



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD**  
**CATÓLICA**  
DEL PERÚ

**DEL SILENCIO A LA PALABRA EN LA *FENOMENOLOGÍA DE LA*  
*PERCEPCIÓN DE MERLEAU PONTY***

Una reorientación a la problemática lingüística de inicios del siglo XX

Tesis para optar el Título de Licenciada en Filosofía que presenta:

**Katherine Ivonee Mansilla Torres**

Asesor

**Federico Camino**

Lima, agosto 2003

Fue sólo cuando tu cuerpo  
desnudo en llanto,  
atravesó mi mirada,  
que pude **HABLAR**  
olfateando el miedo  
de mi existencia



## INDICE

Introducción.....	i
Capítulo 1: La problematización del lenguaje desde la unilateralidad de las concepciones empirista e intelectualista.....	1
1.1 La concepción empirista: el “objeto” lenguaje desde la óptica objetiva del cuerpo.....	4
1.2 La concepción intelectualista: el “instrumento” lenguaje desde la óptica de la conciencia trascendental.....	10
Capítulo 2: La apuesta por el regreso al “Lebenswelt” como base de toda comprensión lingüística.....	17
2.1 Superación de las concepciones empirista e intelectualista del lenguaje, desde el reconocimiento de la corporeidad.....	27
2.2 La fe perceptiva: el vínculo de nuestro ser en el mundo.....	24
2.3 El esquema corporal: la integración entre el sujeto y el mundo a partir de nuestro cuerpo propio.....	34
Capítulo 3: El silencio como método fenomenológico para descubrir una nueva concepción lingüística.....	45
Capítulo 4: El nacimiento del lenguaje en el espacio prerreflexivo.....	63
4.1 El gesto: nacimiento del lenguaje motivado en el reconocimiento afectuoso de la alteridad.....	65
4.2 La palabra: superación de la comunicación silenciosa.....	73
4.3 La dialéctica palabra instituida-palabra instituyente .....	82
Conclusiones.....	97
Bibliografía.....	108

## INTRODUCCIÓN

*“La guerra todavía no había acabado y ya todo cambiaba, y no sólo por la ligereza de los hombres, sino por una necesidad interior”<sup>1</sup>*

Así como pueden desaparecer del mundo los animales o las plantas, también puede desaparecer los valores y las creencias. “Desconfiar de los hechos se había convertido en un deber para nosotros”<sup>2</sup>, escribía Merleau-Ponty hace 58 años, cuando la Segunda Guerra Mundial desbastó Europa y generó un desencantamiento por las ideologías del progreso, que en los dos últimos siglos despertaron atracción y fidelidad por las explicaciones científicas de la vida social. La guerra, por el contrario, mostraba que ese infinito y paulatino desarrollo social, que buscaba la felicidad y la libertad del individuo, producía efectos inhumanos: Se deterioraba el medio ambiente y se desestabilizaba a gran escala la economía mundial.

Es de esta manera como la historia del “progreso” va desmantelando el mundo de la Modernidad, iniciado a mediados del siglo XVII con la filosofía cartesiana y la ciencia de Galileo. En la Modernidad, la razón, desconectada del mundo en el que habita y de su propia naturaleza, era reconocida como la jueza

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, Maurice, “*La guerra tuvo lugar*”. En: Sentido y Sin sentido, Barcelona, Península, 1977, p. 227.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p. 211.

del entendimiento, proclamándose así una filosofía trascendental, que para entender la coexistencia, afirmaba que la conciencia debía abstraerse del *mundo de la vida* y que el filósofo podría desde un punto neutral y absoluto comprender inteligiblemente los sucesos históricos.

Pero luego de la guerra, era necesario apartarse de una filosofía tan estricta y romper con la imagen de un intelectual total, puesto que el racionalismo no ayudaba a tomar una posición a la generación filosófica de la post-guerra, frente a ideologías como el fascismo o el nazismo: el pensamiento trascendental no se correspondía con lo empírico.

Dentro de este contexto, Maurice Merleau-Ponty se plantea cuál es esa relación entre lo inteligible y lo sensible, que ha dado lugar a la guerra; pregunta frente a la cual fracasa la filosofía trascendental. Merleau-Ponty postula el origen de lo social a partir de nuestra experiencia en el mundo sensible, donde nace la coexistencia y se teje el mundo inteligible en relación con los otros.

Lector de Husserl y apasionado por la fenomenología, Merleau-Ponty quiere situar la crisis filosófica encontrada en su época, en la experiencia de lo sensible o lo natural, en la cual el hombre se reconoce, antes que un pensamiento, un cuerpo y, específicamente, un cuerpo que expresa bajo signos los modos de proyectarse al mundo a través de la temporalidad.

Descartes ya había respondido a la pregunta -¿qué significa para el hombre el hecho de tener un cuerpo?- separando la *res cogitans* de la *res*

*extensa*, generando así una doctrina dualista. Sus sucesores, aunque buscaron asumir tal disyuntiva de otra manera, no pudieron escapar a este prejuicio asentado en el lenguaje filosófico de la Modernidad. Es Husserl, padre de la fenomenología, que a inicios del siglo XX reconoce que la conciencia se encarna en un cuerpo, que habita el mundo, es decir, sitúa a la conciencia al interior del cuerpo, desde el cual se reconoce la temporalidad y la espacialidad. Por lo tanto, se rompe con la idea de un sujeto dividido en cuerpo y alma o una *mónada* cerrada que comprende el mundo desde la reflexión pura, para dar paso a un sujeto que está en el mundo intersubjetivo y cultural, y es capaz de recrearlo.

Para Merleau-Ponty, el aporte de Husserl será el hecho de describir el mundo de la vida, donde se presupone la idealización a la ciencias, lo cual ha conllevado a un trato “científico” o “reflexivo” del cuerpo humano y la relación del hombre con los otros. Lo interesante de una *aletheia* del Lebenswelt es reconocer que el conocimiento “puro” está siempre amenazado por los prejuicios de la lengua maternal, y en este caso, el lenguaje está siempre asentado en los fundamentos de la ciencia y la filosofía trascendental que se han sistematizado en el cuerpo a través del tiempo. En otras palabras, no hay una filosofía pura que trascienda la experiencia del cuerpo, no se puede escapar a ideas preconcebidas en la experiencia primordial de la percepción.

La deconstrucción de este “verdeckt”, hace que Merleau-Ponty nos guíe por el camino fenomenológico de “hacer silencio” y encontrar en él –a través del cuerpo- los orígenes del lenguaje. Es así como descubrimos que el cuerpo no es ese objeto empírico visto por las ciencias o ese instrumento de comunicación de

la conciencia reflexiva. El cuerpo se expresa orientándose al mundo que habita y e instituye desde sus gestos, la relación con otros cuerpos.

En esta investigación hemos analizado este camino fenomenológico que Merleau-Ponty presenta en la *Fenomenología de la Percepción* (1945), para mostrar que la propuesta del autor reorienta la problemática lingüística que veía el lenguaje como un representante de la realidad o como un instrumento de la conciencia trascendental. Lo interesante del autor es el modo cómo se sumerge en el génesis de la expresión lingüística dada en la actitud natural, a partir de la cual se funda todo conocimiento: el hombre en el mundo

Aunque este trabajo ha trazado claros límites de investigación, es decir, restringirnos a analizar la problemática lingüística en la *Fenomenología de la Percepción* y describir la propuesta merleau-pontyana del “hacer silencio”; el tema del lenguaje y la expresión corporal es un asunto que a Merleau-Ponty le interesa trabajar a lo largo de sus obras, por lo cual nos invita a que en posteriores trabajos comparemos y elaboremos un seguimiento exhaustivo de su propuesta.

Por el momento, entonces esta tesis se remite a las críticas de Merleau-Ponty a los modelos lingüísticos empiristas e intelectualistas, dados en la Modernidad (y hasta la actualidad asumidos por algunas escuelas lingüísticas), tomando como base la concepción del cuerpo como función simbólica, desde el concepto del esquema corporal, que permite una inteligencia del cuerpo humano como diferente de una *res extensa*, para hacérselo entender como algo que forma sistema con el mundo, instituyéndole en su permanente relación con él.

Como lo veremos, la comprensión que así resulta del lenguaje a partir de la palabra, es muy distinta de aquella de los modelos citados.

De esta manera, Merleau-Ponty nos enseña un nuevo camino de comprensión del lenguaje, que no escinde al ser humano en organismo, por un lado, e intenciones, por otro. El autor nos invita a hacer una genealogía del lenguaje desde el *Lebenswelt*, en donde la armonía del cuerpo está en permanente implicancia con las cosas que nos da el mundo y desde donde cualquier teoría científica, psicológica o lingüística inaugura sus postulados.

Así mismo, entre los puntos más interesantes de la hipótesis que sustenta Merleau-Ponty acerca del lenguaje, está el hecho de que creamos que el lenguaje instituido es eterno y olvidemos, entonces, las raíces de la temporalidad y del espacio al que nuestro lenguaje pertenece. Si somos capaces de “volver a callar”, es decir, de hacer una reducción del lenguaje instituido –como sugiere el autor– podremos no sólo recrear el mundo simbólico en el cual habitamos; sino también evaluar y reformular nuestras producciones culturales.

Esta tesis está dividida en cuatro capítulos. El Primero describe y problematiza las concepciones de las escuelas que defienden unilateralmente cada aspecto de la dualidad lingüística. El segundo analiza la crítica al olvido del “*lebenswelt*” que Merleau-Ponty elabora en su obra de 1945, explicando, a la vez, términos que serán claves para entender el método fenomenológico del silencio: “fe perceptiva”, “ser en el mundo”, “esquema corporal”, “cuerpo propio”, etc. El tercer capítulo describe el regreso a lo prerreflexivo desde la experiencia



silenciosa que nos permite descubrir los lenguajes que yacen instituidos y nos motiva a hablar y a recrear el lenguaje, basándonos en la experiencia del rol del cuerpo. El cuarto capítulo analiza la formación del lenguaje desde el fondo prerreflexivo. Este último reconstruye la genealogía del lenguaje descrita por Merleau-Ponty en el capítulo 6 del *Cuerpo* (parte I de la *Fenomenología*): Primero analizamos el gesto como primer lenguaje en el reconocimiento de la presencia de otro cuerpo. Luego consideramos el nacimiento de la palabra como un movimiento corporal de mayor fuerza y complejidad que otros gestos y la sedimentación cultural de la misma. Finalmente investigamos la relación dialéctica entre la palabra instituida y la palabra instituyente.

Antes de hacer silencio para iniciar el recorrido fenomenológico de esta tesis, no quiero dejar de agradecer a Federico Camino, quien en su calidad de asesor aportó con observaciones y sugerencias para perfeccionar esta tesis y a mi amigo Bernard Haour que despertó mi interés por Merleau Ponty y me acompañó en este permanente develamiento del lenguaje.

## CAPÍTULO 1:

### LA PROBLEMATIZACIÓN DEL LENGUAJE DESDE LA UNILATERALIDAD DE LAS CONCEPCIONES EMPIRISTA E INTELLECTUALISTA

*Hace mucho tiempo se habla sobre la tierra, y las tres cuartas partes de lo que se dice pasan inadvertidas. «Una rosa», «llueve», «hace un tiempo hermoso», «el hombre es mortal». Para nosotros son casos puros de expresión. Nos parece que ésta alcanza su vértice cuando señala inequívocamente acontecimientos, estados de cosas, ideas, relaciones, ya que en estas circunstancias no deja nada que desear, no contiene más que lo que muestra, nos hace deslizarnos hacia el objeto que designa*

Merleau-Ponty, La prosa del mundo<sup>1</sup>

En el sexto capítulo de la *Fenomenología de la Percepción*, Merleau-Ponty describe de qué manera las concepciones filosóficas, tanto del empirismo como del intelectualismo, han influido en la lingüística contemporánea, a tal punto de tratar al lenguaje, ya sea como un objeto producido por ciertos mecanismos corporales, dados como reacción a causas exteriores; o como un lenguaje en la que su importancia radica simplemente en el uso de “informar” o mostrar un pensamiento.

---

<sup>1</sup> PM. p. 25

En este análisis filosófico del lenguaje, Merleau-Ponty descubre que ambas concepciones tienen sus orígenes en las -fuertemente *sedimentadas*- estructuras del pensamiento que han predominado en las ciencias naturales:

Por un lado, existe una corriente lingüística “fisiologista”, que copia la teoría del conocimiento empirista y hace del lenguaje un fenómeno que se interpreta como la acción de ciertos estímulos del cuerpo. En ese sentido los lingüistas fisiologistas asocian ciertos vocablos verbales a ciertas imágenes verbales, conectadas por el aparato nervioso. Este último es movido por excitaciones anatómicas nerviosas que circulan dentro de él, a través de circuitos preestablecidos. De esta forma se genera el vocablo y, luego, se va produciendo –mecánicamente- el lenguaje. Esta concepción lingüística está estrechamente ligada a la ciencia que coloca al cuerpo en el mundo en el espacio *partes extra partes*, analizando el cuerpo como partes yuxtapuestas y a los elementos compuestos provenientes de éste (entre ellos el lenguaje) como nacimiento de la relación entre elementos simples.

Por otro lado, radicalmente opuesto, se encuentra la lingüística que proviene de la tradición intelectualista, la cual contrarresta los trabajos empiristas aduciendo que el lenguaje no es un producto que surja de la relación de los estímulos en el cuerpo; sino que es una elaboración de la propia conciencia. Según esta corriente, la conciencia tiene la función de aprehender racionalmente la “idea”, el “concepto” o el “juicio” de cualquier fenómeno y atribuírselo a éste, puesto que siendo tan rica para constituir al objeto, no ve la necesidad de que éste se lo solicite<sup>2</sup>. Para resolver la interrogante acerca del lenguaje, el intelectualista se retira de lo empírico, del mundo

---

<sup>2</sup> FP, p. 50

sensible y es en el interior de sí mismo que descubre a la conciencia como la encargada de significar el mundo exterior con sus categorías y pensamientos. Se descubre, así, que el interior es el verdadero acceso al exterior producido por la conciencia del sujeto: el mundo no existe sin la conciencia, la conciencia es el mundo. El lenguaje se queda así como “acompañamiento” facultativo de las operaciones de la conciencia.

Ambas corrientes lingüísticas, situadas sobre un pensamiento empirista o intelectualista serán, para Merleau-Ponty, las que han hecho que el lenguaje sea estudiado como un objeto inerte, sin movimiento y sin posibilidad de recreación.

Para el autor, estas ciencias asumen parcialmente el modo de conocer el mundo: el empirismo, en la cual el sujeto observa al mundo desde fuera, sin la necesidad de implicarse en esa observación, y el intelectualismo, que en oposición al empirismo, cree que la conciencia constituye el mundo y establece la relación causa - efecto.

Así, nos dirá Merleau Ponty, estas ciencias terminan por olvidar el punto de partida de sus propias elaboraciones: hay una relación primera entre el cuerpo y el mundo, anterior a toda concepción, a toda formulación del lenguaje, que se establece en la percepción, que es génesis de nuestras certidumbres. Aquí, Merleau-Ponty se apoya sobre una concepción “holista” del comportamiento como relación del organismo al entorno que es el suyo (estructura, forma, Gestalt) y que varía con el uso que cada organismo hace del espacio y del tiempo (estrecho en el animal, indefinido en el hombre).

Pero para llegar a este develamiento fenomenológico, describiremos brevemente las dos ciencias señaladas, desarrolladas bajo la influencia de concepciones que el autor caracteriza como empirismo e intelectualismo, y cómo Merleau Ponty descubre que ellas están observando el lenguaje, parcializando su visión del mundo y olvidando que, ab initio, todo espectador, todo científico o lingüista, se sitúa en el *Lebenswelt*.

### 1.1 La concepción empirista: el “objeto” lenguaje desde la óptica de la causalidad objetiva del cuerpo

La existencia de una lingüística fisiologista no es dada por el azar. Ésta se debe a una expansión de la ciencia físico matemática<sup>3</sup> que postula la existencia de un mundo “en sí” que es observado por un sujeto que no participa de su constitución. Frente a esta mirada, la relación entre el sujeto y el mundo, sólo puede ser de causa y efecto, a través de una relación que conecte los hechos que se producen en el mundo, con las partes del cuerpo, obligando a éste a reaccionar.

En la *introducción* de *La Fenomenología de la Percepción*<sup>4</sup>, Merleau-Ponty desarrolla, entre otras cosas, el proyecto empirista, lo cual nos permitirá ejemplificar de qué manera, para la concepción en cuestión, las sensaciones corporales son fuentes de lo que sucede en el cuerpo. De esta manera, se da una ciencia que toma

---

<sup>3</sup> Cf. Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991. Cap. 1. p. 3-19

<sup>4</sup> *FP*, p. 25-84. Cf. También *EC*.

al cuerpo como partes extra partes, como un objeto causal, medible y predecible, un exterior que no tiene interior, un objeto del mundo.

La visión de las ciencias naturales origina en las ciencias humanas el reconocimiento de un nivel de actividad humana mecánica automática, definida por la correspondencia de un estímulo, de un trayecto nervioso preestablecido y de una respuesta constante, característica de este estímulo<sup>5</sup>. Estamos hablando entonces de un ser humano similar a una máquina automática o refleja, definida por que se corresponde con el sistema del mundo.

De ahí que Merleau-Ponty discuta con una filosofía empirista, la cual hace del cuerpo un objeto y propone “tratar a la lengua como una cosa y descubrir las leyes entrelazadas, que pudieran explicar los hechos de la lengua”<sup>6</sup>. El empirista cree que “dado un mundo objetivo, se suele admitir que éste confía a los órganos de los sentidos unos mensajes que deben de ser vehiculados, y descifrados, de forma que reproduzcan en nosotros el texto original”<sup>7</sup>. En este sentido, los vocablos se le dan a la conciencia y ella los capta desde una configuración sonora cerebral. Tenemos un lenguaje porque, a través de ciertos estímulos que genera el espacio exterior, nuestro cuerpo lo aprehende. Así pues, “el hombre puede hablar como la lámpara eléctrica puede volverse incandescente”<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Merleau Ponty, Maurice, *Parcours Deux 1951- 1961*, Paris, Verdier, 2000, p. 13.

<sup>6</sup> Merleau-Ponty, Maurice, Lo metafísico en el hombre En: *Sentido y Sinsentido*, Barcelona, Península, 1977. p. 140.

<sup>7</sup> *FP*, p. 29

<sup>8</sup> *Ibid*, p. 192

¿Qué sucede, entonces, con el lenguaje? Para el empirismo, es la respuesta equivalente y mecánica a nuestra relación con el mundo, un objeto que muestra al cuerpo sus relaciones exteriores, sean éstas transmitidas o funcionales.

Sin embargo, la oquedad que nos deja el empirismo en su interpretación lingüística es el hecho de que ignore al sujeto de la percepción; “ello es debido a que se da a sí mismo el mundo ya hecho, como medio contextual de todo posible acontecimiento”<sup>9</sup> y se niega la posibilidad de que el sujeto sea también parte instituyente de este mundo.

Como explica Merleau-Ponty, los empiristas tienen la certeza de que la verdad está en el objeto y que el cuerpo copia la forma del mundo a través de las excitaciones producidas en el aparato nervioso. De la misma manera lo hará el lenguaje: ser la elaboración de un discurso adecuado a la realidad, es decir, el lenguaje siempre representa el hecho, significa el mundo análogamente a lo que hace una fotografía, hacerse *espejo de la naturaleza*<sup>10</sup>. Así pues, según el fisiologista, el mundo le otorga al sujeto su “verdad” y su “lenguaje” y el sujeto la recibe ya hecha desde su cuerpo pasivo.

El empirista, fiel a la causalidad, afirma que el lenguaje es parte de un proceso físico mecánico correspondiente a una estructura corporal análoga al mundo, donde no hay posibilidad de que el sujeto sea parte activa de la constitución de su propia

---

<sup>9</sup> *Ibid*, p. 223

<sup>10</sup> Título de la obra de Richard Rorty publicada en 1979: *Philosophy and the mirror of nature*.

expresión. Su investigación consiste en asociar una reacción simple a un proceso aislado del mundo, buscando conexiones en circuitos preestablecidos que relacionan las reacciones corporales y los términos de la realidad, marcando sobre el mapa del cerebro los puntos de llegada de la excitación con los puntos de la reacción, excluyendo, por lo tanto, la coordinación que no sea mecánica, separando los actos corporales de toda una estructura del comportamiento<sup>11</sup>.

Pero, para Merleau Ponty “el organismo, justamente, no puede compararse a un teclado sobre el que actuarían los estímulos exteriores y dibujaría su propia forma, por la simple razón que él contribuye a constituirla”<sup>12</sup>. El empirista debe entender que “hay otras relaciones en el hombre que no son medibles”<sup>13</sup>, y el lenguaje es un ejemplo tácito de ello, puesto que hay que observar el comportamiento (las intenciones) del cuerpo en relación con esos estímulos. No se deben aislar los elementos de una experiencia, sino comprender el actuar del cuerpo en su conjunto, partiendo de datos fenomenoménicos, para darse cuenta que el color, el paisaje o el vocablo me representarán algo que no será poseído como una *parte real*; si no que será enfocado como una *parte intencional*<sup>14</sup>

Según lo dicho, el fenomenólogo critica la observación empirista porque separa al “objeto lenguaje” de su significación. En otras palabras, el empirismo deja de lado el

---

<sup>11</sup> Cf. *EC*, p. 90-95

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 30.

<sup>13</sup> Cf. *Lo metafísico en el hombre*, *op. cit.* p. 135-139.

