ontológico-existencial del lenguaje, como acabamos de recoger, sino que además "es de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender"(11). El relieve del encontrarse y el comprender, por su parte, queda patente, por cuanto se trata de "los existenciales fundamentales que constituyen el ser del ahí, o estado abierto del ser en el mundo"(12).

Este interés creciente hacia el lenguaje no es exclusivo del movimiento fenomenológico, sin embargo. Por el contrario, el tema del lenguaje ha saltado en el siglo XX a los puestos de honor de muy diversas disciplinas. Ello sin contar con que los estudios lingüísticos, en sus variadas facetas, acaso hayan de suponer en la época actual la más desusada proliferación registrada en la historia del tema, tanto por lo que se refiere al volumen de publicaciones, como por lo que hace a la calidad de sus investigaciones.

Mas, como aquí no se trata, en modo alguno, de hacer historia de la disciplina en ningún sentido, nos limitaremos a señalar que el tema goza de especial atención incluso en pensadores de línea tradicional como E. Gilson, quien, en su obra Lingüística y filosofía (13), justifica la necesidad de "filosofar sobre esta materia"(14) a causa de las incursiones en el campo de la filosofía, incursiones debidas especialmente a "la libertad que numerosos lingüistas se

(11) Ibidem.

(12) Ibidem.

(13) GILSON, E. Lingüística y filosofía. Trad. de F. Bójar Hurtado. Gredos. Madrid, 1974.

(14) O. c., p. 11.

toman de filosofar por su cuenta y de presentar su filosofía como si fuese cosa que pertenece a la ciencia"(15).

De otros movimientos filosóficos del lenguaje, como pueden ser el formalismo, el relativismo, etc., reseñaremos su tipificación escueta. Haremos particular hincapié en la fenomenología del lenguaje, y ello, tanto porque Merleau-Ponty es, dentro de este movimiento, un representante destacado y el más importante, acaso, de los fenomenólogos del lenguaje, como por la indudable prioridad que al tema se concede, en general, en el ámbito de la fenomenología, "cuya importancia, dentro de la filosofía del lenguaje -al decir, también, de E. Lledó- no ha sido estudiada aún como se merece"(16).

En el ámbito de la filosofía marxista, el lenguaje es objeto de cuidadosa atención. Otros son el carácter y finalidad que en gran medida se le asignan, adquiriendo, acaso, en este contexto, una consideración preferentemente instrumental, en el más común y estricto sentido del término, por cuanto se le coloca al servicio de la ideología. Esta servidumbre la comparte, por lo demás, con la otra gran ancilla de la ideología, es decir, con la filosofía.

Por lo que a nuestro caso respecta, habremos de tener en cuenta los puntos de contacto que presenta en algunos aspectos, tales como el problema de la comunicación, con la postura filosófica de Mer

(15) GILSON, E. : O. c., p. 11.

(16) LLEDO, E. : O. c., p. 99.

leau-Ponty sobre este tema(17). Podrían aducirse numerosos argumentos que mostrasen la concepción del lenguaje como instrumento, no sólo en la filosofía marxista, en general, sino en el más concreto ámbito de la filosofía soviética. Más particularmente aún, su conceptualización instrumental, en el sentido corriente del término y en cuanto pueda asimilarse a instrumento en el sentido de herramienta, máquina o aparato de lucha ideológica(18), por cuanto el lenguaje es, a su vez, el instrumento de utilización, primero, del pensamiento y, a través de él, de todo conocimiento, sea éste social, político, filosófico, científico, artístico, etc.; este tema, sin embargo, cae fuera de los límites del contenido de nuestro trabajo, y,

(17) Entendemos que es éste de la comunicación uno de los conceptos básicos en torno al problema del lenguaje, tanto en la concepción merleau-pontyana como en la marxista, si bien con matices que en su momento habrá que precisar. Surge también este tema, aunque en un contexto distinto, a la hora de ver algunas diferencias fundamentales entre las posturas de nuestro autor y las de Sartre respecto a la comunicación intersubjetiva. Por el contrario, en las relaciones Merleau-Ponty-marxismo, el concepto de comunicación aparece en la génesis del lenguaje.

(18) "No sólo los dictadores la necesitan (la semántica) para poder llevar a cabo, subrepticamente, su arte de seducción; la necesitan también todos aquéllos que consideran como tarea más apremiante la lucha contra esos dictadores, surjan donde surjan". MALMBERG, B.: La lengua y el hombre. Trad. de J. Mudarra. Ed. Istmo. Madrid, 1970, p. 123.

por ello, nos limitaremos a señalar que tal carácter instrumental le viene conferido en la concepción marxista ya desde origen, por cuanto como producto de la praxis social, entendida y explicitada al filo del evolucionismo, surgió de la necesidad de la comunicación, paralela a la de fabricar instrumentos.

2.- Breve sinopsis de las teorías filosóficas sobre el lenguaje.

En las consideraciones que preceden hemos señalado, mediante algunos ejemplos, cómo el lenguaje ha ido ganando en consideración como tema filosófico relevante en el quehacer de los grandes pensadores y, al propio tiempo, tratábamos de indicar someramente el marco de referencia próximo o entorno filosófico del lenguaje en el que se moverá nuestro autor. Pero con vistas a una referencia panorámica de totalidad en el tema, siquiera sea de forma sucinta, será preciso también intentar una exposición que trate de recoger las diversas direcciones en que se ha manifestado el pensamiento filosófico en este ámbito.

Resulta difícil una síntesis que recoja adecuadamente las peculiaridades específicas desde las que pueda elaborarse un esquema mínimo de las diferentes teorías, escuelas, tendencias o corrientes de pensamiento respecto al lenguaje. Tal dificultad radica especialmente en que las características fundamentales de cada grupo, escuela, tendencia o postura filosófica, no son distintos puntos de vista en relación con un sólo aspecto del lenguaje. Por el contrario, se trata de consideraciones sobre el mismo, que tan pronto lo enfocan desde el lado de su origen, como desde el de su finalidad o carácter instrumental respecto al pensamiento, o bien, desde el punto de vista de su estatuto entitativo.

No obstante, en la necesidad de ofrecer un pequeño catálogo de etiquetas que puedan servir como indicativo mínimo diferenciador de aquellas diversas

posturas, tal catalogación creemos que ha de tomar como base fundamental la situación en que colocan al lenguaje en relación con el pensamiento, primero, y, con respecto al conocimiento, después. Habremos de seguir en el entendimiento de que tales etiquetas -el lenguaje como instrumento del pensamiento o como un objeto más de conocimiento ante él, como un a priori, sea absoluto o relativo, como un organismo vivo, un lenguaje como hecho humano y manifestación de la persona, un lenguaje formalizado por extensión o consecuencia de la formalización de todos los lenguajes, el lenguaje entendido como forma simbólica a priori, o, en fin, el lenguaje como producto social resultante de la praxis social humana, por citar algunos ejemplos-, no agotan, desde luego, las tipificaciones en este orden, ni son suficientes, por supuesto, para encuadrar adecuadamente todas las corrientes.

Tales tipificaciones, por otra parte, al no estar hechas desde el mismo punto de vista, como ya indicamos, entran en colisión, por lo que las, en un cierto modo, diferentes concepciones se confunden y coimplican entre sí, al menos en parte. Sólo se consigue, y ello es lo que se pretende en este caso, poner de relieve aquel aspecto o aspectos más notorios de cada una de ellas, tal como resumiremos a continuación.

a) El lenguaje como instrumento y objeto del conocimiento.- Pueden englobarse bajo el enunciado de este apartado, en principio, todas aquellas teorías en las que el lenguaje se examina preferentemente desde la consideración de instrumento del conocimiento; según esta concepción, el lenguaje se presenta, por lo demás, con el estatuto de un obje

to más ante el pensamiento, en el proceso de conocimiento. Tal podría ser el caso, en general, a través de casi toda la historia del pensamiento, comprendidas, por tanto, la filosofía clásica, filosofía escolástica, racionalismo, empirismo y prolongándose hasta nuestros días en los pensadores más o menos en la línea de la filosofía tradicional, con particular relevancia en las diversas orientaciones del estructuralismo lingüístico y en los filósofos del lenguaje que se apoyan, fundamentalmente, en el racionalismo cartesiano-leibniciano de los siglos XVII y XVIII, así como en la gramática de Port-Royal.

Este es el caso, asimismo, del Husserl de las Investigaciones lógicas, sobre todo, y, en general, de los escritos de la primera parte de su carrera, al decir de Merleau-Ponty, período éste cuyo término estaría señalado por la aparición de la Lógica formal y trascendental con un giro en la concepción del lenguaje en el aspecto que ahora nos interesa.

En efecto, a partir de esta obra empieza a perder fuerza la aspiración a una eidética del lenguaje objetivadora del mismo ante el pensamiento y, por lo mismo, instrumentalizado ante él, así como el intento de una gramática universal, síntesis de todas las lenguas y gramáticas posibles. Este cambio viene marcado, para este momento, por la consideración del lenguaje como cuerpo del pensamiento y con valor para la justificación de la intersubjetividad, lo que, no obstante, se presentará con la máxima urgencia en cuanto, como en los últimos escritos, se reconozca el retorno al Lebenswelt y en particular al lenguaje vivido como un paso necesario, aunque sólo sea preparatorio, para el trabajo de constitución universal.

b) El lenguaje como instrumento de la comunicación intersubjetiva o trascendental.- Se pretende acoger bajo este epígrafe la concepción trascendentalista(1) de la comunicación, teoría en la que, por otra parte, el lenguaje presentará un cierto matiz instrumental, si bien más diluido que en la anterior. Históricamente podría remontarse hasta Platón, aunque como señala A. Schaff, "las raíces filosóficas directas de la concepción trascendentalista de la comunicación hay que buscarlas en el kantismo o más bien en el neokantismo"(2), y, particularmente, en la versión fichteana del neokantismo. El sentido de tal denominación viene dado en orden a la concepción de un yo trascendental, supraempírico, transubjetivo, al estilo de Kant o el neokantismo, o en orden a la consideración de una subjetividad trascendental o intersubjetividad, al modo de Husserl.

La admisión o no de tal concepción de la comunicación, este último es el caso de A. Schaff, viene condicionada, a su vez, por la admisión de dicha subjetividad trascendental, y que es el caso de Husserl. Si, como en el caso de A. Schaff, no se admite semejante trascendentalidad, por tratarse -dice- de un éter místico(3), la comunicación habría que entenderla como verificada entre dos individuos absolutamente separados, lo que sería imposible, por cuanto la transg

(1) Trascendentalistas y naturalistas: tales son las denominaciones empleadas por A. Schaff para designar las corrientes, entre otras, que toma como punto de apoyo o de controversia en sus teorías sobre la comunicación. Introducción a la semántica, p. 127.

(2) L. c., p. 136.

(3) L. c., p. 137.

misión de los estados mentales en que la comunicación consiste no podría tener lugar.

c) El lenguaje como "energeia" u organismo vivo.- En íntima comunidad de origen con la anterior, bien que con desarrollo y dirección diferentes, ha de situarse la concepción idealista del romanticismo alemán sobre el lenguaje, y teniendo en cuenta, también el carácter más acentuado de filósofos del lenguaje que se da en sus representantes más genuinos como es el caso de Herder y Humboldt. El lenguaje deja de ser considerado como algo hecho, acabado, para pasar a ser interpretado como algo provisto de dinamismo interior, en trance de un continuo hacerse, como un organismo vivo, como una energía. En íntima relación de causa-efecto con los hablantes de un pueblo o nación determinada, será, a la vez, conformador del espíritu de ese pueblo o nación y reflejo mismo del carácter e idiosincrasia de ese grupo de hablantes. Nace así la concepción del lenguaje como Volkgeist o espíritu del pueblo.

d) El "Lebenswelt" y la palabra hablada.- En este supuesto se fundamentan particularmente las doctrinas fenomenológicas y también las existenciales, en las que el lenguaje aparece, primordialmente, como lenguaje humano vivido y como manifestación de la persona, en cuanto individuo humano situado dentro de un mundo preconstituido; individuo humano que, al formar parte previa de las cosas de ese mundo preconstituido, es incapaz de un horizonte de objetivación por estar implicado en él, asimismo. Por la proximidad de los supuestos de que parten, por los plantea-

mientos del problema del lenguaje, pueden considerarse incluidos en este grupo, tanto los filósofos existenciales, como los más específicamente fenomenólogos. El último Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, entre otros, son exponentes representativos de este grupo de doctrinas sobre el tema. Será conveniente añadir, por otra parte, que, tanto los autores fenomenólogos como los pensadores existencialistas, imprimen a estos planteamientos la impronta del método fenomenológico. Método, por lo demás, que, como señala J. M^a Bochenski, "usan casi la mitad de los filósofos actuales y que ha sido ya aplicado a diferentes ciencias del espíritu y, según parece, cada vez con mayor éxito" (4).

e) El lenguaje como "forma simbólica".— Esta concepción, cuyo representante más caracterizado será, sin duda, E. Cassirer, considera al lenguaje como una forma simbólica, originada por una cierta energía del espíritu. Por el método y el procedimiento empleados en la descripción del fenómeno del lenguaje, esta concepción presenta un cierto parentesco con las doctrinas fenomenológicas y existenciales, parentesco que se extiende y se manifiesta, al menos por lo que a algunos fenomenólogos respecta, en la coincidencia de aspectos tan fundamentales como pueden ser la forma en que la comunicación

(4) BOCHENSKI, J. M^a. : Los métodos actuales del pensamiento. Trad. de R. Drudis. 12^a edic.. Ed. Rialp. Madrid, 1977, p. 35.

se da entre los sujetos(5), o en la forma de adquisición de la lengua, o, bien, en la consideración del lenguaje como un a priori en la génesis y desarrollo del proceso de conocimiento. En efecto, con A. Schaff estimamos que las formas simbólicas son un a priori del conocimiento(6); en consecuencia, el lenguaje, como una de ellas, de acuerdo con la clasificación de Cassirer(7), se presenta en esta concepción como un a priori del conocimiento.

f) La formalización del lenguaje.- Corresponden a este enunciado las teorías lógico-positivistas y lógico-atomistas, por una parte, y las doctrinas

(5) "La comunicación -dirá Merleau-Ponty- va de la totalidad de la lengua hablada a la totalidad de la lengua escuchada". P. M., p. 75. De esta idea de totalidad respecto a la comunicación es partidario Cassirer cuando en cita tomada de Humboldt suscribe que "es imposible pensar que el surgimiento del lenguaje comenzaría con la designación de objetos mediante palabras y pasara de ahí a enlazarlos. En realidad el discurso no se integra a partir de las palabras que le preceden, sino que es a la inversa: las palabras se desprenden del conjunto del discurso". Filosofía de las formas simbólicas I. Trad. de A. Morones. F. C. E.. México, 12, D. F.. 1971, pp. 290-291.

(6) SCHAFF, A. : Lenguaje y conocimiento. Trad. de M. Bofill. 2ª edic..Ed. Grijalbo. México, 16, D. F. 1975, p. 60.

(7) "El mito, el arte, la religión y el lenguaje", y esta última como la más importante de todas ellas, es la clasificación más comúnmente adoptada por Cassirer. O. c. p. 25.

filosóficas del lenguaje corriente por la otra, representadas, la primera, por el primer Wittgenstein, con el Tractatus, y la segunda, por el Wittgenstein de las Investigaciones filosóficas y por los filósofos de Oxford. Las características comunes fundamentales son, de una parte, la consideración del lenguaje, no sólo como objeto de investigación filosófica, sino como el objeto exclusivo de esa investigación (8), y, de otra, la formalización de todos los lenguajes.

g) El lenguaje como hábito.- Lo entienden así las concepciones naturalistas o conductistas, basadas en la consideración del lenguaje como expresión del resultado de la conjunción estímulo-respuesta. Representante cualificado sería J. B. Watson, Para este autor el lenguaje es "un tipo de conducta muy simple", "un hábito manipuladorio"(9), o un sustituto verbal de todas y "cada una de las respuestas corporales"(10). Propugna la autonomía del pensamiento frente al lenguaje, pues "siempre podríamos pensar de alguna manera, aun cuando no dispusiéramos de palabras" (11), si bien concediendo, por otra parte, que el lenguaje sea, en cuanto expresión verbal, la respuesta corporal que más a menudo acompañe al pensamiento.

h) El relativismo lingüístico.- Ha tenido gran

(8) SCHAFF, A. : Lenguaje y conocimiento. Trad. y edic. cit., p. 60.

(9) WATSON, J. B. : El conductismo. Trad. de O. Poli. 3ª edic. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1961, p.215.

(10) L. c., p. 227.

(11) O. c., p. 250.

trascendencia para el pensamiento posterior el principio de la relatividad lingüística de los llamados mentalistas, de los que puede ser una representación el etnólogo y antropólogo americano Edward Sapir, juntamente con su discípulo Benjamín Lee Whorf. "El principio de la relatividad lingüística de Whorf, o, por decirlo más estrictamente, la hipótesis de Sapir-Whorf (ya que no cabe la menor duda de que Sapir participó en el desarrollo de la idea), escribe J. B. Carroll, ha atraído una considerable atracción"(12).

Entre los pensadores de la época actual parece haber perdido interés el estudio acerca del origen del lenguaje, al menos explícitamente, aunque, sin embargo, este problema esté latente en casi todos los estudios sobre filosofía del lenguaje. Efectivamente, las investigaciones se han dirigido especialmente al estudio de las relaciones entre pensamiento y lenguaje, lenguaje y conocimiento, lenguaje y realidad, etc. En este sentido, las afirmaciones de Sapir respecto a que el lenguaje de una comunidad dada, que habla y piensa en esa lengua, es el organizador de su experiencia y el que configura su mundo y su realidad social, pueden constituir un precedente claro. Estas tesis, por otra parte, presentan un cierto paralelismo, si bien con un punto de vista más moderado, con el espíritu del pueblo, el Volkgeist del idealismo alemán de Herder-Humboldt. A. Schaff reconoce en las tesis de Sapir "la idea completamente materialista del lenguaje como reflejo del medio, ambiente"(13) y recoge

 (12) WHORF, B. L. : Lenguaje, pensamiento y realidad. Trad. de J.M. Pomares. Barral Editores. Barcelona, 1971, pp. 39-40.

(13) SCHAFF, A. : O. c., p. 99.

de aquellas tesis la enseñanza de "que el lenguaje socialmente configurado actúa a su vez sobre la forma en que la sociedad percibe la realidad"(14).

1) El lenguaje como producto de la praxis social.-

Consignamos, finalmente, la concepción marxista del lenguaje y la comunicación, que entiende el lenguaje como producto social, resultante de la necesidad de la comunicación en el ámbito de la praxis social humana. Aspectos a considerar en esta teoría, serían el apriorismo del lenguaje y, en su caso, qué tipo o tipos de a priori se presentan en la misma. El carácter dogmático de la praxis, dentro de la filosofía marxista, en general, así como la instrumentación del lenguaje al servicio de una ideología, serán los factores, entre otros, que conferirán a esta construcción doctrinal el aspecto de una combinación arbitraria, verdadero sincretismo de doctrinas de las más diversas procedencias.

Una consideración del lenguaje dentro del campo definido por las coordenadas de la ideología marxista, habrá de tener en cuenta el valor atribuido a la ideología en el sistema y que "una teoría de las ideologías, independiente y separada de la concepción materialista de la historia"(15) no tiene sentido; pues, como también afirma Leo Kofler, "en el sistema marxista la concepción materialista de la historia y la teoría de las ideologías son una y la misma cosa"(16).

(14) Ibidem.

(15) KOFLER, L. : La ciencia de la sociedad. Trad. de J. D. García. Ed. R. de Occidente. Madrid, 1968, p. 163.

(16) Ibidem.

En efecto, el estudio del lenguaje como a priori, dentro de este marco social, deberá tener presentes, a su vez, otros a priori o presupuestos: tales son, por ejemplo, los conceptos de superestructura e infraestructura y la relación de ambos entre sí, el concepto de ideología, o el conocimiento político, en el sentido especificado por Gurvitch(17), y otros.

Por su parte, el lenguaje, que tendrá un papel activo en ese proceso de conocimiento, y, desde ese punto de vista, el comportamiento de un a priori posibilitador, productor y conformador de tal conocimiento, será, a su vez, un producto, y, por tanto, un a posteriori, resultante de la interacción social o, más propiamente, en expresión marxista, de la praxis social humana, a través del trabajo.

En este contexto, la importancia conferida al lenguaje, en cuanto instrumento eficaz de esa determinación del conocimiento, es manifiesta. Pues, siendo el conocimiento político doctrinario (18), seguido del filosófico, el tipo de conocimiento que prima en el ámbito de la concepción marxista, y, siendo el conocimiento político el más ideológico(19), no hay tampoco duda de que el lenguaje será el instrumento primordial o más relevante en cualquier tipo de determinación, puesto que la palabra, según afirma Voloshinov, es "el fenómeno ideológico por excelencia"(20).

(17) Los marcos sociales del conocimiento. Trad. de M. Giacchino. Monte Avila Editores. Caracas, 1969, p.40.

(18) O. c., p. 244.

(19) O. c., p. 42.

(20) ВОЛОШИНОВ.В.Н. : El signo ideológico y la filosofía del lenguaje. Trad. del inglés de R.M. Russovich. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires, 1976, p. 36.

II.- Posición de Merleau-Ponty en este contexto.

Como colofón de la sumaria exposición panorámica de las teorías filosóficas sobre el lenguaje, de un lado, y como anuncio o marco de lo que ha de constituir el objeto de la presente investigación, parece adecuado referirse con alguna especial atención a lo que sean las líneas fundamentales de la filosofía del lenguaje en Merleau-Ponty.

Y, al efecto, ya hemos señalado que Merleau-Ponty se dirige por el camino trazado por el creador de la fenomenología con el retorno al Lebenswelt, al mundo vivido, y la consideración primordial, por lo que ahora nos atañe, de la palabra hablada o lenguaje humano vivido, como perteneciente al individuo humano situado dentro de un mundo preconstituido; individuo humano que, como tal, y por formar parte previa de ese mundo preconstituido, se encuentra implicado asimismo en él.

Ahora bien, en la consideración del lenguaje que nos proponemos llevar a cabo, apuntan problemas cuya dificultad no debemos ocultar. Un aspecto es, en efecto, la exigencia proclamada por Husserl del retorno al Lebenswelt como paso obligado para el trabajo de constitución que debe perseguir toda filosofía, así como el reconocimiento por Merleau-Ponty de que la palabra hablada es el caso más eminente del Lebenswelt.

Bajo esta consideración, estamos ante el lenguaje tal como aparece ante la revelación fenomenológica. Es la consideración que pudiéramos denominar operativa. El lenguaje aparece y se manifiesta como un ingrediente o elemento esencial del proceso de significación. En esta fase podríamos decir que el lenguaje está ejercien-

do en la modalidad que le es propia, esto es, como explicitación o expresión de sentido y como correspondiente a la culminación del proceso de significación. Es el lenguaje elocuente, la palabra expresiva. Esto, no obstante, sería sólo un aspecto o una visión parcial del problema. Tomaríamos la parte por el todo, el resultado final por los presupuestos que lo hacen posible, el efecto por la causa. Haríamos de la palabra expresiva, hablada u operante, esto es, de la palabra presente la única forma de existencia del lenguaje. Por lo pronto, antes de este lenguaje eminente que es la palabra actual, la palabra como existencia en acto del lenguaje, como lógos proforikós, en denominación de la terminología de Merleau-Ponty, está todo el mundo perceptivo, el mundo de sentido superando en todo momento a ese lógos proforikós, porque ese mundo de sentido es un mundo "que contiene cuanto pueda decirse nunca"(1). Un lógos endiáthetos "que reclama a aquel lógos proforikós (2), o, como también lo expresa Merleau-Ponty, con un lenguaje que acaso le traicione precisamente: "La descripción del lógos perceptivo es utilización del lógos proforikós"(3). Se trata, es cierto, de una frase de una de las Notas de trabajo, por lo que cabe suponer que en su momento oportuno hubiera sido desarrollada y expresada en consonancia con su concepción general del lenguaje, acorde con el contexto de su filosofía. Decimos que la mencionada nota podría tal vez resultar un cuerpo extraño en su filosofía, ya que tanto

 (1) Lo visible y lo invisible, p. 210.

(2) Ibidem.

(3) L. c., p. 221.

por el sentido general de la frase como por la palabra utilización que emplea, estaríamos de lleno en visión instrumental del lenguaje, lo cual supone una objetivación del mismo que estaría en abierta contradicción con lo proclamado expresamente por Merleau-Ponty en numerosas ocasiones. Así, por ejemplo, cuando afirma que "el lenguaje, igualmente, no está al servicio del sentido y no gobierna, sin embargo, al sentido. No existe subordinación entre ellos"(4). Añadimos nosotros por nuestra parte que la descripción del lógos endiáthetos, en concordancia con la filosofía del autor, no tiene por qué suponer, en modo alguno, una instrumentalización o subordinación del lógos proforikós; por el contrario, el lógos endiáthetos sería sólo un momento, aspecto o consideración del proceso y el lógos proforikós otro, precisamente el último y el que se nos hace más patente, por su elocuencia, actualidad y presencia.

Constituye casi un lugar común el hecho de que, por parte de los comentaristas y estudiosos de Merleau-Ponty, se considere que su obra quedó truncada al ser interrumpida bruscamente por la muerte prematura del autor. Sin embargo, bien puede ser este del lenguaje y el lógos uno de los temas respecto a los que esa afirmación afecte más directamente. En efecto, de la filosofía de Merleau-Ponty puede decirse en su conjunto que constituye un enorme proceso de significación que, como tal, sólo llegará a su término cuando halle el medio de explicitación mediante la palabra operante. Bien puede decirse que, por lo que respecta a la primera parte

(4) S., p. 97.

de ese proceso, el tratamiento de los asuntos o temas fenomenológicos es más completo. Aspectos como el de la percepción, la significación, la intencionalidad, la intersubjetividad, la comunicación, la libertad, y otros, aparecen explicitados en grado suficiente como para poder establecer con cierta facilidad el pensamiento y la postura del autor.

El tema del lenguaje se presenta, en cambio, parcial y fragmentario, a pesar del número de páginas que relativamente ocupa en su obra. Muchas de ellas, lo hemos señalado, son repeticiones o fragmentos extraídos para circunstancias ocasionales.

Pero todo parece indicar, en efecto, que el tema del lenguaje llegó a ser para Merleau-Ponty objeto de un ambicioso proyecto que destacaría en el conjunto de su filosofía y que, según los diversos esbozos, debería ser coronada con una tematización general del lógos. Es decir, que, como consecuencia del reconocimiento husserliano del Lebenswelt como punto de partida o diligencia preparatoria y necesaria para la constitución universal de sentido, así como de la palabra hablada como la revelación fenomenológica más relevante de aquel reconocimiento, debería seguir, como exigencia lógica, aquella tematización general y un desarrollo amplio del lógos, en que se contemplasen, tanto el aspecto vivido o fenomenológicamente revelado de ese lógos, como una teoría general que diese cuenta a la vez, del lenguaje en cuanto hecho humano vivido, de un lado, y, de otro, de aquéllo que lo hace posible y le da fundamento. A esa exigencia parece aludir ya con las referencias, cada vez más reiteradas al "lógos del mun-

do cultural"(5), al "lógos del mundo estético"(6), como ámbitos parciales de un lógos diseminado por el mundo, o incluso con las alusiones a la astucia(7) o el espíritu de la palabra a que nos remite en repetidas ocasiones. Este sería el segundo aspecto a considerar.

Más expresamente formula esa exigencia cuando como me en el siguiente pasaje afirma que "la reflexión fenomenológica no se limitará ya a enumerar con toda claridad las condiciones sin las cuales no habría lenguaje; debe revelar lo que hace que haya palabra, la paradoja de un sujeto que habla y que comprende, vuelto hacia el futuro, a pesar de todo lo que sabíamos de los azares y los deslizamientos de sentido que han hecho la lengua"(8).

Este párrafo, en efecto, nos parece que constituye una síntesis del programa que acerca del lógos se proponía abordar Merleau-Ponty. No se queda en el lenguaje o la palabra presentes, tal como la actitud fenomenológica(9) se los revela al filósofo; no podría detenerse en el lenguaje o la palabra como formulaciones actuales, aunque esta formulación y esta actualidad hayan sido el paso necesario, a través del cual aquel lenguaje, el lógos o la Palabra hayan sido recuperados.

(5) S., p. 115.

(6) O. c., p. 127.

(7) O. c., pp. 24 y 110.

(8) O. c., p. 126.

(9) Ibidem.

El lenguaje o la palabra que se revelan como la condición, aunque ésta sea necesaria, del Lebenswelt, es decir, la vuelta al mundo vivido, al mundo de las cosas mismas, no son más que posibilidades o realizaciones presentes o actuales de aquel lógos, sea éste, asimismo, el del mundo cultural, el del mundo estético, o el lógos endiáthetos, con cuyo término creemos que se refiere a ese complejo mundo perceptivo o de sentido que precede al lógos proforikós o lenguaje expresivo, operante, actual y presente. Lo que debe revelar la reflexión fenomenológica no es sólo esta posibilidad o actualidad del lenguaje o la palabra, sino "una luz que no se encuentra en ninguna expresión simplemente posible"(10).

Nos parece, a tenor de lo dicho, que este gran tema fenomenológico fue intuido por Merleau-Ponty desde muy temprano y que se observa una decantación paulatina, aunque progresiva en sus sucesivos escritos. La dificultad de su formulación, en cambio, era notoria. La cuestión, por otra parte, no era para menos, y ello a tenor de la postura crítica adoptada por el autor frente a cualquier posición filosófica presente o pasada, incluida la de su propio maestro Husserl en varios aspectos fundamentales. ¿Habría logrado Merleau-Ponty su empeño en los desarrollos temáticos que, según todos los indicios, estaba decidido a acometer, de acuerdo con los esquemas de las Notas de trabajo? El interrogante, formulado así, es obvio que, forzosamente, habrá de seguir abierto. Nos cabe a nosotros, únicamente, señalar algunos posibles motivos de esas dificultades.

(10) Ibidem.

III.- Terminología empleada por Merleau-Ponty en la descripción fenomenológica del proceso expresivo.

En la fenomenología del lenguaje, Merleau-Ponty utiliza una serie de términos específicos que hemos estimado conveniente destacar en esta breve relación.

Como su empleo es reiterado en todos los estudios que hace sobre el lenguaje, pensamos que tenerlos presentes puede facilitar su mejor entendimiento en sí y contribuir también a la mejor comprensión de la fenomenología del lenguaje. Al menos, por nuestra parte, estimamos que ello puede haber constituido un método de trabajo para este modesto estudio, ya que estamos de acuerdo en que "todo sistema creador de pensamiento con sujeción a un método riguroso lanza al mercado de la filosofía un conjunto de conceptos de novedad total o parcial, cuya exacta comprensión y valoración resulta del todo necesaria para la comprensión del sistema mismo que los gestó"(1).

No creemos necesario añadir que esta breve relación, surgida como método de trabajo, según queda dicho, no tiene otras pretensiones que las derivadas de la indicación somera, aunque fundamental, de las funciones de los distintos conceptos comprendidos en ella. No intentan ser una definición, aunque pudiera parecerlo, ni una descripción completa, que tampoco se da, sino solamente un instrumento de trabajo en la medida en que lo haya logrado.

 (1) RABADE ROMEO, S. : Kant, Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la razón pura". B.H.F., Credos, Madrid, 1969, p. 72.

1.- Mecanismo significante.- Puede considerarse como el proceso mediante el cual la intención significativa, aún muda o vacía de contenido se incorpora, es decir, se encarna en la palabra, con el concurso del significado lenguajero del lenguaje(2). Queda lograda de este modo la explicitación de sentido o expresión, mediante la palabra operante.