<sup>14</sup> Cf. *FP*, p. 35. El concepto de « intencionalidad » también será trabajado en el siguiente capítulo, el cual nos ayudará a conocer que el vocablo no se propone como “causa eficiente”, sino que actúa en un presente sobrepasando hacia un futuro y un pasado próximo. Merleau-Ponty está hablando no de una intencionalidad de acto (que convierte a la experiencia en idea, siguiendo la formulación kantiana), sino de la “intencionalidad operante”, la que antecede una predicación del mundo, que es anterior al conocimiento.



hecho de que todo sujeto es también conciencia, ente activo de la experiencia; no una cosa inerte. “Lo que le faltaba al empirismo era la conexión interna del objeto y lo que éste pone en marcha”<sup>15</sup>, le faltaba descubrir que es el cuerpo quien mantiene en vida el acontecimiento, lo alimenta y forma con él un sistema, “el propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo”<sup>16</sup>.

Es necesario que “también el sabio *aprenda* a criticar la idea de un mundo exterior en sí, pues los mismos hechos le sugieren que abandone la idea de un cuerpo como *mero* transmisor de mensajes”<sup>17</sup>. Merleau-Ponty toma aquí una concepción del cuerpo que lo inserta en una “estructura” (Gestalt).

Por lo tanto, el cuerpo siempre está en relación con el mundo, Merleau Ponty dirá que somos *être-au-monde* y que lo que nos hace darle significados a los vocablos o lo que nos hace movernos, no es el cuerpo objetivo, reactivo; sino el cuerpo fenomenal, aquel que se proyecta en el mundo, que “existe” el mundo, que produce su articulación como *fondo y figura*.

Es el cuerpo el que trae a la experiencia nuestros deseos, nuestras evaluaciones, nuestras emociones etc. Por ejemplo: “el color real produce en el sujeto una «concentración de la experiencia coloreada» que le permite «agrupar los colores en su ojo». Así, antes de ser un espectáculo objetivo, la cualidad se deja reconocer por un tipo de comportamiento que le toca en su esencia y es por ello que, desde el

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 50.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 219

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 32. Las cursivas son mías.

instante en que mi cuerpo adopta la actitud del azul, obtengo una semipresencia del azul. No hay que preguntarse pues, cómo y por qué el rojo significa esfuerzo y violencia o el verde descanso y paz; hay que aprender a vivir estos colores como nuestro cuerpo los vive, o sea como condiciones de paz y violencia”<sup>18</sup>. Asimismo, “el lenguaje no supone una tabla de correspondencia, revela él mismo sus secretos, los enseña a todo niño que viene al mundo, todo él es mostración”<sup>19</sup>. Aquí estamos hablando de la dimensión afectiva del cuerpo que es dada en su apertura al mundo: el cuerpo experimenta el mundo como algo que lo “afecta” y en el ser al mundo lo “fisiológico” y lo “psicológico” no son dimensiones aisladas, pasan unas a otras. Es el conjunto que esta organizando en permanencia a la experiencia de lo sensible y que hace de ella no el registro pasivo de elementos aislados, sino la producción continua de correspondencia entre las cosas que forman un mundo significativo y no un mundo “ya hecho”. Esta “puesta en forma” no pone solamente una relación entre “color” y “sentimiento”, sino instituye una relación entre los sentidos y produce un medio a la constitución, del cual contribuyen todos los sentidos, un medio “intersensorial”.

Frente a lo dicho, podemos concluir que el empirismo niega toda una experiencia del cuerpo donde éste es parte activa, en la medida que forma y transforma las significaciones del mundo.

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 227

<sup>19</sup> Merleau-Ponty, Maurice, Lenguaje Indirecto y las voces del silencio. En: *Signos*. Barcelona, Seix Barral, 1973, p. 53

Sin embargo, ¿será que Merleau Ponty se coloca en el otro extremo? – el intelectualismo- Ese será el tema que ahora abordará nuestra exposición.

## 1.2 La concepción intelectualista: el “instrumento” lenguaje desde la óptica de la conciencia trascendental

El segundo modo de comprender el lenguaje es considerarlo como un instrumento universal de comunicación, armado por una conciencia que traspasa el tiempo y el espacio, es la concepción intelectualista. Esta filosofía, que Merleau-Ponty llama también reflexiva, quiere contrarrestar el “en sí” empirista con el “para sí”, es decir, que para esta filosofía la conciencia del sujeto es la que construye el mundo y no es el mundo el que nos otorga el juicio.

Para Merleau-Pony “Descartes y sobre todo Kant, (fueron quienes) *desvincularon* el sujeto o la conciencia haciendo ver que yo no podría aprehender nada como existente en sí, si, primero, no me sintiera existencia en el acto de aprehenderlo (cogito ergo sum); pusieron de manifiesto la conciencia, la absoluta certeza del para mí, como la condición sin la cual no habría nada en absoluto, y el acto de vinculación como fundamento de lo vinculado”<sup>20</sup>. Así por ejemplo, fue Kant quien sustentó que la razón es la que le pone orden a la experiencia del mundo, a través de las formas espacio-temporales. La razón sólo conoce lo que ella misma pone en el objeto (mundo) y éste, pasivo e inmóvil, es unificado por las reglas del entendimiento, así

---

<sup>20</sup> FP, p. 9. Los paréntesis son míos

pues, aquel cae bajo la estructura de la conciencia<sup>21</sup>. “El análisis reflexivo a partir de nuestra experiencia del mundo se remonta al sujeto como una condición de posibilidad distinta del mismo y hace ver la síntesis universal como algo sin lo cual no habría mundo”<sup>22</sup>. Las ideas de la razón están más allá de lo físico y de la experiencia misma. Así, con una postura que absolutiza el conocimiento a través de la conciencia pura, “el resultado es que el análisis intelectualista acaba por volver incomprendible los fenómenos perceptivos para cuya aclaración se elaboró. Mientras el juicio pierde su función constitutiva y se convierte en un principio explicativo, las palabras «ver», «oír», «sentir», pierden toda significación, ya que la más mínima visión rebasa la impresión pura, entrando así bajo la rúbrica general de «juicio»”<sup>23</sup>.

De ahí que, si la conciencia da sentido al mundo encerrándose en sí misma, es en ella en donde, también, el lenguaje tendrá su nacimiento. Se deduce entonces que, el lenguaje es producido por la conciencia y no es para el pensamiento sino un vestido exterior. El lenguaje es comunicación de un pensamiento anterior (a priori) a aquél, el pensamiento se hace conocer a través de la palabra y esta tiene consistencia sólo en su función “transmisora” de ideas y pensamientos. La palabra, por lo tanto, señala, indica los pensamientos ya establecidos en la conciencia, pero, no recrea el lenguaje porque los significados tienen su origen en una fuente que

---

<sup>21</sup> Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 1988, p. 39 y ss. En la *Analítica Trascendental*, Kant ordena la experiencia a través de los datos sensibles que son formas a priori del entendimiento (espacio y tiempo). Ellos permiten el conocimiento de los objetos de la experiencia. Sin embargo, lo que se conoce de las cosas es lo que el sujeto mismo pone en ellas.

<sup>22</sup> *FP*, p. 9

<sup>23</sup> *Ibid*, p. 55

escapa a las contingencias del tiempo y el espacio; la palabra, por el contrario, está inmersa en la temporalidad “empírica”.

Es así, como se logra sustentar –también– un lenguaje diáfano: el mundo es lo que dice el sujeto que es, entonces cuando el sujeto hable del mundo, está mostrando sus pensamientos que son “por regla”, iguales a los del resto de los sujetos. El lenguaje no tiene nada de novedoso, porque su función es decir lo que los sujetos ya saben. Entonces, en el intelectualismo encontramos que “el vocablo no es portador de un sentido, no tiene una potencia interior, no es más que un fenómeno psíquico, fisiológico, o incluso físico yuxtapuesto a los demás, sacado a luz por el juego de una causalidad objetiva (...) es el pensamiento el que tiene un sentido y el vocablo es sólo una envoltura vacía”<sup>24</sup>.

No obstante, Merleau-Ponty hace notar que “por una actitud natural, (los lingüistas intelectualistas) se situaban en el lugar del pensamiento impersonal al que la ciencia se refirió mientras creía poder separar en las observaciones lo que depende de la situación del observador y las propiedades del objeto absoluto (...), para el pensamiento no situado del psicólogo (o del lingüista), la experiencia del sujeto viviente se convertía, a su vez, en un objeto y lejos de reclamar una nueva definición del ser, se instalaba en el ser universal”<sup>25</sup>. Los lingüistas, habituados a las reflexiones intelectualistas, escindían el cuerpo del alma y tomaban al primero como una suma de partes sin interior y al segundo como una presencia totalmente inmanente en sí

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 193.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 112.

misma, el propio sujeto que piensa lo que es. Luego, la conciencia es quien tematiza la experiencia por la reflexión: es la existencia para sí. Por lo tanto, todo objeto, incluido el cuerpo, existe a condición que el Yo los haga existir, y los vocablos no pueden existir; sino bajo el requisito de que el sujeto establezca el acto de su existencia. La certidumbre del intelectualista es que la verdad está en la constitución que hace el sujeto. Así por ejemplo, cuando Descartes duda del mundo<sup>26</sup>, encuentra que la única certeza es el pensamiento<sup>27</sup>. A partir de ello, la conciencia constituye el mundo, se vuelve la sustituta de éste y es así como un espíritu finito se da el mundo a sí mismo: hay un yo que piensa, entonces, conoce que siente, conoce que espera, que cree, conoce que existe, conoce que dice. Según este análisis cartesiano, el cuerpo no puede ser el agente principal de este modo de constitución, se lo debe dejar de lado, se deben ignorar las sensaciones corporales<sup>28</sup> y se debe atribuir la verdad del mundo al pensamiento, que es conciencia. Así también, la palabra no puede ser un producto que genere el cuerpo, móvil y perecedero, ella sólo puede existir, en la medida que sea funcional a un pensamiento, en un modo universal y eterno.

Ahora bien, “El cogito es el reconocimiento de este hecho fundamental. En la proposición «yo pienso, yo soy», las afirmaciones son equivalentes, ya que, de otro

---

<sup>26</sup> Descartes, René, Meditaciones Metafísicas. En: Patrón, Pepi y otros, *Filosofía Moderna. Materiales de enseñanza*. Lima, PUCP, 1990, p. 25-37.

<sup>27</sup> Cf. Rosales, Alberto: Conciencia, vida y cuerpo. En: *Fransicanum, Revista de las ciencias del espíritu*, Bogotá N° 122-123, 1999, pp. 103 – 115. “La consciencia es entonces la sede de la certeza, que ha perdido su arraigo en el cuerpo y se convierte en una entidad autoestante”.

<sup>28</sup> Por ser “vértigo y confusión”. *FP*, p. 49

modo, no habría cogito<sup>29</sup>. Pero todavía hay que entenderse sobre el sentido de esta equivalencia: no es el *yo pienso* el que contiene de modo eminente el *yo soy*, no es mi existencia la que se reduce a la conciencia que de ella tengo, es, inversamente, el *yo pienso* el reintegrado al movimiento de trascendencia del *yo soy*, y la conciencia la reintegrada a la existencia<sup>30</sup>. De ello se desprende que –según Merleau-Ponty– antes de constituir el mundo o de que la conciencia lo invista, se está habitando en él, existe una relación con las cosas que es definida por el cuerpo. Nuevamente volvemos a los datos fenoménicos que nos señalan que es el cuerpo que habita entre las cosas y lo que percibe la conciencia forma parte del *être-au-monde*, “así pues, soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un provisional de mi ser total. Así la experiencia del propio cuerpo se opone al movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto y al sujeto del objeto, y que solamente nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en idea y no la experiencia del cuerpo o el cuerpo en realidad”.<sup>31</sup>

En lo referente a la palabra, el intelectualismo diría, por ejemplo que el concepto de «cepillo» me lo da la conciencia al constituir una experiencia. Pero “cuando observo un objeto en la penumbra y digo: «es un cepillo», no hay en mi mente un concepto de «cepillo», bajo el cual yo subsumiría al objeto y que, por otra parte, estaría ligado por una asociación frecuente con el vocablo cepillo, sino que el vocablo es portador de

---

<sup>29</sup> “Podría suceder que si yo dejara de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o existir”. Descartes, René, *op. cep.*, p. 28.

<sup>30</sup> *FP*, p. 392-393

<sup>31</sup> *Ibid*, p. 215.

sentido, y, al imponerlo al objeto tengo conciencia de alcanzarlo.<sup>32</sup> Por eso podemos decir que la palabra no es el vestido del pensamiento, “decir, no es poner una palabra debajo de cada pensamiento: si lo hiciéramos no se diría nunca nada”<sup>33</sup>.

Cuando pienso, estoy hablando, invocando palabras, dándole nuevas formas, recreando el lenguaje. Por eso decimos el *vocablo tiene un sentido*<sup>34</sup>. Y es con esta afirmación que el fenomenólogo podrá superar la visión empirista e intelectualista, puesto que el cuerpo es el principio de la vida y la fenomenología nos hace volver sobre las cosas mismas, hacer una reducción de las ciencias, que nos aproxime al *Lebenswelt*. “Husserl y Merleau- Ponty tienen tal conciencia de su importancia que entienden la reflexión como desvelamiento de lo irreflejo, como emplazamiento ante el surgir inmotivado del mundo. Los fundamentos últimos se hallan en el *Lebenswelt* o en la realidad vivida originaria. Lo mismo ocurre con la conciencia, la cual siempre está encarnada y situada; puesto que es intencional, siempre se dirige al mundo, no para poseerlo y dominarlo, sino para constituirlo, dándole un sentido que le es propuesto por el mundo mismo”<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ibid*, p. 194. La cita utilizada nos permite establecer una relación con el tercer capítulo referido al silencio. Recordemos que el ejercicio de la palabra tiene su nacimiento en la percepción, es decir que el aprendiz del mundo se fía siempre de la percepción y toma como camino el lenguaje existente de los otros. Aprendemos a nombrar las cosas porque los otros las han nombrado como tal. Pero, por otro lado, hay una experiencia de la percepción que va a ser mía. Yo tengo una experiencia propia del mundo que me va a permitir nombrar al mundo de una manera distinta y recrear el lenguaje ordinario. Pero este tema estará expuesto más adelante.

<sup>33</sup> Merleau Ponty, *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>34</sup> *FP*, p. 194

<sup>35</sup> López Sáenz, María del Carmen: *Cuerpo y Naturaleza en la filosofía de Merleau Ponty*. En: *Pensamiento* Madrid, Vol. 55, Nº 213, 1999, p.442.



En este primer capítulo hemos dado cuenta del modo como el empirismo y el intelectualismo han estudiado al lenguaje, impidiendo que en las ciencias humanas el hombre se comprenda como un ser situado en el mundo, con un cuerpo, o reconozca que habita el mundo y se proyecta en él. Mucho menos, estas dos concepciones filosóficas han señalado que existe una función afectiva que simboliza al mundo y que la palabra es un modo de darle un nombre a las percepciones que se mantienen por debajo de todo estudio filosófico o científico. Merleau-Ponty, en este sentido, nos hace caer en la cuenta que los estudios referidos al lenguaje sobrevuelan la relación perceptiva cuerpo-mundo, ya que olvidan la fe con la que el hombre se acerca al mundo, cree en él y lo instituye.

Todo ello, ha originado un lenguaje que –como Merleau Pomy señala- pasa inadvertido, porque señala, indica las cosas, describe el mundo, pero no lo vive o no asume una implicancia afectiva con éste, desde su corporalidad (también rechazada desde la razón). Esto es causa de que el científico o filósofo ha olvidado su nacimiento en este mundo y, por lo tanto, su compromiso temporal con él mismo (reconocer un pasado, proyectarse en el futuro).

Para explicar mejor este tema, hablaremos de estas otras dos concepciones trabajadas desde la visión merleaupontyana del regreso al Lebenswelt, que tratamos en el segundo capítulo.

## CAPITULO 2

### LA APUESTA POR EL REGRESO AL “LEBENSWELT” COMO BASE DE TODA COMPRENSIÓN LINGÜÍSTICA

*El filósofo, dicen los trabajos inéditos<sup>36</sup>, es un perpetuo principiante. Eso significa que no toma nada por sentado de cuanto los hombres o sabios creen saber. Significa también que la filosofía no debe tomarse por algo sentado, por cuanto haya podido decir de verdadero; que es una experiencia renovada de su propio comienzo, que consiste toda ella en describir este comienzo y, finalmente, que la reflexión radical es conciencia de su propia dependencia respecto de una irrefleja que es una situación inicial, constante y final<sup>37</sup>.*

Merleau-Ponty, Fenomenología de la Percepción

La pregunta que se plantea Merleau-Ponty respecto a los pensamientos empirista e intelectualista, presentados en el primer capítulo, es de saber si los científicos del lenguaje no están repitiendo las ideas de los filósofos y si los filósofos, a su vez, no

---

<sup>36</sup> Trabajos Inéditos de Edmund Husserl: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (III inédito).

<sup>37</sup> *FP*, p. 14

están hablando desde los lenguajes en los cuales habitan, si lo que en realidad está ocurriendo no es el asumir las creencias, los postulados y los discursos que – históricamente- han ido formando su concepción de la realidad, sin poner éstos en cuestión. Tal vez –sospechará Merleau Ponty- los filósofos y lingüistas olvidaron el mundo de la percepción, de lo sensible, que precede a cualquier reflexión filosófica. Por ello, el autor de la *Fenomenología de Percepción* cree necesario, siguiendo a Husserl, realizar una reducción<sup>38</sup> de nuestro pensamiento y de nuestro lenguaje, para asentarnos en el *mundo de la vida*, donde las certezas del sujeto nacen en una cercana relación con el mundo, con la apertura del cuerpo propio.

Pero ¿por qué elegir la fenomenología como método que nos permita restaurar las esencias en la existencia humana? Porque, al haber reconocido que el error del intelectualismo era determinar la experiencia como lo que está constituido por el yo, olvidando así la corporeidad y, por ende, la comprensión de un sentido anterior a una construcción científica<sup>39</sup>, la fenomenología buscará su conocimiento desde y en el mundo de la vida (*Lebenswelt*), abriéndose así a las cosas y al otro<sup>40</sup>. “La fenomenología no persigue otra finalidad que la de poder colocar el mundo de los objetos (objetos de la percepción, de la ciencia, de la lógica) en el tejido concreto, por así decir, de nuestra vida y de comprenderlos a partir de ella. Ese es el significado

---

<sup>38</sup> Cf. Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, op. cit., p. 159 y ss.

<sup>39</sup> Cf. Verano, Leonardo, *Cuerpo y lenguaje*, En: *Franciscanum, Revista de las ciencias del Espíritu*. Bogotá, N° 122-123, 1999, pp. 195-204.

<sup>40</sup> Cf. Camino Macedo, Federico: *El mundo de la vida de Husserl y Merleau Ponty*. Tesis (filosofía), Lima, PUCP, 1976, p.46.

del análisis noético-noemático y la reducción me proporciona los elementos en el espacio dónde ese análisis puede hacerse con seguridad y rigor”<sup>41</sup>.

Pero, para comprender el significado de la *reducción* cabe, sin embargo, hacer una diferencia de sentido respecto a la acepción de esta palabra que existe entre la fenomenología de Husserl y aquella que practica Merleau-Ponty: Para Husserl se hace una reducción a la conciencia para comprender la correlación entre el modo cómo el objeto se da en la actitud natural y cómo la conciencia lo constituye. Para Merleau Ponty, la reducción nos permite saber cómo el cuerpo se encuentra en el mundo, así es cómo Merleau-Ponty supera el problema de la constitución del mundo a través de la consciencia<sup>42</sup> y situándonos en el cuerpo como el encargado de la institución del mundo. Husserl y Merleau-Ponty partirán de una estructura intencional de la conciencia. El primero sin embargo plantea una reducción eidética, la cual supone una reducción trascendental<sup>43</sup>, Merleau-Ponty, por el contrario, ampliará el concepto de reducción debido a que su punto de apoyo fenomenológico será el cuerpo, el cual habita el *mundo de la vida* y que es el primer eslabón para una teoría de lo sensible, para un estudio de la percepción o para un acercamiento a la lingüística. Es con la *reducción* que Merleau-Ponty suspende la tendencia al olvido del *Lebenswelt* y reconoce el cuerpo como la posibilidad de pensar el mundo desde un estado naciente.

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 43.

<sup>42</sup> *Ibíd.* p. 78. También Cf. *FP*, p. 15 “La reducción eidética es, por el contrario, la resolución consistente en hacer aparecer el mundo tal como lo es anteriormente a todo retorno sobre nosotros mismos, es la ambición de igualar la reflexión a la vida irrefleja de la conciencia”.

<sup>43</sup> Cf. Merleau-Ponty, Maurice, El filósofo y su sombra. En: Signos, *op. cit.*, pp. 193-219.

Dentro del tema de la reducción, el lenguaje para Husserl no tiene ningún papel fundamental en la constitución del mundo, sino será descubierto poco a poco, conforme avance en sus trabajos fenomenológicos. En cambio, en Merleau-Ponty el lenguaje es el tema de fondo de toda filosofía: la reflexión radical. Es decir, que para saber cómo se constituye el mundo es necesario instalarse en una conciencia que *nace* en el mundo, a partir del cuerpo. La primera parte de la *Fenomenología de la Percepción*, dedicada al cuerpo, demuestra una reducción distinta, puesto que es la genealogía de mi hablar a partir del cuerpo, que reorganiza el mundo sensible en la organización de mi esquema corporal, de la cual nacerá mi palabra, en la temporalidad de mi cuerpo. En este sentido, la reducción merleau-pontyana es hacer aparecer en el diálogo con el lenguaje instituido a través de mi cuerpo, el nacimiento de toda producción lingüística, de describir el lenguaje del cuerpo y descubrir como éste va a la palabra.