2.- Significado lenguajero del lenguaje.- Este elemento del proceso de significación y expresión, sólo lo mencionado por Merleau-Fonty en una ocasión en todos sus escritos sobre el lenguaje, ejerce un papel como de mediador entre la intención significativa y la palabra. Su poder pregnante parece que le es conferido por el sentido inmanente del signo. En realidad, podría considerarse como un momento más del proceso, o sólo como una modalidad, por lo que atañe al lenguaje, del sentido inmanente del signo, modalidad que experimentan los signos cuando se hallan organizados, sean lingüísticos o no lingüísticos.

3.- Palabra.- Nos referimos aquí a la palabra expresiva, portadora de significación, de sentido; es decir, en tanto que está en juego y por oposición, ya sea al lenguaje de las significaciones disponibles o lenguaje constituido con anterioridad, o bien al conjunto de los elementos morfológicos, léxicos o sintácticos del sistema de la lengua. El sentido a que nos remitimos ahora es el de la palabra como encarnación

(2) "Existe un significado lenguajero del lenguaje que realiza la mediación entre mi intención aún muda y las palabras, y de tal manera que mis palabras me sorprenden a mí mismo y me enseñan mi pensamiento". S., p. 106.



de una intención significativa, mediante cuyo proceso ha de pasar del estatuto de disponible al de operante o expresiva. Es ese momento en que, por la palabra, me comprendo y soy comprendido.

4.- Intencionalidad corporal.- Capacidad potencial de nuestro cuerpo de mantener relaciones, a través de la conciencia organizada y estructurada, con el mundo y con los diversos objetos existentes que me ofrece el mundo. La intención significativa puede considerarse como un aspecto o modalidad de la intencionalidad corporal. Esta, a su vez, no es sino la intencionalidad que, como modalidad de la conciencia, tiene por objeto el proceso de constitución de sentido. Se nos hace comprensible -dice Merleau-Ponty- tras el paréntesis de la reducción fenomenológica.

5.- Sentido inmanente del signo.- El sentido que poseen los signos cuando se encuentran organizados, esto es, cuando se hallan insertos en la cadena hablada o escrita, o, lo que es lo mismo, ordenados u organizados en la cadena sintagmática; en este sentido dice Merleau-Ponty que no dependen del pienso, sino del puedo(3), ya que, mediante mi poder de proferir las palabras del sintagma, es como se pone en marcha el mecanismo significante, que hace aflorar el sentido que los signos poseen oculto.

6.- Significado diferido del signo.- El que poseen cuando se les considera uno a uno, es decir, fuera de la cadena sintagmática, hablada o escrita. Cada uno de ellos por separado, esto es, considerados en la relación para-

(3) "Los signos organizados tienen su sentido inmanente, que no depende del 'pienso, sino del puedo". S., p. 106.

digmática (o asociativa, como efectivamente la denominó Saussure), tienen un valor de relación(4) o de referencia que se opone al valor de empleo(5); este valor de empleo que no es, desde luego, la significación que más tarde deben alcanzar, depende, a su vez, de los otros signos que lo acompañan en cada momento, pues "un término sólo adquiere valor porque se opone al que le precede o al que le sigue o a ambos"(6). En definitiva, este significado diferido, pensamos, viene posibilitado por el valor de relación que, según el lingüista Saussure, poseen las palabras que, teniendo algo de común, se asocian en la memoria. En este sentido dirá Merleau-Ponty

(4) "..., fuera del discurso, las palabras que ofrecen algo de común se asocian en la memoria, y así se forman grupos en el seno de los cuales reinan relaciones muy diversas. Así, la palabra francesa enseignement, o la española enseñanza, hará surgir inconscientemente en el espíritu un montón de otras palabras (enseigner, renseigner, etc., o bien armement, changement, etc., o bien éducation, apprentissage); por un lado o por otro, todas tienen algo de común". SAUSSURE, F. De: Curso de lingüística general. Trad., pról. y notas de A. Alonso. 10ª edic.; Losada. Buenos Aires, 1971, p. 208.

(5) "Se trata, en el caso de todos los morfemas (y ya hemos indicado antes lo indeciso que es el límite entre semantema y morfema), no de palabras, sino de coeficientes, de exponentes o incluso de útiles lingüísticos que no tienen tanto una significación cuanto un valor de empleo". P.M., p. 57.

(6) SAUSSURE, F. De : O. c., p. 208.

que los signos sólo expresan "por referencia a unos determinados contenidos mentales, a una determinada disposición de nuestros utensilios culturales"(7). Saussure, por su parte, cuando se refiere a las palabras que se hallan en relación paradigmática, esto es, agrupadas en campos semánticos especializados, nos dirá que "su sede está en el cerebro"(8).

7.- Intención significativa.- De dos modos podemos referirnos a la intención significativa: tanto se podría decir que se trata de un cierto vacío, tendente a ser completado por la encarnación de la palabra, como que constituye "un exceso de lo que quiero decir sobre lo que es o lo que ha sido ya dicho"(9). Es como un deseo mudo que trata de poner en marcha, por así decir, el mecanismo significante. Es la modalidad lingüística de la conciencia intencional, desencadenante del proceso.

8.- Significados disponibles.- Se les puede considerar desde dos ángulos o puntos de vista diferentes: como elementos sobre los que se apoya el comienzo de cualquier proceso de significación, o como el término del mismo proceso. De acuerdo con este último punto de vista, se llaman significados disponibles los significados distintos y nuevos, logrados en un proceso significante y como resultado de la expresión. Cumplida su misión expresiva del momento, quedan instituidos y vienen a sumarse a las expresiones ya parlantes o dichas. En este estatuto de disponibles forman como un sedimento del lenguaje, del que de nuevo podemos hacer uso para llevar a cabo sucesivos procesos de significación o deformación

(7) S., p. 106.

(8) SAUSSURE, F. De : Ibidem.

(9) S., p. 107.

coherente(10), como también llama Merleau-Ponty a dicho proceso expresivo.

9.- Deformación coherente.- Con este término complejo, tomado de A. Malraux, Merleau-Ponty designa tanto los distintos momentos de un proceso de significación, que el hablante de cualquier lengua puede llevar a cabo en un determinado discurso -consideración sincrónica-, como el hecho de la decadencia de una lengua y el surgimiento de otra -consideración diacrónica-, basada esta última en los restos lingüísticos de aquélla(11). Tanto en un caso como en el otro, los elementos disponibles del mecanismo expresivo sufren una deformación previa por parte de los hablantes. Aquellos elementos son alterados, descentrados y vueltos de nuevo a centrar hasta hacerles otra vez significar coherentemente lo que los hablantes se proponen; y no sólo los hablantes, sino los oyentes, lectores o espectadores, ya que hay deforma

(10) "Hay significado cuando los datos del mundo son sometidos por nosotros a una deformación coherente". S., p. 66.

(11) "Lo que sostiene la invención de un nuevo sistema de expresión, es por tanto el impulso de los sujetos hablantes que quieren comprenderse y que echan mano como de una nueva manera de hablar de los gastados despojos de otro modo de expresión. La lengua es todo azar y todo razón porque no hay sistema expresivo que siga un plan y que no tenga su origen en algún dato accidental, así como tampoco hay accidente alguno que se convierta en instrumento lingüístico sin que el lenguaje haya insuflado en él el valor de una nueva manera de hablar, tratándolo como ejemplo de una regla futura que acabará aplicándose a todo un sector de signos". P. M., p. 66.

ción coherente en cualquier proceso expresivo, bien se trate de la literatura, las artes, etc., o del lenguaje hablado o escrito(12).

(12) "..... un significado está adquirido y desde ahora disponible cuando he conseguido hacerlo morar en un mecanismo de palabra que no le estaba al principio asignado. Por supuesto, los elementos de ese mecanismo expresivo no lo contenían realmente: la lengua francesa, inmediatamente de instituida, no contenía a la literatura francesa; ha sido preciso que yo los descentre y los vuelva a centrar para hacerles significar lo que yo me proponía. Precisamente esta deformación coherente (Malraux) de los significados disponibles es lo que los ordena a un sentido nuevo y hace dar a los oyentes, pero también al sujeto hablante un paso decisivo". Signos, p. 109.

IV.- Fenomenología de la palabra y la expresión.

Queremos señalar, en primer lugar, que la consideración preferente que del lenguaje se ha de llevar a cabo aquí, es la que se refiere al primer aspecto indicado ya en el capítulo II de esta segunda parte, esto es, al lenguaje tal como aparece ante la revelación fenomenológica, que no es sino el lenguaje elocuente o expresivo, como caso eminente del Lebenswelt o mundo vivido. Tal es lo que Husserl consideró como diligencia preparatoria y que Merleau-Ponty, en cambio, estima como único punto desde donde el sujeto encarnado puede interrogar filosóficamente.

Hemos dicho ya, en el curso del presente trabajo, que consideramos la fenomenología de Merleau-Ponty como un complejo proceso de significación y explicitación de sentido. Así es como nosotros vemos el conjunto de su producción filosófica y de ello dejamos constancia. De que el propio Merleau-Ponty concebía de este modo el proceso del pensar filosófico podrían señalarse numerosos ejemplos. Pero podríamos afirmar, incluso, que tal forma de consideración se hace explícita también en él, por ejemplo, cuando, al referirse al último Husserl, en el artículo El filósofo y la sociología, respecto a que la racionalidad se presentaba como la única posible alternativa frente al caos, señala a la razón como "criterio de la filosofía"(1) y como apelación y tarea "en un movimiento indefinido de razón latente a razón manifiesta"(2).

En efecto, ese texto de Husserl, transcrito por

(1) S., p. 133.

(2) Ibidem.

Merleau-Ponty, podría leerse así: en un movimiento indefinido de lógos latente o silencioso a lógos manifiesto o elocuente. Claro está que no hemos pretendido que nuestra lectura sea la traducción exacta del citado texto. Sabido es que el término razón es sólo una de las múltiples acepciones del, generalmente más amplio, concepto de lógos, a través de la historia del pensamiento y, por supuesto, también en Merleau-Ponty, para quien el concepto de lógos designa tanto el complejo mundo perceptivo, latente o silencioso (lógos endiáthetos), como la explicitación del mismo en el lenguaje elocuente o expresivo (lógos proforikós). Lo que se quiere poner de relieve es que para Merleau-Ponty, lo mismo que para su maestro Husserl, la filosofía es permanente interrogación, búsqueda continuada. Ahora bien, lo que va a variar y hacer divergentes los rumbos de maestro y discípulo, a partir de este momento, serán precisamente los sujetos filosóficos interrogantes y, consiguientemente, los modos de interrogación y el resultado de esa búsqueda. Pues, si bien es verdad que también para Husserl "la experiencia de otro es en primer lugar estesiológica"(3) y que "lo que yo percibo en primer lugar, es otra sensibilidad, y, a partir de aquí únicamente, otro hombre y otro pensamiento"(4), ello se debería llevar a cabo desde un pensamiento o conciencia pura. Pero, con todo rigor, desde un pensamiento puro "jamás podré pensar el pensamiento de otro"(5), pues sólo desde un sujeto situado,

(3) O. c., p. 205.

(4) L. c., pp. 205-206.

(5) L. c., p. 206.

encarnado, y con "mi pensamiento también, pero como modalización de mi presencia en el mundo"(6) podré captar, sin caer en introyección(7), "una presencia suya sobre el modelo de la mía"(8).

Pues bien, el advenimiento o explicitación del otro a mí o de mí al otro, le está reservado a la pa labra expresiva u operante, ya que precisamente cuando hablo o escucho es cuando me hago presente al otro y el otro se hace presente a mí, puesto que, igual que yo, el otro también habla y escucha. Por lo demás, esta relación puede establecerse en tres dimensiones a la vez, esto es, "con uno mismo, y con el mundo, tanto como con los demás"(9).

Así, pues, la palabra elocuente se presenta como el elemento final o de culminación de ese proceso de constitución de sentido y explicitación del mismo. No es tampoco el único medio expresivo, pero sí el que tiene "un privilegio decisivo"(10) sobre los demás medios de expresión.

En resumen, entonces, hay una indagación filosófica que tiene por misión interrogar las capas de lo sensible, al Ser bruto o salvaje, a fin de explicitar el sentido de ese complejo mundo perceptivo. Hay, así, un movimiento indefinido de lógos endiáthetos a lógos proforikós. Sin embargo, el sujeto filosófico merleau-pontyano va, por así decir, del final del proceso hasta donde le es dado llegar, respecto de las cosas, del mundo y de los demás. Como inciso explicativo de esta cuestión, ya sabemos que el obje-

(6) L. c., p. 207.

(7) L. c., p. 206.

(8) Ibidem.

(9) V.I., p. 180.

(10) S., p. 57.

tivo del proceso de conocimiento en Merleau-Ponty no es el conocimiento o no de la cosa en sí, al estilo kantiano, sino la constitución de sentido que resulta del que las cosas o el mundo tienen y del que nosotros les aportamos al percibirlas. Así, dice a este respecto: "es verdad que percibimos la cosa misma, puesto que la cosa no es nada más que lo que vemos" (11), o bien "el mundo es lo que percibo"(12), mas "lo que nos importa es precisamente el sentido de ser del mundo"(13).

Volviendo al hilo de ese proceso, lo primero que se encuentra, porque vive en ella(14), es la palabra operante, ese lógos, tema universal de la filosofía, filosofía misma que, no por ello, "la imposibilita para hablar del lenguaje ni del prelenguaje, ni del mundo silencioso que es como su doble: al contrario, la filosofía es lenguaje operante, aquel lenguaje que sólo puede saberse por dentro, por el ejercicio, está abierto a las cosas, es requerido por las voces del silencio y prosigue un intento de articulación que es el Ser de todo ser"(15).

Ese lenguaje elocuente u operante, operativo, como corresponde a un sujeto ejerciente como carácter primordial del yo puedo, primer aspecto a considerar ahora por nosotros, según dejamos indicado al comienzo de este capítulo, es lo que se va a tratar de describir a continuación.

Quedaría, no obstante, como segundo aspecto de investigación, tal como hemos recogido también en el

(11) V. I., p. 49.

(12) L. c., p. 25.

(13) L. c., p. 23.

(14) O. c., p. 159.

(15) Ibidem.

capítulo II, esa luz que "hay en la actualidad de la palabra"(16), pero "que no se encuentra en ninguna expresión simplemente posible"(17). Se trata, por el contrario, en este segundo aspecto, de un asunto que, por estar simplemente apuntado, o, todo lo más, esbozado por Merleau-Ponty, podríamos calificar nosotros también de un impensado, acogiéndonos precisamente a la fórmula que él mismo utiliza para referirse a su maestro Husserl respecto, por ejemplo, al problema de la intersubjetividad y su solución desde una conciencia pura o sujeto trascendental.

En la fenomenología de la palabra y la expresión, habremos de contar con el tema básico de la intencionalidad o conciencia intencional, como motor primario que se encuentra en el inicio mismo de todo proceso, sea éste de significación, de expresión, o simplemente vital, a nivel humano.

La palabra expresiva, la expresión en general, es movida por un intento, es el resultado de ese intento. Poco importa ahora que el resultado esté de acuerdo o no con la aquella intencionalidad motora o intento.

Tomando, por ejemplo, el lenguaje y la pintura, son comparables -señala Merleau-Ponty-, cuando se los reúne "bajo la categoría de la expresión creadora"(18). "Entonces -añade-, se reconocen uno a otro como dos figuras del mismo intento"(19). Matisse logra el cua-

(16) S., p. 126.

(17) Ibidem.

(18) O. c., p. 57.

(19) Ibidem.

dro que se proponía porque las múltiples condiciones, informadas e informables para cualquier otro, vinieron a definirse e imponerse "por la intención de hacer aquel cuadro que aún no existía"(20). Paralelamente, el lenguaje que se propone ser expresivo o creador, no va, sin más, a buscar una palabra disponible o ya usada para un significado ya definido, sino que "tantea en torno a una intención de significar que no se guía por un texto, que precisamente está escribiéndolo"(21).

En este tema, como en tantos otros asuntos, Merleau-Ponty acude a Husserl, en demanda de elementos básicos sobre los que asentar sus propias construcciones, y lo hace, precisamente, asumiendo lo que él llama la noción ampliada de la intencionalidad, por ser lo que permite la comprensión fenomenológica de la génesis de sentido o (Sinngensis).

Rechaza, entonces, la primera concepción husserliana de la intencionalidad o intencionalidad de acto, toda vez que, consecuentemente con su doctrina fenomenológica, también aquí, en la constitución de sentido y su explicitación en la palabra, es preciso rebasar los abstráculos de las concepciones clásicas que se limitaban a las "naturalezas verdaderas e inmutables"(22).. Porque, es precisamente la intencionalidad operante, como ampliación de la intencionalidad de acto, "la que constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, la que se manifiesta en nuestros deseos, nuestras evaluaciones, nuestro paisaje, de una

(20) L. c., p. 56.

(21) L. c., p. 57.

(22) Ph. P., p. XIII.

manera más clara que en el conocimiento objetivo, y la que proporciona el texto del cual nuestros conocimientos quieren ser la traducción en un lenguaje exacto"(23).

El dar sentido es una cualidad de nuestra actividad corporal que lo logra porque pertenece a de terminadas formas de conducta, en las que cada gesto lingüístico desempeña un papel, en la medida en que coadyuva a la realización de una conducta total y significa esa misma totalidad a la que pertenece. Por ello "no hay ni una palabra, ni un gesto humano que no tengan una significación"(24). Es más, "estamos condenados al sentido y no podemos hacer nada ni decir nada que no tome un nombre en la historia"(25), esto es, un sentido.

Y no cabe duda de que, entre todos los gestos, el gesto lingüístico, el lenguaje como realización de una conducta humana, se presenta de forma eminente como constitución y explicitación del sentido de los objetos, prolongando el que tienen las estructuras percibidas. El sentido que tienen estas estructuras percibidas y el que, en tanto que las mismas son percibidas, les aporta la conducta humana que las contempla, es asumido por la palabra expresiva. Puede decirse, en consecuencia, que el sentido ni está sólo en lo percibido, ni, tampoco, que sea con ferido en su totalidad por el contemplador o espectador humano. Así, hay sentido en el vaso de agua

 (23) Ph. P., p. XIII.

(24) Ibidem.

(25) L. c., pp. XIV-XV.

refrescante, hay sentido en el árbol (5) y hay sentido en el lenguaje humano, en la palabra, en la medida en que ésta sea expresiva de una actividad humana organizadora de la significación que en cada circunstancia puedan tener las formas sensibles que la palabra enriquece, confiriéndoles la significación en grado eminente.

Aparece aquí también el sello de la ambigüedad, a cuyos términos antinómicos mundo-conducta humana, objeto-sujeto, vienen ahora a añadirse los de sentido de las estructuras percibidas-sentido aportado por el sujeto que las percibe que da, a su vez, sentido al expresarlas. Y por lo que se refiere al signo verbal, escrito o hablado, que ahora nos ocupa, el número de términos antinómicos se ve incrementado con los de forma material-sentido inteligible.

Claro está que Merleau-Ponty entiende ambos elementos, no como dos polos opuestos radicalmente, sustantes o sustantivos a la manera del dualismo cartesiano o el de Sartre, es decir, como antítesis absolutas, tal como acontece con la res extensa-res cogitans de Descartes o el pour-soi y en-soi del existencialista francés.

(5) "Se da aquí un sentido latente, difuso a través del paisaje o la ciudad, que reencontramos en una evidencia específica sin necesidad de definirla. Solas, como actos expresos, emergen las percepciones ambiguas, esto es, aquéllas a las que damos un sentido nosotros mismos por la actitud que adoptamos, o porque responden a cuestiones que nos planteamos". Ph. P., p. 325.

En la fenomenología de la ambigüedad se presentan sólo como vertientes, polos o elementos de un único fenómeno ambiguo, del que no cabe desprender ninguno de sus componentes, dejando a cada uno libre de toda adherencia del otro. "Sólo dentro de la unidad primordial del hombre proyectado en su mundo, o del mundo hecho patente por la conducta humana, pueden distinguirse el polo mundano y el subjetivo, pero de modo que ambos constituyan dos vertientes de un fenómeno unitario" (6).

Siguiendo por el camino hacia una fenomenología de la palabra, diremos que el lenguaje es una de las formas de realización de la conducta humana, y que es, asimismo, una actividad corpórea (7). De ahí la justificación de la naturaleza de los dos elementos del binomio ambiguo: forma material-sentido inteligible. Las palabras son sonoras, son fenómenos materiales, vibraciones de aire, y proyectan sobre los objetos, para expresarlos, una intención significativa del hablante.

De otra parte, las palabras son plenamente significativas, en cuanto se ponen en juego por una determinada conducta humana, y en tanto pertenecen a un sistema lingüístico, dentro de cuyo conjunto expresan por relación a las demás de la cadena verbal en que se encuentran insertas.

 (6) S. y S., p. 12.

(7) "Pero lo que importa subrayar -señala F. Montero- es que Merleau-Ponty interpreta el lenguaje como una actividad corpórea. Pues, en definitiva, las palabras sonoras orgánicas son fenómenos materiales (vibraciones de aire o rasgos trazados

Como escribe Merleau-Ponty -apoyado en Saussure, a quien sigue fundamentalmente, si bien, matizando, e incluso rectificando al lingüista-, el valor expresivo de la lengua hablada "no es la suma de los valores expresivos que pertenecerían a cada elemento de la cadena verbal. Por el contrario, forman sistemas en la sincronía en el sentido de que cada uno de estos elementos sólo significa la diferencia -los signos como dice Saussure, son esencialmente diacríticos- y como eso es verdad de todos, no hay en la lengua más que diferencias de significado"(8).

Decíamos que las palabras significan plenamente, en cuanto se hallan insertas en la cadena verbal. Al utilizar este adverbio, que da al verbo sentido de ple

 en la superficie de los cuerpos) que prolongan ciertos movimientos del cuerpo humano, proyectándolos en el mundo circundante. Con ello elude de nuevo toda distinción a rajatabla dentro del fenómeno lingüístico. Lo mismo que rehuyó la escisión entre la realidad objetiva y la conducta subjetiva, fundiendo ambas en la ambigüedad de la presencia del mundo en el que inciden las actividades humanas y los objetos que su ejercicio hace patentes, ahora, al tomar en consideración el lenguaje, evita toda escisión entre el aspecto perceptible o material de las palabras y unas hipotéticas significaciones que habitasen el interior de la mente. En rigor, esta ambigüedad del signo verbal que es, sin solución de continuidad, forma material y sentido inteligible, corrobora aquella otra ambigüedad que anulaba la diferencia entre lo objetivo y lo subjetivo". MONTE RO MOLINER, F. : Prólogo de S. y S., pp. 14-15.

(8) S., p. 105.

nitud, no queremos indicar sino la congruencia de nuestras afirmaciones con el pensamiento de nuestro autor, que atribuye ya algún sentido o cierto valor significativo a los signos y a las palabras, aunque estén fuera de la cadena hablada o sintagmática; es decir, que ese sentido, que en algún grado poseen los signos uno por uno, es el significado diferido a que aluden cuando se les considera en la organización de la frase, hablada o escrita(9).

En general, Merleau-Ponty recoge con gran fidelidad el pensamiento que Saussure expuso en el Curso de lingüística general, si bien, en nuestro autor, enfocado bajo el punto de vista de su objetivo que, en esta ocasión, no es otro que el de referirlo a ese sentido diferido de los signos cuando se les considera aislados y que puede ser tenido como ese poder del lenguaje que lo hace apto para seguir expresando nuevas significaciones en la medida en que nunca expresa totalmente, absolutamente(10).

 (9) "Si finalmente quiere decir y dice algo, no es porque cada signo sea vehículo de un significado que le pertenecería, sino porque todos juntos aluden a un significado siempre diferido, cuando se les considera uno a uno, y hacia el cual yo me adelanto a ellos sin que ellos lo contengan nunca". Ibidem.

(10) "..., la expresión no es nunca expresión de modo absoluto, lo expresado no se halla nunca expresado del todo, al lenguaje le es esencial que la lógica de su construcción no sea nunca de las que pueden reducirse a conceptos, y, a la verdad, no ser nunca poseída, sino solamente transparente a través de la lógica confusa de un sistema de expresión que presenta las huellas de otro pasado y los gérmenes de otro futuro".
P.M., pp. 68-69.

Los signos expresan verdaderamente en virtud del significado diferido, que hace referencia a "unos determinados útiles mentales, a una determinada disposición de nuestros utensilios corporales, y todos juntos son una especie de formulario en blanco que no se ha llenado aún, algo así como los gestos de los demás que enfocan y circunscriben un objeto del mundo que yo no veo"(11).

Hablar, pues, significa que, en el momento en que realizamos la operación, estamos detallando una comunicación de la que ya teníamos el comienzo: el significado diferido que, en el instante mismo de la organización de los signos u ordenación de los mismos en la cadena hablada, se convierte en sentido inmanente.

El lenguaje comienza, aunque parezca paradójico, no de las partes al todo ni del todo a las partes, sino de la totalidad de la lengua hablada a la totalidad de la lengua oída. El niño se encuentra precisamente en el mismo caso, renovando así el prodigio de la primera palabra, que no se fundamentó ya sobre una nada de comunicación. Como señala Merleau-Ponty, "que el niño vaya del todo a las partes de la lengua -aunque no emplee para comenzar más que algunas de sus posibilidades- no es sorprendente, puesto que se le ofrece como modelo el funcionamiento del habla adulta"(12); las que aparentemente se presentan como partes de la lengua funcionan en él como totalidades.

 (11) S., pp. 105-106.

(12) "La percibe al principio como un conjunto vago, y, mediante un movimiento de vaivén, cada uno de los instrumentos de expresión va emergiendo y suscitando las correcciones del conjunto". P. M., p. 75.

No es necesario que el niño posea ningún caudal de elementos morfológicos, sintácticos o léxicos para comenzar a hablar, para adquirir la lengua del adulto. Sin duda, al comienzo sólo percibirá expresiones vagas, imprecisas que, no obstante, irá, poco a poco, matizando.

Está claro, por lo demás, que si la posesión de una serie de elementos sintácticos, morfológicos o léxicos en el niño no existe cuando comienza a expresarse, ello sería, además, imposible. Pero, si, como se sabe, el niño va haciendo progresos, es evidente que aquella posesión, además de imposible, es innecesaria y que tampoco sería suficiente, de darse el supuesto de su posesión. "Las palabras, los giros necesarios para conducir a la expresión mi intención significativa sólo se me ofrecen cuando hablo en virtud de lo que Humboldt llamaba innere Sprachform (y que los modernos llaman Wortbe-griff), es decir, en virtud de un determinado estilo de palabra del que dependen y según el cual se organizan sin que yo tenga necesidad de representármelos" (13).

Ese determinado estilo de palabra, esa especie de sentido íntimo inherente a la forma del lenguaje, o como también lo llama Merleau-Ponty, el significado lenguajero del lenguaje, actuando de mediador(14)

(13) S., p. 106.

(14) "Existe un significado lenguajero del lenguaje que realiza la mediación entre mi intención aún muda y las palabras, y de tal manera que mis palabras me sorprenden a mí mismo y me enseñan mi pensamiento". Ibidem.

entre la intención significativa, aún muda, y las palabras, carentes todavía de contenido, logra "que mis palabras me sorprendan a mí mismo y me enseñen mi pensamiento"(15), ya que no sólo expresamos para que los demás nos entiendan, sino que, ante todo, expresamos para comprendernos a nosotros mismos. No podremos enseñar o dar a entender nuestro pensamiento o, lo que es lo mismo, expresar para los demás si esa expresión no empieza, en primer lugar, por ser inteligible para quienes la proferimos. Efectivamente, la palabra empieza por sorprenderme a mí mismo como sujeto hablante, es decir, que, en tanto que es expresiva, me hace tomar conciencia de ese significado nuevo, ya que el que habla "no expresa solamente para los demás, sino que expresa también para saber él mismo lo que se propone"(16).

(15) O. c., p. 106.

(16) O. c., p. 108.

1.- Las intenciones significativas.

De las intenciones significativas podemos decir, en primer lugar, que se nos presentan como un deseo mudo, como un pensamiento en ciernes e inconsistente; su destino propio es el que resulta de su fusión con las palabras, animándolas y encarnándose en ellas como su sentido. Esta operación se lleva a cabo con el concurso del sentido inmanente del signo, especie de poder pregnante que los signos adquieren cuando se hallan insertos en la cadena hablada o escrita, o lo que es lo mismo, organizados sintagmáticamente, ya que "los signos organizados tienen su sentido inmanente que no depende del pienso sino del puedo"(1). Efectivamente, en virtud de mi poder de proferir las palabras del sintagma, es como se pone en marcha el mecanismo significante que hace aflorar el sentido que poseen como oculto o latente. Vemos aquí al yo puedo o sujeto merleau-pon-tyano en la manifestación de su carácter primordial, es to es, en ejercicio, sujeto que ya encontramos definido incluso en el Avant-propos, bien que de una manera muy general, cuando afirma: "Nosotros tomamos nuestro destino en manos, nos convertimos en responsables de nuestra historia mediante la reflexión, pero también mediante una decisión en la que empeñamos nuestra vida; y en ambos casos se trata de un acto violento que se verifica ejerciéndose"(2). Nuestra vida, el mundo vivido; la reflexión, pensamiento en ciernes o intención significativa, pero todo ello verificándose por el sujeto ejeciente.

Ahora bien, ese mudo deseo que es la intención significativa, ese cierto vacío en que consiste, nunca

(1) O. c. , p. 106

(2) Ph.P., p. XVI.

es colmado total o absolutamente por las palabras que, por su parte, tampoco expresan nunca totalmente, porque "la intención significativa en mí (como también en el oyente que la encuentra al oírme) no es de momento, y ni siquiera si debe luego fructificar en pensamientos, más que un vacío determinado, a llenar por palabras, el exceso de lo que quiero decir sobre lo que es o sobre lo que ha sido dicho ya"(3).

Por la misma razón de que el lenguaje nunca expresa completamente, la intención significativa tampoco es colmada en su totalidad(4).

Queda, pues, de manifiesto ese rechazo de antinomias o antítesis absolutas también en este tema, con lo que la característica de la ambigüedad, como concepción

 (3) "La intención significativa (die Meinung) no se encuentra fuera de las palabras, junto a ellas; sino que al hablar (redend) llevo a cabo constantemente un acto de intención interna, que se funde con las palabras y, por así decir, las anima. El resultado de esta animación es que las palabras y el habla encarnan, por así decir, la intención en ellas mismas y la llevan, encarnada en ellas, como sentido". P. M., pp. 60-61.

(4) "Hay, pues, una opacidad del lenguaje: en ninguna parte cesa para dejar sitio a sentido puro, nunca está limitado sino por más lenguaje y el sentido sólo aparece en él engastado en las palabras". Signos, pp. 52-53. Correlativamente, "... , veremos que la idea de una expresión completa no tiene sentido, que todo lenguaje es indirecto o alusivo, es, si se quiere, silencio". L. c., pp. 53-54.

de la estructura de todos los asuntos, aparece igualmente en el proceso de significación o de sentido y en la explicitación del mismo.

2.- La palabra, exigencia del "lógos endiáthetos"

En la concepción merleau-pontyana del proceso de significación y de expresión o de explicitación de sentido, la palabra aparece como la culminación patente, elocuente o explícita de ese proceso. La primera parte del mismo corresponde a ese mundo todavía inarticulado, a ese mundo del silencio, Cogito tácito o mundo de las significaciones y esencias que "nuestros actos de ideación"(1)"sacan de un ser bruto"(2), y en cuyo ser bruto o sensible "hay que encontrar en estado salvaje los correlatos de nuestras esencias y significaciones"(3). Ese mundo de silencio o mundo de esencias y significaciones es el lógos endiáthetos que reclama, como dice Merleau-Ponty, el lógos proforikós o lenguaje elocuente, expresivo u operante.

Este apartado lo dedicaremos preferentemente a la descripción fenomenológica de esa última acepción del lógos, esto es, a la palabra expresiva.

La palabra, en este sentido y momento, se presenta como la encarnación de una intención significativa. Pero la encarnación de sentido por parte de la palabra, como ya se ha indicado, es parcial: la palabra no expresa totalmente. Correlativamente, la intención significativa tampoco es agotada en la expresión. Siempre hay un exceso de lo que tengo intención de decir sobre lo que digo. No se da nunca reasunción absoluta de lo significado por el significante, pues "los significados de la palabra son siempre ideas en el sentido kantiano, los polos de un cierto número de actos de expres

(1) V.I., p. 141.

(2) Ibidem.

(3) Ibidem.

sión convergentes que imantan el discurso sin ser propiamente dados por su cuenta"(4).

Consecuentemente, y aunque creamos tener la sensación de que la lengua, la expresión, la palabra en suma, la mía y la del otro, expresan totalmente, ello no es debido sino a una falsa noción de sobreentendido (5), a la ilusión que nos hace creer que "nuestra lengua expresa totalmente"(6).

A propósito de la noción de sobreentendido y respecto al hecho de que si la lengua expresa o no totalmente, hace Merleau-Ponty una referencia al Curso del lingüista Saussure. Y, a este respecto, nos parece con

(4) S., p. 107.

(5) "Esta noción de sobreentendido expresa ingenuamente nuestra convicción de que una lengua (generalmente nuestra lengua natal) ha conseguido captar en sus formas las cosas mismas, y que cualquier otra lengua, si quiere alcanzarlas, debe usar por lo menos tácitamente instrumentos de la misma especie". O. c., p. 54.

(6) "La relación del sentido con la palabra no puede ya ser esa correspondencia punto por punto en que tenemos siempre puestos los ojos. Saussure, vuelvo a citarle, hace notar que el inglés al decir the man I love se expresa tan completamente como el francés al decir l'homme que j'aime. El relativo, se dirá, no está expresado por el inglés. La verdad es que, en vez de estarlo por una palabra, es por un hueco entre las palabras como pasa al lenguaje. Pero no digamos siquiera que está sobreentendido en él. Ibidem. Pues, continúa Merleau-Ponty, "la ausencia de signo puede ser un signo y la expresión no es el ajuste en cada elemento del sentido de un elemento del discurso, sino una operación del lenguaje sobre el lenguaje que de repente se descentra hacia su sentido". Ibidem.

veniente una precisión, por cuanto creemos que Merleau-Ponty pretende una apoyatura que, aparte de no ser necesaria, según nuestra opinión, pudiera envolver cierta confusión respecto a lo que pretende aclarar.

Como no lo cita expresamente, creemos que se refiere al papel de las entidades abstractas en la lengua, desde el punto de vista sintagmático, y que se describen en las páginas 228 a 230 del Curso.

Dice Saussure que "el inglés the man I have seen (el hombre que he visto) nos muestra un hecho de sintaxis que parece estar representado por cero, mientras que el francés y el español lo expresan con que"(7). Saca Saussure la conclusión de que, al comparar dichas lenguas, puede surgir la ilusión de que un grado cero en la cadena sintagmática tenga la virtualidad de expresar alguna cosa, cuando "en realidad, las unidades materiales, alineadas en cierto orden, son las que crean por sí solas este valor"(8), para terminar afirmando a continuación que "por el solo hecho de que se comprenda un complejo lingüístico (por ejemplo, las palabras inglesas citadas), esta sucesión de términos es expresión adecuada del pensamiento"(9).

Merleau-Ponty, por su parte, llama sobreentendido a esa falta de término o grado cero que el inglés presenta cuando se le compara con otras lenguas como el español o el francés, en el caso presente, concluyendo, sin embargo, que no debe hablarse de sobreentendido y que tanto una lengua como las otras, cada cual a su modo, expresan en igual medida. En esto, estamos de acuerdo. Ahora bien, lo que quisiéramos poner de relieve es

(7) Curso de lingüística general, p. 229.

(8) Ibidem.

(9) L. c., pp. 229-230.

que Merleau-Ponty, en el deseo de apoyar su tesis de que la expresión nunca es completa respecto de la intención significativa a rellenar con palabras, pasa del hecho de que la palabra exprese o no completamente esa intención significativa (consideración fenomenológica o filosófica), al modo como cada lengua, las distintas lenguas, logran expresar los contenidos perceptivos (consideración lingüística). Comparativamente, el inglés lo hace en grado cero, mientras que el español o el francés lo llevan a cabo con el relativo que. Pero la consideración lingüística, esto es, la constatación de que una lengua lo haga de tal modo y tal otra de otro no están en la línea de que la lengua, la palabra expresiva sin más, complete o cumpla, en cada momento, el deseo que la intención significativa apunta. En cualquier caso, y en ese orden de consideración, sí creemos atinada la afirmación de Merleau-Ponty sobre la lengua en el sentido de que "no porque exprese totalmente es nuestra, sino que porque es nuestra creemos que expresa totalmente"(10).

Por el contrario, nuestra lengua, como cualquier otra, "nunca puede llevarnos, como de la mano, hasta el significado, hasta las cosas mismas"(11). La expresión, entonces, no es completa, pero sí podemos decir que la expresión es adecuada, o mejor, que la significación está lograda "en la medida en que es comprendida sin equívoco"(12), aunque debemos admitir "como hecho fundamental de la expresión una superación de lo significante por lo significado que a la virtud misma de lo significante corresponde hacer posible"(13).

(10) S., p. 107.

(11) Ibidem.

(12) L. c., p. 108.

(13) Ibidem.

Efectivamente, podemos decir que la función de la palabra se nos ofrece como una incursión en el campo de las significaciones, pero que no verá lograda la pretensión de explicitarlas totalmente y de una vez. Por ello, "la idea misma de un enunciado completo es inconsistente: no es que lo comprendamos porque sea completo en sí, sino que decimos que es completo o suficiente precisamente porque lo hemos comprendido"(14). Es, más bien, una permanente aspiración, en la que cada paso avanzado se convierte, a su vez, en una nueva plataforma o punto de apoyo para posteriores intentos de expresión. La palabra, como lo expresa Merleau-Ponty, "arranca o desgaja significados en el todo indiviso de lo nombrable, como nuestros ademanes en el de lo sensible"(15).

Puesto que lo significado desborda en cada momento a la expresión o significante, el acto de expresión no es una operación segunda, a la que como sujetos hablantes sólo acudiríamos cuando tuviésemos necesidad de comunicar a los demás nuestros pensamientos. Por el contrario, supone, ante todo, una toma de posesión por nuestra parte de esos significados que, mediante el acto de expresión, se explicitan, antes que nada para nosotros, al tomar conciencia de ellos, pues, el sujeto hablante, ante todo, "expresa para saber él mismo lo que se propone"(16). Si, previamente a hacerlos tema de comunicación a los demás, la expresión no nos los hubiese hecho patentes a nosotros mismos, la operación segunda o de explicitación exteriorizadora probablemente no tendría sentido. "Si la tematización de lo significado -escribe Merleau-Ponty- no precede a la palabra, es porque es su re-

(14) S., p. 25.

(15) Ibidem.

(16) O. c., p. 108.

sultado"(17), esto es, que hablar de lo significado ha de ser después y no antes de la palabra expresiva.

Por otra parte, para comprender esa virtud o poder expresivo de la palabra, la que yo pronuncio o la que yo oigo, es preciso, además, distinguir dos momentos, aspectos o niveles del lenguaje(18): "el lenguaje adquirido, de que disponemos, y que desaparece ante el sentido en cuyo portador se ha convertido, -y el lenguaje que se hace en el momento de la expresión, y que va justamente a hacerme deslizar desde los signos al sentido-; es el lenguaje hablado y el lenguaje hablante"(19). Es la famosa distinción entre lengua y habla -langue et parole- que, desde el punto de vista lingüístico, llevó a cabo el estructuralista Saussure. La misma distinción que, como hemos recogido en la página 127, establece Heidegger cuando, al conferir al habla el rango de fundamento ontológico-existencial del lenguaje, dice que el habla expresa y articula significativamente y el lenguaje es el estado de ex-presada del habla. En efecto, ambos participios, pasivo o pasado, uno, y activo o presente, el otro, son, quizá, la característica más relevante para el entendimiento adecuado de las nociones de lengua y habla. Bien es verdad que en el curso de las descripciones pueda, a veces, parecer que esta distinción no sea suficiente, como ocurre cuando se emplea, por ejemplo, el término instrumentos ya parlantes. Mas, en este caso, lo que se desea destacar es el valor como adjetivo, no como participio activo o de presente.

Hay, pues, un lenguaje supuesto, ya sedimentado o como de archivo, por así decir, constituido por "los ele

(17) Ibidem.

(18) No nos referimos aquí, con la expresión niveles del lenguaje, a la clasificación que en la lengua se

mentos sintácticos, morfológicos, léxicos, géneros literarios, tipos de relato, modos de representación del acontecimiento"(20), instituidos como significados disponibles, que han resultado de anteriores procesos de significación y explicitación de sentido. A estos significados, que ya poseen el estatuto de adquiridos, de disponibles, recurrimos cuando, en el segundo momento o nivel del lenguaje, el del lenguaje operante, se lleva a cabo la incorporación en la palabra de una nueva intención significativa. Con esta incorporación se habrá obtenido, a su vez, un significado distinto y nuevo, una nueva expresión, ya que "yo expreso cuando, utilizando todos esos instrumentos ya parlantes les hago decir algo que no han dicho nunca" (21).

Un ejemplo claro de empleo de instrumentos ya parlantes, para alumbrar un significado nuevo, nos lo ofrece Merleau-Ponty a continuación; "Empezamos a leer al filósofo dando a las palabras que emplea su sentido corriente y, poco a poco, merced a una inversión, al principio insensible, su palabra domina su lenguaje, y el uso que él hace de ella es quien termina por afectarla con un significado nuevo y propio de él. En

hace, distinguiendo los usos o niveles familiar, coloquial o culto, sino a la distinción que, en la fenomenología de la palabra, señala Merleau-Ponty al hablar de los significados disponibles y de los significados adquiridos en los procesos de significación, es decir, la distinción entre lenguaje hablado y lenguaje hablante, entre lengua y habla.

(19) P. M., p. 35.

(20) S., p. 108.

(21) Ibidem.

ese momento, él se ha hecho entender y su significado se ha instalado en mí"(22).

Pero no es necesario para ello que las palabras que tienden al pensamiento abarquen al significado en su totalidad (ya hemos indicado antes que lo significado supera al significante), sino que sólo es preciso que sean lo suficientemente "elocuentes como para designarlo sin equívoco a mí, autor, o a los demás, y como para que tengamos todos la experiencia de su presencia carnal en la palabra"(23). Las palabras, tienden, en efecto, a la expresión completa pero no la consiguen. Hay, por el contrario, y por así decir, un cierto umbral de significación, rebasado el cual, captamos un significado nuevo(24), porque "aunque sólo

 (22) L. c., p. 109.

(23) Ibidem.

(24) "Se dice que un pensamiento está expresado cuando las palabras convergentes que tienden a él son lo bastante numerosas y lo bastante elocuentes como para designarlo sin equívoco a mí, autor, o a los demás, y como para que tengamos todos la experiencia de su presencia carnal en la palabra. Aunque sólo unas Abschattungen del significado estén temáticamente dadas, el hecho es que, pasado un determinado punto del discurso, las Abschattungen, captadas en su movimiento, fuera del cual no son nada, se contraen de pronto en un sólo significado, sentimos que algo ha sido dicho, de la misma manera que, por encima de un mínimo de mensajes sensoriales, percibimos una cosa, a pesar de que la explicitación de la cosa tienda por principio al infinito, o de la misma manera que, espectadores de cierto número de conductas, llegamos a percibir

unas Abschattungen del significado estén temáticamente dadas"(25), al rebasar un determinado punto del proceso expresivo, esas intenciones significativas o Abschattungen que, fuera del discurso o de la palabra, seguirían estando vacías, insatisfechas o mudas, "se contraen de pronto en un sólo significado, sentimos que algo ha sido dicho"(26).

a alguien a pesar de que, ante la reflexión, nadie más que yo mismo puede ser verdaderamente, y en el mismo sentido, ergo.... Las consecuencias de la palabra, como las de la percepción (y de la percepción de los demás en particular), van siempre más allá de sus premisas". Ibidem.

(25) Ibidem.

(26) Ibidem.

3.-La palabra, elemento de la intersubjetividad.

Hemos dedicado en la primera parte un apartado a establecer los rasgos más sobresalientes del aspecto de la intersubjetividad. Pues, en efecto, consideramos que, en el pensamiento de Merleau-Ponty, este tema es uno de los medulares a tener en cuenta, cuando menos desde un punto de vista metodológico, si tenemos presente que vemos su filosofía como un complejo proceso de significación y de explicitación de ese sentido que, para nosotros, culmina en la expresión hablada o en la palabra operante.

A la palabra le está reservada, en definitiva, la culminación de ese proceso de intersubjetividad, según el propio Merleau-Ponty escribe: "Nada nos impide reservar para el momento en que hable y escuche el advenimiento del otro que, por lo demás, también habla y escucha"(1). Podríamos decir que, al menos en un cierto grado de similitud, la palabra expresiva o hablada cumple, con respecto al sentido, lo que el espacio clásico en lo relativo al tiempo. Pero el símil puede terminar ahí, ya que la palabra, lejos de cualquier forma de artificio para captar un ente ideal; localiza, aquí, un sentido ideal, inespacial de por sí, y temporaliza, ahora, en presente, actualizándolo, ese mismo sentido, en principio, ajeno al tiempo.

Siguiendo a Merleau-Ponty, podríamos intentar un esquema en que se reflejen los diversos momentos de ese proceso de localización y temporalización del sentido, posibilitador del fenómeno de la intersubjetivi-

 (1) S., p. 206.

dad al entrar en juego la palabra expresiva y que resumiríamos así:

--Hay, en principio, una existencia o sentido ideal que, de por sí, es decir, según su sentido de ser (2), no es ni local ni temporal y que es captado por la reflexión.

--La reflexión se da cuenta de que la palabra posee la virtud de la localización y temporalización de aquel sentido ideal.

--Por el ejercicio de la palabra (carácter primordial del yo puedo o sujeto merleaupontyano), se localiza y temporaliza -aquí y ahora- la idealidad de lo verdadero. Pues la palabra viene a hacerme comprender a mí mismo y a que sea comprendido por los demás, siendo entonces cuando "experimento la presencia de los demás en mí y de mí en los demás"(3). Todo ello, además, por la puesta en marcha de la intencionalidad corporal, bajo el aspecto, en este caso, de intención significativa, que no son, a su vez, sino aspectos o modalidades de la intencionalidad o conciencia intencional. De este modo tiene lugar la transgresión intencional que "hace converger a todas las vidas cognoscen--tes(4), instaurando y restaurando en ese momento "un lógos del mundo cultural"(5).

No quisiéramos que, por nuestra parte y causa, y con estas descripciones, pudiese aparecer el proceso como un agregado de compartimentos estancos que desvirtuarían, desde luego, la concepción de Merleau-Ponty sobre

(2) S., p. 115.

(3) Ibidem.

(4) Ibidem.

(5) Ibidem.

el asunto, pues él mismo nos dice que "como puras diferencias son indiscernibles"(6). Se trata, en efecto, no de puras diferencias entre pensamiento y palabra o entre los diversos aspectos del proceso, sino de la pura consideración metodológica de esos elementos, aspectos o momentos del proceso indisociable y único en que el fenómeno ambiguo de la significación y expresión consiste.

Si esto fuera así, habríamos llegado, pues, al fenómeno de la intersubjetividad no, desde luego, a tra--vés de la subjetividad trascendental, o del sujeto puro, conciencia pura o trascendental de Husserl, sino por vía de la localización y temporalización, primero, de aque-lla existencia ideal por virtud de la palabra y por el ejercicio, después, de esa misma palabra, como carácter primordial y propio del yo puedo o sujeto merleauPontya no, tal como corresponde a los presupuestos iniciales de un individuo humano situado en un mundo que, por su parte, nos encontramos preconstituido y, desde luego, también construido.

Algunas precisiones creemos necesarias respecto a los conceptos manejados en este esquema que, en princi-pio, y como hemos dicho, podría aparecer como un tanto artificioso. Esos conceptos serían los de existencia o sentido ideal, reflexión, transgresión intencional y el de lógos. Estas precisiones intentarán coadyuvar a esta-blecer la postura de Merleau-Ponty, en cuanto se libere a esos conceptos, al menos por el momento, de implica-ciones con movimientos o sistemas filosóficos de los que el autor procura alejarse.

Así, por ejemplo, respecto del concepto de existen-cia o sentido ideal, creemos que Merleau-Ponty desea ale

(6) S., p. 27.

jarlo de cualquier idealismo trascendental cuando señala expresamente que la localización y temporalización de esas existencias o sentidos ideales no descienden de "un mundo de las ideas"(7), ni de un mundo objetivo. Y, desde el que pudiéramos considerar el otro extremo, tal existencia o sentido ideal tampoco se derivaría o se fundaría en el documento escrito "como objeto físico, ni tampoco como portador de los significados uno a uno que le asignan las convenciones de la lengua"(8), ni, paralelamente, añadimos nosotros, ese sentido ideal sería el de las expresiones ya parlantes o dichas o el de los significados disponibles; antes bien, el sentido ideal en cuestión es parte del sentido que hay en el mundo -el que las cosas tienen y el que nosotros aportamos al percibir las- y que se hace patente o expreso en la cadena sintagmática, hablada o escrita, con simultaneidad al hecho de captar en movimiento el número suficiente de Abschattungen (9) o intenciones significativas, por virtud del proceso de deformación coherente.

Con el concepto de reflexión, no se refiere Merleau-Ponty a las llamadas por él filosofías de la reflexión total. Por el contrario, alude al pensamiento, pues, aunque el fenomenólogo francés considera pensamiento y palabra como elementos de un único proceso indisociable, admite, según dejamos constancia en otro lugar, una primacía, al menos temporal, del pensamiento respecto al lenguaje en el mencionado proceso. Por ello, estimamos, no existe inconveniente, en congruencia con su sistema, en que aquel proceso se inicie con el pensamiento o la reflexión.

(7) Ibidem.

(8) Ibidem.

(9) L. c., p. 109.

Con la transgresión intencional alude al hecho de que, al comprender y ser comprendido por los demás en el ejercicio de la palabra, aquella intencionalidad corporal y significativa transgrede el propio acto expresivo y trasciende a los demás, como la intencionalidad de los otros trasciende a mí, lo que explica aquella convergencia de todas las vidas cognoscentes.

Por último, con la expresión lógos del mundo cultural, creemos que designa una acepción parcial o aspectual del lógos endiáthetos; otra de las acepciones de este lógos endiáthetos sería el lógos del mundo estético. Por lógos endiáthetos entiende Merleau-Ponty, según se señala en Lo visible y lo invisible, "el sentido antes de la lógica"(10). Con él se refiere al complejo o entramado fondo perceptivo o de sentido que es el mundo y del cual todas las cosas participan. Según, entonces, consideremos las cosas y el mundo bajo uno u otro aspecto, así aquel sentido ideal o lógos endiáthetos, diseminado por el mundo, tomará o presentará la modalidad de lógos del mundo cultural, estético, etc., y mediante el lógos de la lógica o lógos proforikós, localizador y, al propio tiempo, temporalizador, tendremos el modo de ser de las formaciones ideales(11) que la palabra operante realiza.

(10) V.I., p. 209.

(11) S., p. 115.

4.- La deformación coherente.

Creemos que, de modo general, esta expresión en Merleau-Ponty viene a designar los eventos o acontecimientos, la serie de circunstancias concurrentes para que tenga lugar el proceso de significación o de constitución de sentido y de explicitación del mismo. "Hay significación cuando sometemos los datos del mundo a una deformación coherente"(1). Hay deformación coherente, por ejemplo, en los distintos momentos de un proceso de significación mediante la palabra(2), en la expresión o creación artística(3), en el fenómeno de la comunicación, de reasunción de sentido al leer un libro (4) y, según la interpretación de Merleau-Ponty, pen-

 (1) P. M., p. 100.

(2) "Precisamente esta deformación coherente (Malraux) de los significados disponibles es lo que los ordena a un sentido nuevo y hace dar a los oyentes, pero también al sujeto hablante, un paso decisivo". S., p. 109.

(3) "El estilo es en cada pintor el sistema de equivalencias que él mismo se construye para esta tarea de manifestación, el indicio general y concreto de la deformación coherente, mediante la cual el pintor concentra la significación todavía dispersa en su percepción, y la hace existir expresamente". L. c., p. 101.

(4) "En cambio, el lenguaje hablante es la interpelación que el libro dirige al lector no prevenido, esa operación mediante la cual un cierto arreglo de los signos y de las significaciones ya disponibles viene a alterar, y luego a transfigurar, a cada uno de ellos y finalmente a segregar una significación nueva, a establecer en el espíritu del lector, como un instrumento disponible en adelante, el lenguaje de Stendhal". O. c., p. 38.

samos que, también, en el hecho de la decadencia de una lengua y el surgimiento de otra -caso del latín y las lenguas romances-, basada en los regtos lingüísticos de aquélla.

Tanto en unos casos como en los otros, los elementos expresivos ya parlantes sufren una deformación previa por parte de los hablantes. Aquellos elementos son alterados, transfigurados, decentrados y vueltos a centrar hasta hacerles una vez más significar lo que los oyentes se propo--nen.

En el apartado anterior, hemos expuesto cómo la palabra, encarnando una intención de signi--ficar, se dirige a los objetos, a las cosas exigentes para hacerles alumbrar un sentido: el resultante del que nosotros aportamos y el de destacar el que, de algún modo, las cosas, como solidarias que son de un conjunto estructurado y organizado, tienen.

Como resultado del proceso de significación, hemos adquirido un nuevo significado que, desde ese momento, tenemos disponible, quedando inserto, por su parte, en el conjunto de los elemen--tos del mecanismo expresivo. En torno a él podré seguir organizando discursos con sentido coheren--te para extraerle nuevas significaciones, median--te las cuales, pasadas a su vez al estatuto de disponibles, como elementos expresivos de la len--gua, continuará el proceso indefinidamente.

Cada uno de estos pasos decisivos supone, a su vez, que, debido a que los diversos procesos de significación y sentido son acumulativos, las

páginas de un libro son reasumidas en el sentido final del conjunto de las mismas. Ahora bien, así como las palabras del discurso una por una no dicen nada, sino que gracias a su valor diacrítico es como se relacionan todas las del conjunto sintagmático, del mismo modo las frases, las páginas del libro han de presentar ese sentido final mediante la totalidad o conjunto. Como dice Merleau-Ponty, "de la misma manera que nuestro cuerpo no nos guía entre las cosas, sino a condición de que cesemos de analizar para hacer uso de él, el lenguaje no es literario, es decir, productivo, sino a condición de que cesemos de pedirle a cada momento justificaciones para seguirle a donde él va, de que dejemos a las palabras y a todos los medios de expresión del libro rodearse de esa aureola de significado que deben a su disposición singular, y a todo el escrito virar hacia un valor segundo en el que casi coincide con la muda irradiación de la pintura. El sentido de la novela no es al principio perceptible, a su vez, más que como una deformación coherente impuesta a lo visible"(5).

Lo mismo acontece respecto a los diversos elementos de la obra artística o expresiva, en general, ya que, "nunca podríamos ver un paisaje nuevo si no tuviésemos, con nuestros ojos, el medio de sorprender, de interrogar y de poner en forma configuraciones de espacio y de color nunca vistas hasta ahora. Ni podríamos hacer nada si no tuviésemos, con nuestro cuerpo, el medio de saltar por encima de todos los medios nerviosos y musculares y del movimiento para plantarnos en el fin anticipado. De esa misma manera, imperiosa y breve, el artista, sin transiciones ni preparativos

(5) S., p. 92.

nos arroja en un mundo nuevo"(6). Y, en general, lo mismo que acontece en la pintura, "el sentido propio de la obra de arte no es en principio perceptible si no como una deformación coherente impuesta a lo visible"(7).

El conjunto de la literatura, en fin, viene a aumentar el sentido inicial de la lengua, de tal modo que aquel sentido inicial de la misma se ha instalado en la cultura actual y se da ya de entrada, en forma de sedimentación. De este modo, "el sujeto hablante (y también los demás) podrá ir derecho al todo, no tendrá necesidad de reactivar todo el proceso, lo poseerá en grado eminente en su resultado; una tradición personal e interpersonal habrá sido fundada" (8).

Respecto al término de deformación coherente, en que ahora estamos ocupados, creemos conveniente señalar que su adopción, por parte de Merleau-Ponty, tal vez sea más bien tardía. Aparece en Signos (artículos, El lenguaje indirecto y las voces del silencio y Sobre la fenomenología del lenguaje). No hace uso de él, o al menos así lo creemos, en La estructura del comportamiento, en la Fenomenología de la percepción ni en los artículos que recoge Sentido y Sinsentido. Lo utiliza en las páginas correspondientes al tema de El lenguaje indirecto de La prosa del mundo, pero no en los anteriores. Claro está que, a nuestro juicio, los temas de esta obra, salvo en parte El algoritmo y el misterio del lenguaje, así como La expresión y el dibujo infantil, no pasaron de esbozos o borradores de

(6) P. M., p.

(7) L. c., p.

(8) S., p. 110.

los que se sirvió en circunstancias ocasionales, como puede ser el caso de la ponencia presentada con motivo del primer Coloquio Internacional de Fenomenología de Bruselas en 1951. El tema presentado Sobre la fenomenología del lenguaje, así como El lenguaje indirecto y las voces del silencio no son sino los asuntos contenidos en La prosa del mundo con argumentos tomados posteriormente de Husserl y del lingüista Saussure.

Ahora bien, no deja de ser interesante el hecho de que el sentido, las formulaciones y hasta las expresiones mismas, utilizadas en los escritos anteriores a Signos, sean idénticas a las empleadas cuando ya usa el término deformación coherente y lo define expresamente. Podríamos decir, empleando un lenguaje adecuado para el caso, que, leyendo a Malraux, Merleau-Ponty encontró, con esta expresión, un significante para un significado ya existente en su fenomenología o filosofía de la constitución de sentido.

Pensamos al respecto que pudiera ser motivo de interés, y no simplemente anecdótico, el seguir las huellas de Merleau-Ponty acerca del uso del término deformación coherente.

En efecto, comienza a emplearlo en los artículos El lenguaje indirecto y las voces del silencio, así como en la ponencia presentada al ya mencionado primer Coloquio Internacional de Fenomenología. El primero de estos artículos se corresponde, salvo en las 5 ó 6 primeras páginas, con el de El lenguaje indirecto de La prosa. El segundo fue elaborado expresamente para dicho Coloquio, si bien, casi todos sus argumentos estaban ya contenidos en diversos pasajes de aquella obra igualmente, aunque, eso sí, no fáciles de identificar en principio, debido a los reto--

ques y añadidos procedentes, especialmente, de Husserl y de Saussure.

Como ya hemos hecho constar, el término deformación coherente no es utilizado en los dos capítulos anteriores a la página 83 de La prosa del mundo. Tampoco aparece en el artículo La duda de Cézanne, recogido en Sentido y Sinsentido, artículo éste que citamos porque, aunque no trata expresamente del lenguaje, sí es, en cambio, un estudio sobre la fenomenología de la expresión. Esta obra fue publicada en 1948.

Pues bien, queremos decir, por lo pronto, que por los años en que escribió las páginas correspondientes a los artículos, El fantasma de un lenguaje puro y La ciencia y la experiencia de la expresión, contenidos en La prosa, así como el artículo, ya citado, de La duda de Cézanne, no habría leído aún, casi con seguridad, a A. Malraux. Los autores citados en esta primera época y para estos temas son, entre otros, La Bruyère, Stendhal, Valéry o Vendryés.

Y, efectivamente, juzgamos interesante subrayar que el aspecto o punto de vista del proceso de significación o de constitución de sentido y de explicitación del mismo que, a partir de El lenguaje indirecto va a denominar con el término compuesto de deformación coherente, ya venía describiéndolo con idénticas expresiones, sentido y alcance a como lo lleva a cabo en lo sucesivo. Como exponente claro de lo que acabamos de afirmar creemos que puede valer adecuadamente un texto de la página 38 de La prosa del mundo, citado anteriormente en este mismo apartado. O también este otro: "pero el libro no me interesaría tanto si no me hablase de lo que yo sé. Se ha servido de todo lo que yo aportaba para empujarme más

allá. A favor de esos signos en los que el autor y yo hemos convenido, porque hablamos la misma lengua, me ha hecho creer que nos hallábamos en el terreno común de las significaciones adquiridas y disponibles"(9).

En el texto que acabamos de transcribir estamos ya, sin duda, ante lo que más tarde denominaré expresiones parlantes o dichas ya con anterioridad, significados disponibles que, si bien no constituyen palabra expresiva, son los elementos necesarios de que nos valemos para toda nueva operación de significar. Gracias a ellas el libro, el pensamiento del autor a través de él, se instala en mi mundo. Mediante la deformación coherente, como después la denominará Merleau-Ponty, es como esos mecanismos, sólo parlantes aún, son descentrados y vueltos a centrar hasta hacerles decir lo que yo me propongo que digan. Lo mismo ocurre en el caso del libro: el autor ha utilizado el sistema de expresiones parlantes o significaciones disponibles que nos eran comunes por formar parte del acervo cultural en forma de sedimentación procedente de anteriores procesos expresivos. En virtud de que el autor ha puesto su pensamiento en el libro, éste, "insensiblemente, ha desviado los signos de su sentido ordinario, y he--los aquí arrebatándome como un torbellino hacia ese otro sentido que voy a encontrar"(10).

Idénticas descripciones podemos ver también en la Fenomenología de la percepción cuando escribe: "La intención significativa nueva no se conoce

(9) P. M., p. 36.

(10) Ibidem.

a sí misma más que recubriéndose de significaciones ya disponibles, resultado de actos de expresión anteriores. Las significaciones disponibles se entrelazan a menudo según una ley desconocida, y de una vez por todas comienza a existir un nuevo ser cultural. El pensamiento y la expresión se constituyen, pues, simultáneamente, cuando nuestras adquisiciones culturales se movilizan al servicio de esta ley desconocida, tal como nuestro cuerpo se presta de pronto a un gesto nuevo en la adquisición del hábito"(11).

Una puntualización, no obstante, hemos de formular a la cita que acabamos de transcribir. La descripción del proceso de significación, que más tarde Merleau-Ponty denominará deformación coherente, es fácilmente identificable. Sin embargo, se advierte, una vez más, que los términos acuñados o empleados por nuestro autor en la descripción fenomenológica de la palabra fueron de hallazgo más tardío, es decir, posteriores a La estructura del comportamiento y la Fenomenología de la percepción. Así vemos que, en este último texto, atribuye a una ley desconocida la virtud de entrelazar las significaciones disponibles en la operación que ha de dar lugar a una nueva expresión de pensamiento o de significación, a un nuevo ser cultural.

Creemos que a esa ley desconocida atribuye en la Fenomenología de la percepción la virtud que más tarde, en la ponencia de 1951 Sobre la fenomenología del lenguaje, recogida en Signos, asignará a un determinado estilo de palabra(12), y por fin denomi

(11) Ph.P., p. 213.

(12) S., p. 106.

nará el significado lenguajero (langagier) o lingüístico del lenguaje, como mediador, en cualquier proceso de significación y, aquí, más concretamente en la explicitación o expresión de ese sentido, entre las intenciones significativas, aún mudas, y las significaciones disponibles para dar paso, como resultado, a la encarnación del pensamiento por la palabra o nueva palabra pensante(13).

La influencia en este punto, por lo demás declarada expresamente, con la filosofía del lenguaje del idealismo alemán y, concretamente, con Humboldt es patente. La "forma interior del lenguaje (innere Sprachform) de Humboldt es en Merleau-Ponty significado lenguajero o lingüístico del lenguaje, o bien, espíritu inmanente del lenguaje(14).