Por eso, en la *Fenomenología de la Percepción*, el olvido del *Lebenswelt* será el olvido del lenguaje y la reducción, la posibilidad de retornar a nuestra experiencia de estado naciente, a partir del cual es posible hacer una genealogía del lenguaje, tomando el cuerpo como el medio inaugural de mi acceso al mundo, puesto que al saber cuál es el lenguaje instituido en el cual me muevo, puedo reconocer el mundo de significaciones particulares del que formo parte. “Hay que poner la conciencia en presencia de su vida irrefleja en las cosas y despertarla a su propia historia que estaba olvidada, he ahí el verdadero papel de la reflexión filosófica”<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> *FP*, p. 53.

Así también, el regreso al cuerpo permite que Merleau-Ponty supere la dicotomía sujeto–objeto establecida por las concepciones trabajadas anteriormente. La búsqueda de correspondencia entre el mundo y el cuerpo o la razón y el mundo, es debido al *olvido* de la percepción, donde el espíritu se hace a través del cuerpo<sup>45</sup>: “El cuerpo está presente al alma como las cosas exteriores; allí como aquí no se trata de una relación causal entre los dos términos. La unidad del hombre no ha sido rota todavía; el cuerpo no ha sido despojado de predicados humanos; no se ha convertido aún en máquina; el alma no ha sido definida como la experiencia para sí”<sup>46</sup>.

La recuperación de la corporalidad en el trabajo de Merleau-Ponty nos ayuda a reconocer, además, que las concepciones de la filosofía tradicional (empirismo e intelectualismo) construyen sus estudios del lenguaje, no sólo sin tener en cuenta las relaciones entre el cuerpo y el mundo; sino también analizando el lenguaje desde un *lenguaje instituido*, que antecede su estudio. Lo novedoso de la obra de Merleau-Ponty es señalar este problema y deconstruir este “Verdeckt”, volviendo al silencio y encontrar en él –a través del cuerpo- los orígenes del lenguaje. “Empirismo e intelectualismo transportan a los modos primitivos del comportamiento estructuras que pertenecen a un nivel muy superior: estructuras de pura yuxtaposición – el átomo- o estructura de pura interioridad –la relación. Se dirá quizá que al rehusarnos a construir el comportamiento a partir de esas nociones, que son constitutivas a lo que entendemos por naturaleza, al recusarlas como antropomórficas, nos referimos implícitamente a alguna realidad en sí, a algún *Grund* de donde la naturaleza emerge

---

<sup>45</sup> Cf. *EC*, p. 289.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 262-263.

y con relación a la cual puede ser llamada superficial”<sup>47</sup>. Efectivamente, Merleau-Ponty pone a la luz en el análisis del cuerpo un “fondo no relacional”, es decir que instituye el mundo antes de “las relaciones” supuestamente constitutivas de la “conciencia” que no son para él sino derivadas de esta experiencia inaugural que empieza en la percepción.

Sin embargo, para llegar a describir las investigaciones merleau-pontyanas del lenguaje, explicaremos a continuación los argumentos que tiene el fenomenólogo para superar los postulados de la filosofía tradicional. Después explicaremos el significado de la *fe perceptiva* como el vínculo del ser al mundo, a partir de la cual emerge todo conocimiento. Luego, pasaremos a definir el concepto de *esquema corporal* como simbolización del mundo en el propio cuerpo, en el cual se integra la concepción dualista del conocimiento (cuerpo-alma). Estos dos últimos conceptos fenomenológicos nos permitirán asumir, con mayor facilidad, el estudio del lenguaje.

## **2.1. Superación de las concepciones empirista e intelectualista del lenguaje, desde el reconocimiento de la corporeidad**

En todas sus obras, Merleau-Ponty nos está hablando de que anteriormente a todo estudio de la ciencia, nos abrimos a la experiencia de lo sensible a través de un cuerpo, que pertenece al mundo. “El hombre es un ser relacional orientado al mundo, a las cosas y a los otros, paralelamente, el mundo, las cosas y los otros son seres

---

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 179-180.

intercambiables con la existencia humana. No somos los dueños del mundo, ni sus espectadores desinteresados, sino que vivimos la experiencia desde nuestro punto de vista, desde nuestros cuerpos que son parte del mundo, en tanto que lo constituimos dándole sentidos, no podemos observarlo desde el exterior como si se tratase de un objeto”<sup>48</sup>. De ahí que Merleau-Ponty prefiera renunciar al empirismo y al intelectualismo por tratarse de ideales, en búsqueda del conocimiento del absoluto. Así pues, desde el reconocimiento de nuestro cuerpo, el mundo deja de ser un objeto de conocimiento para convertirse en lo que “est dejá là”, el horizonte de todo acto perceptivo.

Sin embargo, ni el empirismo ni el intelectualismo toman esta vía; “los dos mantienen sus distancias respecto de la percepción en lugar de adherirse a la misma”<sup>49</sup>. Ello se debe a que la filosofía tradicional ha buscado insaciantemente la verdad, pero ha creído que para encontrarla era imprescindible despojarse del mundo vivido. Ese desprendimiento sería la forma de practicar la ciencia con rigor y exactitud. Para ello, tenían también que despojarse de su propio cuerpo, convirtiéndolo en un objeto conceptual que no comunique nada y es entonces como “un objeto”, deja de ser *mío*. Sin embargo, la *aletheia* de la fenomenología consiste en que “todo el universo de la ciencia está construido 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 sin la cual nada significaría los símbolos de la

---

<sup>48</sup> López Sáenz, María del Carmen, Cuerpo y naturaleza en la filosofía de Merleau-Ponty, *op. cit.*, p.449.

<sup>49</sup> *FP*, p.48.



ciencia”<sup>50</sup>, del mismo modo “no es nuestro cuerpo objetivo lo que movemos, sino nuestro cuerpo fenomenal, y lo hacemos sin misterio, pues es ya nuestro cuerpo, como potencia de tales y cuales regiones del mundo, el que se erguía hacia los objetos por coger y los percibía”<sup>51</sup>.

La ciencia, al haber convertido al cuerpo fenomenal en cuerpo objetivo a empobrecido el sentido de la percepción y la imagen del yo, hasta el punto de escindirnos en cuerpo y alma y ha hecho de esta última el yo, que se presenta para algunas interpretaciones filosóficas, como “pensamiento universal y eterno que participa del Uno”<sup>52</sup>. Era así cómo se creía tener la experiencia de una verdad eterna y el trato al cuerpo terminaba por asemejarlo a cualquier artefacto. Pero la única experiencia que tiene el cuerpo fenomenal es la de los “actos concretos de reanudación mediante los cuales, en el azar del tiempo, trabajamos relaciones con nosotros mismos y con el otro, en una palabra la experiencia de una participación al mundo, el «ser-de-la-verdad» no es distinto del ser-en-el-mundo”<sup>53</sup>. Por lo tanto, podemos concluir que “El mundo no es sólo lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable. «Hay un mundo»: jamás puedo dar enteramente razón de esta tesis constante de mi vida”<sup>54</sup>. Asentados en el *être-au-monde* el sujeto sabe que “la verdad

---

<sup>50</sup> *FP*, p. 8.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 123.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 403.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 403-404

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 16

no «habita» únicamente al «hombre interior»<sup>55</sup>; mejor aún, no hay hombre interior, el hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce»<sup>56</sup>.

Por otra parte, al reconocer el *Lebenswelt* al que pertenece también la ciencia, descubrimos que su lenguaje está instituido en el mundo de la vida, sin embargo, “el filósofo, en vez de apuntar a la palabra desde el pasado, recuperándola, transformándola y haciéndola una verdad propia, busca a la palabra como si fuese la verdad”<sup>57</sup>. Por ejemplo, Descartes, utilizando la duda metódica, nunca dudó del lenguaje, fijó así el Cogito, lo objetivó, lo caracterizó, pero siempre era un Cogito hablado, sentado bajo los postulados del pensamiento que históricamente se han dado y a los cuales pocas veces nos ocupamos en regresar a ellos<sup>58</sup>.

El lenguaje se instituye y todo ser humano, desde su nacimiento, toma como referente lingüístico el *Logos* sedimentado en su cultura. Pero es tarea de la filosofía, critica Merleau-Ponty, de escapar a esa fijación lingüística y reconocer lo instituido, con el fin de recrear el mundo en el cual se vive. Merleau-Ponty fija su propia concepción de la filosofía diciendo que es labor del filósofo volver sobre el origen del lenguaje y -por consiguiente- se impone la tarea de volver bajo los lenguajes instituidos a una experiencia más fundamental, que empieza con nuestro nacimiento y que es la certeza “irresistible” que tenemos del mundo, llamada en la *Fenomenología de la Percepción* la “opinión”, *doxa*. De esta manera, “Hay una

---

<sup>55</sup> « In te redi; in interiore homine habitat veritas » San Agustín.

<sup>56</sup> *FP*, p. 10

<sup>57</sup> Cf. *Lenguaje indirecto y las voces del silencio*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>58</sup> Cf. *FP*, p. 411.

opinión que no es una forma provisional del saber, destinada a ser reemplazada por un saber absoluto, sino que es, al contrario, la forma más antigua o más rudimentaria y más consciente o más madura del saber – una opinión originaria en el doble sentido de lo «original» y lo «fundamental». Ella es la que hace surgir ante nosotros algo en general, a lo que el pensamiento tético –duda o demostración- puede luego referirse para afirmarlo o negarlo. Hay sentido, hay algo, no nada; hay un encadenamiento indefinido de experiencias concordantes, de los que dan testimonio el cenicero que está ahí en su permanencia, la verdad que advertí ayer y a la que creo poder volver hoy. Esta evidencia del fenómeno, o incluso del mundo, es tan ignorada cuando se quiere alcanzar el ser sin pasar por el fenómeno, eso es, cuando se hace necesario el ser, como cuando se escinde el fenómeno respecto del ser, cuando se le degrada al rango de simple apariencia o de simple posible<sup>59</sup>. De ahí que la reducción no sólo nos devuelva “el alma al cuerpo” sino también devuelve la sabiduría al mundo de las opiniones, de donde ha brotado.

Por lo tanto, podemos decir que mediante la reducción reconocemos nuestra corporeidad y a través de la percepción, volvemos al mundo de la vida, para conocernos en relación con las cosas y con los otros que habitan el mundo, a develar la capa de idealizaciones del lenguaje que se ha instituido “La percepción natural no es una ciencia, no pro-pone las cosas a las que se refiere, no las aleja para observarlas, vive con ellas, es la «opinión» o la «fe originaria» que nos vincula a un mundo como con nuestra patria, el ser de lo percibido ante-predicativo hacia el que

---

<sup>59</sup> *Ibid*, p.405-406.

está polarizada nuestra existencia total”<sup>60</sup>. Así también, la vuelta a la percepción nos devuelve al cuerpo con toda su estructura y armonía con la que éste se proyecta en el mundo. Mi cuerpo resulta ser, entonces, la base de toda relación intersubjetiva y la bisagra de la que emergen conjuntamente la interioridad y la exterioridad<sup>61</sup>.

## 2.2 La fe perceptiva. El vínculo de nuestro ser en el mundo

¿Cuál es el telón de fondo de toda concepción, de todo lenguaje? Merleau-Ponty nos dice que la percepción, como relación primera entre el cuerpo y el mundo, es nuestra forma de acceder al mundo antes que el conocimiento. “Ninguna filosofía puede ignorar el problema de la finitud so pena de ignorarse a sí misma como filosofía, ningún análisis de la percepción puede ignorar la percepción como fenómeno original so pena de ignorarse a sí mismo como análisis”<sup>62</sup>. Por eso, hay que hacer una génesis de la relación con el mundo a partir del cuerpo. Merleau-Ponty dirá que en este esfuerzo de volver sobre el olvido, hay que elaborar un itinerario que describa las etapas por las cuales se pueden entender la posibilidad de la emergencia del lenguaje a partir de la relación cuerpo - mundo.

Entonces, se debe volver a esa relación preconcebida, en la que no hay “pensamientos” que determinen nuestra experiencia. Eso es lo que Merleau-Ponty llama, siguiendo a Husserl, “fe perceptiva” o “fe en el mundo”: la actitud en la cual,

---

<sup>60</sup> *FP*, p. 335.

<sup>61</sup> Cf. López Sáenz, María del Carmen, Cuerpo y naturaleza en la fenomenología de Merleau Ponty, *op. cit.*, p. 464.

<sup>62</sup> *FP*, p. 60.

todos por igual vivimos afectados por nuestro cuerpo, a través del cual se expresan nuestros deseos y emociones. “El hombre y el mundo se relacionan carnalmente; aquel no revela a éste en virtud de su pensamiento y como una representación, sino que lo integra. De ahí se sigue que la naturaleza no es un espectáculo, sino un interlocutor en el diálogo de la existencia”<sup>63</sup>. Así pues, en la relación cuerpo-mundo existe una fe que toma al mundo como “ya hecho” y asume los gestos, las tradiciones, las palabras con total certeza. Tal vez sea esa misma certeza la que conlleva a construir las concepciones del mundo, olvidando su nacimiento en la fe perceptiva<sup>64</sup>.

Merleau-Ponty dice que desde la “fe perceptiva”, la ciencia no ha creído necesario hacer una *epojé* del lenguaje instituido, volver al silencio y descubrir maneras diferentes de comunicación. Nosotros, sin embargo, seguimos el camino merleau-pontyano a volver la mirada sobre el *ser-en-el-mundo* desde su propia corporeidad, para comprender que la unilateralidad empirista e intelectualista tiene su base en la misma naturaleza que se abre en el cuerpo. “La primera tarea de la filosofía, con respecto al lenguaje, parece ser ahora redescubrirnos nuestra inherencia a un sistema de palabra, del que nos servimos con plena eficacia precisamente porque nos es presente tan inmediatamente con nuestro cuerpo”<sup>65</sup> Esto precisamente

---

<sup>63</sup> López Sáenz, María del Carmen, *op. cit.*, p. 452.

<sup>64</sup> Luego, relacionaremos el concepto de “fe perceptiva” y silencio. Merleau-Ponty identifica a ambos con el estado naciente de la percepción. Fe perceptiva es un concepto que el autor utiliza para reflexionar sobre la necesidad de confiar en el mundo que se habita desde la existencia corporal, desde el *Lebenswelt*. Silencio es un concepto que, desde una mirada lingüística, nos invita constantemente a “hablar de nuevo”, pasando por un reconocimiento de nuestros lenguajes instituidos (a los que se les tiene fe) y por la necesidad que el cuerpo tiene de proyectarse al mundo en una serie de significaciones.

<sup>65</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *El filósofo y la sociología*, En: Signos, *op. cit.*, p. 205.

porque “el filósofo es en primer lugar quien se da cuenta de que está situado en el lenguaje, de que habla, y la reflexión fenomenológica no se limitará ya a enumerar con toda claridad *condiciones sin las cuales* no habrá lenguaje, debe revelar lo que hace que haya palabra, la paradoja de un sujeto que habla y comprende, vuelto hacia el futuro, a pesar de todo lo que sabemos de los azares y deslizamientos de sentido que han hecho la lengua”<sup>66</sup>

Desde este vínculo cuerpo-mundo, Merleau-Ponty logra integrar las concepciones anteriores. Sin rechazarlas ni suprimirlas, propone una síntesis en la cual, lo que tiene de unilateral el empirismo y el intelectualismo podría superarse en una dialéctica que las integre y cuyo secreto se encontraría en la temporalidad de la existencia humana. “Es por ser una visión pre-objetiva que el ser-en-el-mundo puede distinguirse de todo proceso en tercera persona, de toda modalidad de la *res extensa*, como de toda *cogitatio*, de todo conocimiento en primera persona y que podrá realizar la unión de lo psíquico y lo fisiológico”<sup>67</sup>.

Para proponer esta perspectiva, Merleau-Ponty tiene que subrayar que el contacto con el mundo comienza antes del conocimiento, es decir, con la percepción. “No diremos que la percepción sea una ciencia que se inicia, sino, al contrario, que la ciencia es una percepción que olvida sus orígenes y se cree acabada, el primer acto filosófico sería volver a un mundo vivido más acá del mundo objetivo, devolver a las cosas su fisonomía concreta, a los organismos su manera propia de tratar el mundo,

---

<sup>66</sup> *Ibid*, p. 126

<sup>67</sup> *FP*, p. 99

su inherencia histórica a la subjetividad, volver a encontrar los fenómenos, el estrato de la experiencia viviente a través de la que se nos dan el otro y las cosas, el sistema “yo-el-otro-las-cosas” en estado de nacimiento, despertar de nuevo la percepción y desbaratar de nuevo el ardid por el que ésta se deja olvidar como hecho y como percepción en beneficio que nos ofrece y de la tradición racional que en ella funda”.<sup>68</sup>

¿Pero qué es lo que sucede en la percepción? ¿Acaso Merleau-Ponty no estará situando en el terreno de la vida la permanente dicotomía entre sujeto y objeto? Esclarecemos las diferencias: La percepción nos abre a un mundo que existe antes de que nosotros lo constituyamos. Por otra parte, estamos hablando de un cuerpo que desde sus raíces está comprometido con el mundo, eso quiere decir que nuestro cuerpo está hecho para el mundo y tiene una correspondencia con él desde su esquema corporal. Lo que despierta la percepción en el encuentro cuerpo-mundo es una *familiaridad primordial*<sup>69</sup>. Esa correspondencia mundo cuerpo, ese compromiso ciego o lo que Merleau-Ponty llama *fe perceptiva* imposibilita, si nos ponemos atentos a nuestra experiencia en estado naciente, que tratemos al mundo como un objeto, pues “mi cuerpo está hecho de la misma carne del mundo (es un ser percibido), y además el mundo participa de la carne de mi cuerpo, la refleja, se presupone a ella y ella a él”<sup>70</sup>. Ahora bien, eso no quiere decir que el cuerpo sea una copia fiel de lo que es el mundo, en la percepción se da una comunicación entre

---

<sup>68</sup> *Ibid*, p. 77.

<sup>69</sup> Cf. *PM*, p. 181.

<sup>70</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Lo visible e invisible*. Barcelona: Seix Barral, 1970, p. 299. Nota de trabajo de Mayo de 1970.

ambos<sup>71</sup>, inscritos en el horizonte de *être-au-monde*: cuerpo y mundo se comunican ya sea para darle pertenencia al cuerpo, ya sea para instituir el mundo. No puede existir el mundo sin un ser-en-el-mundo, porque es el ser que se haya en acción en el mundo, que se proyecta en él. “El mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que nada más es proyecto del mundo; mas el sujeto es inseparable del mundo, pero de un mundo que el mismo proyecta. El sujeto es ser-del-mundo y el mundo sigue siendo «subjetivo», ya que sus articulaciones están dibujada por el movimiento de trascendencia del sujeto”<sup>72</sup>.

Por otra parte, cuando Merleau-Ponty habla de la acción del sujeto en el mundo o la proyección del ser-en-el-mundo, no está hablando de la *constitución* de éste; si no estuviese regresando a los postulados intelectualistas. Aquí, es importante explicar el concepto de *intencionalidad operante*, para comprender con claridad el acontecimiento de la percepción. Recordemos que Kant, en la *Crítica de la Razón Pura*, habla de la intencionalidad de acto, como aquella que permite al sujeto hacer juicios frente al mundo, es decir que la intencionalidad de acto era aquella que le permitía al sujeto, a partir de la constitución a priori del entendimiento expresándose en el juicio<sup>73</sup>, convertir la vida y el cuerpo en *eidos*. No obstante, Husserl señala la intencionalidad operante como anterior a una intencionalidad de acto, que yace en el momento de la percepción, aquella que anuda la relación entre el mundo y el cuerpo manifestada en nuestros deseos, sentimientos o cualquier movimiento corporal.

---

<sup>71</sup> Cf. Sabina Knabenschuch de Porta: Expresión Artística y Lenguaje verbal. En: *Revista de Filosofía*, Maracaibo, Vol. 18, 1999. p. 114

<sup>72</sup> *FP*, p. 437-438

<sup>73</sup> Kant, Immanuel, *Crítica a la Razón Pura*, *op. cit.*, p. 104 y ss.



Entonces, estamos hablando de que la acción del sujeto es primero intencionalidad operante, ante predicativa, luego se formula en acto, se establecen juicios y pensamientos del mundo, pero esto es siempre después de haber tenido una comunicación con el mundo a través de nuestras percepciones corpóreas. Así por ejemplo cuando se contempla un cuadro o se escucha una melodía, no se hace inmediatamente una síntesis o una tesis de éste; sino que el cuerpo vive un ek-tasis frente al hecho, el sujeto vive una serie de emociones que lo sitúan en su vida misma, en el tiempo, hace presente su pasado, se proyecta a un futuro, establece una comunicación entre cada uno de sus órganos o de sus sentidos y antes de encontrarnos con un acto racional, nos encontramos con un modo de ser o habitar en el mundo<sup>74</sup>. “El secreto del mundo que buscamos tiene que estar contenido en mi contacto con él. En mí tengo el sentido de cuanto vivo, en tanto que lo vivo, sin lo cual no viviría, y no puedo buscar ninguna aclaración en lo referente al mundo, si no es interrogándolo, explicitando mi trato con él, entendiéndolo desde dentro”<sup>75</sup>.

En la percepción, una manera distinta del conocimiento de referirse al objeto, distinta del conocimiento es el movimiento que realiza el cuerpo en comunicación con el mundo. De cara al medio, el cuerpo reconoce sus partes en dinamismo (sinergia), abarcando el tiempo y el espacio de esa experiencia. Así pues, el movimiento o lo que nuestro autor llama la *iniciación cinética* inaugura el vínculo del aquí y el allá, relaciona el presente con el futuro que los próximos movimientos desarrollarán, bajo el impulso continuo de una anticipación del mundo que sitúa cada percepción sobre

---

<sup>74</sup> *FP*, p. 436.