Por otra parte, y puesto que en el presente trabajo y en diferentes ocasiones se establecen relaciones, no sólo entre Husserl, Merleau-Ponty, Saussure o Heidegger, lo que resulta obligado, sino que incluso se prolongan hasta Cassirer, o bien a algún representante de la filosofía marxista del lenguaje, que como tal se autodenomina A. Schaff, por ejemplo, creemos conveniente en este momento, aunque el apartado no se destinaba a ello, transcribir una larga cita tomada de Merleau-Ponty en la que se pueden ver estas relaciones. Habrá que hacer la salvedad de que, por lo que respecta al último autor citado, la relación, obviamente, es a posteriori, es decir, relación A. Schaff-Merleau-Ponty y no al revés. "hay, pues, - escribe Mer-

(13) O. c., p. 26.

(14) F.L., p. 33.

leau-Ponty- algo así como un espíritu del lenguaje, y el espíritu siempre está recargado de lenguaje. Y es que el lenguaje es el sistema de diferenciaciones en el que se articula la relación del sujeto con el mundo. Las concepciones de la patología nerviosa como desdiferenciación y la concepción saussuriana del signo diacrítico se unen y reúnen las ideas de Humboldt sobre el lenguaje como perspectiva sobre el mundo. Humboldt es también a quien encuentra Goldstein cuando analiza la forma interior del lenguaje (innere Sprachform), es decir, aquello que, según él, moviliza los instrumentos del lenguaje, sea en la percepción de la cadena verbal, sea en la elocución. El espíritu permanece dependiente del organismo de lenguaje creado, al que continúa insuflando vida y el cual, no obstante, le da un impulso como si estuviera dotado de vida propia. La actitud categorial no es el acto del espíritu puro; supone un funcionamiento ágil de la forma interior del lenguaje. Comprendida primeramente en términos kantianos, ahora se halla ligada al lenguaje articulado. Y porque el lenguaje articulado es capaz de manejar símbolos vacíos puede no sólo aportar, como el grito o el ademán, un aumento de sentido a una situación dada, sino además evocar su propio contexto, inducir la situación mental de la que procede y -en el cabal sentido de la palabra- expresar"(15). Concluye Merleau-Ponty afirmando que, si bien los autores no lo mencionan, "en ese espíritu inmanente del lenguaje se reconoce al mediador que Saussure llamaba habla"(16).

(15) L. c., pp. 32-33.

(16) L. c., p. 33.

Queda, pues, clara explícitamente cierta relación de Merleau-Ponty con Humboldt, a través de la forma interior del lenguaje. Por lo que respecta a la relación Merleau-Ponty con Cassirer, aparte las que se establecen en el capítulo V de esta segunda parte, baste señalar ahora que el lenguaje articulado es capaz de manejar símbolos vacíos, inducir la situación mental de la que procede y, en definitiva, expresar.

5.- Sobre la universalidad del lenguaje.

Filósofos y lingüistas han abordado el tema de la universalidad del lenguaje, convirtiéndolo en un asunto importante de sus escritos y estudios. Tal es el caso, por ejemplo, de Husserl y de Merleau-Ponty, entre los primeros, y de algunos estructuralistas europeos y americanos como Jakobson, Chomsky y Lyons, por lo que atañe a los lingüistas.

Unos y otros, en general, exceptuando, desde luego, el caso de Merleau-Ponty, que adoptará otro punto de vista respecto al tema, apoyan sus afirmaciones del carácter universal del lenguaje en las concepciones del racionalismo europeo, y especialmente en Descartes. "Hemos de reconocer -afirma Husserl- la legitimidad indudable de aquel pensamiento de una gramática universal que concibió el racionalismo de los siglos XVII y XVIII"(1). Por su parte, los llamados mentalistas, entre ellos Chomsky, que se fundamenta en el innatismo de las ideas de Descartes, señalan que existen unos principios universales en la estructura del lenguaje. Esos principios forman parte -añaden- de lo que llamamos mente y pueden compararse con las ideas innatas del racionalismo. En la consideración de las propiedades del lenguaje, distingue Chomsky tres aspectos o partes naturales: "la de la fonética universal, la de la gramática universal y la del sistema relacionador de la gramática universal"(2).

 (1) Investigaciones lógicas II. Trad. de M. G. Morente y J. Gaos. 2ª edic.; Revista de Occidente. Madrid, 1967, p. 137.

(2) CHOMSKY, N. : El lenguaje y el entendimiento. Trad. de J. Ferraté y S. Oliva. 2ª edic.; Ed. Seix Barral. Barcelona, 1977, p. 202

En defensa de esa universalidad, tanto Jacobson como Chomsky creen que nuestra percepción y comprensión del mundo externo se basan, igualmente, en ciertas ideas innatas y que por ello el lenguaje debe poseer unas categorías gramaticales de ámbito universal. El lenguaje tendrá, por tanto, una estructura categorial única aplicable a todas las lenguas, incumbiéndole consiguientemente a la lingüística la tarea de "definir las propiedades universales y esenciales del lenguaje humano"(3).

Husserl, y también los lingüistas citados, cuando proponen "la idea de una eidética del lenguaje y de una gramática universal"(4), o al creer "que hay ciertas unidades fonológicas, sintácticas y semánticas que son universales"(5), conciben respectivamente, al decir de Merleau-Ponty, el lenguaje como un objeto más ante el pensamiento.

Para el sujeto ejerciente merleau-pontyano, que se instala en el Lebenswelt, y que está también en el lenguaje, tal postura de objetivación del lenguaje ante el pensamiento no es compatible con el lenguaje vivo que la descripción fenomenológica nos revela.

Señala igualmente Merleau-Ponty que M. Pos, al definir el objetivo de la fenomenología "no como un esfuerzo para volver a situar las lenguas existentes en la estructura de una eidética de todo lenguaje posible, es decir, para objetivarlas ante una conciencia-

 (3) LYONS, J. : Chomsky. Trad. de J. Romá, de la 3ª edic. de Fontana/Collins, Londres, 1970. Grijalbo. Barcelona, 1974, p. 109.

(4) MERLEAU-PONTY, M. : S., p. 101.

(5) LYONS, J. : O. c., p. 110.

cia constituyente universal e intemporal, sino como retorno al sujeto hablante, a mi contacto con la lengua que yo hablo"(6), no resuelve la cuestión puesto que la simple experiencia fenomenológica de la palabra no nos diría nada "acerca del ser del lenguaje, no tendría alcance ontológico"(7). Añade Merleau-Ponty que al limitarse a "describir alternativamente la actitud objetiva y la actitud fenomenológica sin pronunciarse sobre la relación de ambas"(8), cabría pensar consecuentemente "que la fenomenología sólo se distingue de la lingüística como la psicología se distingue de la ciencia del lenguaje"(9), no añadiendo, por tanto, la descripción fenomenológica esa diagnóstica mediante la cual las dos disciplinas, esto es, la ciencia objetiva del lenguaje o lingüística, de un lado, y la fenomenología de la palabra, de otro, "entran en comunicación"(10).

Del mismo modo, señala también Merleau-Ponty, la distinción que hace Saussure entre "una lingüística sincrónica de la palabra y una lingüística diacrónica de la lengua"(11) no resuelve tampoco nada. En el primer caso, porque se hace incomprensible y, consecuentemente, queda sin explicar, cómo a través de tantos azares y deslizamientos de sentido, la lengua actual pueda significar sin equívoco. En el segundo, porque una visión pancrónica de la lengua y el habla

(6) S., p. 102.

(7) L. c., p. 103.

(8) Ibidem.

(9) Ibidem.

(10) Ibidem.

(11) Ibidem.



"borraría inevitablemente la originalidad del presente"(12). Esa originalidad del presente en que se traduce el lenguaje cuando "es lenguaje conquistador, activo, creador"(13), lo que acontece siempre que se avanza o se dice algo, esto es, cuando la palabra es palabra operante o expresiva.

Lejos de una gramática general y razonada o de cualquier intento de visión pancrónica, "reflexionar sobre el lenguaje es, ante todo, retornar a una experiencia anterior a la objetivación...del lenguaje, pero en la que el sujeto que habla y escribe sólo lo supera en tanto que, al ejercitarlo, lo afirma"(14), ya que "para saber lo que es el lenguaje es necesario, ante todo, hablar"(15). En efecto, el sujeto que habla no tiene ante el lenguaje la misma actitud que pueda tener el sabio o el observador. Aquél, considera el lenguaje como medio de expresión que le ayuda a ir avanzando hacia el futuro; éste, el observador, "relaciona el presente con el pasado"(16), tratando de descomponer la lengua en la "serie de procesos que considera relativamente independientes"(17), es decir, considerándola diacrónicamente o, en todo caso, en la serie de las sincronías sucesivas.

Pues bien, puesto que la actitud de la fenomenología debe ser la de situarse en el habla, en el lenguaje expresivo, y no frente a la lengua con el propósito de objetivarla ante el pensamiento, es por lo que Merleau-Ponty dice que "el filósofo es en primer

 (12) Ibidem.

(13) V.I., p. 189.

(14) F.C.H., p. 81.

(15) L. c., p. 86.

(16) L. c., p. 82.

(17) Ibidem.

lugar quien se da cuenta de que está situado en el lenguaje, de que habla"(18). Por ello, en definitiva, señala también, interpretando a M. Pos, que "existe una diferencia fundamental entre el filósofo y el fenomenólogo que reflexionan sobre el lenguaje, y el lingüista que conoce el lenguaje objetivamente según los documentos que están allí"(19).

¿Cuál es, entonces, la posición de Merleau-Ponty frente al problema del lenguaje, en general, y, particularmente, respecto a la pretendida universalidad del lenguaje o de unas categorías gramaticales comunes a todas las lenguas?. Tratando de contestar fundamentalmente a la última parte de la pregunta que nos hemos formulado diremos, en principio, que los argumentos de nuestro autor contra ese tipo de universalidad del lenguaje son numerosos a través de todas las páginas en que trata del asunto, haciéndose particularmente reiterativos en las de La prosa del mundo.

En este asunto, como en tantos otros, Merleau-Ponty se apoya en el Curso de lingüística general de Saussure, especialmente en el elemento dicotómico del habla, y sigue los sucesivos pasos de Husserl. Nos parece que Merleau-Ponty ya conocía toda la obra del creador de la fenomenología, incluso los escritos inéditos o de última hora de su maestro, cuando escribiera la Fenomenología de la percepción. Ello, sin embargo, no le lleva a evitar el largo recorrido por la obra de Husserl, lo que parecería lógico, dado el giro que respecto a la concepción del lenguaje se observa en el último Husserl con relación al de las Investigaciones lógicas. Creemos,

(18) S., p. 126.

(19) F.C.H., pp. 81-82.

además, que no estará fuera de lugar hacer mención de que, a pesar de lo que, sin duda, puede denominarse la proverbial fidelidad a su maestro, Merleau-Ponty acentúa el rigor con que enjuicia las formulaciones de Husserl sobre la universalidad de la lengua en sus primeras obras: "Hasta el riguroso Husserl, al plantear, al comienzo de su carrera, los principios de una gramática pura, solicitaba que se redactase la lista de las formas fundamentales del lenguaje, después de lo cual podría determinarse cómo el alemán, el latín, el chino, expresan la proposición de existencia, la proposición categórica, la premisa hipotética, el plural, las modalidades de lo posible, de lo verosímil, el nombre, etc." (20).

Probablemente sea el tema del lenguaje uno de los que ofrecen más vacilaciones en Husserl a la hora de asignarle el lugar propio que debía ocupar, en atención a la naturaleza y entidad del mismo. Ya en el apartado 1 de las Observaciones que siguen a la 4ª de las Investigaciones Lógicas, expone las razones que le inducen a modificar la denominación de gramática pura (21), que había adoptado en la

(20) P.II., p. 54.

(21) "En la primera edición dije gramática pura, nombre pensado y expresamente señalado como análogo a la física pura de Kant. Mas no pudiendo de ningún modo sostenerse que la morfología pura de las significaciones comprenda todo el a priori gramatical general -existe, por ejemplo, un a priori propio de las relaciones, gramaticalmente muy fecundas que se dan en la comprensión mutua de los suje-

primera edición, por el de gramática lógica-pura.

En estos primeros momentos, es posible que un optimismo, todavía no fundado, le hiciera escribir al pensador alemán que el gramático no debe contentarse con sus opiniones privadas precientíficas o con las representaciones de la experiencia, enturbiadas, sin duda, por la gramática histórica, sino que debía tener presente el puro sistema de las formas, científicamente elaboradas, de su morfología de las significaciones (22).

La apostilla de Merleau-Ponty no se hace esperar, advirtiéndonos enseguida de los condicionantes a que el filósofo alemán, sin duda, estaba sometido al formular estas primeras y precipitadas afirmaciones; "Husserl -añade nuestro autor- sólo se olvidaba de una cosa: que no basta, para alcanzar la gramática universal, salir de la gramática latina, y que la lista ofrecida por él de las formas posibles de significación lleva la impronta de la lengua que él hablaba" (23).

 tos psíquicos-, deberá darse la preferencia al término de gramática lógica-pura". Investigaciones lógicas, pp.140-141.

(22) "No puede ser indiferente que el gramático se contente con sus opiniones privadas precientíficas acerca de las formas de significación o con las representaciones empíricamente enturbiadas que la gramática histórica, acaso la latina, le proporcionan -o que tenga presente el puro sistema de las formas en forma científicamente determinada y teóricamente conexiónada, esto es, en la de nuestra morfología de las significaciones". L. C., p. 140.

(23) P. M., p. 54.

Por lo demás, el mismo Merleau-Ponty nos expone los distintos planteamientos de Husserl sobre el lenguaje, según las distintas concepciones que del mismo tuvo en las diferentes etapas a que corresponden, respectivamente, las Investigaciones lógicas, la Lógica formal y trascendental o el Origen de la geometría (24).

De acuerdo con las formulaciones del primer proyecto, "se supone -dice Merleau-Ponty- que el lenguaje es uno de los objetos que la conciencia constituye de modo soberano..." (25) frente al pensamiento. En este caso, las distintas lenguas históricas o actuales no serían sino otras tantas realizaciones confusas y particulares del lenguaje en general, a través de cuya vinculación, no obstante,

(24) "Es impresionante el contraste entre ciertos textos antiguos y recientes. En la 4ª de las Logische Untersuchungen, Husserl propone la idea de una eidética del lenguaje y de una gramática universal que fijarían las formas de significado indispensables a todo lenguaje, si debe ser lenguaje, y permitirían pensar con plena claridad las lenguas empíricas como realizaciones confusas del lenguaje esencial. Este proyecto supone que el lenguaje es uno de los objetos que la conciencia constituye de modo soberano, las lenguas actuales casos muy particulares de un lenguaje posible cuyo secreto guarda ella -sistemas de signos vinculados a su significado por relaciones unívocas y susceptibles, tanto en su estructura como en su funcionamiento, de una explicitación total". S., p. 101.

(25) Ibidem.

podrían ser objeto de explicitación total y unívoca. El lenguaje, al ser considerado como un objeto constituido por y frente al pensamiento, sólo podría representar con relación a él, el papel de instrumento o el puesto secundario de acompañamiento o de simple medio de comunicación(26).

En la formulación husserliana, expuesta en la Lógica formal y trascendental, el lenguaje aparece ya como el cuerpo del pensamiento o como una manera de enfocar juntos, pensamiento y lenguaje, ciertos objetos. O, incluso, como en el Origen de la Geometría, el lenguaje se presenta como el liberador de pensamientos que, sin su concurso, seguirían estando ocultos. Con esa liberación, sin embargo, pueden adquirir valor intersubjetivo porque la existencia ideal que pertenecía hasta entonces al orden interior del sujeto se abre también a los demás(27).

 (26) "Así planteado, como un objeto ante el pensamiento, el lenguaje no podrá representar otro papel con respecto a él que el de acompañamiento, sustituto, vademécum o medio secundario de comunicación". Ibidem.

(27) "Por el contrario, en textos más recientes, el lenguaje aparece como una manera original de enfocar ciertos objetos, como el cuerpo del pensamiento (Formale und transzendentale Logik) o incluso como la operación por la cual pensamientos que, sin él, seguirían siendo fenómenos privados, adquieren valor intersubjetivo y finalmente existencia ideal (Ursprung der Geometrie)". I. c., pp. 101-102.

Digamos, antes de seguir adelante, que se observa una cierta insistencia, por parte de Merleau-Ponty, en matizar, tal vez, en llevar hasta el límite (28), las tesis sobre las que se apoya; esto es lo que parece advertirse cuando se detiene en el análisis de los tres estadios de la formulación husserliana sobre el lenguaje.

Pensamos también, desde luego, que a Merleau-Ponty no le mueve otro ánimo, respecto a sus predecesores Husserl y Saussure, a los que, por otra parte y repetidas veces, muestra su admiración y afecto, que el de clarificar los hallazgos de aquéllos, en pro de los supuestos exigidos por su propia fenomenología de la ambigüedad, uno de cuyos temas principales es la fenomenología del lenguaje.

Esa concepción merleau-pontyana de todo lo que existe, como formando parte de un fenómeno primordial y ambiguo, es lo que le lleva a rechazar, respecto al lenguaje, tanto su consideración de objeto frente al pensamiento, o cuero del mismo, según Husserl, como la distinción entre lingüística sincrónica de la palabra y lingüística diacrónica de la lengua, según Saussure; porque la concepción de la fenomenología de la ambigüedad no admite ni aquella objetivación husserliana ni la radical separación e irreductibilidad saussureanas.

(28) Nos referimos al párrafo con que inicia el artículo El lenguaje indirecto y las voces del silencio, recogido en Signos, p. 49, y repetido en varias ocasiones también en La prosa del mundo. Lo presenta en forma de silogismo y lo resuelve, sa-

Para concluir con la segunda parte de la pregunta que nos formulábamos en la quinta página de este apartado, señalaremos que Merleau-Ponty rechaza, incluso explícitamente, la idea de una gramática lógica-pura, una gramática universal o unas categorías gramaticales universales. "No sólo no hay un análisis gramatical que descubra los elementos comunes a todas las lenguas, ni hay lengua alguna que posea necesariamente el equivalente de los modos de expresión que se encuentran en las otras, ...-sino que ni siquiera pueden reducirse a sistema los procedimientos de expresión de una lengua y, confrontadas con el uso corriente, las significaciones léxicas o gramaticales no son nunca sino aproximadas" (29).

Admite, no obstante, y trata de fundamentarla, una cierta universalidad de la lengua: la que se de

cando la conclusión, respecto al valor de los signos, de modo similar a como se resolvieron las paradojas de Zenón, a las que alude; es decir, por el movimiento, en el caso de las paradojas, y, por el uso de la palabra, en el caso del valor de los signos. Cabe señalar, sin embargo, que tal silogismo pudiera resultar un sofisma, por cuanto que en la primera premisa recoge dos afirmaciones contradictorias que, si bien están tomadas de Saussure, este autor no las empleó sino por separado y para referirse al valor de los signos que, en relación paradigmática, no significan nada y, en relación sintagmática, tienen un valor diacrítico.

(29) P. M., p. 55.

riva de una cierta lógica interna del sistema, de un cierto principio mediador y un sentido que permiten concebir el lenguaje como un equilibrio en movimiento. Para Merleau-Ponty, pues, la universalidad del lenguaje no hay que buscarla en unas categorías gramaticales que, en mayor o menor número, estuviesen presentes en todas las lenguas(30), o en una gramática lógica-pura que estudiase los supuestos o fundamentos válidos para todos los idiomas (31), sino en lo que permite el paso oblicuo de tal lengua que yo hablo a tal otra que yo aprendo a hablar(32). Porque las lenguas, añade Merleau-Ponty, "no son eventualmente comparables más que a la llegada y como totalidades, sin que puedan reconocerse en ellas los elementos comunes de una estructura categorial única" (33).

(30) "Las categorías sintácticas tales como Nombre o Verbo o Pasado, y los componentes del significado de palabras como macho u objeto físico, pertenecen a un conjunto finito de elementos mediante los cuales cabe describir la estructura sintáctica y semántica de todas las lenguas, si bien ninguna lengua concreta manifestará necesariamente todos los elementos considerados como universales en la teoría general. Estos elementos fonológicos, sintácticos y semánticos son lo que Chomsky llama los universales substanciales de la teoría lingüística". LYONS, J.: O. c., p. 110.

(31) "Naturalmente, hablamos aquí de gramática general, o mejor, lógica pura, en sentido análogo al que tiene el término de ciencia general del lenguaje". HUSSERL, E.: O. c., p. 141.

(32) S., p. 105.

(33) Ibidem.

Respondiendo a la cuestión planteada en la ya repetida página quinta de este capítulo, hemos intentado, hasta aquí, explicar la postura de Merleau-Ponty en torno al problema de la universalidad del lenguaje. Procuraremos ahora, en las líneas que siguen, establecer su posición respecto al lenguaje en general.

A este propósito diremos que la concepción de Merleau-Ponty, sin ignorar el lenguaje en general, ni menos aún la existencia de las lenguas empíricas, concede decididamente la primacía a la lengua hablada, a la palabra. La lengua, en general, o mejor, las lenguas, "son el depósito y la sedimentación de los actos de la palabra"(34), es decir, el depósito de las expresiones ya parlantes o dichas, de los significados disponibles, a través de los que "el sentido informulado, no solamente halla la manera de traducirse al exterior, sino que además adquiere la existencia para sí y es verdaderamente creado como sentido"(35).

En la palabra hablada, en el habla o lengua vivida, es donde tendremos que situarnos para comprender el fenómeno del lenguaje. "La solución de las dudas por lo que toca al lenguaje no se encuentra en un recurso a una lengua universal suspendida sobre la historia, sino en lo que Husserl llamará el presente viviente, en una palabra -un habla- variante de todas las palabras dichas antes de mí, mo delo también para mí de lo que fueron..."(36).

(34) Ph.P., p. 229.

(35) Ibidem.

(36) P. M., p. 53.

El lenguaje o las lenguas no son sino palabra hablada más variada y extendida al hablar de otros, y la pretendida ciencia del lenguaje de los primeros escritos de Husserl(37) no será otra cosa que una experiencia más variada de la palabra. Señala Merleau-Ponty que, en consecuencia, "al querer pensar el lenguaje, o sea, reducirlo a la condición de una cosa ante el pensamiento, corremos el riesgo de tomar por una intuición del ser del lenguaje los procedimientos por los cuales trata nuestro lenguaje de determinar el ser"(38). Nuestra lengua, en definitiva, no es una realización concreta de las múltiples posibilidades que ofrecería la lengua universal única, sino al revés, las demás lenguas se presentan como una variación de nuestra propia lengua hablada, desde la que, a su vez, podemos pasar a las demás.

Merleau-Ponty contó, para el desarrollo de la fenomenología husserliana, con el temprano conocimiento de todos los escritos(39) de su maestro y,

(37) Investigaciones lógicas.-II, p. 141.

(38) P. M., p. 25.

(39) "Si, en los últimos escritos de Husserl, el retorno al mundo vivido se considera como un primer paso necesario, es, sin duda alguna, porque tiene consecuencias para el trabajo de constitución universal que debe seguir, porque, desde ciertos puntos de vista, algo del primer paso permanece en el segundo, porque está conservado en él de algún modo, porque nunca, por consiguiente, se le ha adelantado del todo y porque la fenomenología es ya filosofía. Si el sujeto filosófico fuera una conciencia constituyente transparente, ante la cual el mundo y el lenguaje fuesen enteramente explícitos con sus signifi-

por consiguiente, también de aquéllos en que, al final de su vida, se reconoce la necesidad del retorno al mundo vivido, al Lebenswelt, como procedimiento indispensable para la filosofía que deba "reflexionar sobre el modo de presencia del objeto al sujeto, la concepción del objeto y la concepción del sujeto tal como aparecen a la revelación fenomenológica, en lugar de sustituirlas por la relación del objeto al sujeto, tal como se la concibe en una filosofía idealista de la reflexión total"(40).

Así, pues, estas tempranas lecturas constituirían, sin duda, para Merleau-Ponty el motivo de poder situarse, sin vacilaciones, desde el primer momento de su producción filosófica y a través de toda ella, también sin rodeos ni alternativas, en el mundo vivido, en el Lebenswelt husserliano, como eje de su fenomenología en general, y como punto axial de la fenomenología del lenguaje, en particular. En Husserl, por el contrario, la concepción del lenguaje atraviesa por una serie de fases evolutivas, que van desde una total objetivación del mismo frente al pensamiento, en sus primeras obras, hasta el retorno a la palabra, como caso particular de lo que, en sus últimos escritos, consideró la necesaria vuelta a las cosas mismas, si bien, sólo aún como paso para el trabajo de constitución universal que debía seguir.

 cados y sus objetos, cualquier experiencia, fenomenológica o no, bastaría para motivar el paso a la filosofía, y la exploración sistemática del Lebenswelt no sería necesaria". S., pp. 110-111.

(40) L. c., p. 111.

6.- El binomio sincronía-diacronía.

El tema de la universalidad del lenguaje aparece en Merleau-Ponty íntimamente ligado al binomio formado por las nociones de sincronía y diacronía, que Saussure consagrara como una de las famosas parejas antitéticas.

Los puntos de vista sincrónico y diacrónico de la lengua no presentarán, sin embargo, en nuestro autor una oposición irreconciliable, tal como acontecía en el lingüista Saussure, creador de los mencionados términos y que la concebía así: "la antinomia radical entre el hecho evolutivo y el hecho estático tiene por consecuencia que todas las nociones relativas tanto al uno como al otro sean irreductibles entre sí en la misma medida"(1). Parece conveniente, no obstante, y acaso el propio Merleau-Ponty también lo viera así, anotar que, si bien tal oposición irreductible aparece formulada con claridad, ello sea debido, sin embargo, y en gran medida, a una necesidad metodológica en la exposición del tema lingüístico. No hay que olvidar que una de las características sobresalientes del Curso de lingüística general del positivista(2) Saussure es la claridad de exposición de un tema de novedad por la época en que fue formu-

(1) SAUSSURE, F. DE : Curso de lingüística general. Trad., prólogo y notas de A. Alonso. 10ª edic. Buenos Aires, 1971, p. 162.

(2) "El Curso de lingüística general de Ferdinand de Saussure es el mejor cuerpo organizado de doctrinas lingüísticas que ha producido el positivismo; el más profundo y a la vez el más clarificador". O. c., Prólogo de A. Alonso, p. 7.

lado y que la enorme trascendencia posterior acaso se deba tanto a aquella novedad del tema como a la fuerza metodológica de su exposición.

Por otra parte, parece lógico pensar que, en general, el tratamiento de la lengua en Saussure se vea impregnado del pensamiento positivista(3) en que se movía el autor.

En el apartado anterior se ha hecho notar que Merleau-Ponty no admite una gramática universal, ni siquiera sea en la modalidad de presentar unas cuantas reglas, por escaso que fuera su número, que pudieran ser comunes a cualquier lengua actual o histórica.

Hemos señalado asimismo que, no obstante, sí admite un cierto tipo de universalidad, basado éste en la consideración de las lenguas como totalidades y en la posibilidad de un paso oblicuo de una lengua que yo hablo a otra que aprenda a hablar(4), fenómeno que

(3) "Es la suya una posición científica positivista, sí; pero la doctrina de Saussure es algo más que el resumen y coronación de una escuela científica superada; lo que aquí se nos da, o lo mejor y más personal de lo que se nos da, se salva de la liquidación del positivismo, incorporado perdurablemente al proceso de la ciencia". Ibidem.

(4) "Si se consigue la universalidad, no será por una lengua universal que, de vuelta de la diversidad de las lenguas, nos proporcionaría los cimientos de toda lengua posible, sino por un paso oblicuo de tal lengua que yo hablo, y que me inicia en el fenómeno de la expresión, a tal otra lengua que yo aprendo a hablar y que practica el acto de expresión según un estilo completamente diferente, dado que las dos lenguas, y en último término todas las lenguas dadas, no

se advierte, por ejemplo, en el aprendizaje de una lengua extranjera, en la desintegración, por envejecimiento de una lengua y el surgimiento en su lugar de otra que viene a reemplazarla (caso del latín y las lenguas romances) y aún, en cierto modo, en la adquisición infantil de la lengua materna. En todo caso, el concepto de universalidad hay que fundamentarlo o referirlo al hecho de valor o alcance universal que tales eventos vividos representan y no a un modelo universal de lengua, que tuviese una estructura categorial única.

Por lo que se refiere especialmente al paso de una lengua que desaparece a otra que se forma de los restos lingüísticos de aquella, ello es posible, señala Merleau-Ponty, debido a la implicación mutua de los aspectos sincrónico y diacrónico de la lengua, por lo que surge la necesidad de su contemplación simultánea.

Las lenguas pierden expresión, envejecen, entran en decadencia, apareciendo entonces una especie de vacío significativo, que los hablantes de las mismas necesitan, no obstante, rellenar, es decir, necesitan seguir expresando. Ello se logra porque, a su vez, y por virtud de una cierta lógica obstinada que cruza por los efectos de desgaste(5), aquellas lagunas creadas suscitan en los hablantes la necesidad de volver a hacer uso de los restos de la lengua envejecida. Esos despojos de la lengua en proceso de

son eventualmente comparables más que a la llegada y como totalidades, sin que puedan reconocerse en ellas los elementos comunes de una estructura categorial única". S., p. 105.

(5) O. c., p. 104.

desaparición, y que funcionan como significados disponibles, son utilizados según un nuevo principio y de acuerdo con un renovado medio de expresión.

Esta suerte de poder de autorregeneración, esta capacidad de surgir de nuevo, por así decir, de sus propias cenizas, es lo que pensamos que Merleau-Ponty denomina el paso oblicuo de una lengua a otra. Este parece ser también el sentido(6) que es preciso encontrar en la evolución del lenguaje -consideración diacrónica-, para ponerlo en relación y no en oposición con los gestos lingüísticos y significados disponibles, o con su conjunto articulado en el sistema -visión o aspecto sincrónico-, de modo que los signos se definan no por poseer un significado unívoco, sino por tener un valor de empleo(7).

En definitiva, esa cierta universalidad del lenguaje, admitida por Merleau-Ponty y que, en este caso concreto, denomina paso oblicuo de una lengua a otra, vendría posibilitada por un principio mediador, que creemos no es otro que la forma interna del lenguaje, así como por el valor de empleo de los signos, lo que, en último término establece una suerte de equilibrio en movimiento que subyace a todas las lenguas. Por lo tanto, y según esta concepción del lenguaje, "lejos de aparecer las lenguas particulares como la realización entremezclada de ciertas formas de significado universales e ideales, la posibilidad de tal síntesis se ha

(6) "Hemos de encontrar un sentido en el devenir del lenguaje, hemos de concebirlo como un equilibrio en movimiento". Ibidem.

(7) Ibidem.

ce problemática"(8). Resulta así que la diacronía no es sino una serie de sincronías sucesivas, o que la evolución no es más que el paso de una sincronía a otra sincronía, o que, en suma, la expresión en un momento sincrónico dado no es más que la utilización, mediante un proceso de deformación coherente, de los restos lingüísticos anteriores que, aunque muy degradados, actúan como sedimento o significados disponibles.

Para ello, ha sido preciso abandonar la idea de un lenguaje objetivado y volver a la palabra hablada o vivida y presente o concreta, ya que "el presente difunde en el pasado, en tanto que ha sido presente, y la historia es la historia de las sincronías sucesivas, y la contingencia del pasado lingüístico invade hasta el sistema sincrónico"(9).

(8) L. c., pp. 104-105.

(9) L. c., p. 105.

V.- Palabra y pensamiento.

En las anteriores descripciones fenomenológicas de la intención significativa, de la palabra y de la expresión, en general, ha quedado implícito el hecho del pensamiento como ingrediente necesario e inseparable de la consideración del fenómeno expresivo. Dedicaremos, entonces, este capítulo a establecer la distinción y relaciones del pensamiento y la expresión o, más concretamente, entre pensamiento y palabra, por presentarse ésta como la forma eminente o más relevante de la expresión humana, llevada a cabo a través del lenguaje, sea éste hablado o escrito.