<sup>75</sup> *Lo visible e invisible, op. cit.*, p. 52.

un fondo de la totalidad siempre “presumida” y hace el paso de una percepción a otra, en la cual la percepción presente explicita la percepción anterior conservada como lo que ha hecho posible su anticipación actual. Así se instituye un mundo percibido que viene a ser un mundo orientado y que es la base sobre la cual se podrá tener un mayor grado de elaboración hasta lograr expresar juicios o pensamientos situados –kantianamente- en la intencionalidad de acto.

De esta manera, caemos en la cuenta que el cuerpo no es para Merleau-Ponty un objeto, como tampoco el movimiento un desplazamiento en el espacio objetivo. La palabra tampoco será un objeto instrumentalizable del pensamiento. La palabra, como el movimiento y el gesto son generados en aquella comunicación que establece el ser en el mundo y que permite que el cuerpo sea generador de su propia expresión, pero esa expresión no podría suceder si el mundo no lo sostuviese.

Este mismo proceso de análisis quedará mejor explicado al definir el concepto de esquema corporal. Sin embargo, queremos recordar, que para hacer un análisis del lenguaje, Merleau-Ponty sustenta que *logos* originario es el movimiento de puesta en forma temporal de lo sensible, que anima la fe perceptiva. De allí, la necesidad de hacer esta deconstrucción lingüística. Este *logos originario* es la base profunda de opiniones con las que filósofo se encuentra antes de cualquier conceptualización. Pero al retomar este camino el filósofo tendrá que enfrentarse a una serie de dificultades para poder reformar nuestra manera de entender lo que es el

pensamiento y la palabra: “el filósofo da cuenta que vemos al mundo, pero para verlo tenemos que aprender qué es ver”<sup>76</sup>.

### **2.3 El esquema corporal: la integración entre el sujeto y el mundo a partir de nuestro propio cuerpo**

Será importante, como acabamos de mencionarlo, describir otro concepto que utiliza Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la Percepción* para explicar que la constitución de ese mundo percibido no es, como pensaban los empiristas, la reacción nerviosa del cuerpo frente a un estímulo, debido a qué –según ellos– existían circuitos o dispositivos preestablecidos por los cuales el cuerpo recibía la estimulación y programaba una tarea en respuesta al mundo en sí.

Merleau-Ponty se apoya en los trabajos de la Gestalt para decir que la reacción del organismo es global, que el cuerpo no tiene por separado un sistema nervioso (aferente) y un sistema motor (eferente), que las tareas no son programas y que el estímulo no existe en sí; sino que su sentido está en función al organismo que lo expresa.

Cuando se le presenta un estímulo al cuerpo humano, el sistema aferente y eferente lo procesan siempre juntos y en función de la tarea que se propone el cuerpo. Si deseamos dar cuenta de los comportamientos privilegiados tal como aparecen en la observación concreta tenemos que hacer una representación integrada del

---

<sup>76</sup> Cf. *Lo visible e invisible, op. cit.*, p. 19.

sistema nervioso: Estos sistemas interactúan entre sí, porque son un conjunto corporal, un esquema armónico que produce movimiento y que transforma al estímulo en un “medio de comportamiento”. Así por ejemplo: “Si estoy sentado ante mi mesa y quiero coger el teléfono, el movimiento de la mano hacia el objeto, la erección del tronco, la contracción de los músculos de las piernas se envuelven unos a otros; quiero cierto resultado y las tareas se reparten por sí mismas entre los segmentos interesados, las combinaciones posibles, viniendo dadas de antemano como equivalente: puedo quedarme recostado en el sillón a condición de extender un poco más el brazo o inclinarme hacia delante, o incluso levantarme un poco, todos estos movimientos están a nuestra disposición a partir de su significación común”<sup>77</sup>.

La combinación entre los sistemas sensorial y motor elaboran una puesta en forma del mundo, que el cuerpo establece en cada percepción. Esto nos habla de una conciencia global de la postura del cuerpo que forma al mundo, pero esta postura no pasa por el intelecto; sino por el movimiento.

Por eso, el esquema corporal, según Merleau-Ponty<sup>78</sup>, es la imagen total que el cuerpo humano tiene de su “postura” en el entorno y en el marco de la cual el sistema sensorial y el sistema motor interactúan, se combinan y producen entre ellos una respuesta al estímulo donde no hay una misión asignada de antemano a cada “sentido” o a cada impulso motor, pero donde se constituyen como lo que el autor llama “un sistema de equivalentes”. El esquema corporal -en tanto establece en

---

<sup>77</sup> *FP*, p.166.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 116 y ss., 161 y ss., 250 y ss.

el cuerpo la sinergia de las funciones de los sistemas sensorial y motor- crea movimiento y produce un “sentido” o “puesta en forma” del estímulo que es el producto de lo que el cuerpo ha elaborado de manera global. Esta elaboración se hace a distintos niveles y un primer nivel de expresión es el “mundo percibido”. En este sentido, el estímulo requiere la “lectura” o la interpretación que le da nuestro esquema corporal, el cual funciona como “correlato del mundo”.

Así, el esquema corporal nos lleva a comprender que las combinaciones producidas –desde que estamos adheridos al mundo y permanentemente estimulados por él– originan un medio de comportamiento que está recreado a su vez como un sistema de equivalentes que servirá de fondo a otros sistemas de equivalentes donde la transformación del estímulo hará entrar, como veremos, al otro como interlocutor posible nuestro. En otras palabras, el organismo (por la mediación del sistema de equivalentes que son los sistemas sensorial y motor) produce un mundo percibido que es la transformación del mundo sensible en sistema de equivalentes y no en un mundo todo hecho, que no dice nada. Es sobre la base de este nuevo mundo que el organismo –nuevamente- se lanzará a expresar un gesto, bajo el impulso de lo que Merleau-Ponty llama su “poder de escape”<sup>79</sup>, en tanto reconoce a otros sujetos que expresan y transforman su mundo percibido. Así también, la palabra tomará como fondo el sistema de equivalentes gestual para metamorfosear el mundo. La palabra, a su vez, se sedimentará en otro sistema de equivalentes. Todo nivel está sostenido por un nivel anterior y todo nivel posterior tiende a explicitar lo que está latente o

---

<sup>79</sup> *Ibid*, p. 187, 207.

implícito en el nivel anterior. El esquema corporal señala así un permanente movimiento que se ensortija recogiendo el pasado (presente anterior) y orientando el presente que transforma hacia el futuro. El esquema corporal, por lo tanto, sitúa al cuerpo, en una temporalidad que nos permite andar en una continua reorganización de las partes de nuestro organismo, para recoger la oferta del mundo a través de los distintos niveles de expresión de los cuales es el “invariante” por su capacidad de reorganización permanente, atravesado como es por la temporalidad “natural”. El ejemplo del barco en la playa nos corrobora esta afirmación: “Si ando por una playa hacia un barco embarrancado, y si su chimenea o su arboladura se confunden con el bosque que bordea la duna, habrá un momento en que estos detalles se unirán vivamente con el barco soldándose a él mismo. A medida que me acercaba no percibí aquellas semejanzas o proximidades que acabarían reuniendo en un diseño continuo la superestructura del barco. Sólo experimenté que el aspecto del objeto iba a cambiar, que algo acechaba en esta tensión, como en las nubes acecha la tormenta. De pronto el espectáculo se reorganiza dando satisfacción a mi imprecisa espera. Luego, como justificación del cambio reconozco la semejanza y la contigüidad de lo que llamo los estímulos –o sea, los fenómenos más determinados, obtenidos a corta distancia, y de los que yo compongo el mundo “verdadero” “¿cómo no vi que estos elementos leñosos formaban cuerpo con el barco? Y sin embargo eran de un mismo color, se ajustaban muy bien a su superestructura”. Pero estas razones de bien percibir no estaban dadas como razones antes de la percepción correcta. La unidad del objeto se funda en el presentimiento de un orden al acecho que, de pronto, dará respuesta a unos interrogantes sólo latentes en el paisaje,

resuelve un problema que solamente estaba planteado bajo la forma de vaga inquietud, organiza unos elementos que no pertenecían hasta entonces al mismo universo”<sup>80</sup>. Por lo tanto, en la experiencia de la percepción, la figura se reorganiza constantemente sobre el fondo al cual pertenece a partir de la temporalidad. Así pues, conforme avancé hacia el barco, el barco era la figura reorganizada sobre el fondo mismo de la playa. De la misma manera, la constitución de las cosas y del otro se harán a partir de la reorganización de mi cuerpo que varía conforme el tiempo transcurre y vuelca el pasado y atrae el futuro a experiencias actuales. Así pues, mi cuerpo también es una figura que cambia y se reorganiza permanentemente, bajo la mirada del otro, en la reorganización de su esquema corporal. Todo es invariante, todo es movimiento: la figura, su fondo, el cuerpo, el tiempo, la constitución.

Siendo, pues el cuerpo temporal, rechazamos la propuesta intelectualista de situar al ser y a su lenguaje en la eternidad y la universalidad, ya que el cuerpo efectúa sus síntesis en las conversiones y las reanudaciones de sus operaciones gracias al tiempo: “El mundo objetivo está demasiado lleno para que en él quepa el tiempo. El pasado y el futuro de sí mismos se retiran del ser y pasan por el lado de la subjetividad para buscar en ella, no algún apoyo real, sino por el contrario, una posibilidad de no-ser que se ajuste a su naturaleza. Si separamos el mundo objetivo de las perspectivas finitas que van al mismo y lo proponemos en sí, no podemos encontrar en él, por todas parte, más que «ahoras». Mas, estos «ahoras», al no estar

---

<sup>80</sup> *Ibid*, p. 39. Los subrayados son míos.

presentes a nadie, no tienen ningún carácter temporal y no podrían sucederse”<sup>81</sup>. De ahí que Merleau-Ponty debatiendo con la filosofía tradicional afirme que “el sentimiento de eternidad es hipócrita, la eternidad se nutre del tiempo”<sup>82</sup>

Por lo tanto, el esquema corporal es un sistema simbólico que no representa el mundo; sino que lo expresa, coordinando todas las actividades corpóreas posibles confiriéndole a las cosas y a los otros “su secreto natal”. La *carne del mundo* se envuelve alrededor de la *carne sintiente* y ésta le confiere a la carne del mundo su puesta en forma, su sentido. Merleau-Ponty ilustra esta capacidad de expresión de la siguiente manera. “Una mujer que pasa no es al principio para mi un contorno corporal, un maniquí coloreado, un espectáculo, es una expresión individual, sentimental, sexual, es una cierta manera de ser carne dada por entero al andar o incluso en el mero choque del tacón sobre el suelo, de la misma manera que la tensión del arco está presente en cada fibra de la madera, una variación del andar, del mirar, del tocar, del hablar que yo tengo en mí porque soy cuerpo. Si además soy pintor, lo que pasará al lienzo no será solamente un valor vital o sensual, no habrá sólo en el cuadro *una mujer* o *una mujer desgraciada*, o *una modista*, habrá el emblema de una manera de morar en el mundo, de tratarlo, de interpretarlo por el rostro como por el vestido, por la agilidad del gesto como por la inercia del cuerpo, en resumen, de una cierta relación con el ser”.<sup>83</sup> Simbolizar el mundo, será entonces darle un sentido al mundo, mas no desde mi intelecto, sino desde mi corporeidad,

---

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 420

<sup>82</sup> *Ibíd.*, p. 431

<sup>83</sup> Lenguaje indirecto y las voces del silencio, *op. cit.*, p. 65. Los subrayados son míos.



desde mi estado naciente, desde mi percepción, mi entrega primigenia al mundo. Es esta capacidad simbólica del cuerpo la que enlaza las cosas como correlato de los poderes motrices de mi cuerpo, convirtiéndolo en un sistema de equivalencias<sup>84</sup>.

Podríamos decir, entonces, que el cuerpo produce su mundo de comportamiento que es, a la imagen del cuerpo, un “sistema de equivalentes”, que hace de lo sensible un mundo percibido, es decir, orientado temporalmente, cuya vivencia en el cuerpo se expresa en el gesto que comunica esta experiencia del mundo, más allá de lo biológico. Es sobre esta capa de comunicación muda cuya espontaneidad se conserva en un sistema expresivo sedimentado del que surge la palabra que, a su vez, sedimenta en un sistema lingüístico. Así aumenta el grado de *virtualidad*<sup>85</sup> de la expresión y es, entonces, como se reconoce al lenguaje como naciendo de un proceso temporal y en un espacio particular dado.

El esquema corporal hace brotar un mundo percibido, que es la transformación del mundo sensible. Éste mundo percibido servirá de base a la expresión gestual, en la que se reconoce al *otro* ofreciéndome una significación sobre el mundo y donde yo me reconozco otorgando mi significación. El gesto también se sedimenta y sirve de fondo a la palabra como medio de comunicación.

La palabra continua con la virtualidad de la expresión y, de la misma manera que el cuerpo recoge el mundo sensible, ella recoge, produce y elabora vocablos como otro

---

<sup>84</sup> Cf. Ralón de Walton, Graciela, *Noción de simbolismo en Merleau Ponty*, Boston University, (<http://www.bu.edu/wcp/papers/cult/cultralo.htm>)

<sup>85</sup> O también la *posibilidad*. Es el “yo puedo” opuesto al “yo pienso”.

sistema de equivalentes, dando así un sentido particular al lenguaje, que no es el mismo para todas las culturas. Si cada cultura tiene diferentes formas de pertenencia al mundo; el lenguaje, en tanto recrea el sentido del mundo por medio de vocablos, también será distinto. Merleau-Ponty rechaza entonces la concepción intelectualista de un lenguaje universal que es correlato de una conciencia trascendental. La propiedad del cuerpo, descrita bajo el concepto de esquema corporal, reconoce al cuerpo como generador del mundo simbólico, puesto que a través de él, podemos comprender el mundo y encontrarle cierta significación<sup>86</sup>. Por eso dirá Merleau-Ponty: “El cuerpo es el portador de un número indefinido de sistemas simbólicos cuyo desarrollo intrínseco excede, seguramente, la significación de los gestos naturales, pero que se destruyen si el cuerpo deja de puntualizar su ejercicio y de instalarnos en el mundo y en nuestra vida”<sup>87</sup>.

En resumen, podemos decir que a través del método de una reducción de los lenguajes instituidos sobre el cuerpo, el filósofo tiene la posibilidad de retornar a su cuerpo, aquel protagonista de la relación primigenia *ser al mundo*, que es la experiencia de la percepción o el estado inaugural de todo conocimiento. Con estos alcances de Merleau-Ponty podemos ya desechar la problemática lingüística, en la cual nos había instalado el empirismo y el intelectualismo, creyendo ambos que el conocimiento del lenguaje tendría que hacerse librándonos de una sensibilidad humana, instalándonos en el *eidos*, universal y eterno que comparte todo sujeto

---

<sup>86</sup> Cf. *Ídem*.

<sup>87</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *La Filosofía y el lenguaje*. Buenos Aires, Proteo, 1969. p. 16

racional y dejar al cuerpo para el estudio fisiológico matemático, que compara el cuerpo a una máquina.

El problema de estas concepciones, una vez realizada una reducción, es que aquellas estaban instaladas en el lenguaje instituido y no eran capaces de reconocer el nacimiento de toda reflexión, que enlaza al hombre y al mundo, y que a través de un sistema corporal, donde sistema motor y sistema sensorial trabajan en combinación, el cuerpo da lectura del mundo desde un sistema de equivalentes entre sí y no como partes extra partes (como lo pensaba el empirismo). Es decir, sistema nervioso y sistema motor del cuerpo se combinan y transforman al estímulo que nos presenta el mundo, en nuestro diálogo con él, en un “mundo percibido”. Es así como se inicia una genealogía del lenguaje desde la relación cuerpo mundo, encontrada en la fe perceptiva, del cuerpo hacia el mundo, puesto que desde el principio, anterior a cualquier conocimiento, el cuerpo encuentra su pertenencia al mundo y sus creencias en él (la doxa).

Es a través del esquema corporal, mediante el cual el cuerpo simboliza el mundo, que iremos recorriendo aquellas fases por las que el hombre hace palabra y la instituye en su propia cultura. De ahí que neguemos la tesis intelectualista que precisa que la significación o el sentido del mundo viene de un pensamiento que pasa por el entendimiento a priori las significaciones sensibles. Para el recorrido fenomenológico de Merleau-Ponty, el pensamiento empieza en la percepción, porque el cuerpo nace en el mundo y es desde ahí donde las intenciones “operantes”,

anteriores a todo juicio del mundo, anticipan la experiencia reflexiva. “Si el sujeto es puro para-sí” el yo pienso ha de poder acompañar a todas nuestras representaciones. “Si un mundo ha de poder ser pensado” es necesario que la calidad lo contenga en germen. Pero, primero ¿de dónde sacamos que hay un puro para-sí y que el mundo tiene que poder ser pensado? Tal vez se responda que eso es la definición del mundo, y que, por no entenderlo así, se acaba por no saber que uno está *hablando* cuando de ellos *habla*. Y, en efecto, en el ámbito de la *palabra constituida*, tal es la significación del mundo y del sujeto. Pero, ¿de dónde derivan las *palabras* mismas su sentido? La reflexión radical es la que se apodera de mí cuando estoy *a punto* de formar y formular la idea del sujeto y la del objeto, pone al descubierto la fuente de estas dos ideas, es la reflexión no sólo operante sino consciente de sí misma en esta operación. Lo que viene dado no es la conciencia ni el ser puro - como el mismo Kant profundamente lo dice - es la experiencia, en otros términos la comunicación de un ser finito con un ser opaco del que aflora pero en el que se mantiene empeñado”.<sup>88</sup>

Por otro lado, el esquema corporal no será solamente el “armazón” de la posibilidad de transformar lo sensible en medio de comportamiento, también es lo que hace posible la comunicación con los otros, a partir de las emociones, el amor, la voluntad. La intercorporalidad será para Merleau-Ponty la posibilidad de ir a la palabra, de generar un grado de virtualidad mayor a la constitución de un mundo percibido o de

---

<sup>88</sup> FP, p. 23.

un gesto. Pero antes de iniciar esta genealogía lingüística, tendremos que abordar la capa silenciosa en la cual se encuentra todo lenguaje, toda cultura.



### CAPITULO 3

## EL SILENCIO COMO MÉTODO FENOMENOLÓGICO PARA DESCUBRIR UNA NUEVA CONCEPCIÓN LINGÜÍSTICA

*“Nuestra visión del hombre no dejará de ser superficial mientras no nos remontemos a este origen, mientras no encontremos, debajo del ruido de las palabras, el silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe este silencio. La palabra es un gesto y su significación un mundo”<sup>89</sup>*

Merleau-Ponty utilizará el concepto del *silencio* – en el capítulo “el cuerpo como expresión y la palabra” de la Fenomenología de la Percepción- para repetir la dinámica de la “reducción” del “en sí” y el “para sí”, que hemos analizado en los capítulos precedentes. De la misma manera como ha sido necesario realizar una vuelta a la experiencia del cuerpo como relación perceptiva con el mundo, que es anterior a cualquier significación conceptual; será necesario también tomar distancia de los lenguajes instituidos que ya son dados en el mundo, en nuestra cultura, para hacer la genealogía de la expresión, la cual no es desde un inicio palabra, sino que

---

<sup>89</sup> *FP*, p. 201.

va formándose de acuerdo a los esfuerzos humanos por producir sus maneras de ver el mundo en la medida que se sienten afectados por él mismo.

Así el silencio aparece, en los trabajos del fenomenólogo, como el procedimiento fenomenológico mediante el cual el sujeto calla a los lenguajes instituidos, hace una *epojé* de los discursos científicos y filosóficos, y puede encontrarse con el nacimiento de la expresión lingüística, que antes de ser palabra o discurso, antes de ser un gesto generado por el afecto, es fe perceptiva, es decir, creencia en el mundo en el que se vive y en lo que está sedimentado en él. Estamos hablando, entonces, de dos capas en lo visible –como bien lo dicen las notas de trabajo de Merleau-Ponty de *Lo visible y lo invisible*– que nos ayudan a comprender el *cogito* y su lenguaje: La primera es la descripción a nivel del cuerpo humano, donde la experiencia perceptiva nos sitúa en un pre-saber o un saber silencioso del mundo, esto quiere decir, que nos pone en aquello que opera en todas las elaboraciones discursivas, y que nosotros acostumbramos a olvidar. La segunda capa de este método es la descripción de este horizonte explicitado: el lenguaje del que me valgo para describir todo eso. “Son dos cogitos: un cogito tácito, un cogito hablador”<sup>90</sup>.

No obstante, como ya lo hemos analizado, la filosofía tradicional sólo logra ver el cogito hablador, pero no el que opera antes de éste, que es lo que hemos ido llamando *être-au-monde* o *in-der-Welt-sein*; pues aunque todos habitemos en el silencio, no todos damos cuenta de él, no todos lo reconocemos como dimensión originaria de la productividad de significaciones, y es por ello que los lingüistas

---

<sup>90</sup> Cf. *Lo visible e invisible*, *op. cit.*, p. 220. Notas de trabajo de Febrero 1959.

empiristas e intelectualistas han asumido posturas parciales frente al tema del lenguaje, sin reconocer primero la primera experiencia silenciosa a las que ambas concepciones están sujetas, la capa que yace como subsuelo de toda expresión.