Siguiendo el pensamiento de Merleau-Ponty, objetivo preferente del presente estudio, sólo tangencialmente nos referiremos a cuestiones tales como prioridad de origen en el tiempo del pensamiento o de la palabra, o bien a la naturalidad del nombre o, por el contrario, el surgimiento del mismo por convención, así como la posibilidad o no del pensamiento sin el lenguaje y viceversa.

Trataremos de confrontar la doctrina de nuestro autor con lo expuesto sobre estos temas por algunos otros pensadores como E. Gilson, E. Cassirer o Adam Schaff que, desde posiciones muy diversas doctrinalmente en determinados casos, han abordado, sin embargo, los mismos asuntos. Obviamente, las relaciones de Merleau-Ponty con Husserl, Heidegger, e incluso con Sartre, serán obligadas, dada la proximidad de estos autores con su contexto filosófico, bien por afinidades, que tal es el caso de los dos primeros, o bien a causa de sus profundas divergencias, por lo que concierne a Sartre.

Hemos de señalar, no obstante, que proporciona

cierto sosiego, bien que acaso sólo provisional, el advertir que, al menos en algunos momentos de sus investigaciones, el tratamiento y consideración del lenguaje y del pensamiento, dados por autores que, en principio, parten de concepciones o supuestos dispares entre sí, se presentan, aunque sólo sea también en un determinado nivel, muy afines. Diremos enseguida que, no obstante, será necesario matizar en su momento las posturas a que tratan de llevar sus conclusiones, de acuerdo antes que nada con aquellas concepciones que representan, más bien que con criterios de una saludable congruencia intelectual. Tal podríamos adelantar, por ejemplo, en el caso del autor marxista Adam Schaff al explicar, dentro del problema de la comunicación, la aparición del lenguaje y el pensamiento como originados en la praxis humana a través de la filogénesis de la humanidad(1), considerando lenguaje y pensamiento como productos sociales, relacionados exclusivamente con la actividad productiva del hombre (2).

Tratando de explicar, y de ampliar por tanto, las afirmaciones hechas en el primer párrafo del párrafo anterior, podríamos decir que, en el estudio y comparación de ciertos sistemas o concepciones filosóficas, se pueden apreciar o distinguir tres niveles de penetración. Habría, en principio, uno que correspondería, más o menos, con las etiquetas con que se les viene identificando. Mas, de acuerdo con Adorno, a pesar de la divergencia antitética que las etiquetas externas puedan anunciar, en un segundo nivel de pene-

(1) Lenguaje y conocimiento. Trad. de M. Bofill. Ed. Grijalbo. México, D.F., 1975, pp. 216-217.

(2) L. c., p. 216.

tración, las doctrinas no suelen diferir tanto como pretende aparentar el término extremo que las designa, de modo que aquel pensar dicotómico "no se sostiene tan fácilmente cuando se penetra en las mismas filosofías"(3). Así ocurre, por ejemplo, que autores representativos de las más dispares concepciones en torno al problema del pensamiento y la palabra o a las relaciones entre ambos elementos, llevan a cabo, sin embargo, descripciones que, en sí mismas, podrían atribuirse a cualquiera de ellos, sin merma, por el momento, para sus respectivas construcciones. A este segundo momento podría referirse tal vez la afirmación de Merleau-Ponty de que "afortunadamente, los trabajos de filósofos y de los sociólogos son con frecuencia menos exclusivistas que sus principios"(4).

Sin embargo, creemos nosotros que el momento decisivo de diferenciación de aquellos sistemas o concepciones, puede aparecer en un tercer nivel de apreciación o de penetración y que puede ser también el momento en el que aquel sosiego de que hemos hablado antes se perturbe y reaparezcan con más virulencia algunos focos verdaderamente neurálgicos que los vuelvan irreconciliables.

Algunos ejemplos servirán para ilustrar las afirmaciones anteriores.

Sea la cuestión acerca del origen del lenguaje, tema éste al que los autores no dedican apenas páginas, pero que late, sin embargo, en todos los sistemas de pensamiento.

A este respecto se pregunta Merleau-Ponty: ¿ Qué

(3) Terminología filosófica II, p. 14.

(4) S., p. 119.

decir de la primera palabra?(5). Dejando para más tarde la consideración de ese tercer momento de que hemos hablado antes, veamos cómo responde desde la fenomenología existencial acerca de la primera palabra expresiva y sobre las condiciones que se daban para su surgimiento: "... el hombre percibe al otro hombre en el mundo como parte del espectáculo, y ... de esta forma todo lo que hace tiene ya el mismo sentido que lo que hago yo, porque su acción (en cuanto yo soy su espectador) se refiere a los mismos objetos con los que yo tengo que habérmelas"(6). Destaquemos por el momento los conceptos básicos de este texto y que, a los efectos que nos proponemos, son los de percepción, sentido y acción, especialmente este último, y tengamos en cuenta que si hay acción sobre objetos o con relación a objetos podemos hablar de trabajo.

El factor y el concepto de trabajo se introduce como causa del origen del lenguaje incluso por autores que como Cassirer, al menos en principio poco o nada tendrían que ver con esta postura a juzgar por la etiqueta de su filosofía. Y así, escribe: "el examen de la forma empírica de las lenguas muestra ya cuán hondamente hunden sus raíces en la esfera del trabajo y la actividad como en su verdadera tierra natal y nutritiva"(7). Señalemos aquí solamente que, si, por otro lado, para Cassirer el lenguaje es una de las formas simbólicas y, precisamente, la más importante, vemos, también, que, desde un punto de vista empírico al menos, el trabajo y la

(5) P.M., p. 75.

(6) L. c., p. 76.

(7) Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje, p. 271.

actividad se presentan como la causa natal y los elementos nutritivos del lenguaje.

Por esta línea de consideración del trabajo como la causa del origen del lenguaje, los autores citados podrían emparentar -estamos en el segundo momento o nivel de penetración- con A. Schaff que, después de proclamarse marxista dogmático, escribe, apoyado en las tesis de Marx-Engels: "La conciencia, y por tanto también el lenguaje, son productos del trabajo, productos de la vida social, y al mismo tiempo condiciones indig pensables para un desarrollo ulterior del proceso, de sus etapas superiores, más avanzadas"(8).

Vemos, por tanto, tres autores que, perteneciendo a movimientos filosóficos cuyas etiquetas son bien distintas, presentan, sin embargo, abundantes descripciones menos exclusivistas que aquellas etiquetas. Veremos, no obstante, que en sus principios son irreconciliables. Así, por ejemplo, para A. Schaff y para toda la filosofía marxista el origen de la palabra, aparte de constituirlo el trabajo, se encuentra en ese punto del camino en que acaba el mono y empieza el hombre, puesto que ese es el sendero evolutivo por el que discurre dicho dogma. Aunque pueda aparecer en principio como una digresión, creemos que puede resultar útil el comentario de las mencionadas tesis marxistas, para lo que seguiremos a A. Schaff, ya que tanto en este autor como en casi todos los que tratan el tema, lenguaje y pensamiento son elementos a considerar de forma simultánea.

Tomando A. Schaff como fundamento de su teoría, lo que por otra parte resulta obligado en un marxista,

(8) Introducción a la semántica, p. 157.

el artículo de Engels "El papel del trabajo en la hominización del mono, así como la concepción antropológica de Carlos Marx en La ideología alemana, formula lo siguiente: "La conciencia, y por lo tanto también el lenguaje, son productos del trabajo, productos de la vida social, y al mismo tiempo condiciones indispensables para un desarrollo ulterior del proceso, de sus etapas superiores, más avanzadas. El trabajo humano se basa en la cooperación, que es imposible sin pensar con ideas y sin comunicación. Tal es la dialéctica de la influencia mutua, que hace posible explicar el proceso de comunicación sin recurrir a milagros y metafísicas"(9).

Por otra parte, en Lenguaje y conocimiento, y con base en las mismas obras y supuestos, añade: "La unidad de pensamiento y uso del lenguaje es una unidad de elementos de distinto origen que sólo quedan fundidos en un conjunto inseparable a través del desarrollo social del hombre. Genéticamente, el lenguaje verbal es el desarrollo de los sonidos animales, que son la expresión de las impresiones y sirven a la comunicación inherente emocional y sensible. El pensamiento, en cambio, es la prolongación y desarrollo de la orientación animal en el mundo, que se basa en un reflejo concreto, en imágenes del mundo circundante dentro de la psique de los animales. Esta orientación animal contiene en el fondo ciertos actos intelectuales cuyo desarrollo, con ayuda de los símbolos lingüísticos, conducen a la creación del pensamiento conceptual"(10).

Estas dos largas citas, en parte paralelas y, en ciertos aspectos, también complementarias, contienen

 (9) Introducción a la semántica, pp. 157-158.

(10) Lenguaje y conocimiento, pp. 205-206.

los elementos suficientes para establecer el lugar del lenguaje, tanto desde el punto de vista de término del proceso genético que lo origina, como desde la perspectiva de punto de partida o a priori, bien que ese a priori sea relativo, para el proceso de conocimiento en esa teoría.

Por lo que ahora nos importa, en un análisis de los diversos aspectos o momentos de ese proceso genético, y en orden ascendente, nos encontramos con los siguientes supuestos y conceptos:

- Un supuesto original y originario, común a la escala superior animal y al "futuro" hombre: el pensar con ideas.
- Una necesidad, también común: la de la comunicación.
- Una causa o condición remota, no diferencia dora todavía, teniendo en cuenta que el trabajo, estadio posterior, se fundamenta en ella: la cooperación.
- Una causa próxima de diferenciación entre el animal y el hombre: el trabajo.
- Por último, y desde el punto de vista del lenguaje como término de ese primer proceso genético, unos productos sociales de ese trabajo: el pensamiento y el lenguaje, o bien, la síntesis de ambos, esto es, el pensamiento conceptual.

En el análisis de los elementos, momentos o estadios del anterior esquema, nos encontramos con que el trabajo, a medio camino, por así decir, entre la escala animal y el hombre, constituye el factor de diferenciación. No se discute, a este respecto, que el trabajo sea un elemento de mayor dignificación, si cabe, del hombre; lo que sí es muy discutible es que el trabajo

haga al hombre. Hay animales, como es sabido, que trabajan y construyen y ello no les ha hecho hombres, a pesar de los milenios de que podemos dar razón en que así viene ocurriendo. Y no vale que ese trabajo lo calificuemos de humano, porque entonces resultaría que ya teníamos lo que andábamos buscando, es decir, el hombre. Esto es lo que le acontece a A. Schaff, por ejemplo, y a toda la filosofía marxista. Resulta que se está buscando al hombre - a través del lenguaje en este caso-, con cuya aparición nos encontraríamos con él. Pero antes de llegar a ese estadio del lenguaje, revelador de lo humano, nos encontramos con que la teoría marxista, de pronto y sin haber cumplido las etapas del proceso, echa mano del hombre para que le ayude a buscar al hombre. Esto y no otra cosa es lo que dos líneas antes de la primera cita afirma A. Schaff al escribir que "el hombre trazó una línea de demarcación entre él y el mundo animal cuando empezó a producir instrumentos"(11). El fallo argumental es evidente. Si se afirma por un lado dogmáticamente (el dogma marxista) que el lenguaje es producido, sin más, por el trabajo, y, de otro lado, que los estadios anteriores, esto es, la cooperación, la necesidad de comunicación y el pensar con ideas son comunes al estadio superior animal -el mono- y al hombre, es claro que al llegar a la fase del trabajo nos seguiríamos encontrando con las mismas posibilidades para el mono y para el hombre, de no existir ninguna potencialidad especificadora anterior en favor del lenguaje humano o, lo que es lo mismo, del hombre. El evolucionismo genético marxista no lo explica; ni lo admite, creemos. Es un sofisma, en consecuencia. Los pretendidos principios de que hablara Merleau-Ponty, aquí sí son exclusivistas, por lo que, en nuestra opinión, en ese tercer

(11) Introducción a la semántica, p. 157.

momento de penetración, las posturas se vuelven antagónicas nuevamente.

Claro está, también, que en otro lugar(12), cuando cree moverse libre del esquema dogmático marxista, o mejor, en un acto de incongruencia doctrinal, no tiene inconveniente en afirmar, aunque sólo sea a nivel psicofisiológico, que, si bien el habla no es innata en el individuo humano, sí lo es, en cambio, su capacidad de hablar. Semejantes afirmaciones, fuera del dogmático esquema genético marxista, no pasan de ser gratuitas aunque se le presenten como necesarias, pero es justamente lo que no se reconoce o se niega en aquellos estadios "comunes", en beneficio de su estadio creador de lo humano: el trabajo.

Otros aspectos de ese proceso, tales como un pensar con ideas, propio de los monos y del estadio prehumano, o un lenguaje verbal genéticamente procedente de los sonidos animales, así como que el pensamiento es el desarrollo de la orientación animal en el mundo, cuya orientación contiene ciertos actos intelectuales, que, con ayuda de símbolos lingüísticos, conducen a la creación del pensamiento conceptual no son, sino el evolucionismo pretendidamente adaptado a la teoría que se intenta construir.

(12) "El habla sólo es innata en el individuo humano como capacidad de aprender a hablar. Esto se halla relacionado con la estructura heredada del cerebro, el aparato vocal, etc.. Pero el lenguaje como tal no es innato y no se desarrolla espontáneamente sin intervención de la comunicación lingüística social". SCHAFF, A. :Lenguaje y conocimiento, p. 246.

En cuanto a Cassirer, sabido es que, aparte esa consideración empírica de la lengua, el lenguaje se le presenta como una de las formas simbólicas del pensamiento, juntamente con la religión, el mito, el arte y el conocimiento científico. Por otra parte, como él señala, estas funciones espirituales fundamentales(13) sólo lo pueden ser filosóficamente esclarecidas "dentro de un sistema global de idealismo filosófico"(14). Y en este camino le ha bastado hacer extensivas las tesis de Humboldt sobre el lenguaje al resto de "las diferentes creaciones de la cultura espiritual"(15), esto es, el conocimiento científico, el mito, el arte, la religión, como otras tantas direcciones o funciones del simbolismo natural(16) radicado en la conciencia. El lenguaje, no obstante, será, según Cassirer, la función o dirección simbólica más relevante de todas ellas. Todas ellas, a su vez, en cuanto emanadas o procedentes de "un principio autónomo"(17), presentarán la característica general de un a priori ubicado en la conciencia. Según esto, a pesar de aquellas descripciones que desde una consideración empírica aparecían semejantes a las de las tesis marxistas, los principios de ambos pensadores, A. Schaff y Cassirer, se distancian diametralmente. Para A. Schaff, los principios serán los del marxismo dogmático, esto es, los elementos comunes al estadio superior animal o prehumano -un pensar con ideas, una necesidad de comunicación y una cooperación, más la consideración aparte y a nivel de estructura cerebral de la capacidad innata de aprender a hablar-. Para Cassirer,

 (13) Filosofía de las formas simbólicas I, p. 11.

(14) Ibidem.

(15) L. c., p. 21.

(16) L. c., p. 50.

(17) L. c., p. 18.

el foco originario es la conciencia espiritual(18), exponente máximo del "meollo auténtico y propiamente dicho de la vida"(19), pues "sólo en este tener conciencia alcanza el contenido de la vida su auténtica forma"(20).

No creemos necesario insistir en la comparación de las tesis de Cassirer con las del ideólogo marxista, pese a que A. Schaff encuentre precisamente en Cassirer las referencias más abundantes en el resto de su teoría sobre las relaciones de lenguaje y pensamiento, así como la consideración del lenguaje como un a priori determinante del conocimiento en general y del conocimiento de la realidad.

Más interesante nos parece contrastar la similitud de ciertos aspectos entre Cassirer y Merleau-Ponty. En efecto, tanto para el idealismo de Humboldt como para el de Cassirer, así como para la fenomenología existencial de Merleau-Ponty, al menos tal como el lenguaje aparece a la revelación fenomenológica, el habla expresa en virtud de un determinado estilo de palabra, de un significado lenguajero (langagier) del lenguaje, o de la llamada forma lingüística interna(21), según Cassirer y los idealistas románticos.

Las afinidades de Merleau-Ponty con el idealismo alemán, a través de Cassirer, llegan más allá de la frecuente coincidencia en las descripciones fenomenológicas de las relaciones entre pensamiento y lenguaje o del fenómeno expresivo. Las diferencias habrá que buscarlas aún más allá de esa común forma lingüística interna (lo

 (18) L. c., p. 52.

(19) L. c., p. 58.

(20) L. c., p. 60.

(21) L. c., p. 21.

que Humboldt llamaba innere Sprachform y que los modernos llaman Wortbegriff(22), o espíritu de palabra(23) que hace posible que las Abschattungen o intenciones significativas lleguen a ser dichas o expresadas.

Una vez más, el asunto principal vendrá a girar en torno al estatuto del sujeto cognoscente o hablante. Para Cassirer, como él mismo nos lo dice, se trata de una conciencia autónoma, donde radica ese núcleo del simbolismo natural, del que, a su vez, es preciso partir para, en sentido de prospectiva(24), descubrir las "direcciones de la trayectoria espiritual"(25). Para Merleau-Ponty, como ya sabemos, también se trata de la conciencia, espíritu o pensamiento, pero como modalidad de la presencia del sujeto humano situado en el mundo vivido. Es cierto, también, que Cassirer señala a esa conciencia como núcleo original y autónomo de la vida, de cuya fuerza espiritual surge la multiplicidad de productos espirituales, pero que, por otro lado, "el material mismo de lo sensible"(26) no es sino el vehículo de "revelación y manifestación de las funciones fundamentales del espíritu"(27). Merleau-Ponty, sin embargo, -y en este sentido y momento su postura es la misma que frente a la conciencia pura, sujeto puro o trascendental de Husserl- considera que el sujeto no es ni sólo la conciencia, ni tampoco sólo el Ser bruto, salvaje o sensible,

(22) S., p. 106.

(23) Ibidem.

(24) Filosofía de las formas simbólicas I, p. 50.

(25) L. c., p. 52.

(26) L. c., p. 56.

(27) Ibidem.

sino "un ser que tiene cuerpo y lenguaje"(29) y que piensa y hace pensar(30). (Quedaría diferida por nuestra parte la posibilidad de considerar la reiterada referencia merleau-pontyana a que "las cosas resultan dichas y resultan pensadas como por una Palabra y por un Pensar que no tenemos nosotros, sino que nos tienen a nosotros"(31), pero ya hemos señalado que todo ello caería dentro de ese posible impensado del que Merleau-Ponty no ha hecho sino apuntarlo). Por lo demás, lo sensible, en Merleau-Ponty, no es un simple medio o vehículo, sino que, como ya se vio, tiene la categoría constitutiva de lo ontológico.

En este momento quedan ya de relieve los principios de ambos sistemas, así como su carácter excluyente o de incompatibilidad, tal como queríamos destacar en ese tercer momento de penetración o interpretación, y tal como en principio designan las respectivas etiquetas de los correspondientes sistemas de pensamiento.

El parentesco se vislumbra ahora entre Merleau-Ponty y Heidegger. De esto ya hemos apuntado algo y habremos de volver sobre ello a la hora de justificar el estatuto ontológico del lenguaje, en correspondencia con lo que respecto de lo sensible se hizo en la primera parte de este trabajo.

(29) S., p. 27

(30) L. c., p. 28.

(31) Ibidem.

1.- Consideración de ambas realidades según la fenomenología de Merleau-Ponty.

La estructura ambigua, como carácter primordial y permanente de la organización o constitución de todos los asuntos, en general, aparece también a la hora de considerar la que presentan el binomio lenguaje y pensamiento. Nos hallaríamos bajo el régimen de la reflexión si se distinguiese "absolutamente entre el pensar y el hablar"(1), aunque el rechazo de una distinción dualista "no significa que la extensión sea pensamiento y que el pensamiento sea extensión"(2). En la descripción fenomenológica, ambos elementos se presentan como simultáneos y concomitantes; condicionantes recíprocos una y otro, palabra y pensamiento, son como el anverso y el reverso, en perfecto maridaje de su existencia, inseparable en el fenómeno expresivo. Como precisa Merleau-Ponty también, "pensamiento y palabra se suponen uno a otro. Continuamente se sustituyen uno por otro. Son relevos, estímulos, uno para el otro. Todo pensamiento procede de las palabras y a ellas vuelve, toda palabra ha nacido en los pensamientos y en ellos acaba"(3).

Podemos, no obstante, y de hecho se hace, referirnos por separado, según la circunstancia o momento de consideración, a la palabra o al pensamiento, pero ello no será sino en un plano puramente abstracto, teórico. En el momento, sin embargo, de intentar delimitarlos, definirlos, aprehenderlos cada uno por separado, se confunden entre sí, se escapan, se ocultan celo

(1) V.I., p. 163.

(2) L. c., p. 188.

(3) S., pp. 25-26.

samente una y otro, ya que como puras diferencias son indiscernibles o, como también lo expresa en un símil perfecto Merleau-Ponty, "todo esfuerzo para cerrar nuestra mano sobre el pensamiento que mora en la palabra no deja entre mis dedos más que un poco de material verbal" (4).

No obstante, intentaremos acercarnos lo más posible a ambas realidades, pensamiento y palabra, considerándolas como ingredientes, aspectos o vertientes de un único proceso expresivo, a través de cuya investigación y descripción fenomenológicas nos percataremos de la presencia de ambos.

El proceso de expresión o de significación comienza o se pone en marcha a impulsos de la intencionalidad corporal o de la conciencia intencional, bajo la modalidad especializada de intención significativa; cuando esa o esas intenciones significativas, Abschattungen, se contraen o concretan en un solo significado (5) estamos ya ante el pensamiento, tenemos un pensamiento. Podemos decir ahora que, de los dos elementos o integrantes del proceso expresivo, contamos con uno de ellos, el pensamiento, bien que, de por sí solo, y desde el punto de vista de la expresión o significación resulte todavía inoperante, toda vez que "la intención significativa en mí (como también en el oyente que la encuentra al oírme) no es de momento, y ni siquiera si debe luego fructificar en pensamientos, más que un vacío de-

(4) S., p. 107.

(5) L. c., p. 109.

terminado, a llenar por palabras, el exceso de lo que quiero decir sobre lo que es o lo que ha sido ya dicho" (6).

En el término de ese proceso de significación o de deformación coherente es cuando, efectivamente, y en términos fenomenológicos, podemos decir que el pensamiento existe. Las Abschattungen, esto es, las intenciones significativas, puestas en movimiento y en número necesario y suficiente para constituirse en pensamiento, contrayéndose, han lo grado traspasar el umbral de significación. El grado de intensidad de la significación, del sentido, del pensamiento en suma, es suficiente para darnos a entender y, por lo tanto, es formulable en palabras. Pero es más, para aparecer verdaderamente como tal pensamiento habrá de ser formulado necesariamente. Con anterioridad a este momento, no puede hablarse, propiamente, de pensamiento, ya que "el pensamiento no es algo interior, no existe fuera del mundo y fuera de los vocablos. Lo que aquí nos engaña, lo que nos hace creer en un pensamiento que existiría para sí con anterioridad a la expresión, son los pensamientos constituidos y ya expresados que podemos invocar silenciosamente, y mediante los cuales nos damos la ilusión de una vida interior"(7).

Las preguntas sobre la primacía de una u otro, palabra y pensamiento, o sobre la prioridad en el tiempo respecto a cualquiera de ellos, no tienen

(6) L. c., p. 107.

(7) Ph. P., p. 213.

sentido, al menos desde el punto de vista de la fenomenología merleau-pontyana. Y ello tanto si nos referimos a la aparición en el hombre de una u otra facultad como si queremos señalar cuál de los dos, palabra o pensamiento, presupone al otro, en este o en cualquier momento. Como escribe Merleau-Ponty, "el misterio de la primera palabra no es mayor que el misterio de cualquier expresión lograda" (8).

La historia, la antropología, las ciencias humanas, en general, señalan la aparición del homo sapiens, no el hombre parlante o el hombre pensante. Linneo, en su Sistema de la Naturaleza, encabeza con aquella denominación la clasificación de las especies del reino animal.

Sintetiza dicha fórmula a las dos restantes, y, pensamos, con Paul Chauchard, que "el término zoológico de Homo sapiens implica, en efecto, que el hombre se caracteriza en la serie animal por el pensamiento, la reflexión, el poder de ideación y de abstracción" (9). Creemos, por lo mismo, que es más amplia que la de homo faber, propugnada por H. Bergson en La pensée et le Mouvant, o bien que cualesquiera otras como las de homo loquax, homo oeconomicus, homo religiosus, etc. (10), todas ellas, más parciales, sin duda, que la de homo sapiens.

La postura de Merleau-Ponty, estimamos que se encuentra en esa línea jerárquica de conceptos que, por lo demás, sólo hemos mencionado al único objeto

(8) P. M., p. 77.

(9) Le langage et la pensée. Collection "Que sais-je?", dixième édition. P.U.F., París, 1976, p. 3.

(10) Vocabulario técnico, ..., 2ª ed. en español.

de establecer algún punto de referencia en la exposición que sigue.

En efecto, el sujeto merleau-pontyano no es un Yo puro, sino un yo encarnado, situado en un mundo preconstituido; es, por tanto, desde esa situación desde donde se lleva a cabo la relación con los demás vivientes, y, en particular, con los demás seres humanos o el primer alter ego por lo que respecta a la primera palabra. Así, cuando contesta a la cuestión planteada por él mismo, inquiriendo por el origen del poder significante de la primera palabra, responde que negar dicho poder significante "equivaldría a olvidar que el principio de la comunicación ya estaba dado de antemano por el hecho de que el hombre percibe al otro hombre en el mundo, como parte del espectáculo, y que de esta forma todo lo que hace el otro tiene ya el mismo sentido que lo que hago yo, porque su acción (en cuanto yo soy su espectador) se refiere a los mismos objetos con los que yo tengo que habérmelas"(11).

Según el párrafo que acabamos de transcribir, y dando por justificación suficiente para el caso lo que Merleau-Ponty llama el principio de comunicación, podemos establecer que, congruentemente con la descripción fenomenológica de la expresión, efectivamente, las preguntas por el origen de la primera palabra o por la prioridad en el tiempo de la palabra o del pensamiento no tienen sentido. Y ello es así, siempre dentro de la descripción fenomenológica, porque "la primera palabra no se estableció sobre una nada de comunicación, puesto que

(11) P. M., p. 76

emergía de conductas que eran ya comunes y hundía sus raíces en un mundo sensible que había dejado ya de ser privado"(12).

Sin embargo, y sin perjuicio de tratar de establecer, en su momento, el paralelismo que, en ciertos aspectos del problema, pudiera existir entre el pensamiento de nuestro autor, en este caso concreto, con la interpretación marxista sobre el asunto, representada por Adam Schaff, diremos que, en principio, nos parece que Merleau-Ponty, en algún aspecto fundamental, soslaya el problema, como él mismo dice de Husserl, en alguna ocasión, pasando de largo, respecto al mismo.

Sigue sin respuesta, estimamos, la cuestión de la primacía de uno de ambos ingredientes, palabra o pensamiento, sobre el otro, bien que en las descripciones fenomenológicas, de hecho, aparezca implícita la primacía del pensamiento sobre la palabra. Sigue sin contestarse, asimismo, el problema del origen, puesto que ese principio de comunicación que se introduce no aparece sino como una simple traslación desde al campo de la operativa de la descripción fenomenológica al plano metafísico, dando con ello la sensación de que este punto se presenta como una cuestión límite que la fenomenología de nuestro autor no resuelve.

El modo como el niño -y lo mismo puede decirse en cualquier otro proceso expresivo- va adquiriendo la lengua del adulto, o la condición mediante la cual la comunicación tiene lugar desde la

(12) Ibidem.

totalidad de la lengua hablada a la totalidad de la lengua escuchada (13), se convierte en la causa de su origen.

Dicho de otra forma, desde la lengua como medio de comunicación se ha ido hasta el principio de comunicación, posibilitador de la lengua y, por tanto, de la primera palabra. Bien es verdad que Merleau-Ponty trata de fundamentar dicho principio en el hecho de una conducta común, originariamente, del hombre con el hombre, al que percibió en cuanto formaba también parte del mismo espectáculo o contexto de necesidades comunes en un mundo sensible -hasta entonces sumido en un silencio pre-humano- y que, ciertamente, a esta comunicación primordial (14) la primera palabra establecida aportó más de lo que recibía. No acertamos a ver, sin embargo, que ese principio de comunicación, original y originario de la primera palabra quede justificado. Se trata, a lo más, de una descripción fenomenológica, eso sí, coherente, en lo demás, con su método fenomenológico, de los primeros procesos de significación y expresión.

Consideramos que no puede hablarse de un paralelismo, en todos los términos, entre la expresión mediante la primera palabra y cualquier expresión posterior lograda. Pues, para cualquier proceso de expresión nos apoyamos ahora en los significados disponibles, en expresiones ya par-

(13) P. M., p. 75.

(14) L. c., p. 76

lantes o dichas, hasta hacerles decir lo que nos proponíamos y que se formula, precisamente, mediante nueva palabra expresiva. Pero, justamente, es la palabra lo que faltaba cuando el primer hombre se propusiera llevar a cabo el primer proceso de significación y consiguiente expresión. Es más, aun dando por justificado ese primer principio de comunicación, creemos que sigue sin explicar el surgimiento de la primera palabra.

No vemos tampoco el indicado paralelismo por lo que se refiere al proceso del aprendizaje de la lengua por el niño ni que el hecho de la palabra "recomienza con cada niño"(15). De por sí, el primer hombre y lo mismo cualquier niño se encuentran, en principio, sin el recurso de expresiones parlantes anteriores -morfológicos, sintácticos o léxicos- en los que poder apoyarse. Sin embargo, es evidente que para uno y otro caso las soluciones a esa carencia serán distintas. Al niño "se le ofrece como modelo el funcionamiento del habla adulta"(16), por lo que con independencia de los distintos procesos de adquisición del lenguaje, en uno y otro caso, aquellas carencias le son suplidas desde fuera. Al primer hombre y para la primera palabra no le podían ser facilitados recursos expresivos anteriores por lo que, en rigor, al no disponer de significados ya instituidos, el problema hubo de resolverse de distinto modo que una expresión lograda posterior cualquiera.

Creemos oportuno indicar, a propósito de es-

 (15) L. c., p. 75

(16) Ibidem.

te tema, que Merleau-Ponty apenas lo insinuó en las obras publicadas durante su vida. Lo trata con brevedad, que reduce a las páginas 75-77 de la Prosa, en el capítulo La ciencia y la experiencia de la expresión, título que, por otra parte, no puede atribuírsele a él ya que fue adoptado por los editores, a la vista del contenido de las páginas que componían el apartado. Es, no obstante, uno de los capítulos más abundantes y ricos en expresiones e ideas de todos los dedicados al lenguaje por nuestro fenomenólogo. Pero así como el siguiente, esto es, El lenguaje indirecto, se puede ver casi literalmente reproducido, tanto en Signos como en Elogio de la filosofía, por lo que respecta a estas páginas no acontece lo mismo. Ello nos lleva a considerar que el problema del origen de la palabra fue un tema esbozado en alguna ocasión, pero que, por los motivos que fuese, no volvió sobre el mismo en ninguna otra de sus obras. Será preciso tener a la vista esta circunstancia, pensamos, a la hora de formular un juicio de conjunto sobre la obra de Merleau-Ponty, al objeto de sólo atribuirle responsablemente lo que fue publicado con la revisión y el visto bueno definitivo del autor.

Teniendo estas observaciones en cuenta, tal vez no sea desproporcionado afirmar que nuestro autor, o no consideró resuelto aún este tema, o bien, no lo estimó relevante o necesario para el conjunto coherente de su doctrina en los trabajos publicados.

Volviendo ahora sobre la breve descripción fenomenológica de la primera palabra, nos parece poder ad

vertir que aquel principio de comunicación, basado en el hecho de conductas comunes, de acciones comunes, en tanto que todo lo que hace el hombre que percibe al otro hombre lo hace como formando parte del mismo espectáculo, por lo que, en consecuencia, tendrá el mismo sentido que lo que haga yo, si bien en una amplitud más general, acaso no quede muy lejos de la más reducida teoría marxista, que fundamenta en la praxis social el origen del lenguaje y también el del pensamiento, en cuanto elementos inseparables que son de un conjunto(17).

En efecto, para Adam Schaff, lenguaje y pensamiento surgen como producto social(18), "formado en el proceso social del trabajo"(19), "como medio de comunicación humana"(20) y "bajo condiciones de cooperación social de los hombres"(21).

Por lo que se refiere a Merleau-Ponty, y para este aspecto del origen del lenguaje, no vamos a insistir en el tema, en razón, sobre todo, de que él no lo trató expresamente, aunque el problema le acompañase, lo mismo que sucede con otros autores, cual si se tratase de la propia sombra. Únicamente señalar, a modo de interrogantes, tres cuestiones, que bien pudieran ser indicativas de otras tantas vías de difícil conjugación en su filosofía. Digamos en primer lugar que,

 (17) SCHAFF, A. : Lenguaje y conocimiento. Trad. española de M. Bofill. Ed. Grijalbo. México, D.F., 1975, pág. 204.

(18) O. c., p. 157.

(19) L. c., p. 205.

(20) Ibidem.

(21) Ibidem.

con el significado lenguajero, langagier o lingüístico del lenguaje, o un determinado estilo de palabra, como también lo denomina, está, según él mismo reconoce, en la línea del idealismo alemán de Humboldt, y, por tanto, también en las tesis de Cassirer, puesto que la forma interna del lenguaje es una, si bien la más importante, de las formas simbólicas de la conciencia -autónoma, en Cassirer, y como modalidad de mi presencia y situación en el mundo, según Merleau-Ponty-. "Un contenido del espíritu"(22), de acuerdo con Cassirer, o "el a priori del lenguaje", es decir, lo que se encuentra reflexionando sobre el lenguaje"(23), según el propio Merleau-Ponty.

Cabe señalar una segunda postura, puesto que no la creemos conciliable con la anterior, y que vendría definida por las respuestas dadas por Merleau-Ponty en la página 76 de La prosa a la pregunta que, sobre el origen de la primera palabra, se plantea en las dos últimas líneas de la página anterior. Esta página, opinamos, es casi un facsímil, con las mismas necesarias contradicciones incluso, de las tesis evolucionistas de Marx-Engels, que ya comentamos en el apartado anterior de este capítulo. Después de afirmar Merleau-Ponty que el principio de comunicación "ya estaba dado de antemano"(24) en el hombre, añade que la institución de la primera palabra, como todas las instituciones, transformó al congénere en hombre(25) y que tal institución -la de la palabra- "dejaría de honrar al hombre si no conociera también el silencio pre-humano"(26).

(22) Filosofía de las formas simbólicas.I, p. 27.

(23) F.C.H., p. 81.

(24) P. M., p. 76.

(25) Ibidem.

(26) Ibidem.

Ese principio de comunicación, en efecto, no creemos que pueda identificarse con el estilo de palabra o forma interior del lenguaje. Estos, residen en la conciencia -sea autónoma o como modalidad de mi situación en el mundo; aquél, como posibilitador de la palabra que transforma al congénere en hombre, habrá de residir, creemos, en lo pre-humano, igual que en las tesis de Marx-Engels. Necesitamos, no obstante, conceder a Merleau-Ponty que tales tesis, muy breves y un tanto desconectadas del contexto general de su filosofía, formaban parte de sus manuscritos y no, por el contrario, de ningún texto dado a la luz en vida del autor.

En tercer lugar, la que parece su postura de última hora, y que es la que se recoge en Lo visible y lo invisible, prolongando, como él dice, lo sustentado en el artículo El filósofo y su sombra. El lenguaje, aquí, no tiene ya relación con el de la postura anterior y su explicación difiere también de la señalada en primer lugar. Aquel estilo de palabra, forma interior o significado lingüístico (langagier) va dejando de considerarse como una propiedad del sujeto ejerciente para pasar a ser dominio del Lógos diseminado que se realiza en el hombre que habla, pero no como propiedad del hombre.

Volviendo a las relaciones entre palabra y pensamiento, se advierte más unanimidad entre los autores cuando se trata de la primacía de alguno de ambos elementos. No obstante, serán precisas importantes matizaciones en cuanto al estatuto o entidad que se les atribuyen por los distintos pensadores, escuelas o tendencias, pudiendo adelantar que, en general, se le concede tal primacía al pensamiento, aun en el supuesto de Merleau-Ponty, para quien como puras diferencias son indiscernibles, o en el de A. Schaff, para quien lenguaje y pensamiento son productos de la praxis social.

En las descripciones fenomenológicas de Merleau-Ponty, podemos observar, en efecto, que el pensamiento, como una cierta concreción de las intenciones significativas, se nos aparece en primer lugar. Aunque sólo sea como un cierto vacío o un pensamiento caótico, hay, por lo menos, una primacía en el tiempo. Ahora bien, su inconsistencia es tal, que, como dice Merleau-Ponty, "todo esfuerzo para cerrar nuestra mano sobre el pensamiento que mora en la palabra no deja entre mis dedos más que un poco de material verbal"(27). Por eso está requiriendo necesaria y continuamente la existencia y asistencia de la palabra y porque mi pensamiento, señala también Merleau-Ponty "no sabría dar un paso si el horizonte de sentido que él abre no se convirtiese, gracias a la palabra, en lo que se llama en el teatro un practicable"(28).

De acuerdo con nuestro autor, es claro que esta articulación del pensamiento tiene lugar mediante la palabra expresiva, o mejor, que, desde el momento en que la palabra articula un pensamiento, aquélla ha dejado de pertenecer al conjunto de significados disponibles para pasar al estatuto de palabra operante. Palabra operante o pensante, puesto que "las operaciones expresivas tienen lugar entre palabra pensante y pensamiento parlante, y no, como se dice a la ligera, entre pensamiento y lenguaje"(29). En la operación expresiva, pensamiento y lenguaje no son dos entidades separadas, esto es, dos elementos que puedan darse cada uno independientemente del otro; sólo son dos órdenes de

 (27) S., p. 107.

(28) O. c., p. 27.

(29) L. c., p. 26.

consideración del único fenómeno expresivo, cuyo examen fenomenológico nos permite desdoblarlos. "No existe el pensamiento y el lenguaje, sino que cada uno de los dos órdenes, en el examen, se desdobra y envía un ramal al otro. Existen las palabras sensatas, que llamamos pensamiento, y las palabras fallidas, que llamamos lenguaje. Cuando no comprendemos es cuando decimos: eso no son más que palabras, y, por el contrario, nuestros propios discursos son para nosotros puro pensamiento"(30). Hasta tanto no sea sometido al proceso de deformación coherente, el lenguaje de que disponemos es vacío de expresión. No nos dice nada. Es lo que ocurre con gran parte de lo que hablamos o de lo que oímos, o, como dice Merleau-Ponty, "las tres cuartas partes de lo que se dice pasan inadvertidas"(31). Es lo que acontece en grado sumo con el aprendizaje de una lengua extranjera: nos sabemos de memoria el vocabulario usual de dicha lengua y, sin embargo, nos hallamos en gran dificultad o la casi imposibilidad de expresarnos en la misma. Ello es así porque poseemos sólo un caudal de palabras que, por amplio que sea, no alcanza siquiera el estatuto de significados disponibles o de expresiones ya parlantes o dichas. Son vocablos o palabras fallidas. El proceso de significación o de expresión falla porque le falta el otro ingrediente fundamental: no pensamos en ese idioma y, por lo mismo, el caudal léxico seguirá siendo vacío. "Decir, no es poner una palabra debajo de cada pensamiento: si lo hiciéramos, no se diría nunca nada, no tendríamos la sensación de vivir en el lenguaje y permaneceríamos en silencio, porque el signo se esfumaría en el acto ante

 (30) Ibidem.

(31) P. M., p. 25.

un sentido que sería el suyo y porque el pensamiento no encontraría nunca más que pensamiento: el que quiere expresar, y el que formaría con un lenguaje completamente explícito"(32). Si hablamos en un lenguaje que no comprendemos, u oímos un discurso cuyas palabras no conocemos, estaremos ante una palabra parlante pero no expresiva o pensante. Esto acontece también, incluso en el propio idioma, cuando se trata de distintos niveles culturales, y, aún en semejantes o similares pero distintas disciplinas o especializaciones.

La palabra, por su parte, no cuenta con un pensamiento ya dado de antemano, pues, como afirma Merleau-Ponty, "si la palabra presupusiera el pensamiento, si hablar fuese, ante todo, unirse al objeto por una intención de conocimiento o una representación, no se comprendería por qué el pensamiento tiende hacia la expresión como hacia su consumación, por qué el objeto más familiar nos parece indeterminado mientras no hemos encontrado su nombre, por qué el mismo sujeto pensante se halla en una especie de ignorancia de su pensamiento mientras no las ha formulado para sí o incluso las ha dicho y escrito, como muestra el ejemplo de tanto escritor que empieza un libro sin saber exactamente qué pondrá en él"(33). Otro tanto se puede decir respecto al pensamiento, cuya existencia al margen de la palabra, por efímera, sería inconsistente. "Un pensamiento que se contentara con existir para sí, al margen de las incomodidades del discurso y la comunicación, caería en la inconsciencia en cuanto apareciese, lo que equivale a decir que ni siquiera para sí existiría"(34).

 (32) S., p. 54.

(33) Ph.P., p. 206.

(34) Ibidem.

2.- En torno a la universalidad del pensamiento.

Como preparación a las consideraciones que respecto al enunciado se han de llevar a cabo en este epígrafe, resumiremos, a modo de conclusión, lo que respecto al tema de la universalidad del lenguaje hemos dicho antes.

Desde la postura filosófica de Merleau-Ponty, no hay lugar a una lengua universal, como tampoco hay los llamados universales lingüísticos de los mentalistas, y de cuya lengua universal o universales lingüísticos como invariantes, las distintas lenguas parciales serían realizaciones parciales o actuales. "El proyecto de una lengua universal es la rebelión contra el lenguaje dado"(1), dice Merleau-Ponty. Este lenguaje dado es, en efecto, la palabra, tal como aparece a la revelación fenomenológica. Es el lenguaje que, como aspecto el más relevante del Lebenswelt, le es dado ejercer y ejercitar a este sujeto encarnado y situado, en su modalidad operativa propia de sujeto ejerciente.

Puesto que no soy un Kosmotheoros, un contemplador universal, yo no puedo objetivar ante mi mente, que no es conciencia pura, sino radicada e incardinada en mi cuerpo situado y sensible, esa supuesta lengua universal. Eso sería lo propio de un sujeto trascendental, de una conciencia pura que, como tal, exigiría un correlato intencional de la misma naturaleza. El yo pienso, el yo puro o el Cogito se encuentran, por tanto, en la dificultad insalvable de establecer la intersubjetividad, ya que para ello es preciso el yo puedo, movido por el yo quiero(2), el sujeto sintiente que, por ello

(1) P.M., p. 28.

(2) S., p. 203 y P.M., p. 47.

mismo, está facultado para captar la presencia de los demás, de los otros sujetos que también sienten, hablan o escuchan, pues "mediante mi lenguaje y mi cuerpo me encuentro acomodado a otro"(3)

Lo que existe, entonces, no es una lengua universal, sino el hecho universal de la lengua, de la palabra, y el hecho, universal también, de que unas lenguas se vayan transformando en otras, sin percatarnos del fenómeno, aunque esa transformación sea posible precisamente porque yo, lo mismo que todos los demás sujetos hablantes, en virtud de nuestro poder de someter a deformación coherente los restos de los recursos lingüísticos de que dispongamos (sean éstos significados disponibles, elementos sintácticos, morfológicos, etc., aun con la categoría de despojos de la lengua que va desapareciendo), les hagamos expresar lo que nos proponemos, bien que de modo distinto a como lo venían haciendo.

La universalidad no hay que buscarla, pues, en una "gramática razonada que nos diera la esencia común a todos los lenguajes"(4), sino en el hecho concreto de que "un lenguaje se diferencia de sí mismo sin llegar nunca a renegar de sí mismo abiertamente"(5). Ese hecho universal es lo que me hace "capaz de penetrar en otros sistemas de expresión comprendiéndolos ante todo como variantes del mío"(6), del que yo hablo como sujeto ejerciente, no del que yo pudiera pensar y objetivar ante mi pensamiento o conciencia.

 (3) P.M., p. 45.

(4) L. c., p. 72.

(5) Ibidem.

(6) Ibidem.

Paralelamente, y, por definición, puesto que según Merleau-Ponty "las operaciones expresivas tienen lugar entre palabra pensante y pensamiento parlante, y no, como se dice a la ligera, entre pensamiento y lenguaje"(7), no habrá tampoco un pensamiento universal que de una sola mirada abarcase, también de una vez por todas, el mundo, las cosas o a los demás. Lo que habrá, y de ello trataremos a continuación, será igualmente el hecho universal del pensamiento, si bien, como dice Merleau-Ponty, un pensamiento "como modalidad de mi presencia en el mundo"(8), de mi estar situado; situación que me hace ver al mundo, a los demás y a las cosas, y entre ellas el lenguaje y el pensamiento, en perspectiva temporal y espacial, esto es, aquí y ahora o, lo que es lo mismo, fuera de toda pretensión de visión absoluta, es decir, habrá que concebirlo bajo perspectiva ambigua. Esta es, en efecto, la nueva estructura que las exigencias metodológicas(9) de la fenomenología de Merleau-Ponty vienen a establecer como unión del subjetivismo y objetivismo extremos(10), estructura o configuración que

(7) S., p. 26.

(8) O. c., p. 207.

(9) Con estas exigencias metodológicas nos referimos a lo que, siguiendo a Merleau-Ponty, él llama los trabajos de los filósofos y, nosotros hemos denominado los desarrollos o cuerpos doctrinales que, acaso no acordes, según nuestra manera de ver, con los principios en que pretenden asentarse, o con los polos de referencia o de apelación última, presentan, sin embargo, hecha abstracción de esa referencia, una notoria congruencia permanente o, al menos, ese notorio deseo, en los desarrollos mencionados. De ello nos ocuparemos en las páginas que, a modo de conclusión, cierran este trabajo.

(10) Ph.P., p. XV.

se manifiesta también en el lenguaje, en el pensamiento, en las relaciones entre ambos, y que está presente, asimismo, cuando se trata del tipo de universalidad que al lenguaje o al pensamiento les pueda afectar.

En efecto, objetivismo y subjetivismo, objeto-sujeto es la pareja antitética a la que Merleau-Ponty refiere todas las formas de ambigüedad.

¿En qué forma y de qué manera el tema de la universalidad del pensamiento es afectado también por la suerte que corra esta dualidad de objetivo-subjetivo?.

Sabemos que Merleau-Ponty rechaza como sujeto constituyente todo sujeto no implicado por su situación dentro de este mundo, ya se trate de un yo pionso kantiano, del Cogito cartesiano o, incluso, del sujeto trascendental o conciencia pura, fenomenológicamente reducida. A todos ellos les falta la decidida posición que corresponde a un sujeto encarnado y situado en el mundo preconstituido. Tales sujetos cognoscentes, por ubicarse fuera del mundo vivido o Lebenswelt y estar exentos del contacto con las cosas, cuando se dirigen hacia sus respectivos correlatos, lo hacen precisamente objetivando, de una manera más o menos pura o absoluta, dichos correlatos intencionales.

Para la conciencia pura husserliana, cuando del lenguaje se trata, tal correlato intencional viene a definirse como esa eidética que, mediante la visión o intuición de la esencia (Wesenschau), se constituye como la esencia o universal lingüístico de todo lenguaje posible.

De modo, entonces, que, por un lado, tenemos un objeto universal, la idea o esencia del lenguaje, y, de otro, en recíproca consecuencia, ese pensamiento universal dueño de todos los posibles.

Por lo que respecta a Husserl, ese panorama sería,

no obstante, el relativo a la consideración de la conciencia y a la consideración del objeto o correlato intencional por parte de esa conciencia o sujeto pensante, sólo en el primer Husserl propiamente, ya que, como proclama Merleau-Ponty, "cuando Husserl, en la segunda parte de su carrera, vuelve sobre los problemas de la historia y en primer lugar sobre el lenguaje, no volvemos a encontrar la idea de un sujeto filósofo, dueño de los posibles, que debería en primer lugar alejar de sí su lengua, con el fin de encontrar, más acá de toda actualidad, las formas ideales de una lengua universal"(11). Pues, en efecto, el reconocimiento del lenguaje hablado o vivido, como lo más notorio o relevante del Lebenswelt, habría hecho pensar a Husserl, señala Merleau-Ponty, que "la filosofía no está desde luego en posesión de la verdad y del mundo"(12). La filosofía, por el contrario, más bien que estar en posesión de esa verdad o esencia del lenguaje, será, ante todo, una "recuperación y la primera formulación de un Lógos diseminado en nuestro mundo y nuestra vida"(13); ese Lógos del mundo estético o del mundo sensible, continúa Merleau-Ponty, de que Husserl hablaba ya en "la Lógica formal y trascendental"(14) y que, por ello, el fundador de la fenomenología "no hará sino rematar el movimiento de todo su pensamiento anterior cuando escriba en un fragmento póstumo que la encarnación lingüística hace pasar el fenómeno interior transitorio a

(11) S., p. 125.

(12) L. c., p. 127.

(13) Ibidem.

(14) Ibidem.



la existencia ideal"(15).

De modo que en la palabra hablada, en la encarnación lingüística, llevada a cabo por el sujeto ejerciente que habla, y no mediante una eidética universal del lenguaje, es donde hay que buscar la existencia ideal que, empezando, primero, por ser un fenómeno "interior a un sujeto"(16), se "objetiva y abre a la pluralidad de los sujetos, a título de concepto o de proposición"(17), después.

Tenemos, ahora, por tanto, de un lado, frente a una esencia o idea universal del lenguaje, una palabra hablada que posibilita o realiza una existencia ideal, y, de otro, frente a una conciencia pura o sujeto trascendental, especies de Kosmotheoros que tendrían el mundo o el lenguaje tendido a sus pies, objetivándolos, al mundo o al lenguaje, según el caso, un sujeto, pensante también, pero incapaz de objetivar de esa manera total. Al estar situado en el mundo, o al estar en el lenguaje, ya que "el lenguaje nos tiene y no lo tenemos nosotros"(18), no lo vemos desde fuera, como exigiría aquella objetivación total, sino desde dentro, lo que también permite, no obstante, una cierta objetivación, pero sólo la que pueda corresponder a esa estructura ambigua, propia manera de ver de un sujeto implicado por estar situado.

En este tema del tipo de universalidad del lenguaje o del pensamiento, o de ambos conjuntamente, por

(15) O. c., p. 127.

(16) L. c., p. 115.

(17) Ibidem.

(18) V.I., p. 237.

que ya hemos visto que ambos elementos forman una estructura cuyos términos son inseparables, y especialmente en la consideración de la vertiente del pensamiento, que es sobre la que ahora más particularmente quisiéramos incidir, Merleau-Ponty no dejó nada expresamente tematizado. La recomposición ha de llevarse a cabo a través de las alusiones que, con ocasión de algunos otros puntos de vista, formula el autor. Así, por ejemplo, para este asunto, por lo general hay que seguir los pasos de Merleau-Ponty tras las huellas, a su vez, de Husserl cuando trata de los problemas del psicologismo, el sociologismo o el historicismo, a cuyos problemas el fenomenólogo alemán no opuso pura y simplemente "lo que él mismo llama logicismo"(19), tal como leemos en Merleau-Ponty. Había que "encontrar un camino entre el logicismo y el psicologismo"(20), un camino que fuese, a su vez, una vía neutra(21) respecto tanto del logicismo o el psicologismo, etc., como de las operaciones místicas(22) que nos transportan "más allá de la experiencia"(23), o de una referencia a las ideas en sentido platónico. En efecto, "visión de esencia no significa en él (en Husserl) -dice Merleau-Ponty- el uso de una facultad suprasensible absolutamente extraña a nuestra experiencia y que, por lo tanto, únicamente se ejercitaría en condiciones excepcionales"(24). Por el contrario, visión o intuición de las esencias, lejos de ser una operación que nos coloque más allá de la experiencia, consiste precisa-

 (19) F.C.H., p. 22.

(20) L. c., p. 23.

(21) O. c., p. 48.

(22) O. c., p. 32.

(23) Ibidem.

(24) L. c., p. 33.

mente en "la captación, a través de mi experiencia contingente, de significaciones valederas universalmente"(25) y en la consiguiente "explicitación del sentido o de la esencia hacia los cuales la conciencia está orientada y vive"(26). Y ello se explica porque en la visión o intuición de esencias hay que tener presente su doble aspecto, a la vez universal y concreto(27), y esas son también las características que, en principio, se pueden atribuir al sujeto ejerciente merleau-pontyano. Decimos en principio, ya que en Merleau-Ponty, el sujeto situado, presente, actual, concreto, no es tampoco de entrada un pensador universal. No le es dada una eidética universal del lenguaje, sino que de hecho ejerce la palabra hablada que, en derecho(28), a su vez, no es propiedad suya porque es la voz del Ser, o del Lógos que se realiza en el hombre hablando a través de él.

Tras Husserl, Merleau-Ponty escribe que la "Lógica no se equivoca al considerar las leyes del pensamiento como valederas universalmente"(29), pero, sin embargo, una especie de "positivismo fenomenológico"(30) nos impide fundar la "lógica universal sobre algún derecho anterior al hecho"(31). Habrá que descartar, entonces, algún pensamiento prepersonal o "un pensamiento sobrehumano, divino o angélico"(32),

(25) L. c., p. 32.

(26) L. c., p. 33.

(27) L. c., p. 32.

(28) "El valor universal de nuestro pensamiento no está fundado en derecho aparte de los hechos". O. c., p. 26.

(29) L. c., p. 25.

(30) L. c., p. 26.

y convenir en que "las leyes de nuestro pensamiento son para nosotros leyes del ser"(33), de cuyo tejido único el ser humano es un derivado o esbozo y de don de "todos mis pensamientos y los pensamientos de los demás están sacados"(34). Y, respecto de la idealidad que mi pensamiento parlante realiza o posibilita, "digamos -señala Merleau-Ponty- que no carece de carne ni está desligada por entero de las estructuras de horizonte: vive de ambas, aunque se trata de una carne y unos horizontes distintos. Es como si la visibilidad que anima el mundo sensible emigrase, no fuera de todo cuerpo, sino a otro cuerpo menos pesado, más transparente, como si mudara de carne, dejando la del cuerpo por la del lenguaje, y quedara exenta, pero no libre, de toda condición"(35). Ese cuerpo menos pesado o más transparente es lo que Merleau-Ponty llama, en general, un derivado más manejable(36) o, en el caso concreto del lenguaje, lo que en el teatro se llama un practicable(37).

Así, pues, hay en la concepción de Merleau-Ponty una cierta universalidad del lenguaje y, también, del pensamiento. Mas no como lenguaje o pensamiento universales, sin más, sino como valor o alcance universal que a mi lenguaje de hecho o a mi pensamiento de hecho se les puede atribuir.

De este modo, la lengua que yo hablo no se pre-

(31) Ibidem.

(32) L. c., p. 25.

(33) Ibidem.

(34) V. I., pp. 140-141.

(35) O. c., p. 189.

(36) L. c., p. 186.

(37) S., p. 27.

enta como una de las múltiples realizaciones concretas de aquella eidética que las posibilitaría, sino que, gracias a que yo hablo, o el Lógos a través de mí, mi lengua, puedo, si me lo propongo, hablar también las otras. Y, paralelamente, puesto que al hablar me entiendo, comprendo mi pensamiento, puedo entender también el de los demás y el de los que hablan otras lenguas cuando yo las hablo.

Debemos distinguir -dice Merleau-Ponty- "entre el hecho de que vivimos y aquello que vivimos a través de él"(38), esto es, del hecho. De esta manera, podremos observar que "a través de mis experiencias concretas aprendo, además del hecho contingente, una estructura inteligible que se me impone cada vez que pienso en el objeto intencional del cual se trata"(39) y que, por su mediación, obtengo "un conocimiento que no me encierra en ninguna particularidad de mi vida individual y alcanzo así un saber que es válido para todos"(40).

En el espacio que dedicamos a la universalidad del lenguaje, veíamos cómo Merleau-Ponty admite el tipo de universalidad consistente en el paso oblicuo de tal lengua que yo hablo a tal otra que aprendo a hablar. Ponía el ejemplo, repetido en varias ocasiones, del paso del latín al francés, sin que sea posible, por lo demás, "establecer históricamente el momento preciso en que el latín cesa y el francés comienza"(41). Este fenómeno, por otra parte, lo pone en paralelismo con el hecho universal de que al sujeto parlante le es per

 (38) L. c., p. 33.

(39) L. c., p. 34.

(40) Ibidem.

(41) F.C.H., p. 82.

mitido "comprender otras lenguas"(42), esto es, puede pasar desde la lengua que habla a otra en la que también podrá expresarse.

En el ejemplo del paso del latín al francés, o a cualquier lengua romance, dicho paso se fundamentaba, además de en la consideración del sujeto hablante o en ejercicio, en unos restos o despojos del antiguo idioma que, si bien ya inexpresivos en sí, como pertenecientes que eran a la lengua en descomposición, tenían la virtualidad, no obstante, de que, sometidos a deformación coherente por los sujetos que deseaban comunicar, podían expresar según un nuevo principio(43).

Parece que en este caso no hay diferencia notoria con el acto de expresión llevado a cabo por cualquier sujeto hablante en una lengua cualquiera. Aquí como allí, el sujeto que desea expresar echa mano de los instrumentos ya parlantes o significados disponibles para hacerles decir lo que no habían dicho nunca, esto es, lo que el hablante en ese momento se proponía decir.

Cuando se trata, sin embargo, del paso de nuestra propia lengua a otra cualquiera de las actuales, Merleau-Ponty no es tan explícito.

Nos referimos a ese punto, rebasado el cual, podríamos decir que nos encontraríamos en esa otra lengua, tal como nos encontramos en la nuestra, es decir, cuando nos entendemos y nos damos a entender o somos comprendidos.

Creemos no interpretar mal a Merleau-Ponty, si

(42) L. c., p. 88.

(43) S., p. 104.

decimos que ese paso se habría dado cuando un hablante en ejercicio logra de hecho superar la noción de sobreentendido o lo que ella representa. Mejor dicho, y como señala el autor, la noción de sobreentendido es falsa. Cuando la expresión francesa l'homme que j'aime es traducida por el inglés the man I love(44) creemos, dice, que el inglés sobreentiende el relativo que. Sin embargo, añade, mientras se siga pensando que tal sobreentendido existe, lo que se hace "es hablar francés en inglés, que -continúa- no es hablar inglés"(45).

El paso desde una lengua a otra tiene lugar, entonces, no cuando se pone debajo de cada palabra un significado, sino cuando se vive y se percibe(46), cuando se comprende y se es comprendido sin necesidad de atenerse a ningún sobreentendido y se va, como lo hace también el niño, del todo a las partes de la lengua (47), aunque teniendo en cuenta, desde luego, que, en el niño, esas partes funcionan como un todo, por lo que, en rigor, va de la totalidad que le ofrece el adulto a la totalidad que él comprende.

Digamos, entonces, para terminar, que, cuando el supuesto sujeto hablante de otra lengua actual ha superado lo que comporta esa noción de sobreentendido, se encuentra de hecho en el ejercicio de ese lenguaje presente, actual, efectivo, cuya nueva lengua hablada "se torna modelo para comprender lo que deben ser otras lenguas"(48); se puede decir, pues, con Merleau-Ponty, que

(44) P.M., p. 58.

(45) L. c., p. 59.

(46) "La claridad del lenguaje es de orden perceptivo", dice en nota marginal en P.M., p. 58.

(47) L. c., p. 75.

(48) F.C.H., p. 88

"es, en nuestra experiencia, sobre el sujeto parlante, donde debe hallarse el germen de universalidad que nos permita comprender otras lenguas"(49).

(49) Ibidem.

3.- Estatuto ontológico del lenguaje.

Hemos mostrado en el último apartado de la primera parte cómo Merleau-Ponty atribuye la categoría de lo ontológico al Ser vertical, bruto, salvaje o sensible, o como también lo designa, a la capa preteórica o precedente al conocimiento y de la que, no obstante, el conocimiento habla siempre, tal como señala ya en el Avant-propos de la Fenomenología de la percepción. Señalamos, asimismo, que tal atribución, y así nos propusimos fundamentarlo allí, no constituye novedad de sus últimos escritos, sino que, por el contrario, esa concepción venía supuesta, vislumbrada o requerida desde los mismos presupuestos fenomenológicos básicos de su doctrina y que, consecuentemente, salvo revisiones o rectificaciones de algunos aspectos que no afectan al conjunto, los últimos trabajos, sean éstos desarrollos o esbozos, se encuentran incardinados en las Obras básicas.

Al objeto que ahora nos proponemos y que se recoge en el enunciado del epígrafe, deseamos hacer hincapié en una característica de su filosofía, de la que, no obstante habernos referido a ella en su momento, pensamos que desempeña aquí un papel de relevancia. Todo el pensamiento merleau-pontyano, y su obra filosófica es, con frase que brota de su contexto, su pensamiento expresado, requiere, para interpretarlo, no perder nunca de vista ese hilo conductor, esa marca o sello permanente de su concepción de la estructura de lo real: la estructura ambigua de toda cuestión, asunto o tema que, viniendo a unir, como él dice, las antinomias de objetivismos y subjetivismos extremos, presenta aquellos asuntos o temas como unidades primordiales, de tal modo que los mencionados términos antinómicos, que en Sartre alcanzan su mayor grado de incompatibilidad e insolidaridad, no son

sino momentos, polos o vertientes, en todo momento solidarios y dependientes, esto es, no exentos de toda inherencia o referencia al otro. Señalemos de paso así mismo, y aunque sólo sea a efectos de afianzamiento y toma de posición, puesto que se trata de un aspecto parcial del que ahora vamos a considerar, que tal impronta estructural se da también en el tema del lenguaje expresivo o en lo que con fórmula merleau-pontyana se designa como palabra operante o pensamiento parlante. Lejos de ser la palabra, el habla un elemento antitético del pensamiento, es o señala un momento -precisamente el explícito, articulado o último- del único proceso de significación o de constitución de sentido y explicitación del mismo.

Será conveniente añadir que el estatuto ontológico que Merleau-Ponty reclama no es, desde luego, para el lenguaje, sin más, sino justamente para el habla como palabra operante o articuladora de sentido, como lógos proforikós o movimiento último del movimiento total de palabra que es posible por el ejercicio del sujeto merleau-pontyano o yo puedo. Pues, en efecto, el término y concepto de lenguaje, en el sentido de lengua o sistema, y carente por ello del poder articulador de la palabra hablada u operante, se emplea para designar lo que constituye el objeto de la ciencia lingüística. El concepto de lenguaje, si bien, en general, más amplio también que el propiamente de lengua, se hace coincidir con este último, en cuanto que, como sistema, viene a recoger lo que, en forma de sedimento, Merleau-Ponty llama los significados disponibles o expresiones ya parlantes o dichas y Heidegger, el estado de expresada(1) del habla.

(1) El Ser y el Tiempo, p. 180.

Teniendo en cuenta, entonces, que lo sensible, el Ser bruto, vertical o salvaje o capa preteorética adquiere rango ontológico, según se ha expuesto; que la característica estructural de lo ambiguo estará presente, asimismo, en este tema, y que lo que ahora consideramos es el habla, veamos cómo este elemento puede incluirse también en este rango.