Ciertamente el “silencio” suele asociarse con mudez, escasez de palabra, “nada”. Pero en la obra de Merleau-Ponty el silencio nos es el método fenomenológico *sine qua non* encontraremos el porqué el lenguaje se ha convertido en un “objeto” de estudio medible, calculable e instrumental. En el silencio encontramos toda una estructura lingüística a la que todo cuerpo está sujeto desde su nacimiento, pero siempre en posibilidad de renovar esa dimensión lingüística. Lo que nos hará entender que el silencio puede ser un “método” es relacionarlo con el “nacimiento” actual de mi cuerpo, del cual nace como una necesidad de hablar que no se satisface con el lenguaje instituido de la filosofía de la reflexión. Como filósofo, acepto de ella la idea que tenemos de comprendernos como individualidad que da sentido al mundo. Pero, si eso me aleja del empirismo, queda por esclarecer el poder de dar sentido que la filosofía de la reflexión toma como “dado”.

Me ayudo para eso de los análisis del comportamiento hechos por los filósofos de la escuela de la Gestalt, que sustentan que el cuerpo no es sólo una cosa, produce una relación con el mundo que lo hace significativo, sin que esta significación sea cerrada.

Pero, como filósofo que trata de entender su vida, doy a este discurso hecho “del exterior” una significación para mí, que encuentro en la consideración de mi



temporalidad que no es “inmanente a la conciencia” (Husserl) sino que empieza con el nacimiento de mi cuerpo -siempre conectado con otro cuerpo- que crea el medio de comportamiento que es el mundo percibido, el medio gestual, el medio lingüístico de una cultura. Como filósofo, estoy “empapado” del lenguaje instituido de esta cultura que es la mía.

Pero si acepto que mi cuerpo es fuente originaria de este medio instituido, por el enlace que se hace en el de la temporalidad suya, que atraviesa el esquema corporal, y de su mundo, yo puedo, como cuerpo que habla en esta cultura, dar cuenta en palabras de la experiencia silenciosa que tengo a la mano: En el nacimiento actual de mi cuerpo, mi propia temporalidad conserva sus momentos “anteriores” al lenguaje instituido y puedo describir por una palabra distinta del lenguaje instituido -una palabra “instituyente”, en este sentido- la experiencia de mi cuerpo silencioso. Así también lo formula Merleau-Ponty: “Para la vida como para el espíritu, no hay pasado absolutamente pasado”<sup>91</sup>.

Algo similar al hecho de una nueva percepción da el sentido de la percepción anterior, pasa con esta palabra: surge de los “niveles” anteriores pero al mismo tiempo les da un sentido que no tendrían sin esta explicitación.

En este sentido, el silencio como aquella inmersión del cuerpo en el mundo da confianza en la temporalidad de mi cuerpo que a cada nivel expresivo está haciendo su propia historia con el mundo y con los otros, “retoma” el pasado en el presente y

---

<sup>91</sup> EC, *op. cit.*, p. 287.

lo proyecta a un futuro. La tarea filosófica específica es, entonces, tematizar este nacimiento como aquello de mi propia vida y proponer esta tematización como mi manera de entenderme como “cohesión de vida”.

Para no entender mal esta palabra instituyente del filósofo, hay que ver que se está intercambiando sin tregua con el lenguaje instituido, principalmente este lenguaje que no considera el cuerpo sino como un objeto.

No es, por consiguiente, una palabra directamente “poética” sino una palabra que está en relación dialéctica con el lenguaje instituido, y en esta dialéctica, produce progresivamente una mirada distinta, una perspectiva nueva sobre nuestra relación al mundo, que da al lenguaje instituido su sitio, en una comprensión más amplia.

Podemos decir, que esta dialéctica, lenguaje instituyente -que se apoya sobre la experiencia actual de la temporalidad de mi cuerpo y trata de explicitarla como significante- y lenguaje instituido, podría ser una definición de la reducción tal como la práctica Merleau-Ponty, una reducción que, en efecto, es una vuelta al silencio, callando las palabras del lenguaje instituido, buscando en el movimiento temporal de mi propio cuerpo, la fuente de una relación al mundo que inaugura la expresión y una asunción de lo sensible que se continua en el gesto y la palabra operante, antes de cualquier lenguaje instituido.

Por lo tanto desde el momento que Merleau-Ponty pone en tela de juicio el trato que se le ha ido dando al lenguaje y propone un método para reencontrarnos con el

cuerpo como medio generador de nuestras significaciones, está recobrando la importancia de éste (el cuerpo propio) en la producción de significaciones humanas, que había quedado olvidado no sólo por la influencia de las ciencias naturales en la filosofía; sino también por la pretensión de ésta al dividir, en el hombre, el alma de su cuerpo, el pensamiento de su palabra. Así pues, al poner el cuerpo como el cogito tácito de nuestras significaciones, como protagonista de la relación hombre-mundo, podemos darle un nuevo sentido a las palabras, podemos reconocer su origen y a la vez saber que el lenguaje tiene la tendencia de ser olvidado, debido a que los hablantes optan por instalarse en aquel lenguaje sedimentado en vez de retomar constantemente su nacimiento.

Por otra parte, el retorno a la experiencia silenciosa del hablante, genera una pregunta a la cual buscaremos responder en este capítulo y en el siguiente y que es aquella de saber por qué el lenguaje tiende a olvidarse, por qué la palabra tiene en el hombre una institucionalidad tan fuerte, que no ocurre con otro tipo de expresiones, sea la música o la pintura, por ejemplo, que, en cambio, son capaces de renovarse y de adquirir nuevos sentidos, es decir, de volver al cuerpo y a la percepción originaria. Al callar, el silencio nos demostrará que el lenguaje tiene su nacimiento, también, en la fe perceptiva, por la cual todos creemos o confiamos en el mundo cuando intentamos comunicarnos con otro. El silencio se sitúa detrás o debajo de esa serie indeterminada de expresiones que se fueron dando en la historia. Todas estas expresiones nacieron del silencio y es él quien antecede a la productividad de la expresión, a todo lenguaje instituido. “En fin, tenemos que considerar la palabra

antes que se la pronuncie, el fondo de silencio que no deja de rodearla, sin el cual no diría nada, o lo que es más, poner al descubierto los hilos de silencio de que está entremezclada. Existe, para las expresiones ya adquiridas, un sentido directo, que corresponde punto por punto a giros, formas, palabras ya instituidas. Aparentemente, ninguna laguna en esto, ningún silencio parlante. Pero el sentido de las expresiones que están en vías de cumplirse no pueden ser de este modo: es un sentido lateral u oblicuo, que crepita en las palabras, es otra manera de sacudir el mecanismo de lenguaje o del relato para arrancarle un sentido nuevo”<sup>92</sup>.

Entonces, todo uso humano del cuerpo es expresión primordial, que antecede a la palabra. Anterior a ella, existen otras formas de expresión que realiza el cuerpo y que también se instituyen en signos. La filosofía, sin embargo, toma a la palabra como *su* signo, “toda filosofía es lenguaje y consiste sin embargo a volver hallar el silencio”<sup>93</sup>. Por eso, la expresión filosófica -según Merleau-Ponty- suele habitar en el mundo del lenguaje y no hace una reducción de este lenguaje. Su propia filosofía, al contrario, es la primera, por la tarea encomendada, en callar y, luego, hacer lenguaje: “Callo, luego, hablo”, es decir, reconozco el mundo sensible al que pertenezco y luego le doy *mis* significados, los cuales no son universales; sino compartidos, es decir, culturales. “Si queremos entender el lenguaje en su operación de origen, tenemos que fingir no haberlo hablado nunca, someterlo a una reducción sin la cual seguiría escapándose, llevándonos de nuevo a lo que significa para nosotros, mirarlo

---

<sup>92</sup> Lenguaje indirecto y las voces del silencio. En: *Signos, op. cit.*, p. 57.

<sup>93</sup> *Lo visible y lo invisible, op. cit.*, p. 267.

como los sordos miran a los que hablan, comparar el arte del lenguaje con los demás artes de expresión, intentar verlo como uno de estos artes mudos”<sup>94</sup>.

Así también, en la fenomenología de Merleau-Ponty no sólo el lenguaje cobrará un nuevo sentido; sino también la filosofía, se retorna al silencio y se retorna a la naturaleza, en otras palabras, se retorna a la existencia. Es una filosofía que nos introduce a otra experiencia del ser, un Ser que exigiría nuestra creación expresiva. Es una filosofía que busca poner en palabras aquello que nos ata con el mundo, que usa las palabras como apertura al mundo y a los otros. “Que el hombre se levante a pesar de la gravedad, que él hable a pesar de la tentación del silencio es finalmente lo esencial; se sabe que para Merleau-Ponty toda la filosofía se basa en esto: “que haya cosa a ver y a decir”. En otros términos, “la filosofía es el hombre que se despierta y que habla, la forma es rigurosamente reversible y Merleau-Ponty no ignora que si la filosofía es paradójal no es por juego, ella no hace llevar a su máximo de acuidad lo que es verdad de toda la existencia, que en realidad el hombre contiene las paradojas de la filosofía”<sup>95</sup>.

De esta manera, la palabra ya no puede ser vista como aquel objeto que sirve únicamente para traducir las ideas de la conciencia, como lo pensaban los empiristas, ni tampoco la expresión puede ser considerada como un velo que cubre la verdad de las ideas universales y atemporales. Todo lo contrario, la expresión se muestra tal cual es, la verdad habita en ella misma, el hombre que habla está

---

<sup>94</sup> Lenguaje indirecto y las voces del silencio, En: Signos: *op. cit.*, p. 57-58.

<sup>95</sup> Charcosset, Jean Pierre, *Le Tentation du Silence*, s/f. p.

viviendo su misma expresión y yo soy capaz de reconocerlo en ella. “Una novela, un poema, un cuadro, una pieza musical son individuos, eso es, seres en los que puede distinguirse la expresión de lo expresado, cuyo sentido sólo es accesible por un contacto directo y que irradian su significación sin abandonar su lugar temporal y espacial”<sup>96</sup>.

El filósofo descubre con la expresión silenciosa un sentido nuevo a lo que la filosofía moderna llama “la libertad”: Accedemos al mundo vivido (Lebenswelt) y compartimos ese mismo mundo con los otros y las cosas. Por eso Merleau-Ponty dirá que la libertad es nacer, “nacer en el mundo y nacer al mundo”<sup>97</sup>. Desde la óptica del lenguaje, esto significa que se nace en un mundo ya constituido, que posee palabras y significados, pero que no está totalmente constituido, como tampoco yo lo estoy. Mi relación en el mundo está siempre por hacerse, es siempre indeterminada, el yo siempre se proyecta en él, pues, algo no tenía sentido para mí y luego ya lo tiene, o puedo cambiarle el sentido a mis situaciones vividas o aumentarle una nueva significación<sup>98</sup>. Para decirlo de otro modo, la manera como me muevo en el mundo trasciende y renueva las expresiones que hago de éste, transformo mi *modus vivendi* y también mi lenguaje “Todo es contingencia en el hombre, en el sentido de que esta manera humana de existir no le garantiza, a todo vástago humano, una esencia que él habría recibido en su nacimiento y que constantemente debe rehacerse en él a través de los azares del cuerpo objetivo. El hombre es una idea histórica, no una

---

<sup>96</sup> FP, p. 198.

<sup>97</sup> *Ibid*, p. 460.

<sup>98</sup> Cf. *Ibid*, p. 186

especie natural. En otros términos, en la existencia humana no hay ninguna posición incondicionada ni, tampoco, ningún atributo fortuito. La existencia humana nos obligará a revisar nuestra noción habitual de la necesidad y la contingencia, porque esta existencia es el cambio de la contingencia en necesidad mediante el acto de reanudación (reprise)”<sup>99</sup>.

Por otra parte, al fijarnos en la expresión silenciosa, desechamos la idea de que el hombre comparte una palabra que se hace universal a todo sujeto y que es aprehendida de la misma manera por todos los hombres; el silencio revela la palabra inserta en la cultura. Así pues, al asumir la expresión desde una fe perceptiva, en la intimidad del cuerpo con el mundo, se desmonta la visión trascendental del sujeto y otro sujeto aparece comprendido dentro de una cultura específica, en un tiempo y un espacio determinado que condicionan sus maneras de expresarse. Recordaremos, para ello, que el origen de toda significación es el cuerpo que se anticipa al mundo, a través del *esquema corporal*, al ser un correlato del mundo, elabora distintos sistemas de equivalentes que son puestas en forma del mundo, es decir, que el cuerpo –que es único en cada hombre- le va dando un sentido al mundo. Cada sistema de equivalentes se crea gracias al anterior sistema, así pues, el mundo percibido (primer sistema) genera una segunda organización del comportamiento humano, el gesto y luego, la palabra. De esta manera, comprenderemos que la expresión no es un impulso corporal inmediato, sino que tiene su historia (espacio y tiempo determinados) a través de las producciones corporales, según cada sujeto.

---

<sup>99</sup> *Ibid*, p. 187.

Yo no camino igual que el otro, yo no hablo igual que el otro, o yo no me enamoro de la misma manera como lo hace el otro. “Los fantasmas del sueño, los del mito, las imágenes favoritas de cada hombre o, en fin, la imagen poética, no están ligadas a su sentido por una relación de signo y significado como existente entre un número de teléfono y el número de abonado; encierran verdaderamente su sentido, que no es un sentido nocional, sino una dirección de nuestra existencia”<sup>100</sup>, existencias distintas según la historicidad a la que pertenezca cada hombre.

Ahora bien, en tanto que el silencio nos sitúa en el mismo mundo donde se sitúa el otro y puedo percibir lo que percibe el otro, dentro de la elaboración que de este mundo ha hecho nuestra cultura, yo soy capaz de compartir significaciones y expresiones, las cuales están instituidas en la cultura a través de la que yo percibo o habito el mundo. Yo no comparto el mismo mundo con todos los hombres, yo no hablo el lenguaje de “todos los hombres” yo no me relaciono con todo el universo, sino con aquella parte de individuos que perciben el mundo y transforman mis percepciones. “Podemos hablar varias lenguas, pero una sola será siempre aquella en la que vivimos. Para asimilar una lengua por completo, habría que asumir el mundo que ella expresa, y nadie pertenece nunca a dos mundos a la vez. Si hay un pensamiento universal, este se obtiene recogiendo el esfuerzo de expresión y de comunicación tal como ha sido intentado por una lengua, asumiendo todos los equívocos, todas las mutaciones de sentido del que está hecha una tradición

---

<sup>100</sup> *Ibid*, p. 300.



lingüística y que miden exactamente su poder de expresión”<sup>101</sup>. Lo dicho nos permite formular que la lengua es voluble, que se debe analizar tomando en cuenta, la cultura a la que pertenece, la historia, el tiempo, y, además, si se analizase, como lo hace la psicología<sup>102</sup>, la forma de hacer lenguaje desde la particularidad del yo, debe tener en cuenta que la palabra es el sentido que el hombre le da al mundo. Tal sentido implica asumir los elementos que han sido sedimentados en la cultura a la que se pertenece y que han sido “sistematizados” en la historia de mis percepciones del mundo. La temporalidad señala aquí los eslabones de significación (mundo percibido, gesto, palabra, canto, poema, etc.) creados por el cuerpo propio, y que son dados a los otros con los que se comparte un mismo lenguaje. En ese sentido, es imposible hablar de un lenguaje universal. “Es imposible suponer en el hombre una primera capa de comportamientos que llamaríamos naturales y un mundo cultural o espiritual fabricado. En el hombre todo es fabricado y todo es natural, como quiera decirse, en el sentido de que no hay un solo vocablo, una sola conducta, que no deba algo al ser simplemente biológico – y que al mismo tiempo no rehuya la simplicidad de la vida animal, no desvíe de su sentido las conductas vitales, por una especie de *escape* y un genio del equívoco que podrían servir para definir al hombre”<sup>103</sup>. El hombre mantiene siempre una ambigüedad en su existencia y en las creaciones que ella misma origina en diálogo con el mundo, los otros y las cosas.

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 204-206.

<sup>102</sup> CF, *Ibid.* Cap. 5 y 6. En estos capítulos Merleau-Ponty abordará una larga discusión contra las tesis postuladas por los psicólogos empiristas e intelectualistas, quienes pensaban o que el cuerpo era un receptor de sensaciones en correspondencia con el mundo o un instrumento transmisor de pensamientos.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 206.

En este sentido, el regreso al silencio nos ubica en la primera capa de la percepción, en el que nos encontramos en un nivel “silencioso” de la experiencia, pero que ella misma tiende a la palabra gestual y a la palabra verbal. En este momento, que va del silencio a la palabra, que es como una especie de presión de lo sensible sobre el cuerpo para recibir significaciones de él en los medios de comportamiento (esquema corporal), se forma con otro cuerpo, que me han validado una forma de estar en el mundo, una ontología con la que mi cuerpo propio se lanza al mundo y se deja expresar. Es en este movimiento que las capas de la expresión hacen surgir o emerger el “espíritu”, a través de un comportamiento indeterminado.

Frente a esta indeterminación, la diversidad de los lenguajes culturales, que muestran la diversidad de las “puestas en forma” de lo sensible, nos ayuda a comprender la variedad de expresiones que se hacen en el movimiento de proyección al mundo, depositados también bajo la forma de un mundo cultural. Mediante el esquema corporal, que se comporta de manera diferenciada en cada sujeto y en cada parte del mundo, encontramos expresiones que tienen varios modos de sofisticación o, como diría Merleau-Ponty, varios modos de “virtualidad”, por ejemplo, el arte pictórico, la música, etc. Pero toda expresión, por el hecho de ser creada por el cuerpo en relación con el mundo, de tener el mismo origen, se apoya sobre el empuje de lo que Merleau-Ponty llama el cogito silencioso que es el “suelo” del desarrollo expresivo a través del cual el cuerpo humano crea su relación al mundo y al “otro”, sin pasar por el pensamiento. “La palabra es tan muda como la

música, la música tan elocuente como la palabra. La expresión es en todas partes creadora y lo expresado es siempre inseparable de ella”<sup>104</sup>.

Pero la pregunta que surge es por qué, en el estudio de la expresión, el lenguaje es un elemento que tiende a olvidar su origen silencioso, lo cual no ocurre con estos otros modos de expresión. Hay una particularidad en la expresión lingüística mediante la cual Merleau-Ponty reconoce la facilidad con la que el intelectualismo y el empirismo olvidan el fondo silencioso de la palabra: pareciese que en la palabra, “el pensamiento puede separarse de sus instrumentos materiales y valer eternamente”<sup>105</sup>, lo que no puede ocurrir con la música o la pintura, porque para componer una melodía, se necesita, indiscutiblemente de los instrumentos musicales, para pintar un cuadro se necesita de la mano del pintor y de sus colores, si no nadie tendría noción de su expresión. Es mediante los instrumentos que se comprenden esas expresiones y ninguno de estos instrumentos choca o rompe con el silencio donde se está situado. Pero en la palabra sucede algo particular. Quien explica el lenguaje utiliza a su objeto “palabra” para explicarla a ella misma, es decir, nunca puede separarse de ella, porque la palabra es explicada por palabras, pero su movimiento de “explicación” se hace exterior a la operación de hablar y rompe con el *Logos* silenciosos, así, en vez de aclarar el lenguaje como expresión, lo vuelve más oscuro, y de ahí la tendencia a separar el pensamiento de la palabra, en los intelectualistas y empiristas: “Si nos parece que la lengua es más transparente que la música, es porque la mayor parte del tiempo nos mantenemos en la lengua

---

<sup>104</sup> *Ibid*, p. 400.

<sup>105</sup> *Ibid*, p. 400.

constituida, nos damos unas significaciones disponibles y, en nuestras definiciones, nos limitamos, como el diccionario, a indicar unas equivalencias entre ellas”<sup>106</sup>. La pretensión de la palabra es explicar la naturaleza olvidándose que ella misma es ser cultural. En cambio la música y la pintura tienen como objeto el mundo cultural con la acción de retornar a ese mundo silencioso. “La palabra se aplica a una naturaleza, mientras que la música, la pintura, como la poesía, se crean su propio objeto y, a partir del momento en que son lo bastante conscientes de sí mismas, se encierran en el mundo cultural. La palabra prosaica, y en particular, la palabra científica, es un ser cultural que tiene la pretensión de traducir una verdad de la naturaleza en sí”<sup>107</sup>.

En otros términos, la palabra tiende a olvidarse de sí misma como operación. Solamente el esfuerzo de regresar al *Logos* silencioso permite ver la continuidad entre silencio y palabra en “operación”. Las artes tienen mayor facilidad para regresar al silencio, y hacer de diversos modos expresiones culturales, aunque parezcan menos inteligibles que las palabras, pues requieren de interpretación e inclusive de mayor compromiso para comunicarle al otro el sentido que el artista le está dando al mundo. De ahí que en el proceso de hacer fenomenología Merleau-Ponty se haya encontrado en la disyuntiva de privilegiar al lenguaje o preferir a las artes como modo de expresión<sup>108</sup> en tanto que el primero, en el encuentro con la naturaleza, comparte las definiciones dadas por cada palabra en el ámbito cultural sin darse cuenta que estas definiciones son creaciones de esta cultura, pero así parece que los hombres

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 400.

<sup>108</sup> Cf. El Lenguaje Indirecto y las voces del silencio. En: *Signos, op. cit.*

se puedan comunicar mejor a través de ella, aunque genera el olvido del silencio, sobretodo en el ámbito científico. El segundo son las artes que pueden ser preferidas porque logran ser una expresión silenciosa. El tema es complejo para Merleau-Ponty, pero es en la *Fenomenología de la Percepción* que encontramos su apuesta por una palabra que sea capaz de regresar a ese silencio, para reconocer sus modos de hacer ciencia. Eso es –sobretodo-. Una apuesta filosófica, que a nosotros nos interesa tratar aquí, porque nos acerca con un mundo cultural con reconocimiento en nuestras raíces naturales “La palabra es el exceso de nuestra existencia a propósito de ser natural. Pero el acto de expresión constituye un mundo lingüístico y un mundo cultural, hace volver al ser lo que tendía más allá”<sup>109</sup>.