Por lo pronto hemos de considerar que en este asunto juegan su papel tres estadios o momentos a tener en cuenta: una capa preteorética, vertical o salvaje, un complejo perceptivo o mundo de sentido o silencioso y un tercer momento -el último- que se nos presenta como la articulación elocuente y culminante del proceso. Dejemos que Merleau-Ponty nos explique el movimiento de palabra desde la primera capa al último momento: "nuestros actos de ideación las sacan (a las significaciones o esencias) de un ser bruto" (2) que es donde "hay que encontrar en estado salvaje los correlatos de nuestras esencias y significaciones"(3). O bien, "a partir de entonces (del contacto con lo visible o lo sensible), movimiento, tacto y visión, aplicándose al otro y a sí mismos, ascienden hacia su origen y, con la acción paciente y silenciosa del deseo, se inicia la paradoja de la expresión"(4). Es decir, que los tres momentos son enlazados por la acción del deseo. Es el mismo proceso, aunque ahora desde otro punto de vista, que el llevado a cabo en el fenómeno expresivo y que veíamos en la fenomenología de la palabra y la expresión. La intención significativa, deseo aún mudo, desencadenaba

(2) V.I., p. 141

(3) Ibidem.

(4) V.I., p. 179.

el mecanismo significante. Esa intención significativa no era, a su vez, sino una modalidad operativa de la intencionalidad corporal.

Por otra parte, y tal como hemos señalado anteriormente, en este tema, lo mismo que en todos los demás asuntos de la fenomenología merleau-pontyana, está presente la estructura ambigua. Creemos que es básica dentro de este contexto filosófico y que habrá de tenerse en cuenta para la explicación adecuada o consecuente del fundamento ontológico del habla. Ello permitirá considerar esos diversos estadios no como compartimentos estancos o independientes entre sí -con lo que el rango ontológico de cualquiera de ellos no justificaría el de los demás-, sino que, por pertenecer al "tejido de un solo Ser"(5), lo que acontece es que, a medida que avanzamos, vamos obteniendo un "derivado más manejable"(6). Y ello, porque no hay distinción absoluta, sino diferenciación(7) de los individuos o de los momentos. Hay una especie de reversibilidad, en cuanto que por no ser Kosmotheoros, sino individuo situado entre las cosas y en-el-mundo "las siento yo por dentro en tanto que soy entre las cosas, y en tanto que las cosas se comunican a través de mí como cosa sintiente"(8). De esta manera, "somos experiencias, es decir, pensamientos que arrastran el peso del espacio, del tiempo, del Ser mismo que piensan"(9), pues "mi visión del Ser ya no se hace desde fue-

(5) O. c., p. 141.

(6) L. c., p. 186.

(7) L. c., p. 145.

(8) Ibidem.

(9) L. c., p. 147.

ra, sino desde el centro del Ser"(10). Y el medio, la manera en que nos es dado encontrarnos en el Ser "es el medio mismo de nuestra vida, y de nuestra vida de conocimiento"(11). Si tenemos presente ahora, y siempre siguiendo a Merleau-Ponty, que partimos primariamente "de lo visible actual, empírico, óptico"(12), que a la experiencia pertenece "el poder ontológico último"(13), y que el lenguaje de que tratamos es el lenguaje hablado o vivido y, asimismo, que "lo vivido es vivido-hablado"(14), podremos concluir con Merleau ponty que, por lo pronto, "ese lógos es entonces un tema universal, el tema de la filosofía"(15). Si, por otra parte, consideramos que los tres estadios -capa preteorética, vertical o salvaje, el mundo perceptivo, mudo o silencioso, y lo vivido-hablado o articulación explícita-, lejos de constituir momentos insolidarios o compartimentos estancos, son derivados sin solución de continuidad (salvando la diferenciación), podremos asimismo establecer que se trata del mismo Lógos onto lógico, bien que para cada momento diferenciador hagamos referencia al Lógos como Lógos del mundo sensible (16), Lógos endiáthetos o Lógos proforikós, respectivamente.

(10) L. c., p. 146.

(11) L. c., p. 147.

(12) O. c., p. 188.

(13) O. c., p. 140.

(14) L. c., p. 158.

(15) L. c., p. 159.

(16) F. L., p. 140.

CONCLUSIONES

I.- Consideraciones previas.

A la hora de llevar a cabo un balance final, en consonancia con el contenido de nuestro trabajo, parece que nuestro juicio crítico no debe intentar extenderse a toda la obra filosófica de Merleau-Ponty, sino que ha de constreñirse a la misma línea y contenido restringidos por los que hemos tratado de encaminar nuestra investigación. Creemos, no obstante, que ésta, dirigida preferentemente a un aspecto de aquella obra filosófica -Lenguaje y pensamiento en la fenomenología de Merleau-Ponty-, necesitó, a fin de no resultar una construcción inconexa o de afirmaciones más o menos gratuitas, de una visión más o menos panorámica o profunda del contexto filosófico general del autor; pero, sobre todo, hubo de intentarse poner en claro aquellos presupuestos básicos de ineludible referencia para nuestro trabajo.

Hemos señalado en más de una ocasión que concebimos el objetivo fundamental de la producción filosófica de Merleau-Ponty como un complejo proceso de significación o de constitución de sentido y de explicitación del mismo. No pretendemos que esta manera de concebir la fenomenología merleaupontyana sea verdaderamente comprensiva de todos sus aspectos y amplitud. Queremos señalar solamente que, desde el punto de vista de nuestra manera de enfrentarla y para el objeto de nuestro estudio, es la que mejor nos cuadra. Y, en efecto, así hemos tratado de enfocar y desarrollar este trabajo. Mejor dicho, puesto que el objetivo inicial de nuestro propósito -el lenguaje y el pensamiento y las relaciones entre ambos- nos arrastró a considerar otros aspectos, vinimos a caer en la cuenta de que el lenguaje se hallaba justamente o constituía el

último eslabón de una cadena. Fue necesario, entonces, retroceder en la observación de ese proceso. Mas, en la primera fase del mismo, esto es, en la constitución de sentido o de significación, no se halla sino la apoyatura provisional de la última, de tal manera que lo que resulta de la consideración conjunta de ambas fases no es sino lo que resalta a primera vista para una etiqueta provisional de la producción filosófica de Merleau-Ponty. Todo ello necesitaba aún una base de partida, tanto desde el punto de vista del sujeto filosofante como respecto a la consideración de la cosa sobre o desde la que ese sujeto partiese. El punto de partida era, pues, doble: de un lado, las peculiares características del sujeto merleaupontyano y, del otro, la base de aquel proceso.

Así se hizo indispensable perfilar el sujeto constituyente merleaupontyano, lo que nos llevó a contrastarlo, en primer lugar, con el de Husserl, frente a cuyo sujeto trascendental o conciencia pura aparece el yo puedo con su carácter primordial de sujeto ejerciente, sintiente y sensible, en contacto con las cosas, con los otros y con el mundo preconstituido en el que se encuentra situado. Inevitables fueron las referencias, al tratar de establecer posiciones, al Cogito cartesiano o al yo pienso kantiano, de los que el yo puedo queda aún más distante.

Del otro lado, esto es, por parte del proceso de constitución de sentido, en que abreviadamente se hace consistir básicamente la filosofía de Merleau-Ponty, arranca primariamente de otro estadio anterior: esa capa preteórica, Ser bruto, vertical o Espíritu salvaje, de donde nuestros actos de ideación extraen las significaciones y esencias que se han de explicitar a través de la palabra operante. Hubo también que justificar

el rango filosófico de aquella capa preteórica, punto de partida del proceso, pues siendo los diversos momentos del mismo solidarios unos de otros o, simplemente, los siguientes derivados más manejables de los anteriores, parecía lógico suponer que si para el último de ellos -el explícito o hablado- reclama el puesto de mayor relevancia dentro de la fenomenología, el primero había de gozar de igual rango. Y así se llegó a la conclusión de que el Ser bruto o sensible adquiere estatuto ontológico. El recorrido justificativo, a través de la obra de Merleau-Ponty, se hizo deteniéndonos en Lo visible y lo invisible, si bien tratando de retroceder por la obra Signos, especialmente el artículo El filósofo y su sombra, para llegar hasta la Fenomenología de la percepción, con lo que se mastraba, al propio tiempo, la incardinación de esta postura explícita de sus últimos escritos, en la obra básica o de los primeros momentos. El sentido de este recorrido, ya lo hemos apuntado en alguna ocasión, lo sugiere la propia estructura de la construcción filosófica de Merleau-Ponty que notoriamente adopta la misma disposición que el sentido de la misma.

Asimismo, con base en la consideración ontológica de lo sensible, y sin perjuicio de que como tema básico de nuestro estudio sea también considerado en las conclusiones, se ha intentado, en la segunda parte, justificar también el mismo rango ontológico para la palabra hablada, ya que, siendo el lenguaje el caso más relevante del Lebenswelt o mundo vivido, parecía de rigor el intento.

Así, pues, ya tenemos perfilada la selección de asuntos sobre los que han de versar nuestras conclusiones; en primer lugar, la pervivencia o no del método fenomenológico en sus últimos escritos y que, en desacuer

do con los comentaristas que a este respecto puedan percibir un abandono de dicho método por parte de Merleau-Ponty, trataremos de probar que es el que sigue empleando, tal como lo estableciera en la Fenomenología de la percepción y que, a nuestra manera de ver, sigue vigente en Lo visible y lo invisible.

A continuación, el tema de la ontología que, lejos de presentarse incompatible con la fenomenología, como algunos comentaristas señalan también, en nuestra opinión Merleau-Ponty tiene el propósito, apreciable en varias ocasiones explícitamente, de seguir describiendo fenomenológicamente los temas de la filosofía, aunque proclame que el orden de consideración o la jerarquización de aquellos temas lo obliguen a corregir "el estrabismo de la ontología occidental"(1). Por lo demás, lo que se advierte en Merleau-Ponty, como señala también C. Lefort, es un acercamiento progresivo(2) al pensamiento de Heidegger, en el que fenomenología y ontología se presentan igualmente compatibles.

Después de las consideraciones críticas sobre el método fenomenológico y sobre la nueva concepción de la ontología merleau-pontyana, las conclusiones tratarán de incidir nuevamente sobre los temas de la fenomenología, centrando al efecto nuestros esfuerzos sobre el que es nuestro tema central de la preocupación filosófica de nuestro autor en estos últimos años y escritos de su vida y que ha constituido también el objetivo central de nuestro estudio: el lenguaje y las repercusiones que pa-

(1) V.I., p. 205.

(2) LEFORT, C. : Sur une colonne absente. Gallimard. París, 1978, p. 108.

ra la filosofía puede acarrear la consideración que le ha merecido a Merleau-Ponty. En este sentido se intentará contrastar asimismo la postura del fenomenólogo francés con las que a este respecto y en la misma o en distinta línea puedan mantener algunos otros autores o corrientes de pensamiento en la actualidad.

II.- Conclusión sobre el método fenomenológico.

Se plantea la cuestión, en este momento de nuestro estudio, de si el método fenomenológico que Merleau-Ponty propugnara, principalmente en la Fenomenología de la percepción, como continuación y desarrollo de la fenomenología de Husserl, especialmente la de los últimos escritos de su maestro, sigue siendo de aplicación para el tratamiento de los famosos temas fenomenológicos(1), tal como lo concibiera en el Avant-propos de dicha Obra básica de su pensamiento.

Esta cuestión ha surgido principalmente como consecuencia de la explicitación, particularmente en Lo visible y lo invisible, aunque también en otros escritos anteriores, del Ser bruto, vertical, salvaje o sensible y la reivindicación de la rehabilitación ontológica de esta capa preteorética. Porque este tema, así como el del quiasmo o entrelazamiento (o entrelazo), especie de reversibilidad o "inscripción doble y cruzada de lo visible en lo tangible y de lo tangible en lo visible"(2), parece ser la causa de que algunos estudiosos de Merleau-Ponty hayan visto la posibilidad de que aquel método fenomenológico no sea válido ahora para estos temas ontológicos, que tal es el rango que nuestro autor parece decidido a concederles.

Mas aquellos temores de posibles giros doctrinales de última hora pueden quedar disipados si se piensa, y así hemos tratado de probarlo en el curso de nuestra investigación, que aquel encuadramiento ontológico ya

(1) Ph.P., p. II.

(2) V.I., p. 168.

venía vislumbrado desde los primeros escritos y que su formulación explícita por el autor no es exclusiva de Lo visible y lo invisible, sino que ya aparece en textos fechados en 1951, tan definitivos acaso como esa última obra, e incluso, como hemos probado, en la propia Fenomenología de la percepción.

Respecto al propósito y alcance de la fenomenología de Merleau-Ponty y a las características del método fenomenológico ya dedicamos un espacio en la primera parte. Resta ahora, según la medida de nuestras posibilidades, mostrar la permanencia de dicho método fenomenológico en los últimos escritos del autor y su decidido propósito de seguir utilizándolo para describir los variados temas de la fenomenología, pues fenomenológicos creemos que los sigue considerando, bien que ahora, al tratar de desarrollar lo concerniente a esa capa preteórica, aquella casi tácita reivindicación ontológica, se haga abiertamente explícita y muy ostensible por lo reiterado acaso de la terminología respectiva.

Para ello, procuraremos que, en lo posible, sea él mismo quien nos lo confirme.

En una Nota de trabajo, de las varias y particularmente extensas fechadas en enero de 1960, pensando en la Problemática de lo visible y lo invisible, expresión ésta con la que creemos se refiere no sólo al tema, sino a la Obra en que se encontraba ocupado, escribe: "Plantear la cuestión: la vida invisible, la comunidad invisible, el otro invisible, la cultura invisible"(3), añadiendo a continuación: "Hacer una fenómeno

(3) O. c., p. 277.

logía del otro mundo, como límite de una fenomenología de lo imaginario y lo oculto"(4).

La compatibilidad del método fenomenológico con el rango o valor ontológico del Ser bruto, aunque esta ontología haya de ser superación "de la ontología del En sí"(5) o de "los problemas de la ontología clásica"(6), la pone de manifiesto el propio Merleau-Ponty cuando, en la primera de las Notas recogidas por C. Lefort como de enero de 1960, se propone justificar "al mismo tiempo la necesidad de la ontología complementaria"(7).

Su propósito permanente de aplicar el método fenomenológico se hace, asimismo, evidente en Nota del mes de abril de 1960 (la primera, también, según la presentación de C. Lefort) cuando, refiriéndose a la "descripción de lo visible como invisible"(8), contenido que preveía para la segunda parte del libro, dice que "ha de llevar en la tercera a una confrontación con la ontología cartesiana"(9) y con las consecuencias -ocasionalismo, armonía, paralelismo- del "problema de la comunicación de las sustancias"(10), pues, añade, "mis descripciones, mi rehabilitación del mundo percibido, con todas sus consecuencias para la subjetividad, mi descripción de la corporeidad y del Ser vertical en particular, todo ello ha de llevar a una comunicación espíritu-cuerpo, espíritu-espí

(4) Ibidem.

(5) L. c., p. 273.

(6) L. c., p. 256.

(7) L. c., p. 272.

(8) L. c., p. 292.

(9) Ibidem.

(10) Ibidem.

ritu"(11). Por fin, en una de sus últimas cuartillas, lleva la fecha de marzo de 1961, cuando se propone desarrollar su esquema: I, lo visible, II, la naturaleza, III, el lógos, escribe: "Hay que describir lo visible, etc."(12); creemos que el término describir está empleado en el sentido de lo que consideraba como manera propia del método fenomenológico.

(11) Ibidem.

(12) L. c., p. 329.

III.- Conclusión sobre algunos temas de la fenomenología de Merleau-Ponty.

Corresponde por fin, en el último capítulo de la presente investigación, tratar de establecer, de la manera más objetiva que nos sea dado adoptar, el resultado a que los presupuestos y trayectoria filosófica explicitados por Merleau-Ponty, hayan podido conducir.

Esto, obviamente, ha de llevarse a cabo, a su vez, explicitando también en alguna medida nuestra propia postura frente al autor, lo que en cierto modo nos sitúa igualmente. Ello, no obstante, aunque sólo sea por lo irrelevante del hecho, no ha de tener mayor importancia, ni tampoco pensamos que suponga novedad, ya que no constituiremos excepción en estos casos.

Acontece, por otra parte, que lo que hemos anunciado como conclusiones, lamentablemente ha de quedarse en buena medida en un modesto señalamiento de problemas, en la enumeración de aquellas piezas del rompecabezas que no hemos logrado encajar, o bien, en la vacilante alusión al origen de aquellos hilos que, creyendo que se presentan como la nervadura básica del sistema, no acertamos, sin embargo, a seguir su curso hasta el nacimiento. No obstante, nos atreveríamos a apuntar que la falta de explicación satisfactoria acaso no sea debida sólo a nuestra impericia; pues, en efecto, qué sean o dónde habiten el espíritu salvaje o el lógos diseminado, pueden constituir preguntas de difícil o acaso imposible respuesta convincente, a la vista sólo de los textos y de las formulaciones de Merleau-Ponty al respecto.

Y, si así fuera, los tres momentos subsiguientes del sistema, esto es, el Lógos del mundo sensible, como

punto de partida o capa á interrogar, por una parte, y el Lógos endiáthetos y Lógos proforikós, como momentos del proceso de significación o de constitución de sentido y explicitación del mismo, quedarían descolgados, por así decir, al no estar acreditado aquel punto de partida, bien por referirse a un Ser del que se preten de extraer más de lo que contiene, o bien porque ese Ser no hayamos acertado a estructurarlo o, mejor dicho, a captar la estructura ambigua que, como arquetipo de todos los demás, creemos debe ostentar.

Sabemos que Merleau-Ponty, por los años 59 y 60, se encontraba verdaderamente obsesionado con los temas a desarrollar en Lo visible y lo invisible; que el artículo El filósofo y su sombra, redactado con motivo del centenario de Husserl, está decididamente en esa línea, hasta el punto, incluso, de que cuando piensa "hacer el cuadro del Ser salvaje"(1), ello habría de realizarse, añade, "prolongando mi artículo sobre Husserl"(2). En el renglón anterior de la misma Nota, cuyo esquema, concebido para la Introducción, creemos, en efecto, que corresponde al desarrollo llevado a cabo en la primera parte de Lo visible y lo invisible, había escrito: "Esquema de la ontología proyectada como ontología del Ser bruto, y del Lógos"(3). Pues bien, nos pronunciamos por que lo relativo a ese Ser bruto se encuentra suficientemente perfilado como para poder referirse adecuadamente a esa capa sensible a la hora de fijar su cometido. Pero habrá que decir, no obstante, que el empleo de los términos no creemos que se haga por Merleau-Ponty de manera rigurosamente unívoca.

 (1) V.I., p. 205.

(2) Ibidem.

(3) Ibidem.

Así vemos, por ejemplo, que para designar al Ser bruto emplea frecuentemente, aunque en distintas ocasiones, las denominaciones de Ser salvaje, vertical, sensible, etc., y, también, la que creemos sinónima de todas ellas, esto es, la de capa preteorética. Por otra parte, habla asimismo de espíritu salvaje(4) o de espíritu bruto(5), contraponiéndolo, en este último caso, al ser bruto. Como el tema del Lógos no llegó a desarrollarlo (de ello nos ocuparemos brevemente al final de estas consideraciones), nos inclinamos a pensar que, por el lado del espíritu, se refiere al Lógos, y que, lo mismo que "los cuerpos humanos tienen otro lado, el lado espiritual"(6), el Ser presenta también esas dos caras: una, el Ser, bruto, vertical, salvaje, sensible, etc., y otra, el espíritu bruto, vertical, salvaje, sensible, etc..

Nuestras anunciadas vacilaciones aparecen ya en este momento. Que el Ser, sin más, esto es, ese Ser de apelación o de referencia última tenga también dos lados o caras, es decir, estructura ambigua, tal como correspondería a ese solo Ser, de cuyo tejido están sacados "todos mis pensamientos y los pensamientos de los demás"(7), o como vientre y nodo que es "de la misma vibración ontológica"(8), parece que sería congruente. Pero dudamos de que ello sea así. Se plantearía, incluso, una cuestión de jerarquización de seres, apreciable, en principio, ya incluso también por el puro aspecto formal que, si bien por sí solo no justi-

(4) O. c., p. 217.

(5) O. c., p. 126.

(6) O. c., p. 208.

(7) O. c., pp. 140-141.

(8) L. c., p. 147.

ficaría el fondo de la cuestión, sí puede ser, en cambio, indicativo de posibles vacilaciones del propio Merleau-Ponty al respecto. El Ser bruto, salvaje, etc., lo escribe regularmente(9) con mayúscula y, en cambio, el espíritu bruto, salvaje, etc., aparece, también por lo general, con minúscula.

Ahora bien, tratando de ir más allá del puro aspecto formal, lo que quisiéramos poner de relieve es que la estructura ambigua de lo real, que Merleau-Ponty concibiera para todo tema o asunto fenomenológico, aquí pudiera no cumplirse, tal como sospechamos o como no hemos logrado ver. Por lo pronto, creemos observar que, en este punto neurálgico, tal estructura no es la de dos lados, momentos o vertientes simétricos, sino que la mencionada estructura puede inclinarse peligrosamente a uno de los dos lados.

Ese peligro amenazaría de inmediato a la proclamada unión de objetivismos y subjetivismos extremos, por lo que, de ser así, volveríamos de nuevo a los problemas de la filosofía tradicional, de cuyos esquemas el autor intenta salir.

Escribe Merleau-Ponty: "Decíamos que nuestro cuerpo es un ser de dos hojas: por un lado, cosa entre las cosas, y, por el otro, el que las ve las toca"(10), añadiendo a continuación que por "su doble pertenencia al orden del sujeto y al del objeto nos revela relaciones totalmente insospechadas entre ambos órdenes"(11).

(9) Utilizamos para las citas la edición española de Seix Barral, Barcelona, 1970, pero este aspecto es idéntico en la edición francesa de Gallimard, París, de 1979.

(10) O. c., p. 171.

(11) Ibidem.

Poco antes nos había explicado: "Queremos decir,..., que el ser carnal, ser de varias hojas o varias caras, ser de latencia y presentación de cierta ausencia, es un prototipo del Ser, del que nuestro cuerpo, el sintiente sensible, es una variante muy notable, pero cu ya paradoja constitutiva se halla ya en todo ser visible"(12), y añade más adelante: "si queremos metáfo--ras, mejor será decir que el cuerpo sentido y el cuegpo sintiente son como el reverso y el anverso o como dos segmentos de un solo recorrido circular que, por arriba, va de izquierda a derecha, y, por abajo, de derecha a izquierda, pero sólo constituye un movimiento único en sus dos fases"(13).

Hemos abusado de estas largas citas, pero creemos haber ganado en cuanto a expresividad de lo que deseábamos decir al respecto. Destaquemos lo que importa a nuestro propósito. Nuestro cuerpo, señala Merleau-Ponty, es un prototipo del Ser y sus dos lados, esto es, el sensible y el sintiente, es decir, de una parte, el Ser bruto, vertical, etc., (ya que hemos quedado con Merleau-Ponty en que desde ese punto de vista es una cosa entre las cosas), y, de otra, el espiritu bruto, vertical o salvaje, etc., son anverso y reverso de un solo ser, nuestro cuerpo. Señalemos también que, por muy metafórico que sea el lenguaje, anverso y reverso son tales cuando coinciden sin residuo, es decir, que la estructura ambigua debe ser simétrica, con lo cual, en efecto, objetivismo y subjetivismo quedarían evidentemente empatados y, por lo tanto, unidos.

Ahora habría que añadir que, si el prototipo del

(12) L. c., p. 170.

(13) L. c., p. 172.

Ser -el cuerpo humano al que ahora nos venimos refiriendo- tiene tal estructura ambigua, el arquetipo, es decir, el Ser de apelación o de referencia última, debería ostentar otra semejante. Sin embargo, debemos manifestar que creemos que Merleau-Ponty no ha dado con ese Ser que, como sentido y sintiente, se encuentre estructurado de aquella manera ambigua simétrica de anverso y reverso que, como tales, coinciden sin residuo.

Al efecto, intentemos perfilar o enmarcar brevemente el Ser de referencia de Merleau-Ponty. Y lo haremos siguiéndole a él en sus pasos. Nos encaminamos, dice, hacia "el problema del mundo"(14), y nos importa, añade, "el sentido de ser del mundo"(15), concretando a continuación que debemos "saber precisamente lo que es el ser-mundo, el ser-cosa, el ser-imaginario y el ser-consciente"(16). Pensamos que todo Ser de apelación de Merleau-Ponty está comprendido en esos enunciados. El ser-consciente al que ha de referirse el saber no será otro que el ser humano, según opinamos.

Ahora bien, si soy mundo pero no soy el mundo (17), quiere decir que el ser-mundo no es coextensivo con el ser-consciente, sino que este concepto está contenido en aquél y no al revés, lo que, por lo demás, así se evidencia, considerando sólo ese punto de vista y marco de referencia.

Como pensamos en definitiva que el Ser arquetí-

(14) O. c., p. 22.

(15) L. c., p. 23.

(16) Ibidem.

(17) O. c., p. 160.

pico de Merleau-Ponty no se refiere, en último término, sino a sólo y a todo el mundo, no se ve, entonces, que pueda haber en ese Ser más espíritu, sea salvaje o cultural, diseminado o localizado y temporalizado que el que pueda comportar el ser-consciente. Si el ser-consciente o individuo humano que, por definición merleau-pontyana, es sólo el individuo humano, situado sólo también en el mundo vivido o Lebenswelt, parece que ha de entenderse que el Ser -ya se trate de "la significación Ser"(18) o de "el ser de la significación y el lugar que ocupa la significación en el Ser"(19)-, si bien presenta también dos caras o lados, éstas, nos tememos, no van a ser simétricas, tal como correspondería a anverso y reverso y como se afirma para los temas derivados. Consecuentemente, no vemos que la estructura ambigua de los derivados tenga o sea reflejo adecuado de aquel Ser supuestamente arquetípico.

Con ello, no negamos validez a la fenomenología de Merleau-Ponty, pues, como él dice, los trabajos(20) de los filósofos suelen ser menos exclusivistas que sus principios y, por esa circunstancia, opinamos nosotros, pueden seguir continuando ese surco progresivo del pensamiento. Queremos decir sólo que, como hemos indicado antes, el problema de objetivismos y subjetivismos, al no lograrse el equilibrio, seguirá subsistiendo y expuesto a las mismas oscilaciones de que la historia del pensamiento nos da cuenta.

(18) O. c., p. 151.

(19) Ibidem.

(20) S., p. 119.

Respecto al tema del Lógos, como el otro lado de lo que creemos habría de constituir la única síntesis inicial o Ser, no otra cosa sino esporádicas alusiones o referencias nos dejó Merleau-Ponty.

Nos referimos, desde luego, a una tematización general del Lógos y no al Lógos explicitado o palabra operante, o, según Merleau-Ponty, el lenguaje tal como aparece a la revelación fenomenológica. Lo que falta por tematizar es aquello que hace que haya palabra, en virtud de lo cual el Ser habla a través del hombre, ya que, para Merleau-Ponty, el "lenguaje que posee el hombre"(21) no lo posee "como propiedad suya"(22), sino que el hombre, en cuanto "ser que tiene cuerpo y lenguaje"(23), es el medio o derivado del Ser que el Lógos tiene de realizarse explicitándose.

Sabemos el marco en que se halla contenido el Lógos merleau-pontyano. El Ser de Merleau-Ponty es el ser-mundo y cuanto en él hay, y el Lógos diseminado por el mundo o Palabra universal creemos que es el espíritu que "brota como el agua de la hendidura del Ser"(24).

Por los esquemas de las Notas de trabajo, sabemos que el tema del Lógos era uno de los que se proponía explicitar en Lo visible y lo invisible. Sin embargo, parece obtenerse la impresión de que este tema era objeto de continuos aplazamientos por el autor. Casi todos los resúmenes de los cursos recogidos en Filosofía y Lenguaje finalizan con un anuncio de tratarlo en otra ocasión

(21) O. c., p. 329.

(22) Ibidem.

(23) S., p. 27.

(24) V.I., p. 284.

más propicia.

Así, por ejemplo, en el correspondiente al jueves de 1952-1953, al aplazar el estudio del simbolismo lingüístico, donde se vería de modo definitivo la relación de la expresión natural con la expresión de la cultura, añade: "entonces podrá decidirse si la dialéctica de la expresión significa que un espíritu ya está presente en la naturaleza, o que la naturaleza es inmanente a nuestro espíritu, o, más bien, buscar una tercera filosofía por encima de este dilema"(25). La referencia a esa tercera vía o filosofía es clara en el planteamiento del sistema de Merleau-Ponty, desde el momento en que piensa que el retorno al Lebenswelt no es un paso preparatorio, sino, por el contrario, definitivo o propiamente filosófico. Y, dentro de este orden, siendo el lenguaje el caso más eminente o relevante, así como que el acto común de lo significante y lo significado es "el fenómeno central del lenguaje"(26), "le quitaríamos su virtud -añade- realizando por adelantado en un cielo de las ideas el resultado de las operaciones expresivas"(27), quedando sin justificar "el paso que ellas (las operaciones expresivas) dan de los significados ya disponibles a aquéllos que estamos construyendo o adquiriendo"(28).

En el curso que lleva la fecha 1953-1954, cuando en la misma línea de que el habla, la palabra expresiva es lo que puede justificar el nacimiento de todas las hablas posibles, y no que en cuanto lengua o sistema se puedan hallar unos invariantes universales o una eidética objetivada común a todas las lenguas posibles, nos promete también que "tales asuntos serán posteriormente

(25) F.L., pp. 17-18.

(26) S., p. 113.

(27) Ibidem.

(28) Ibidem.

objeto de otro curso"(29).

Finalmente, y a fin de no prodigar excesivamente las citas en este sentido, sino sólo en la medida en que puedan servir de exponente de la explícita obsesión de Merleau-Ponty por el tema, en el curso 1959-1960, reconoce la necesidad de que "las relaciones del lógos explícito con el lógos del mundo sensible" deberán ser objeto de otra serie de cursos(30), de los que, sin embargo, y, desgraciadamente, nos hemos visto privados.

(29) F.L., p. 35.

(30) O. c., p. 140.

1.- El lenguaje.

El lenguaje de que ahora nos ocuparemos preferentemente es la palabra expresiva u operante, esto es, el lenguaje tal como lo revela la descripción fenomenológica que toma como punto de partida el sujeto humano encarnado y situado en un mundo preconstituido, y, como procedimiento, el retorno al mundo vivido o Lebenswelt.

Si, aun a riesgo de parecer reiterativos, convenimos en que, tanto por el sentido de su filosofía como por la forma incluso de su exposición, el sistema de Merleau-Ponty es, al menos en su aspecto más característico, un complejo proceso de significación o de constitución de sentido y de explicitación del mismo, podremos adelantar que referirse sólo a la palabra expresiva o última parte del proceso sería tanto como dar por sentado que todos los momentos anteriores del mencionado proceso se encuentran perfectamente justificados. Mas, por el contrario, ya hemos apuntado, bien que haya sido desde otros puntos de vista, nuestros temores de que acaso no sea así.

Por ello, y toda vez que ya nos hemos dedicado anteriormente a la descripción fenomenológica de la palabra, así como a fijar el estatuto que le asigna Merleau-Ponty dentro de la filosofía, nos aplicaremos ahora a tratar de poner en relación tal concepción de la palabra o lenguaje expresivo con los presupuestos que intentan hacerla posible, incidiendo, por nuestra parte, en algunos de aquellos aspectos que creemos no concuerdan con ciertos presupuestos o propósitos iniciales.

A este respecto, consideramos que los textos más elaborados y, por ello, más definitivos del autor son

la ponencia Sobre la fenomenología del lenguaje, El filósofo y la sociología y, sobre todo, El filósofo y su sombra, escrito en 1959, un año antes del Prefacio de Signos. Por su parte, las páginas del Prefacio, por tratarse del último texto elaborado y publicado en vida del autor, pensamos que constituyen el mejor exponente de su pensamiento definitivo en este tema y que avalan, por otra parte, los textos citados anteriormente, publicados también en Signos. Nos ayudarán igualmente en esta tarea algunos textos de La fenomenología y las ciencias del hombre y, naturalmente, tendremos muy en cuenta la Introducción y Notas de Lo visible y lo invisible.

La manera de ver, por nuestra parte, aquellos escritos o esta obra póstuma es distinta. En aquéllos, es preciso ver la obra elaborada y perfilada para la publicación y que, por ello, se le puede atribuir responsablemente al autor. En Lo visible y lo invisible y, muy particularmente, en las Notas, por su carácter de obra póstuma, en el primer caso, y por su condición de simples esquemas de trabajo, en el segundo, entendemos que lo que tiene más valor es precisamente su testimonio de cruda autenticidad y de un reflejo de los verdaderos problemas en que se debatía el propio autor al intentar una y otra vez hallar una salida coherente.

En cualquier caso, hemos señalado en páginas anteriores cómo su nueva vía o configuración estructural de lo real -la estructura ambigua- puede resentirse en sus presupuestos básicos o de referencia última, con lo que, de resultar así, los propósitos iniciales acaso hayan de verse muy mermados también. Y, en efecto, ya vimos que, en consecuencia, la pretendida unión de objetivismos y subjetivismos, al no lograrse, a nuestro modo de ver, el buscado equilibrio estructural, quedaría incumplida.

Ahora, desde el punto de vista más concreto del ha-

bla, trataremos de señalar hacia qué lado el propio Merleau-Ponty creemos que se desliza. Con ello, además, acaso se ponga de relieve respecto de él mismo lo que el autor afirma cuando señala, según se ha re cogido, que los trabajos de los filósofos suelen ser menos exclusivistas que sus principios. Claro está que nos apresuraremos a señalar asimismo, haciendo uso, seguramente abusivo por nuestra parte, de sus propias palabras respecto a su maestro Husserl que no debemos imaginarnos -diríamos nosotros- a Merleau-Ponty "molesto al encontrarse con unos obstáculos que le dificultaban el camino"(1) pues, "darse cuenta -añade- de que tales obstáculos existen es el único sentido de la búsqueda"(2), y porque, agregamos nosotros, eso es también para Merleau-Ponty la filosofía en último término: búsqueda continuada, interrogación permanente o "vigilancia que no nos deja olvidar la fuente de todo saber"(3).

Que los trabajos de los filósofos, como señalá- bamos antes, son menos exclusivistas que sus princi- pios, nos permite hacer referencia aquí a la proximidad de las formulaciones de autores que, desde princi pios en algunos casos muy dispares, cuando consideramos lo que pudiéramos llamar el cuerpo o el amplio despliegue de sus doctrinas, en cierto modo, muchos puntos de vista podrían atribuirse a unos u otros indistintamente.

Estamos pensando en Heidegger o Cassirer, entre los filósofos, y a los que, por otra parte, Merleau-Pon

(1) S., p. 197.

(2) Ibidem.

(3) O. c., p. 133.

ty se va acercando progresivamente; pensamos también en Saussure, entre los lingüistas, del que, a pesar de moverse en el positivismo, Merleau-Ponty toma la indicación de la primacía del habla sobre la lengua, postura ésta, por lo demás, común al lingüista y a los filósofos. Y, entre los filósofos, podemos incluir, a efectos de reforzamiento de lo que decimos, a E. Nicol, quien, con formulaciones similares o comunes en sus trabajos a los anteriores y a Merleau-Ponty, ya por el año 1957, dos antes precisamente de los primeros escritos de Lo visible y lo invisible y de El filósofo y su sombra, reclamaba para el lenguaje hablado o expresivo un lugar en la ontología en su Metafísica de la expresión. Todos ellos, por su parte, más o menos sobre las huellas del último Husserl, sobre todo, pero también del Husserl de las Investigaciones lógicas.

De modo que, ya con estos prenotandos, podemos observar que Merleau-Ponty trata de conciliar, de un lado, un aspecto de la teoría del lingüista Saussure -la necesidad de la toma en consideración del habla y no de la lengua-, y, de otro, el cauce ofrecido por el último Husserl con el retorno al mundo vivido o Lebenswelt, del que la palabra hablada es lo más relevante, "Esta convergencia del pensamiento de Husserl con el de Saussure -señala Merleau-Ponty- nos lleva al punto más alto: nos anuncia lo que yo quería establecer con respecto a las relaciones de la Psicología y de la Fenomenología, a saber, que hay acuerdo y no oposición entre el desarrollo inmanente de las ciencias del hombre y el del pensamiento fenomenológico y que este acuerdo nos promete una solución del problema de las relaciones entre las Ciencias del Hombre y la Filosofía"(4).

(4) F.J.H., p. 88.

En efecto, si -siempre según Merleau-Ponty- el poder constituyente no reside ya en una conciencia pura o trascendental, sino que, por el contrario, tal poder radica en mi cuerpo, aunque también en mi conciencia o pensamiento, pero como modalidad éstos de mi presencia y situación en el mundo; si lo más relevante de ese mundo vivido es el lenguaje hablado y si, finalmente, el lenguaje hablado, mediante su poder expresivo, me hace avanzar hacia significados nuevos o nunca dichos, siendo el posibilitador de la existencia ideal y no al revés, la fenomenología del lenguaje ya no puede considerarse "una cuestión de pintoresquismo psicológico"(5).

Ya vimos que la posible falta de cumplimiento de la simétrica estructura ambigua, de anverso y reverso, en el Ser arquetípico o de apelación última podía dejar sin fundamento la misma estructura que se reclama para la dualidad ambigua de sujeto-objeto, a la que pertenece el sujeto ejerciente merleau-pontyano, en tanto que ser de dos caras y derivado del tejido único del Ser. No obstante, Merleau-Ponty intenta seguir caminando por esa vía intermedia y, procurando hacer compatibles ambos momentos o lados, nos dice que "no basta tratar objetivamente las lenguas dadas"(6), sino que "es necesario agregar a la lingüística de la lengua, la lingüística de la palabra"(7).

Ahora bien, creemos no interpretar mal la construcción de la fenomenología de Merleau-Ponty si decimos que en ese vaivén se escora del lado del sujeto.

La existencia ideal no se encuentra allá, en un cielo de las ideas, dando fundamento a una lengua uni-

(5) S., p. 111

(6) F.C.H., p. 88.

(7) Ibidem.

versal objetivable para una mente o pensamiento. Es, por el contrario, en virtud del poder del sujeto ejerciente o yo puedo como esa existencia es realizada y comunicada a los otros sujetos presentes o futuros. Pues, como señala Merleau-Ponty, "si en verdad se quiere comprender cómo es posible el fenómeno de la existencia ideal, para una pluralidad de sujetos que no viven en el mismo tiempo, y participar de las mismas ideas, la primera cosa que se debe hacer es comprender cómo se incorporan los pensamientos de un sujeto a los instrumentos culturales que los vehiculizarán hacia afuera, tornándolos accesibles a otros"(8).

En la descripción fenomenológica de la palabra, por otra parte, hemos señalado, siguiendo a Merleau-Ponty, que no es la existencia ideal la que posibilita a la palabra, sino al contrario, en el acto de hablar, en la palabra operante o expresiva, la idea, intención significativa o deseo mudo existente en un sujeto, en cualquier sujeto, se encarna, se hace elocuente y dice lo que necesitaba decir, a los otros sujetos también, pero al propio sujeto hablante ante todo y en primer lugar. Y eso que se necesitaba decir es lo nuevo o el progreso que aparece en todo proceso expresivo, proceso que, por otra parte, perdería su virtud si verdaderamente no realizara o llevara a cabo nada nuevo, sino que, por el contrario, se limitara a servir de vehículo de aquella existencia ideal previa y externa o ajena. A tal existencia ideal correspondería, en efecto, una conciencia pura o trascendental y objetivante. A esa conciencia objetivante correspondería una lingüística universal de la que las lenguas particulares o históricas serían realizaciones parciales. Pero, como

(8) L. c., p. 87.

señala Merleau-Ponty, "es a la inversa"(9), porque "el presente, lo actual, lo efectivo, el lenguaje de hecho se torna modelo para comprender lo que deben ser otras lenguas"(10), y añade: "es, en nuestra experiencia, sobre el sujeto parlante, donde debe hallarse el germen de universalidad que nos permita comprender las otras lenguas"(11).

De modo que, por lo que en este momento nos importa, y si nuestra interpretación fuese atinada, se podría observar, no ya sólo una carga subjetiva, en perjuicio de las correspondientes concesiones a una objetividad, sino incluso una oscilación o desplazamiento progresivo de lo objetivo a lo subjetivo en el propio recorrido de Merleau-Ponty. Creemos que, aunque, por una parte, el ser humano se encuentre situado dentro del tejido del Ser último de referencia merleau-pontyana, de otro lado, la referencia a ese Ser, en el sentido que sea, no se elude: en el grado que sea hay objetivismo en principio. Tengamos presente que ese Ser objetivo, en Merleau-Ponty, es el ser del mundo y que el ser consciente es el ser humano, por otra parte, único que, por definición, esto es, por poseer o ejercer la palabra expresiva puede aportar espíritu o lógos. Ya sabemos, también que, no una existencia ideal posibilita la palabra, sino que es ésta la posibilitadora de aquélla. En el tejido del Ser no vemos equilibrio entre cuerpo y Lógos. (Llamamos cuerpo al otro lado del Ser que no es el Lógos o espíritu, es decir, lo tocado, ya que Merleau-Ponty no lo denomina expresamente).

 (9) L. c., p. 88.

(10) Ibidem.

(11) Ibidem.

Vayamos ahora al sujeto parlante o cognoscente que, en Merleau-Ponty, sabemos que es el mismo y no olvidamos, por nuestra parte, que objetivismo y subjetivismo no tienen nada que ver con el hecho de que siempre hay un sujeto que conoce, sea cualquiera la forma o modalidad en que lo lleve a cabo y el carácter constitutivo que se le asigne. Opinamos que este derivado merleauPontyano del Ser no ostenta la misma estructura o, al menos, el sentido de sus componentes ha variado en su importancia. Por mucho que el cuerpo como cosa sea algo objetivable para los demás y, también, para mí en primer lugar, lo que no ofrece duda, creemos, es que el sujeto como espíritu, como idea, deseo o intención, aunque sea muda, es lo primero que tiene iniciativa y que el cuerpo, por muy situado que se halle, no es capaz de superar la categoría de medio "que me permite mantener relaciones con el mundo"(12), aunque eso acontezca "sin representarme temáticamente los objetos que voy a aprehender o las relaciones de dimensión entre mi cuerpo y los caminos que me ofrece el mundo"(13).

(12) S., p. 106.

(13) Ibidem.

2.- Consecuencias para la filosofía.

Por las razones apuntadas en el apartado anterior, tomamos ahora como referencia básica los textos citados allí, con particular atención al apartado III. Consecuencias tocantes a la filosofía fenomenológica de la ponencia Sobre la fenomenología del lenguaje.

Ya de entrada, hemos de hacer constar que, a la vista de las páginas que lo componen, atrae nuestra atención un detalle que creemos de interés dentro del contexto general y habida cuenta del estilo de la obra de Merleau-Ponty: nos referimos a la terminología empleada en el mismo, que contrasta notoriamente con la utilizada en el resto de sus escritos y que puede resultar muy significativa de la importancia que concedía a esta exposición. En efecto, términos como absolutamente indispensable(1), absolutamente necesario(2) o absolutamente forzoso(3), nos parece que son indicativos, por desacostumbrados en el estilo y sentido de sus escritos, del deseo del autor de fijar el alcance definitivo de las descripciones fenomenológicas de la palabra o de las consecuencias que para la filosofía habrían de suponer tales descripciones del lenguaje hablado o humano.

"¿Qué alcance -se pregunta Merleau-Ponty- hay que reconocer a esas descripciones?"(4). Tras las huellas de Husserl y de Saussure, el lingüista le proporciona los materiales de construcción, podríamos decir, y el creador de la fenomenología, el método, así como la estructura básica de su construcción doctrinal. El mismo nos condensa esta idea y nos lo aclara mejor: "Husserl no lo dice, ni Pos, pero es difícil no pensar en Saussure cuando pide

(1) S., p. 110.

(2) L. c., p. 111.

(3) Ibidem.

(4) L. c., p. 110.

que se vuelva de la lengua objeto a la palabra"(5).

Se lamenta de que Husserl no haya conciliado la fenomenología con la filosofía propiamente dicha, y , también, de que el fenomenólogo alemán haya distinguido hasta en sus últimos escritos "las investigaciones fenomenológicas en sentido lato y la filosofía que debía coronarlas"(6). Considera Merleau-Ponty que tal reconocimiento ya está claro cuando se trata de la fenomenología del lenguaje. En su opinión, sin embargo, el retorno de los constructa a lo vivido aparecería con mayor exigencia y evidencia en el problema de la intersubjetividad, ya que "en la experiencia de los demás, de un modo más claro (pero no de un modo distinto) que en la de la palabra o el mundo percibido, capto inevitablemente mi cuerpo como una espontaneidad que me enseña lo que yo no podría saber sino por ella"(7).

El retorno al Lebenswelt, al mundo vivido, y la consideración del sujeto filosofante no como conciencia pura, sino como sujeto encarnado o espontaneidad enseñante, en ejercicio, no es paso obligado sólamante. Antes, por el contrario, es asiento definitivo o punto de partida único desde el que intentar el trabajo de constitución de sentido. No es posible, según Merleau-Ponty, y so pena de incurrir en falta de sentido, seguir considerando al lenguaje en un plano de objetivación absoluta, al modo de las filosofías de visiones panorámicas, puesto que ello sólo sería accesible desde una conciencia ecósmica y pacósmica, única capaz de aquella constitución. Como ello no es así, sino que,

(5) O. c., p. 127.

(6) O. c., p. 110.

(7) L. c., p. 112.

por el contrario, el proceso de objetivación o de constitución ha de llevarse a cabo mediante un sujeto encarnado -cuerpo viviente y conciencia-, tal postura nos conduciría de nuevo a los mismos problemas "que han suscitado la fenomenología"(8).

La filosofía, por tanto, debe plantearse "el modo de presencia del objeto al sujeto"(9), no según la concepción de la filosofía idealista "de la reflexión total"(10), sino tal como objeto y sujeto se revelan a la descripción fenomenológica.

Observados esos requisitos, que Merleau-Ponty califica de absolutamente indispensables, necesarios o forzosos, la exploración fenomenológica ya no aparecerá como una especie de preparación introductoria de la filosofía, pues, afirma Merleau-Ponty, "desde ese momento, la fenomenología es envolvente con respecto a la filosofía, que no puede venir pura y simplemente a añadirse a ella"(11). Nuestro autor, no obstante, no está cuestionando en ningún momento la legítima existencia de la metafísica, la filosofía o, en general, las ciencias filosóficas tradicionales desprendidas de aquella, ni tampoco la ciencia positiva o particular. Está abogando por una cuestión de prioridades o relevancia de asuntos y por la necesaria, según él, revisión de la ontología tradicional o clásica. La instalación del nuevo sujeto ejerciente merleaupontyano en el mundo vivido o Lebenswelt desplaza forzosamente o arrastra consigo la necesidad de un novísimo punto de vista u orden de interrogación de la filosofía. Así, pues, ya

(8) Ibidem.

(9) L. c., p. 111.

(10) Ibidem.

(11) Ibidem.

no es válido el orden de Spinoza: "Dios, el hombre, las criaturas"(12), sino que "mi esquema...", escribe Merleau-Ponty en, tal vez, la última Nota de trabajo, ha de presentarse sin compromiso alguno con el humanismo, con el naturalismo o con la teología"(13).

Pues bien, en este nuevo orden de cosas, el lenguaje, que no lo toma como "el Lógos y la verdad en el sentido del Verbo"(14), sino como "estudio del lenguaje que posee el hombre"(15), aunque tampoco como "propiedad suya"(16), antes, por el contrario, como el Lógos realizándose en el hombre(17), o como el Ser hablando a través del hombre, el lenguaje, repetimos, se le presenta como el problema filosófico fundamental, porque "más claramente que ningún otro, aparece a la vez como un problema especial y como un problema que abarca todos los demás, incluso el de la filosofía"(18).

Hay, pues, una nueva concepción del ser del lenguaje que la fenomenología ha revelado como auténticamente filosófico. Ello tiene su fundamento en el fenómeno de la encarnación del pensamiento en la palabra, como caso relevante de cuerpo sensible y sintiente, el mío o el de los demás, único constituyente. En

(12) V.I., p. 329.

(13) Ibidem.

(14) Ibidem.

(15) Ibidem.

(16) Ibidem.

(17) Ibidem.

(18) S., p. 111.

efecto, "ese sujeto que se siente constituido en el momento en que funciona como constituyente, es mi cuerpo"(19).

El proceso de significación o de constitución de sentido y de explicitación del mismo no puede llevarse a cabo, pues, desde una supuesta conciencia pura, ajena al mundo o situada ante él, como desde una atalaya. Tener conciencia es constituir, escribe Merleau-Ponty, y añade: "yo no puedo, por consiguiente, tener conciencia de los demás, ya que eso sería constituirlos como constituyentes, y constituyentes con respecto al acto mismo por el cual yo los constituyo"(20).

Sólo desde esta espontaneidad enseñante que es mi cuerpo sintiente, junto con mi conciencia o espíritu, pero como modalidad de mi presencia o situación en este mundo preconstituido, es desde donde se realiza la transgresión intencional y tenemos la experiencia de los demás, y, no sólo como pensamientos, sino como pensamientos encarnados. Para que ello tenga lugar, es decir, "para que el alter ego y el otro pensamiento se me aparezcan, es preciso que yo sea yo de este cuerpo mío, pensamiento de esta vida encarnada"(21).

Para Merleau-Ponty, es preciso revisar las relaciones de la fenomenología, no sólo con respecto a la metafísica, sino también por lo que se refiera al psí

(19) L. c., p. 112.

(20) Ibidem.

(21) L. c., p. 113.

cologismo y al historicismo. El cuerpo viviente, el mío y el de los demás, aunque no, desde luego, como organismo(22), sino como espontaneidad enseñante, pensamiento de esta vida encarnada, que no puede seguir con el comportamiento de objeto ante una conciencia pura o trascendental.

El lenguaje, por otra parte, que participa de la misma característica estructural de la espontaneidad enseñante, ya que "la intención significativa se da un cuerpo"(23), y hay, por tanto, estructura de sensible-sintiente o de material sonoro y sentido inteligible, no podrá considerarse "como una cuestión de pintoresquismo psicológico"(24), porque "eso sería admitir que, en efecto, el cuerpo, tal como nosotros lo vivimos, nos parece implicar un mundo, y la palabra, un paisaje de pensamiento"(25). El fenómeno de la encarnación del pensamiento en la palabra no es un asunto psicológico porque eso sería simple apariencia que se demostraría en la imposibilidad de "la percepción de los demás"(26). Tampoco puede ser objeto de una conciencia constituyente porque una conciencia así no puede dar cuenta de "mi pertenencia a un mundo preconstituido"(27). La palabra pensante o el pensamiento parlante, esto es, la palabra como encarnación del pensamiento, como aspecto el más relevante de ese mundo vivido o Lebens welt es, como dice Merleau-Ponty, la elucidación de grado superior(28), en el orden filosófico y que a la

(22) Ibidem.

(23) L. c., p. 108.

(24) L. c., p. 111.

(25) Ibidem.

(26) L. c., p. 112.

(27) L. c., p. 113.

fenomenología le ha sido dado revelar. No puede darse, desde fuera, "una ideación que permita dominar esta praxis"(29) y, consiguientemente, en la experiencia de la palabra es como capto "la presencia de los demás en mí o de mí en los demás"(30). En esta facultad de transgresión intencional del sujeto ejerciente es donde, según Merleau-Ponty, se halla la solución al problema de intersubjetividad; intersubjetividad que es, ante todo, transcendencia del propio sujeto a sí mismo, ya que "en la medida en que lo que yo digo tiene sentido, yo soy para mí mismo, cuando hablo, otro otro, y, en la medida en que comprendo, ya no sé quién habla y quién escucha"(31). Por eso dice, como ya hemos señalado en otro momento, que comprende por fin la enigmática proposición de Husserl de que "la subjetividad transcendental es intersubjetividad"(32).

(28) L. c., p. 111.

(29) Ibidem.

(30) L. c., p. 115.

(31) Ibidem.

(32) Ibidem.

INDICE DE AUTORES

- | | |
|-----------------------------|----------------------------|
| ADORNO, T., 10, 126. | HEGEL, G.W.F., 39, 40, 84. |
| ALONSO, A., 153. | HERDER, J. G., 137, 141. |
| ARIAS MUÑOZ, J. A., 88. | HUMBOLDT, W. v., 137, 141, |
| ARISTÓTELES, 87, 124, 128. | 169, 196, 197, 198, |
| BERGSON, E., 113, 235. | 228, 229, 242. |
| BOCHENSKI, J. M., 26, 27, | HUSSERL, E., 8, 9, 17, 18, |
| 138. | 19, 20, 24, 30, 38, |
| BRENTANO, F., 79. | 39, 40, 41, 44, 45, |
| CARROL, J. B., 141. | 46, 47, 48, 49, 56, |
| CASSIRER, E., 21, 127, 138, | 57, 58, 59, 60, 61, |
| 139, 196, 198, 219, | 62, 63, 78, 79, 81, |
| 228, 229, 230, 242, | 91, 94, 97, 98, 100, |
| 287. | 106, 112, 113, 117, |
| CHAUCHARD, P., 235. | 124, 126, 135, 138, |
| CHOMSKY, N., 20, 199, 200, | 144, 149, 157, 158, |
| 210. | 162, 185, 192, 196, |
| DESCARTES, R., 9, 34, 35, | 199, 200, 203, 204, |
| 36, 87, 93, 100, 164, | 205, 206, 210, 211, |
| 199. | 212, 219, 230, 237, |
| ENGELS, F., 224. | 250, 251, 253, 254, |
| FREUD, S., 39, 43, 113. | 267, 271, 288, 293, |
| GILSON, E., 21, 129, 130, | 294, 299. |
| 219. | JAKOBSON, R., 199. |
| GURVITCH, G., 143. | KANT, I., 39, 60, 87, 93, |
| HARTMANN, N., 39. | 100, 124, 136, 204. |
| HEIDEGGER, M., 18, 27, 28, | KIERKEGAARD, S., 38, 39. |
| 29, 30, 31, 34, 38, | KOFLER, L., 142. |
| 41, 43, 46, 47, 54, | LAMBERT, J.H., 39. |
| 55, 56, 92, 106, 113, | LEFORT, C., 42, 103, 105, |
| 128, 138, 179, 219, | 106, 107, 269, 273. |
| 231, 264, 284. | LYONS, J., 199, 200, 210. |
| | LLAVONA, R., 31. |

- LIEDO, E., 10, 124, 125,
 130. .
 MALMBERG, B., 131.
 MALRAUX, A., 19, 155,
 156, 193.
 MARTY, A., 20.
 MARX-ENGELS, 223, 242, 243.
 MRAX, K., 224.
 MERLEAU-PONTY, M., passim.
 MONTERO MOLINER, F., 33, 103,
 166.
 NICOL, E., 288.
 NIETZSCHE, F., 38, 39.
 ORTEGA Y GASSET, J., 14.
 PASCAL, B., 38.
 PAULHAN, J., 19.
 PLATON, 31, 124, 134.
 POS, M., 203.
 RABADE ROMEO, S., 51, 61, 62,
 75, 78, 79, 80, 82, 83,
 150.
 ROUBICZEK, P., 34, 36, 37.
 SAPIR, E., 20, 141.
 SARTRE, J.P., 9, 19, 27, 33,
 34, 36, 51, 56, 84, 86,
 95, 100, 131, 138, 219.
 SAUSSURE, F. DE., 19, 20, 113,
 124, 153, 154, 164, 165,
 175, 176, 179, 192, 193,
 196, 197, 200, 201, 208,
 209, 214, 215, 288, 293.
- SCHAFF, A., 125, 136, 139,
 140, 141, 196, 219,
 220, 223, 226, 227,
 228, 229, 237, 241,
 243.
 SPINOZA, B., 296.
 STENDHAL, 19, 193.
 THEVENAZ, P., 68, 69, 89.
 VALERY, P., 193.
 VENDRYES, ., 193.
 VOLOSHINOV, V. N., 143.
 WAELHENS, A. DE, 72, 81,
 86, 87.
 WATSON, J. B., 140.
 WHORF, B. L., 20, 141.
 WITTGENSTEIN, L., 140.
 YAGUE, J., 38, 39, 42, 44,
 103.



BIBLIOGRAFIA

A.- Obras de Merleau-Ponty.

La structure du comportement. P.U.F., 5ª ed., París, 1963. Trad. española de la 3ª edic. (1953) por E. Alonso. Hachette. Buenos Aires, 1976. Precedida de Una filosofía de la ambigüedad de Alphonse de Waelhens.

Phénoménologie de la perception. TEL, Gallimard. París, 1976. Trad. española de J. Cabanes. Ed. Península. Barcelona, 1975.

Humanisme et terreur. Gallimard. París, 1947. Trad. española de León Rozitchner. Ed. La Pleyade. Buenos Aires, 1968.

Sens et Non-sens. Nagel. París, 1948. Trad. española de N. Comadira. Ed. Península. Barcelona, 1977.

Eloge de la philosophie. Gallimard. París, 1953. Trad. española de A. Letellier. Buenos Aires, 1970.

Les sciences de l'homme et la phénoménologie. Ed. C.D.U., París, 1951. Trad. española con el título de La fenomenología y las ciencias del hombre por Irma B. B. de González y Raúl A. Piérola. 3ª edic., Ed. Nova. Buenos Aires, 1977.

Les aventures de la dialectique. Gallimard. París, 1955. Trad. española de L. Rozitchner. Ed. La Pleyade. Buenos Aires, 1974.

Signes. Gallimard. París, 1960. Trad. española de C. Martínez y G. Oliver. Seix Barral. Barcelona, 1973.

L'oeil et l'esprit. Gallimard. París, 1964. Trad. española. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1974.

La prose du monde. Gallimard. París, 1969. Trad. española de F. Pérez Gutiérrez. Taurus. Madrid, 1971.

Résumés de cours. Gallimard. París, 1968. Trad. española con el título de Filosofía y lenguaje por H. de Acevedo. Proteo S.C.A., Buenos Aires, 1969.

Le visible et l'invisible. Gallimard. París, 1964. Trad. española de J. Escudé. Prólogo y epílogo de C. Lefort. Ed. Seix Barral. Barcelona, 1966.

B.- Estudios y monografías.

ARIAS MUÑOZ, J.A.: Antropología fenomenológica de Merleau-Ponty. Ed. Fragua. Madrid, 1975.

BANNAN, J.F. : The philosophy of Merleau-Ponty. Harcourt, Brace and World. New York, 1967.

BEAUVOÏR, S. de : Jean Paul Sartre versus Merleau-Ponty. Trad. de Aníbal Leal. Ed. Siglo Veinte. Buenos Aires, 1969.

BRENA, G.L. : La struttura della percezione. Studio su Merleau-Ponty. Ed. Vita e pensiero. Milano, 1969.

LEFORT, C. : Sur une colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty. Gallimard. París, 1978.

LIAVONA, R. : Itinerario de Merleau-Ponty. Syntagma. Universidad de Madrid. Madrid, 1975.

RAVAGNAN, L.M. : La psicología fenomenológica de Merleau-Ponty. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1974.

THEVENAZ, P. : De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie? La Baconnière. Neuchâtel, 1966.

YAGUE, J. : M. Merleau-Ponty y la fenomenología. Augustinus. Madrid, 1971.

C.- Obras citadas.

ADORNO, T. : Terminología filosófica. Vol. II.
Trad. española de R. S. Ortiz de Urbina. Taurus. Ma
drid, 1977.

ARIAS MUÑOZ, J. A. : La antropología fenomenol
ógica de Merleau-Ponty. Ed. Fragua. Madrid, 1975.

BOCHENSKI, J. M. : Los métodos actuales del
pensamiento. Trad. de R. Drudis Baldrich. 12ª edic.,
Ed. Rialp. Madrid, 1977.

CHAUCHARD, P. : Le langage et la pensée. P.U.F.
París. 10ª edic., 1976.

CHOMSKY, N. : El lenguaje y el entendimiento.
Trad. de J. Ferraté. 2ª edic, Ed. Seix Barral. Barce
lona, 1977.

DESCARTES, R. : Discours de la méthode. VRIN,
París, 1964.

GILSON, E. : Lingüística y filosofía. Trad. de
F. Béjar Hurtado. Gredos. Madrid, 1974.

GURVITCH, G. : Los marcos sociales del conoci
miento. Trad. de M. Giacchino. Ed. Monte Avila Edito
res. Caracas, 1969.

HEIDEGGER, M. : El Ser y el Tiempo. Trad. de J.
Gaos. 5ª reimp. F.C.E., México 12, D.F., 1977.

HUSSERL, E. : Investigaciones lógicas.--II. Trad.
de M. G. Morente y J. Gaos. 2ª edic., Revista de Occi
dente. Madrid, 1967.

--Ideas relativas a una fenomenología pura y una
filosofía fenomenológica. Trad. de J. Gaos. 2ª
edic., F.C.E.; México, 1962.

- Méditations cartésiennes. VRIN. París, 1969.
- KOFLER, L. : La ciencia de la sociedad. Trad. de J. Díaz García. Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1967.
- LEFORT, C. : Sur une colonne absente. Gallimard, París, 1978.
- LLAVONA, R. : Itinerario de Merleau-Ponty. Synagma. Universidad de Madrid. Madrid, 1975.
- LLEDO, E. : Filosofía y lenguaje. Ariel. Barcelona, 1970.
- LYONS, J. : Chomsky. Trad. de J. Romá, de la 3ª edic. de Fontana/Collins, Londres, 1970. Grijalbo. Barcelona, 1974.
- MALMBERG, B. : La lengua y el hombre. Trad. de J. López Facal y K. Lindström. 5ª edic., Ed. Itsmo, Madrid, 1970.
- MONTERO MOLINER, F. : La presencia humana. Ed. Ed. G. del Toro. Madrid, 1971.
- NICOL, E. : Metafísica de la expresión. Versión de 1974. F.C.E., México 12, D.F., 1974.
- RABADE ROMEO, S. : Estructura del conocer humano. 2ª edic., G. del Toro.- Editor. Madrid, 1969.
- Kant, problemas gnoseológicos de la Crítica de la razón pura. Gredos. Madrid, 1969.
- ROUBICZEK, P. : El existencialismo. Trad. de J. M. García de Mora. Ed. Labor. Barcelona, 1966.
- SARTRE, J. P. : El ser y la nada. Trad. de J. Valmar. 4ª edic., Losada. Buenos Aires, 1976.

SAUSSURE, F. DE : Curso de lingüística general. Trad., Prólogo y notas de A. Alonso. 10ª edic., Losada. Buenos Aires, 1971.

SCHAFF, A. : Lenguaje y conocimiento. Trad. de E. Bofill. 2ª edic., Ed. Grijalbo. México, D.F., 1975.

-- Introducción a la semántica. Trad. de F. M. Torner. Primera reimp.; México 12, D.F., 1973.

THEVENAZ, P. : De Husserl à Merleau-Ponty, Qu'est-ce que la phénoménologie?. Ed. La Baconnière. Neuchatel, 1966.

VOLOSHINOV, V. N. : El signo ideológico y la filosofía del lenguaje. Trad. del inglés de R. M. Russovich. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires, 1976.

WAEHENS, A. DE : De la phénoménologie à l'existentialisme, en Le choix, le monde, l'existence. Arthaud. París, 1948.

WATSON, J. B. : El conductismo. Trad. de O. Poli. 3ª edic., Ed. Paidós. Buenos Aires, 1961.

WHORF, B. L. : Lenguaje, pensamiento y realidad. Trad. de J. M. Pomares. Barral Editores S.A., Barcelona, 1971.