Es desde el silencio que podemos decir, entonces, que el lenguaje es la cosificación, la puesta en forma del mundo sensible en un mundo virtual a través de la palabra que forma un medio de comportamiento, base de la cultura, porque hablamos y expresamos las cosas sobre las cuales el otro, que pertenece a nuestra cultura, también puede hablarnos. El lenguaje, en tanto comunica, va instituyéndose, adquiriendo e interiorizando el sentido y la emoción de la palabra que se ha compartido con el otro miembro de la comunidad hablante al momento de su primer surgimiento. Esto es lo que Merleau-Ponty llama *lenguaje instituido*: los gestos y palabras sedimentadas que se retoman en cada presente. Tema que trataremos en el siguiente capítulo.

---

<sup>109</sup> FP, p. 213

Sin embargo, el lenguaje instituido no es una cárcel, el lenguaje no se instituye, no se sedimenta como sistema y se encierra en sí mismo para hacerse total; está en permanente cambio. La comunicación expresiva se apoya en la comunicación inicial, muda y silenciosa desde el cual brotan y se fijan los sistemas de significaciones, se retoma la experiencia emocional del mundo que suele perderse en la sedimentación y se renueva en la palabra operante. El silencio es la experiencia que nos abre a nuestros sentidos, a nuestra percepción del mundo y a un proceso de significaciones hechas por nosotros mismos, en mezcla con las significaciones instituidas, es el principio de una expresión nueva que puede tomar distancia sobre lo instituido, que puede torcerlo de tal manera que pueda producir algo que no se haya dicho. Y eso es para Merleau-Ponty, una tarea filosófica: “... el filósofo que ha experimentado en su propia persona la necesidad de hablar, el nacimiento de la palabra como una burbuja que asciende del fondo de su experiencia muda, sabe mejor que nadie que lo vivido es vivido hablado, que el lenguaje, nacido en aquella hondura, no es una máscara que oculta al ser, sino, cuando se lo capta con todas sus raíces y todos sus follajes, el testigo más valioso del ser, sabe que no interrumpe una inmediatez que sin él sería perfecta, que hasta la visión y el pensamiento están como se ha dicho “estructurados en lenguaje”<sup>110</sup>.

En síntesis, Merleau-Ponty nos enseña un nuevo camino de comprensión del lenguaje, que no escinde al ser humano en organismo, por un lado, e intenciones, por otro. El autor nos invita a una exégesis del lenguaje desde el *Lebenswelt*, en

---

<sup>110</sup> *Lo visible e invisible, op. cit.*, p. 158.

donde la armonía del cuerpo está en permanente implicancia con las cosas que nos da el mundo y desde donde cualquier teoría científica, psicológica o lingüística inauguran sus postulados. “La percepción es ya expresión, lenguaje natural, porque el cuerpo mismo es portador de un número infinito de sistemas simbólicos en simbiosis con un mundo hablante”<sup>111</sup>

Así mismo, entre los puntos más interesantes de la hipótesis que sustenta Merleau-Ponty acerca del lenguaje, está el hecho de que creamos que el lenguaje instituido es eterno y olvidemos, entonces, las raíces de la temporalidad y del espacio al que nuestro lenguaje pertenece. Si somos capaces de “volver a callar”, es decir, de hacer una reducción del lenguaje instituido –como sugiere Merleau-Ponty- podremos no sólo recrear el mundo simbólico en el cual habitamos; sino también a evaluar, recrear y reformular nuestras producciones culturales: “Por eso hay que dejar el mito de un lenguaje de las cosas, o en su forma sublimizada, la de un lenguaje universal que envuelve de antemano todo lo que puede tener por decir porque sus palabras y su sintaxis reflejan los posibles fundamentales y sus articulaciones: la consecuencia es la misma, no hay tal virtud de la palabra, no hay ningún poder oculto en ella. Es un puro signo para una pura significación”<sup>112</sup>. Este proceso de institucionalización lingüística será descrito con más detalle en el capítulo posterior.

---

<sup>111</sup> López Sáenz, María del Carmen, Cuerpo y naturaleza en la filosofía de Merleau-Ponty, *op. cit.*, p.465.

<sup>112</sup> *PM*, p. 30

## CAPÍTULO 4

### EL NACIMIENTO DEL LENGUAJE EN EL ESPACIO PRERREFLEXIVO

*“Hay en particular, un objeto cultural que jugará un papel esencial en la percepción del otro: la lengua. En la experiencia del diálogo, se constituye entre el otro y yo un terreno común, mi pensamiento y el suyo no forman más que un solo tejido, mis frases y las del interlocutor vienen suscitadas por el estado de la discusión, se insertan en una operación común de la que ninguno de nosotros es el creador”.*<sup>113</sup>

Al entrever el tema de silencio como fundamento lingüístico de todo lenguaje y la necesidad de situar éste en una cultura, como punto de apoyo de la expresión, Merleau-Ponty inicia un minucioso trabajo sobre la formación del lenguaje, que nace en el silencio y termina en el lenguaje sedimentado.

El capítulo *El cuerpo como expresión y la palabra*<sup>114</sup> es el que nos remitirá a explicar este proceso. No obstante, desde aquí surgirá para Merleau-Ponty el tema de sus siguientes libros; hasta los que no fueron publicados durante su vida.

---

<sup>113</sup> FP, p 366.

<sup>114</sup> FP, p. 191-222.



Nosotros, sin embargo, centrándonos en la *Fenomenología de la Percepción* y, en la medida de lo posible, confrontándolo con otras obras merleau-pontyanas, seguiremos los pasos de la construcción del lenguaje, realizada desde el método fenomenológico.

Esta exégesis que practicaremos a continuación está dividida en tres subcapítulos: El primero está referido a la comunicación silenciosa a partir del gesto. En él identificaremos el gesto como primer lenguaje en el reconocimiento de la presencia de otro cuerpo, ayudándonos, sobretodo del capítulo V y VI de *La Fenomenología de la Percepción* y de las descripciones hechas por Merleau-Ponty acerca de mal afásico que sufre una joven mujer, que perdió la posibilidad de comunicarse por medio de palabras, pero que no ha dejado que su cuerpo comunique y se relacione con el mundo (a partir de una gesticulación negativa). Tales ejemplos nos llevarán a corroborar que el cuerpo es el “sensible ejemplar”, a partir del cual se emerge toda comunicación.

En el segundo subcapítulo analizaremos el nacimiento de la palabra como un movimiento corporal de mayor grado de expresión del “yo puedo” del cuerpo y la sedimentación cultural de la misma.

En el último subcapítulo analizaremos la relación dialéctica entre la palabra instituida y la palabra instituyente y el proyecto merleau-pontyano para renovar nuestra comprensión del lenguaje.

#### 4.1. El gesto: nacimiento del lenguaje motivado en el reconocimiento afectuoso de la alteridad

Si hemos desechado la postura intelectualista, queda claro que desde el silencio, el lenguaje no nace como un asunto racional. Para un fenomenólogo como Merleau-Ponty el lenguaje sólo puede nacer desde el deseo y el amor, es decir, que lo que nosotros “concebimos” o “decimos” del mundo es desde una premisa afectiva, asumida –ante todo- por el cuerpo; “...precisamente porque (mi cuerpo) puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es asimismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación. El movimiento de la existencia hacia el otro, hacia el futuro, hacia el mundo, puede reanudarse, al igual como un río se deshíela”<sup>115</sup>.

Desde nuestro nacimiento, el otro y yo pertenecemos a un mismo mundo natural y habitamos en un mismo mundo de expresiones que se inician con gestos: es el otro el que me remite al mundo con sus gestos y soy yo quien puedo entender esos gestos porque soy parte del mismo mundo natural. Mi cuerpo le da un sentido al mundo sensible, lo transforma. Pero en ese mundo, el cuerpo propio se encuentra con el gesto del otro. “Experimento mi cuerpo como poder de ciertas conductas y de cierto mundo, no estoy dado a mí mismo más que como una cierta presa de mundo; pues bien, es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar con el mundo; en delante, como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y del mío son un único todo, el anverso

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 181

y el reverso de un único fenómeno, y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento, el vestigio, habita en adelante estos dos cuerpos a la vez”<sup>116</sup>.

Así pues, el cuerpo introduce, desde su intencionalidad operante y sobre la base de su fe en el mundo, un movimiento inscrito en una conducta, para que sea percibida por otra conducta. Esos movimientos cobran un estilo y remarcan intereses personales que quieren ser dirigidos a ese otro. Es de esta manera como se va dando una síntesis transitiva en la comunicación, en donde cada cuerpo recrea su comportamiento, sus gestos y los lanza al otro que recibe sus significaciones y las comprende. “Cada presente capta paso a paso, a través de su horizonte del pasado inmediato y del futuro próximo, la totalidad del tiempo posible”<sup>117</sup>. Es así, pues, como el acto comunicativo se va transmitiendo de manera distinta a través del tiempo, va cambiando en la medida que la experiencia pasada del otro (el gesto del otro percibido por mí) se proyecta a ser una experiencia futura mía (el gesto que yo realice). Por eso dice nuestro autor que “la síntesis del tiempo es una síntesis de transición, es el movimiento de una vida que se despliega, y no hay otra manera de efectuarla que vivir esta vida, no hay un lugar del tiempo, es el tiempo que se lleva y se lanza nuevamente a sí mismo”<sup>118</sup>. Esa serie de intencionalidades desplegadas en el tiempo son los gestos que nos comunican con el mundo, son intenciones transformadas en gestos.

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 430.

El gesto es -para Merleau-Ponty- la primera capa de significaciones con las que se encuentra el cuerpo propio frente al Otro, que también es cuerpo. Antes de pasar por el entendimiento, el cuerpo genera en el encuentro yo-otro una primera capa de significaciones, que llevan el nombre de gestos, que permiten el traspaso de lo sensible, empezado en la producción del mundo percibido, para instalarse en una extensión de esta primera capa de virtualidad, en la expresión del otro. El cuerpo siente emoción al ver a otro que mira y siente el mundo como él lo mira y lo siente. Entonces tal emoción genera en el sujeto ciertos movimientos que le permiten comunicarse con el otro.

En otras palabras, el movimiento del cuerpo, produce el gesto, como primer eslabón lingüístico, que sólo puede generarse a través de la *intersubjetividad*. Mi cuerpo forma un sistema con el mundo, así como también forma un sistema con otro cuerpo, pues si yo soy *être-au-monde* estoy presente para el otro cuerpo que es también *être-au-monde*. Tal ligazón sólo se entiende, porque "... hablar y comprender son momentos de un único sistema yo-otro, y el portador de este sistema no es un "yo" puro (que no vería en sí mismo más que uno de sus objetivos de pensamiento y se colocaría delante); sino el "yo" dotado de un cuerpo, y continuamente sobrepasado por ese cuerpo, que algunas veces le despoja de sus pensamientos, para atribuírselo a sí mismo o para imputárselos a otro. Mediante mi lenguaje y mi cuerpo me encuentro acomodado a otro"<sup>119</sup>. En efecto, "la relación con el otro pasa por el

---

<sup>119</sup> PM, p. 45.

mundo”<sup>120</sup> y son las experiencias, sobre todo, las de la vida afectiva, que profundizan el carácter dialógico de esta existencia intersubjetiva. Por ejemplo, el diálogo que establece la madre con su recién nacido no utiliza palabras ni proposiciones para saber que uno y otro están compartiendo una vivencia del mundo, a partir de los gestos realizados<sup>121</sup>.

La filosofía reflexiva no comprendió, sin embargo, esta relación con el otro. Para los intelectualistas, el otro generaba un conflicto, porque ponía en dificultades el solipsismo cartesiano, en el cual el yo *constituye* al otro. En cambio, en la propuesta fenomenológica de Merleau-Ponty, sobre la *intercorporeidad* o *intersubjetividad*, el cuerpo del otro se conoce ante mí, sintiéndose: “al conocer que mi cuerpo es *cosa que siente*, que es excitable –no sólo mi conciencia sino también él-, me he preparado para comprender que hay otra *animalia* y posiblemente otros hombres”<sup>122</sup>. Ello nos hace pensar que el problema no es la existencia de Otro –como suponían los intelectualistas- sino de cómo el “yo” se está situando en el mundo y cómo se descentra de sí, dejando de establecer introyecciones, dejando de depositar mis pensamientos y mis sentimientos en el cuerpo del otro, como si aquél fuese un simple maniquí inanimado<sup>123</sup>. “Si debe existir para mí otro, tiene que ser en primer lugar por encima del orden del pensamiento. Así la cosa es posible, porque la

---

<sup>120</sup> Pochelú, Alicia, *El carácter viviente de la relación yo-tú*, Buenos Aires, 2000, p. 65.

<sup>121</sup> Cf. *Ibíd.* p. 66 y También EC, p.221 “Ahora bien, no es el parecido entre nuestros propios gestos y los gestos del otro el que puede dar a éstos su valor expresivo; el niño comprende el sentido alegre de la sonrisa mucho antes de haber visto su propia sonrisa; el sentido de mímicas amenazantes o melancólicas que nunca ha ejecutado (...) En fin, lo viviente es conocido mucho antes que lo inorgánico (...), y es un anacronismo considerar la percepción de lo viviente como secundaria.

<sup>122</sup> *El filósofo y su sombra*, En: Signos, *op. cit.*, p. 205.

<sup>123</sup> *Ibíd.*, p. 206.

abertura perceptiva hacia el mundo, desposeimiento más que posesión, no pretende el monopolio del ser y no sustituye la lucha a muerte de las conciencias”<sup>124</sup>. Es necesario por lo tanto, reconocer que la vida dialógica está repleta de otros cuerpos como nosotros que “hacen existir” en gestos su relación con el mundo y nos los muestran, porque sin el “otro” no hay lenguaje, “sin reciprocidad no hay Alter Ego”<sup>125</sup>.

Una vez que hemos conocido el “intermundo” en el cual tiene su nacimiento el lenguaje, podemos explicar de qué manera el cuerpo origina movimientos significantes del mundo (gestos). Ejemplificaremos este capítulo con el caso de la muchacha afásica, descrito en el capítulo *El cuerpo como ser sexuado* de la parte I, en donde Merleau-Ponty demuestra que la enfermedad “significa” las intenciones de la muchacha. Quien sabe de su historia y hace el esfuerzo de situarse en los acontecimientos históricos que forman la vida de la muchacha y el espacio en el que ella ha habitado, podrá reconocer en este hecho enfermizo los deseos de romper con el mundo, porque no le permiten tener el contacto con el novio y frustran todo tipo de proyectos. La muchacha cierra sus relaciones con el mundo a través de la afonía, su cuerpo propio niega su capacidad de lanzarse al mundo y a los otros, de situarse en un “intermundo” y esto lo demuestra la carencia de hablar, en tanto que “la palabra es de todas las funciones del cuerpo –la más estrechamente ligada a la existencia en común, a la coexistencia”<sup>126</sup>. Nuestra joven responde de la misma manera (dejando de hablar) a los hechos de su historia que han generado temor y frustración (primero

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>125</sup> *FP*, p. 368.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 177.

un temblor que acaece en su ciudad, luego el susto que se dio con un perro y ahora el impedimento de no volver a ver jamás a su novio).

Merleau-Ponty no duda en pensar que bajo estos signos no se esconde simplemente un asunto psicológico relacionado a la sexualidad (del análisis freudiano); afirma que más allá del síntoma interpretado por el análisis freudiano hay una relación de la joven con el otro que desde su intencionalidad operante se niega a “hacer existir” al mundo, y que por lo tanto, se niega este “hacer existir” tanto a ella misma, como a los otros. Su vida transcurre en el anonimato, hecha un cuerpo pasivo, que no comunica nada. Este “hacer existir” –lo hemos visto en el segundo capítulo- devuelve esa fisonomía y ese acontecimiento a la existencia. Pero en este caso, tampoco tenemos una señal aislada de un “pensamiento” o “voluntad” que se quedaría a parte de esta señal. El cuerpo “hace existir” negativamente, por así decirlo, los síntomas, la ruptura con el mundo y los demás. “la afonía *no representa* solamente un rechazo de hablar, la anorexia un rechazo de vivir, *son* este rechazo del otro o este rechazo del futuro desgajados de la naturaleza transitiva de los «fenómenos interiores», generalizados, consumados, convertidos en situación de hecho”<sup>127</sup>. “Si el cuerpo puede simbolizar la existencia es porque la realiza y porque es la actualidad de la misma”<sup>128</sup>.

Ahora bien, la jovencita no “ha pensado” quedarse afásica, esto es, el entendimiento no tiene aquí ninguna función, el pensamiento no tiene responsabilidades que antecedan a la función expresiva del cuerpo. Sin embargo, reconocemos la

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 181. Las cursivas son mías.

<sup>128</sup> *Ídem.*

necesidad de “entender” tal vivencia en el momento que aquel signo repetitivo de su cuerpo (la afasia) nos refiere, inmediatamente, a situaciones análogas de su existencia, que nos ayudan a establecer relaciones mediante las cuales la joven pueda encontrar una escapatoria a su enfermedad.

Aquí Merleau-Ponty señala la importancia del tratamiento que esta joven mantiene con su médico, puesto que es la coexistencia o la presencia de otro que interrumpe ese *modus vivendi* y puede lograr cambiarlo. “El recuerdo o la voz se encuentran cuando el cuerpo, otra vez, se abre al otro o al pasado; cuando se deja traspasar por la coexistencia y cuando nuevamente (en el sentido activo) significa allá más de sí mismo”<sup>129</sup>. De esta manera, el cuerpo de nuestra muchacha se reinserta en la corriente de la coexistencia cuando logra reconocer que existe otro que acompaña su existencia, y es así que vuelve a expresarse, generando gestos y palabras: “El síntoma y la curación no se elaboran al nivel de la consciencia objetiva o tética, sino por debajo de ella”<sup>130</sup>. Lo que decíamos anteriormente se puede aplicar muy bien a este caso; la muchacha afásica vuelve hablar como *el río se deshíela*, el movimiento de mi cuerpo, cambia de rumbo y se abre al reconocimiento de otros cuerpos.

En todo ello, no es mi pensamiento lo que mis gestos mostrarán al otro mi pensamiento. Ya hemos dicho que el pensamiento no tiene aún una función en este proceso. Para Merleau-Ponty lo expresado no existe separado de la expresión. “El cuerpo expresa la existencia total, no porque el cuerpo sea su acompañante exterior,

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 180.



sino porque la existencia la realiza en él”<sup>131</sup>. En la muchacha afásica, el cuerpo establece su propio sistema de signos, que no se comparte con el otro, es una creación del cuerpo propio de aquella, que no la tengo yo, pero la puedo compartir en la medida que haya coexistencia e *intermundo*. Solamente, desde mi fe perceptiva en el mundo, desde mi fondo emocional, puedo comprender el mal que aqueja a la muchacha. Desde este fondo afectivo, a-racional, la muchacha ha hecho existir un “gesto” negativo en su relación con el mundo y que yo comprendo –también- desde mi fondo emocional; pero jamás lo traduzco como una representación de mi pensamiento; el gesto de la muchacha jamás pasa, primero, por la intencionalidad de acto. Yo me comunico con la muchacha porque también habito en ese suelo perceptivo de ella, porque también “vivo” frustraciones y puedo asemejar alguna de ellas a lo que ella vive, aunque mi intencionalidad operante no responda de la misma manera a como ella lo hace. No necesito, pues, pensar el gesto para saber qué me está diciendo; simplemente lo percibo. “... leo la ira en el gesto, el gesto no *me hace pensar* en la ira, es la ira misma...”<sup>132</sup>

Este gesto, sin embargo, por el hecho de relacionarse con un mundo percibido, no es universal –como lo pensó la filosofía reflexiva-, ni tampoco relativo. Es cultural. Es verdad que el cuerpo, en tanto que autónomo, se expresa al mundo de manera original, que el gesto es contingente respecto a la situación corpórea y al modo de vivir la existencia<sup>133</sup>; pero eso no quiere decir que no tenga “raíces”. La expresión -

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 205.

hecha gesto- produce el mundo (lo expresado) y se renueva en ella misma. Pero esas expresiones no son todas iguales, no se comprenden de la misma manera para todos los hombres, “la mímica de la ira o del amor no es la misma para un japonés o un occidental”<sup>134</sup>. El gesto se forja al interior de una cultura y renueva esa cultura, por eso, decíamos en párrafos anteriores que es imposible comprender el lenguaje si no compartimos el mundo percibido del otro. Por eso Merleau-Ponty dice, que el sentido de una lengua no puede traducirse *plenamente* en otra<sup>135</sup>.

Para Merleau-Ponty, la situación en una cultura, asumida con toda coherencia, no es obstáculo para la comunicación con otra. Esta objeción de que la particularidad de una cultura pueda ser obstáculo está ligada a la idea de un punto de vista absoluto que sería posible. Pero una vez asumido que este punto de vista no existe, puedo hacer de mi situación no una limitación (porque sería “relativa” frente a un punto de vista “universal”) sino el punto de apoyo para abrirme a otras situaciones.

#### 4.2. La palabra: superación de la comunicación silenciosa

Merleau-Ponty dirá en el capítulo VI de la Primera parte de la Fenomenología de la Percepción que la palabra es otro gesto de comunicación, pero con un mayor grado de amplitud. La palabra se asienta en el mismo espacio silencioso de fe entre el cuerpo y el mundo, habla desde el mundo que percibe y comunica en vocablos un gesto que puede ser comprendido por otro. Pero la diferencia entre la palabra y otro

---

<sup>134</sup> *Ídem.*

<sup>135</sup> *CF. Ibid.*, p. 204.

tipo de gestos es que aquella tiene “sonoridad”, lo cual implica, prolongar el gesto y manifestarlo en articulaciones fonéticas, logrando así un nuevo modo de presentarse frente al mundo. El gesto sonoro, o palabra, conlleva a hablar de una dialéctica de la palabra ya *instituida* y de las palabras que renuevan esa sedimentación –*las instituyentes*-, pero ese tema lo tocaremos en el siguiente subcapítulo.

Para seguir paso a paso esta recorrido del silencio a la palabra, Merleau-Ponty nos habla, primero, de una palabra originaria, inicial, como la que pronunciaron los primeros hombres en un “halo de emoción” en el proceso de gesticulación. Cada nuevo miembro de una comunidad hablante empieza a “hablar” a partir de una misma experiencia emocional, en la cual descubre por su cuerpo, la posibilidad de decirle a otro lo que percibe del mundo, a través de las palabras que ha heredado de su comunidad. Así, por ejemplo, la palabra nace en el remolino de los balbuceos de un niño que quiere hablar, que en su excitación, elabora todo tipo de articulaciones y hace que uno de esos ruidos, *diga algo*, que él ya ha escuchado. Es así cómo el niño inicia una coexistencia a través del *Logos* y celebra el mundo<sup>136</sup>. El diálogo que sucede entre el niño y la madre es nuestra primera forma de contacto pisco-social, los primeros movimientos del niño están ligados a los componentes afectivos. La palabra se pronuncia en una de las emociones más fuertes, las cuales han podido captar de los distintos vocablos que la mamá ha ido pronunciando, el vocablo que el niño se lanza a decir, “de suerte que la expresión mimicogestual de los demás es ya lenguaje para el niño. Sin embargo, los sonidos mismos, su intensidad, su

---

<sup>136</sup> Lenguaje indirecto y las voces del silencio. En: *Signos, op. cit.*, p. 51.

frecuencia, su altura, su timbre, su ritmo, su organización modulada por la entonación especial de quien los emite, provocan en el cuerpo del infante que los recibe una repercusión tonicoemocional que no sólo los carga de sentido, sino que prepara e incita al propio niño a lanzarse en esta expresión verbal”<sup>137</sup>.

Todo esto indica que la palabra hace sentido a partir de nuestro cuerpo emocional, sensible y natural, pero que -sin embargo- éste tiene también una base cultural, en la que el lenguaje es una “puesta en forma” del mundo por parte de los miembros de la comunidad: “Las significaciones disponibles, o sea, los actos de expresión anteriores, establecen entre los sujetos hablantes un mundo común al que se refiere la palabra actual y nueva, como se refiere el gesto al mundo sensible. Y el sentido de la palabra no es más que la manera como ésta maneja ese mundo lingüístico o cómo modula en ese teclado unas significaciones adquiridas”<sup>138</sup>. Y, al igual como sucede con el gesto, la palabra y las estructuras lingüísticas que se tejen en una comunidad, varían según la naturaleza en donde nazca, puesto que las proyecciones del mundo percibido, no son todas iguales: “En una lengua, predominan las vocales, en otra, las consonantes; en todas existen sistemas de construcción diferentes: no son convenciones arbitrarias, sino varias maneras, para el cuerpo humano, de celebrar el mundo y, finalmente, de vivir”<sup>139</sup>.

Así pues, al retomar el nacimiento de la palabra, le devolvemos su dimensión afectiva, que se había perdido al pensar que la palabra era simplemente un vestido

---

<sup>137</sup> Bernard, Michel, *El cuerpo*, Barcelona, Paidós, 1994. Pág. 89.

<sup>138</sup> *FP*, p. 203.

<sup>139</sup> *Ibíd.*, p. 204.

del pensamiento. El reconocimiento de la emoción para expresar palabras, nos muestra que el vocablo se atrapa a partir de una experiencia de asombro. Por eso, cuando Merleau-Ponty dice que “la palabra tiene un sentido”, está pensando en que, inmanentemente, la significación y la intención es la palabra, que ella reúne en sí misma el signo y la comunicación con Otro. “El vínculo del vocablo con su sentido vivo no es un vínculo de asociación exterior, el sentido habita la palabra, y el lenguaje «no es un acompañamiento exterior de los procesos intelectuales». Nos vemos, pues, obligados a reconocer una significación gestual o existencial de la palabra, como más arriba decíamos. El lenguaje tiene, sí, un interior, pero este interior no es un pensamiento cerrado en sí mismo y consciente de sí. ¿Qué expresa el lenguaje, pues, si no expresa unos pensamientos? Presente o mejor, es la toma de posición del sujeto en el mundo de sus significados”<sup>140</sup>.

En resumen, para nuestro autor, “la palabra tiene un sentido”, en la medida que es un exceso emocional, que nos lleva a la experiencia originaria en el contacto íntimo del cuerpo que anticipa el mundo y el mundo que afecta el cuerpo. De ahí que Merleau-Ponty diga que la palabra es un “exceso” sobre el mundo visible y por eso es un gesto que dilata con mayor amplitud que el gesto todavía visible la experiencia del mundo, intentando expresar lo que en ella desborda definitivamente, cada presente y lo envuelve de una dimensión virtual, como aquella que se manifiesta en la anticipación que da su sentido a las notas o en los versos y que se desarrolla el movimiento temporal de la melodía. Uno puede traer a la experiencia presente las

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 210.

palabras, pero éstas no tendrían sentido si no son dotadas de la propia emoción de quien las genera, no tendrían pertenencia, no tendrían un propio sentido. Podemos observar aquí la diferencia entre cómo se describe generalmente al cuerpo humano y cómo lo puede describir un poeta:

*“El cuerpo humano es una sustancia material, una porción limitada de materia que, que, por sus cualidades propias, impresiona nuestros sentidos y que constituye nuestras diferentes partes”<sup>141</sup>.*

*“Conocer el cuerpo de una mujer es una tarea tan lenta y tan encomiable como estudiar una lengua muerta. Cada noche se añade una nueva comarca a nuestro placer y un nuevo signo a nuestro cuantioso vocabulario. Pero siempre quedarán misterios por desvelar. El cuerpo de una mujer, todo cuerpo humano, es por definición, infinito, Uno empieza por tener acceso a la mano, ese apéndice utilitario, instrumental del cuerpo, siempre descubierto, siempre dispuesto a entregarse no importa quién, que trafica con toda suerte de objetos y ha adquirido, a fuerza de sociabilidad, un carácter casi impersonal y anodino, como el funcionario o portero del palacio humano. Pero es lo que primero se concede: cada dedo se va individualizando, adquiere un nombre de familia, y luego cada uña, cada vena, cada arruga, cada imperceptible lunar. Además no es sólo la mano la que conoce la mano: también los labios conocen la mano y entonces se añade un sabor, un olor, una consistencia, una temperatura, un grado de suavidad o de aspereza, una comestibilidad.*

*Hay manos que se devoran como el ala de un pájaro; otras se atracan en la garganta como un eterno caldoso. ¿Y qué decir del brazo, del hombro, del seno, del muslo, de...? Apollinare habla de las Siete Puertas de una mujer. Apreciación arbitraria. El cuerpo de una mujer no tiene puertas, como el mar”<sup>142</sup>.*

Merleau-Ponty rompe, entonces, con el proyecto intelectualista de que la palabra recubre el pensamiento y que la expresión es un sistema de signos arbitrarios, donde sus significados son traducibles de por sí<sup>143</sup>. Para nuestro autor, este trato que se le da al lenguaje trae como consecuencia que “el lenguaje no puede enseñarnos nada y que, como máxima, puede suscitar en nosotros nuevas combinaciones de

<sup>141</sup> Diccionario Básico de la Lengua Española, T. I., Barcelona, Planeta, 2001

<sup>142</sup> Ribeyro, Julio ramón, *Prosas Apartidas*. Lima, Milla Batres, 1992.

<sup>143</sup> *CF. Ibid.*, p. 397.

significados que nosotros ya poseemos”<sup>144</sup>. Estamos equivocados al creer que el pensamiento nos propone los objetos, las relaciones, las ideas, pero que no se comunican hasta el momento de hablar. En la perspectiva que pone a la luz la fenomenología, siempre estamos hablando, no podemos pensar si no es hablando, pues al decir que el cuerpo es una unidad, que no existe una división de cuerpo-alma, que el alma es inseparable de la motricidad por la cual, corporalmente, el cuerpo “retoma” el mundo de la expresión, se quiere indicar que debemos entender al cuerpo situado en su relación con el mundo, al interior del cual le está dando significación, expresada en la capacidad de “integrar” el mundo desde la temporalidad. Para Merleau-Ponty no existe tema cuerpo-alma, porque se mantendría el aislamiento entre ambos. El alma necesita del cuerpo y viceversa, no pueden verse separados ni efectuando funciones aisladas, son uno mismo desde una concepción que asume la temporalidad.

Por lo tanto, tampoco hay separación entre signo y significado, pues para quien habla no puede existir las palabras sin fisionomía o los pensamientos sin signos. Sería un absurdo, tanto como el pensar que podemos “concebir” una melodía sin el sonido del instrumento musical o el tarareo de nuestra voz. “El orador no piensa antes de hablar, ni siquiera mientras habla; su discurso es su pensamiento. Igualmente, el oyente no concibe a propósito de unos signos. El «pensamiento» del orador es vacío mientras que habla (...) los vocablos ocupan toda nuestra mente,

---

<sup>144</sup> *Ibíd.*, p. 397.

colman exactamente nuestra expectativa y sentimos la necesidad de la disertación, pero no seríamos capaces de preverla y nos sentimos poseídos por ella”<sup>145</sup>.

De otra parte, la palabra, no es el mero vocablo pronunciado, ante el que el oyente se sitúa, intentando ver cuál es la idea cubierta en el fondo de la misma. Ser parte de una discusión es relacionarme con el modo de vida de otro, haciendo un sistema yo-otro desde nuestras significaciones. Por eso, decimos, que no sólo basta la idea que se esconde tras la palabra –cómo piensa el intelectualismo- no sólo habla el vocablo; el cuerpo incluye en el diálogo todas sus funciones: los acentos, el tono, los gestos, la fisionomía, revelándonos del otro “la fuente de sus pensamientos y su manera fundamental...”<sup>146</sup>. El lenguaje es un asunto más complejo de lo que se ha creído, porque incluye todas las funciones del cuerpo en una misma experiencia.

Al hablar, mi conciencia no constituye nada, no tiene una función que anteceda mis movimientos lingüísticos. Merleau-Ponty lo ejemplifica con el vocablo “tinta”<sup>147</sup>. ¿Qué es el vocablo “Tinta?” No es el vocablo que se escribe en el papel, ni aquel que se pronuncia, ni el signo que se lee o se oye; “es un uso de mi aparato de fonación, cierta modulación de mi cuerpo como ser-en-el-mundo, su generalidad no es la de la idea, sino de un estilo de conducta que mi cuerpo «comprende» en cuanto es un poder de fabricar comportamientos, y en particular, fonemas”.<sup>148</sup> Es decir, la palabra está envuelta en el pensamiento y éste en la palabra, estos no pueden identificarse

---

<sup>145</sup> *Ibíd.*, p. 197.

<sup>146</sup> *Ibíd.*, p. 167.

<sup>147</sup> *CF. Ibíd.*, p. 411-412.

<sup>148</sup> *Ídem.*



por separado, porque mi cuerpo anticipa el mundo bajo un esquema corpóreo, donde sus funciones se encuentran, se constituyen entre sí, se corresponden, y simbolizan el mundo, en este caso, haciendo la modulación del mundo sonoro. Para el cuerpo hay como «algo que pronunciar» “en virtud de la correspondencia global que existe entre mis posibilidades perceptivas y mis posibilidades motrices, elementos de mi existencia indivisa y abierta”<sup>149</sup>.

La palabra, aparece, por lo tanto, no como una estructura del pensamiento, sino como un “hacer existir” frente al mundo; Merleau-Ponty también lo llama una “puesta en forma” del mundo. La enfermedad, en este sentido, es un contraejemplo: Las experiencias que no tienden hacia la palabra -como en el caso de la muchacha afásica- ahogan toda improvisación, toda asombro a la propia vida, se carece de productividad y de interés por reconocer a otro y sentirse en impedidos de “hacer existir” el mundo o de “habitarlo”. La muchacha que ha dejado de hablar no se comunica con el mundo, su fuerza emocional genera que ella reaccione a las experiencias de su vida de forma negativa, no “celebrando” el mundo; y sentirse traicionada por el mismo. Merleau-Ponty vincula la producción de la palabra a la capacidad de confiar en el mundo (fe perceptiva), la cual sostienen la intencionalidad operante y la función de anticipación que abre al gesto y a la palabra hacia lo virtual, lo posible, lo futuro. La joven afásica vuelve la esfera de una temporalidad, cíclica, no puede proyectarse a un mundo de posibilidades, esto es, a un mundo que solicita su iniciativa actual. Ella es incapaz de superar su “estadía” en el *mundo habitual*. Para

---

<sup>149</sup> *Ídem.*

los que tenemos la posibilidad de hablar, por el contrario, la palabra, según Merleau-Ponty, es la forma de instituir el mundo y trascender el espacio de lo sensible a un ámbito cultural, aunque sin dejar de reconocer que toda experiencia parte de la naturaleza y el cuerpo en unión con ella. “En cuanto el hombre se sirve del lenguaje para establecer una relación consigo mismo o con sus semejantes, el lenguaje no es ya instrumento, *no es ya un medio, es una manifestación, una revelación del ser íntimo y del vínculo psíquico que nos une al mundo y a nuestros semejantes*”<sup>150</sup>. De ahí que esta “puesta en forma” haga que los habitantes de una misma comunidad, compartan el mismo “sentido” en relación con la naturaleza: siempre somos del mundo, de una forma particular, no hay posibilidad de escaparse del arraigo, de la cultura donde hemos nacido, de los momentos históricos que nos toca vivir y por los cuales nos pronunciamos.

Pero la palabra no sólo está instituida, también puede ser instituida por un hablante, en otras palabras, quien pronuncie algo es capaz de cambiar el sentido de las palabras y renovar su cultura. El cuerpo habitual, como anticipación global del mundo (reservorio, fuente de lo aprendido) sedimenta la cultura y el lenguaje que se da en la misma, para que el cuerpo actual “desglose” aquella anticipación y se relacione con el mundo presente desde sus propios significados.

El siguiente capítulo trata de mostrar cómo el lenguaje se ha sedimentado en la cultura, pero no ha sido capaz de renovarse por sus hablantes; todo lo contrario, se ha olvidado de su origen.

---

<sup>150</sup> *Ibíd.*, p. 213. Ver cita de Goldstein (Nº 37).

### 4.3 La dialéctica palabra instituida-palabra instituyente

Hasta ahora, la genealogía del lenguaje realizada por Merleau-Ponty nos ha permitido saber que el gesto, como expresión silenciosa, anticipada por nuestro cuerpo, es parte de una cultura, es decir, que los gestos forman un medio adquirido, interiorizado por la mímica emocional por cada uno de nosotros. El hablante recoge la experiencia mímica de sus antepasados y la actualiza por medio de su cuerpo, haciéndola suya, apropiándose así de la sistematización lingüística que su medio humano ha generado a través del tiempo. Nosotros generamos gestos en tanto los aprehendemos de nuestro mundo cultural y los desarrollamos en nuestro cuerpo propio.

Este análisis tiene su correlato en la descripción que nos ofrece Merleau-Ponty de la sinergia provocada por la intencionalidad que tiene el cuerpo al anticipar el mundo, en tanto es ser-en-el-mundo. La *Fenomenología de la Percepción* explica<sup>151</sup> este movimiento distinguiendo dos dimensiones sinérgicas de nuestro cuerpo: *el cuerpo habitual* y *el cuerpo actual*. El primero es portador de nuestra adhesión global al mundo, de lo que hemos ido llamando *fe perceptiva*. El sujeto se ubica ante todo en un mundo sensible, natural y cree en esa primera experiencia perceptiva. El sujeto no constituye su relación con el mundo, habita en éste y confía en lo que sus sentidos le comunican. El *cuerpo habitual* funciona como receptor de la experiencia,

---

<sup>151</sup> CF, *Ibíd.*, p. 94-97.

como interlocutor entre el cuerpo y el mundo. Podríamos decir que el *cuerpo habitual* nos muestra la experiencia que *está ahí*, siempre como un fondo de toda nueva experiencia perceptiva. El *cuerpo actual*, por su parte, recoge la experiencia almacenada por el *cuerpo habitual* y la trae al presente, pero aquel cuerpo siempre necesita de este fondo de experiencias (las experiencias pasadas, recogidas por el cuerpo habitual) para destacarse como figura (como experiencia específica y presente). Así es cómo Merleau-Ponty explica la experiencia del in-der-Welt-sein donde el cuerpo actual vuelve a traer al presente los movimientos de una experiencia perceptiva. Se dice, pues que ese cuerpo actual es el encargado de vivir todo presente como novedad. Por medio del cuerpo actual surge un movimiento virtual: “la parte del cuerpo interrogada sale del anonimato, se anuncia por una tensión particular, y como cierto poder de acción en el cuadro del dispositivo anatómico...”<sup>152</sup>.

Es así como el cuerpo actualiza e instituye nuevos movimientos que le permiten estar en el mundo, comunicándose y relacionándose con el mundo-los otros-las cosas. De ahí la importancia que tiene el cuerpo en la creación de los niveles de virtualidad – que ya hemos descrito al explicar el esquema corporal-, en respuesta al mundo que anticipa, “lo que importa... es mi cuerpo como un sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual, cuyo «lugar» fenomenal, viene definido por su tarea y su situación. Mi cuerpo está donde hay algo que hacer”<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 265.

La dialéctica producida por nuestro esquema corporal se refiere a que el cuerpo actual yace sobre un fondo al que llamamos un cuerpo habitual, donde el primero enriquece a este último una vez haya actualizado sus vivencias. Es decir, cuando yo produzco un gesto que actualiza mi relación con el mundo, motivado por una experiencia, mi cuerpo habitual también se enriquecerá: tendrá para sí todos esos momentos actuales que he ido generado. De este modo, el cuerpo adquiere cada vez mayores complejidades en sus movimientos. “Un ejemplo es el caso del baile, que en su punto inicial sería un hábito y que en la actualidad constituye ya todo un sentido figurado a través del cual se nos ofrece un núcleo significativo. El baile ofrece en su centro movimiento; es movimiento, por así decirlo, pero no es sólo eso; a través del movimiento se ofrece una serie de manifestaciones: ritmo, cadencia, armonía, sentimiento, energía, símbolos, etc. Todo esto constituye algo nuevo, representa el haber salido de los movimientos instantáneos de la espontaneidad para llegar a movimientos muy complicados que expresan sentimientos e ideas”<sup>154</sup>.

Merleau-Ponty, explica que esta cualidad corporal, no la poseen todos los sujetos. El enfermo del miembro fantasma, por ejemplo<sup>155</sup>, aquel hombre que en una batalla perdió la pierna derecha, no ha sido capaz de actualizar esta situación. Él siente aún que la pierna le pica o le duele, que la pierna está ahí, en su cuerpo. Este hombre no quiere reconocer que ha sido una víctima mutilada de la guerra y que ahora tiene que situarse como un cuerpo ausente de un miembro. Pero el enfermo no asume ese

---

<sup>154</sup> Rivera de Tuesta, María Luisa, El cuerpo en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty. En: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, Lima, T. V, 1985, p. 108.

<sup>155</sup> *CF. FP*, p. 95.

trauma. La experiencia sinérgica, inserta en la temporalidad, se ha quedado, en el caso del miembro fantasma, en un pasado, donde el cuerpo es incapaz de volcar los resultados de éste a un presente y trasladar los hechos a las experiencias posibles del futuro. “El normal *cuenta con* lo posible que así adquiere, sin abandonar su lugar de posible, una especie de actualidad; en el enfermo, por el contrario, el campo de lo actual se limita a aquello con que se tropieza en un contacto afectivo o a aquello que se vincula a estos datos por una deducción explícita”<sup>156</sup>. En este caso, es el cuerpo habitual quien garantiza o explicita las experiencias de la actualidad (la actualidad del enfermo es tener una pierna “fantasma”) y el cuerpo actual no tiene funciones. El sujeto permanece estancado en su pasado, y el tiempo queda bloqueado a causa de la no-aceptación de una experiencia traumática.

Ahora bien, ¿qué sucede con la palabra, en este aspecto? En este permanente movimiento dialéctico de pasar de un cuerpo habitual (pasado, sensible) a un cuerpo actual (presente, posible) y sedimentar un nuevo cuerpo habitual (futuro, cultural), estamos diciendo que la expresión con relación al mundo pasa por una dialéctica en donde lo instituido se retoma para volverse a instituir de una manera diferente, original, y esta nueva expresión vuelve a ser sedimentada, manteniéndose así en un movimiento inacabado. Acerca de la palabra, hemos visto ya que “vivimos en un mundo en que la palabra está *instituida*”<sup>157</sup>. En cada, cultura existe un sin número de significaciones disponibles a ser capturadas por cualquier hablante, que pertenezca a esa comunidad cultural. Cada una de éstas expresa un sentido propio, una esencia

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 201.

emocional, un sentido o intención compartido en ese espacio. No obstante, el hablante que toma una de estas expresiones, no repite las expresiones culturales, sin mayor compromiso; él retoma la experiencia sedimentada, habitual o del pasado en primera persona, es así como a través de su cuerpo actualiza un gesto, una palabra o cualquier tipo de expresión, haciéndola suya, con un significado propio.

Una vez que la palabra es lanzada a los otros, vuelve a entrelazarse en una cultura, es más, el hablante está creando una cultura, está renovando el “mundo habitual” de la expresión. Esto es lo que Merleau-Ponty llama pasar de una palabra instituida a una palabra instituyente, y lo que nosotros hemos denominado como dialéctica, siguiendo el pensamiento hegeliano<sup>158</sup>. El significado disponible es aquel que ha sido instituido culturalmente, yo recurro a él porque yo lo tengo; me lo ofrece la cultura dada; yo renuevo el lenguaje con lo que yo tomo de él<sup>159</sup>. Pero las palabras instituidas o disponibles pueden hacerse palabras instituyentes cuando se entrelazan de un modo nuevo y particular, al ver una carencia en el lenguaje instituido; el hablante anticipa un nuevo modo de expresar el mundo, dándole un nuevo orden, un nuevo sentido a las palabras. Entonces, “digamos que hay dos lenguajes: el lenguaje adquirido, del 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 a hacerme justamente deslizar desde los signos al sentido-; el lenguaje hablado y el

---

<sup>158</sup> Para confrontar historicidad en Hegel y su dialéctica de acuerdo al lenguaje instituido y lenguaje instituyente. *CF. PM*, p. 130-135.

<sup>159</sup> *CF. Sobre la fenomenología del lenguaje*. En: *Signos, op. cit.*, p. 108.

lenguaje hablante”<sup>160</sup>. La palabra actualizada, no es simplemente aquella que fue capturada por el hablante; toda ella es novedad: su signo, su modo de ser lanzada al mundo su sentido; al renovarse la palabra sentimos la presencia de un hablante particular. Por eso se dirá también que los sistemas lingüísticos no se fijan, porque las generaciones viven inventando y evolucionando el lenguaje.

Por lo tanto, para el autor de la *Fenomenología de la Percepción*, el lenguaje tiene su fuente en la palabra hablante, en tanto que nos muestra la postura del sujeto en el mundo de sus significaciones y la construcción de una cultura, donde las expresiones son siempre inacabadas: “Lo que solamente es verdad –y justifica la situación particular que suele hacerse del lenguaje- es que, sola entre todas las operaciones expresivas, la palabra es capaz de sedimentar y constituir una adquisición intersubjetiva”<sup>161</sup>.

Es aquí donde se funda la crítica merleau-pontyana que ha sido nuestra interrogante en toda la tesis. Podemos establecer dos preguntas al respecto: Primero ¿por qué la palabra es una expresión que al instituirse suele ser olvidada? Segundo ¿por qué el estudio de la palabra separa el pensamiento del signo, o el significante del significado?

Frente a la primera duda, hemos descubierto en los capítulos precedentes referentes a los estudios de lenguaje establecido por el intelectualismo que “... el lenguaje y su comprensión, parecen tomarse como algo natural, normal. El mundo lingüístico e

---

<sup>160</sup> *PM*, p. 35.

<sup>161</sup> *FP*, p. 206.



intersubjetivo ya no nos asombra, no lo distinguimos ya del mundo y el interior de un mundo ya hablado y hablante que reflexionamos”<sup>162</sup>. Esto quiere decir, que la idea del lenguaje se apoya siempre sobre el lenguaje actual que estamos hablando, nos mantenemos unidos a la palabra y su estudio siempre implica la presencia de la misma. Además, la palabra en tanto adquirida, pertenece a un mundo histórico de significaciones, y quienes hablan, han olvidado el poder que tienen ésta de ser renovada por el hablante, se priorizan los sentidos adquiridos culturalmente y se piensa así que es posible desvincular la palabra del pensamiento. Una vez asumido los significados culturales, la palabra se convierte en vestido del pensamiento: “... la palabra instala en nosotros la idea de verdad como límite presunto de su esfuerzo. Se olvida a sí misma como hecho contingente, se apoya en sí misma y es esto, ya lo vimos, lo que nos da el ideal de un pensamiento sin palabra”<sup>163</sup>.

En este sentido, la filosofía ha caído atrapada bajo los sistemas de pensamiento y se ha vuelto incapaz de renovar el lenguaje, “la filosofía puesta en libros ha dejado de interpelar a los hombres”<sup>164</sup>. Pero para solucionar esta problemática lingüística, hemos descubierto que a través del método del “hacer silencio” descubrimos un mundo sensible en donde nuestro cuerpo lleva a cabo las puestas en forma del mundo, por medio de la presencia de otro cuerpo: “El primer objeto cultural, aquél por el que todos existen, es el cuerpo del otro como portador de un comportamiento. Ya se trate de los vestigios o del cuerpo del otro, la cuestión está en saber cómo un

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>164</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Elogio a la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970, p. 50.

objeto en el espacio puede convertirse en el vestigio elocuente de una existencia”<sup>165</sup>. La presencia del otro, las afecciones generadas en nosotros por el hecho de que otro se esté comunicando con nosotros, mostrándonos el mundo como nosotros también lo miramos, genera que el cuerpo hable, en el proceso de significación cada vez más fuerte que él mismo va estableciendo, organizando desde su estructura. Este reconocimiento afectivo, nos muestra que los intelectualistas estaban equivocados al plantear una palabra desvinculada de sus propios significados, palabras carentes de emoción, donde el cuerpo no cumplía ninguna función. Merleau-Ponty nos enseña lo contrario, es el cuerpo el que da sentido al mundo, es el cuerpo es que habla, “ el cuerpo pues no tiene lenguaje, es lenguaje”<sup>166</sup> lo cual quiere decir que la palabra se suele olvidar porque estamos siempre en ella misma, usándola, haciéndola, habitándola, sin reconocer eso mismo, su carácter operante e instituyente, su cualidad afectiva. “No se tendrá una idea del poder del lenguaje mientras no se haya tomado conciencia de ese lenguaje operante o constituyente que aparece cuando el lenguaje instituido, súbitamente descentrado y privado de su equilibrio, se ordena de nuevo para enseñar al lector –y hasta el autor- lo que no sabía pensar ni decir”<sup>167</sup>.

Es importante reconocer aquí que el cuerpo habitual del que hemos hablado líneas arriba es para el autor un cuerpo inacabado, la experiencia primigenia de la percepción (la experiencia silenciosa) nos engancha con lo sensible y lo cultural, los cuales, siempre está haciéndose o recreándose con mis nuevas experiencias, a

---

<sup>165</sup> FP, p. 360.

<sup>166</sup> CF. Verano Leonardo, *Cuerpo y lenguaje*, op. cit., pp. 195-204.

<sup>167</sup> PM, p. 40.

través del tiempo en el que habito, en términos referidos al lenguaje, quiere decir que mi cuerpo siempre está alimentándose de las nuevas significaciones lingüísticas. “Debemos, pues, redescubrir, después del mundo natural, el mundo social, no como objeto o suma de objetos, sino como campo permanente o dimensión de existencia: puedo, sí, apartarme de él, pero no cesar de estar situado respecto de él. Nuestra relación con lo social es, como nuestra relación con el mundo, más profunda que toda percepción expresa o que todo juicio”<sup>168</sup>.

Hay pues un lazo inseparable generado por la expresión entre el hablante y la comunidad lingüística, por el cual ninguno puede estar separado del otro, ambos se necesitan, uno crea, el otro es creado, éste abarca todas las posibles significaciones, aquél las recibe, “el sujeto hablante y la comunidad lingüística se realizan inseparablemente”<sup>169</sup>. Es verdad, que hay en el lenguaje una necesidad de retornar a la observación del sujeto hablante, pero esto no quiere decir que él sea el propietario de la lengua, ni tampoco que la lengua sea una producción subjetiva, el individuo tiene presencia en la institución y la institución en el individuo. El hablante es, por lo tanto, sujeto y objeto a la vez, él es un ente cultural y es ser que hace cultura, las funciones del cuerpo se entrecruzan permanentemente en el acto de la expresión. “La metamorfosis responde a la doble función del cuerpo. Por un lado, por su organización él está como “predestinado a moldearse sobre los aspectos naturales del mundo”, pero a su vez, en tanto que es capaz de gestos, de expresión y de

---

<sup>168</sup> FP, p.373.

<sup>169</sup> Ralón de Walton, Graciela, La historia como tercera dimensión: entre subjetividad y objetividad. En: *Escritos de filosofía*, Buenos aires, Año XVI, N° 32, 1997, p. 85.

lenguaje, “se vuelve sobre el mundo para significarlo”. Con ello, damos paso a la segunda pregunta, acerca de la escisión producida entre significante y significado.

Líneas anteriores hemos visto que los vocablos no pueden ser considerados si no es a partir de la fuerza emocional que nos motiva a pronunciar cada palabra, puesto que el nacimiento de la palabra es motivado por el afecto, el cual impulsa y motiva al cuerpo a comunicarse. Por ejemplo, es imposible decir que la palabra “t-i-n-t-a” es el representante exterior de un concepto previo que tendríamos de “tinta” en un pensamiento “interior”; para quien ha pronunciado la palabra, el hablar hace existir lo que el pensamiento reflexivo llama el concepto. Es decir, el concepto es en la medida que mis gestos y mis palabras lo expresan. La significación se está comunicando a través de mi tratamiento del sistema gestual y lingüístico y del sistema de mi cultura.

Si consideramos que el cuerpo es una estructura con un orden específico, organizado en relación con el mundo, entonces, no podemos decir, que por un lado el hombre “produzca” pensamientos y que por otro lado elabore palabras. Al no escindir alma de cuerpo y al hablar de cuerpo como unicidad, es ilógico la expresión de lo expresado, toda esa estructura llamada palabra es lanzada al mundo y al otro que también la recibe en esa totalidad, donde lo instituido permite lanzar significaciones nuevas y diferentes. “Es verdad que la comunicación presupone un sistema de correspondencias cual el dado por el diccionario, pero va más allá, y es la frase la que da su sentido a cada vocablo, es por haber sido empleado en diferentes

contextos se carga paulatinamente de un sentido que no es posible fijar de manera absoluta. Una expresión importante, un buen libro, imponen su sentido”.<sup>170</sup>

Es interesante la perspectiva lingüística que asume Merleau-Ponty en la *Fenomenología* porque aquel análisis de la conciencia, que venía realizando, a través de la historia, el intelectualismo, se desvanece a causa de reconocernos bajo el lenguaje, un cuerpo encarnado, donde la presencia del sujeto se hace a otros y al mundo, arrojada en un mundo cultural y natural que elimina la idea de una conciencia absoluta; y habla de un sujeto que siempre está presente en el mundo de sus significaciones, que no olvida su origen silencioso, donde se funda su experiencia. Esa es la posición de Merleau Ponty, “hay una conciencia de mí mismo que se sirve del lenguaje, hecha un murmullo de vocablos. Leo la «Segunda Meditación». Se habla, sí, de mí, pero de un mí, un yo, en idea que no es, propiamente, ni el mío ni el de Descartes, sino el de todo hombre reflexivo. Siguiendo el sentido de los vocablos y la ligazón de las ideas, llega a la conclusión de que, en efecto, como yo pienso, yo soy, pero tenemos ahí un *Cogito* bajo palabra, no he captado mi pensamiento y mi existencia más que a través del médium lenguaje y la verdadera fórmula de este *Cogito* sería: «Uno piensa, uno es». La maravilla del lenguaje está en que se hace olvidar: sigo con los ojos las líneas sobre el papel, a partir del momento en que estoy preso en lo que significan, ya no las veo”<sup>171</sup>. Es por ello, que frente a la existencia, Merleau-Ponty, evite decir que se posea, sino que es un permanente hacer<sup>172</sup>.

---

<sup>170</sup> FP, p. 397-398.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 409. Los subrayados son míos.

<sup>172</sup> CF. *Ibid.*, p. 391

Es verdad que se da en la vida cultural un “mundo de pensamientos” sedimentados, a partir de los cuales podemos elaborar conceptos, juicios, sin la necesidad de rehacer una síntesis o actualizar el mundo. Por ejemplo, en el ámbito ético, reconocemos actitudes más valorables que otras y podemos tener una opinión adquirida al respecto. De ahí que podemos hablar de un fondo de pensamientos, de un panorama mental<sup>173</sup>, pero la palabra “sedimentación” no nos ata a una *única* manera de mirar el mundo, en fin, el mundo cultural no obliga a los hablantes a pertenecer a un determinado sistema de significaciones –como Merleau-Ponty cree que ha sido el caso de la filosofía-. Los pensamientos se nutren de los pensamientos presentes si somos capaces de retornar al mundo de las significaciones donde la misma palabra porta su sentido. Todo hablante es capaz de ofrecerle un sentido al mundo sedimentado que le ha sido otorgado: “Expresar no es sustituir el pensamiento nuevo con un sistema de signos estables a los que estarían vinculados unos pensamientos seguros, es asegurar, mediante el empleo de vocablos ya utilizados, el que la intención nueva recoja la herencia del pasado, es, con un solo gesto, incorporar el pasado al presente y empalmar este presente con un futuro, abrir todo un ciclo de tiempo en el que el pensamiento «adquirido» permanecerá presente a título de dimensión, sin que en adelante tengamos necesidad de evocarlo o reproducirlo. Lo que se llama lo intemporal del pensamiento es lo que, por haber recogido de esta manera el pasado y empeñado el futuro, es, supuestamente, de

---

<sup>173</sup> *CF. Ibid.*, p. 146.

todos los tiempos y en modo alguno es, pues, trascendente al tiempo: Lo intemporal es lo adquirido”<sup>174</sup>

En resumen, podemos decir que, cuando los hombres han iniciado el camino de la construcción de los gestos sonoros, el lenguaje se va transformando en un sistema de gestos y se configura, de ese modo, en un nivel superior de comunicación, pero que- según Merleau Ponty- no desplaza a la experiencia originaria. La palabra se ha sedimentado. Los significados se han conservado a través del tiempo, nosotros los recogemos y los lanzamos en nuestro presente, para que sigan comunicando, no necesitamos formular significados a cada instante.

Sin embargo, el lenguaje sedimentado que se ha instituido y del que todos nos valemos para comunicarnos, ha creado en sí mismo un olvido del origen de la palabra que a Merleau-Ponty le interesa señalar, porque ha conllevado a que las ciencias del lenguaje traten a su objeto como algo eterno e inmutable. De esta manera, se le ha quitado el justo valor a la comunicación y se ha llamado al lenguaje –según los intelectualistas- un vestido del pensamiento

Los teóricos de la comunicación con los que discute Merleau-Ponty no examinan la posibilidad de renovar o seguir inventando lenguaje, que permita evolucionar con el tiempo los modos de expresión y de comunicación. Tampoco se cree que la ciencia pueda recrear la palabra, “hacer silencio” y reducir su lenguaje instituido para

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 401.

descubrir tras de sí un cuerpo “simbolizante” que no impone sus categorías al mundo, ni se mueve por el orden de éste; sino que, en esta adhesión global que se descubre en la percepción, expresa su relación de *ser en el mundo*, en permanente apertura.

A esto se refiere Merleau-Ponty cuando habla de la dialéctica del lenguaje instituido y del lenguaje instituyente. El primero es el uso corriente que le damos al lenguaje, el que se ha acostumbrado a hablar y el que todo miembro de la cultura puede retomar para expresar un significado a otro miembro, manifestar una palabra “hablada” con un significado “conocido”. El segundo es el lenguaje que es capaz de ser palabra hablante, de innovar el lenguaje, utilizando significaciones nuevas, ordenando las palabras de maneras distintas, hacer con la palabra algo distinto de lo que todavía no se ha hecho con ella. Con el reconocimiento del silencio, no obstante, estamos invitados “obligadamente” a instituir, el lenguaje, en renovación constante con lo que permanece como historia de nuestras significaciones, ya sean éstas culturales o “sensibles”.

Pero la palabra no puede ser revivida si no volvemos sobre la experiencia primigenia del cuerpo-mundo, sobre nuestros primeros movimientos y nuestras primera anticipaciones de lo que es el mundo, aquellas relaciones con el mundo sensible y la experiencia emocional que ésta suscitaba en el cuerpo.

Es así cómo, desde el análisis lingüístico, Merleau-Ponty nos hace caer en la cuenta de la facilidad con la que olvidamos nuestro nacimiento y con ello nuestras formas de



comprender el mundo. Desde esta perspectiva, habituarnos a un lenguaje instituido ocasiona que las ciencias traten el cuerpo como objeto inanimado, que no toma en cuenta su estrecha relación yo-mundo-otro, ni su temporalidad, un sujeto que sólo se reconoce en tanto que “sus ideas” forman parte de la conciencia de otros hombres y inadvertiendo así que su cuerpo habita en el mismo planeta donde habitan otros hombres, donde el mundo se hace patria de todo sentido y donde la construcción de un pensamiento es, desde abajo hacia arriba (no de arriba hacia abajo), como movimiento emergente de las capas expresivas, que van resultando de la relación hombre-mundo.



## CONCLUSIONES

1.- A lo largo de toda la tesis, hemos descrito la influencia de la filosofía empirista como de la filosofía intelectualista en la lingüística, las cuales han generado una concepción del lenguaje sostenida en los principios de las ciencias naturales y de la metafísica cartesiana del siglo XVII.

Aunque el empirismo, por su parte, intentó escapar a la reflexión de una conciencia trascendental, analizando desde los acontecimientos sensibles el comportamiento humano, hizo que el lenguaje sea un objeto reproductor de mecanismos corporales, que asociaban el vocablo a cierta imagen de la realidad, que el mundo producía (estimulaba) en el cuerpo del sujeto, a través del funcionamiento nervioso del cerebro. Es así como el empirismo, asentado bajo el método científico, analiza el lenguaje como un objeto pasivo a la constitución del mundo donde habita.

Por su parte, el intelectualismo nos mostraba un lenguaje que su importancia radicaba en ser, simplemente, un instrumento que muestra o informa el pensamiento del sujeto, puesto que es la conciencia del individuo que, separada del mundo sensible, para disponer de una visión puramente objetiva y global del mismo, asume que es la conciencia la que constituye el mundo desde las ideas. Por lo tanto, el lenguaje no puede ser entendido como un hecho que nazca de la experiencia; sino del pensamiento, porque es éste quien permanentemente le crea el mundo.

Cada una de estas dos concepciones establecen los postulados lingüistas bajo las estructuras del pensamiento de las ciencias naturales, que, para la *Fenomenología*, han generado la crisis de pensamiento en el siglo XX, debido al punto de partida polarizado (inteligibilidad-sensibilidad, cuerpo-alma, sujeto-mundo) que han tomado las escuelas filosóficas, con la finalidad de comprender al hombre y su modo de relacionarse con los otros. La fundamentación de este modo de concebir el lenguaje, metódicamente objetivo, puro, cosmovisional a conllevado en el *mundo de la vida*, o en la experiencia cotidiana, a una atomización del individuo, abstraído en su propio *eidos*, cada vez menos comunicativo con los demás e interesado en la instauración de un progreso de la razón, que no toma en cuenta su relación primigenia con la naturaleza y menos aún la experiencia primigenia de comunicación que tiene con la misma.

2.- Frente a esta problemática contemporánea (que trasciende los límites del lenguaje en el *modus vivendi* de la sociedad contemporánea) hemos analizado la propuesta fenomenológica de Merleau-Ponty, descrita en la *Fenomenología de la percepción*; donde el autor busca el comienzo de la expresión lingüística en el comportamiento corporal, dado en la actitud natural. Frente al empirismo y al intelectualismo, el análisis de Merleau-Ponty se hace atrayente porque propone una deconstrucción del lenguaje instituido a través del cual el filósofo que *habla*, pueda reconocer los fundamentos lingüísticos sobre los cuales se asienta su propuesta. Es por ello, que a Merleau-Ponty le interesa “volver a las cosas mismas” bajo el método de la *reducción*, antes de todo conocimiento y de toda determinación científica, para

reconocer los tejidos bajo los cuales se constituye los saberes. Desde ahí, la propuesta merleau-pontyana no es una mera crítica al objetivismo y al subjetivismo porque no anula sus concepciones del mundo o de la racionalidad; sino que revela el secreto profundo de la percepción bajo el cual se sustentan ambas filosofías. En otras palabras, la fenomenología de Merleau- Ponty nos ayuda a considerar nuestra posición filosófica tomando en cuenta el fondo (el lenguaje) al cual pertenece cada una. En este sentido, el intento de Merleau Ponty en su obra será elaborar una genealogía por la cual la filosofía de su época contemple su estado naciente (la percepción) y sea capaz de transformar sus relaciones, en el reconocimiento de su experiencia como cuerpo anclado en el mundo.

3.- Es en la *epojé* de nuestras ideas, o en el *silencio* de nuestras palabras que se inicia el camino de la percepción, reconociendo al *cuerpo* como el elemento fundante del sistema sujeto-mundo, puesto que a partir de él, (sus movimientos, sus deseos, sus intenciones, sus frustraciones, etc.) se mantiene un equilibrio con el mundo, que es, en otras palabras, su primera comunicación. Es decir, que existe una experiencia originaria, antes de hablar, de pensar, de calcular, la cual se da en el encuentro cuerpo-mundo, donde el mundo (que tiene un lenguaje ya instituido, una cultura ya establecida) se le muestra al sujeto y éste al percibirlo instituye al mundo (lo hace presente) a través de símbolos, cada vez más sofisticados (gesto, palabra, verso). La función simbólica del cuerpo se concibe desde la intencionalidad es decir, que frente a una *intencionalidad de acto*, presentada por Kant, donde la consciencia constituía el mundo intemporalmente y reflexivamente (sin situarse en la experiencia), la

fenomenología plantea una intencionalidad operante como aquel proyecto global del mundo, dada en el ámbito pre-reflexivo, que trae a la experiencia presente los tiempos pasados y futuros y la instituye con sus movimientos. Esto es, no atrapa la experiencia en ideas, sino que la vive, la siente, estableciendo un tipo de comportamiento frente a la misma. Esta intencionalidad operante sólo es posible por medio del esquema corporal, quien es el encargado de organizar en el cuerpo la convergencia de los elementos de este sistema latente, en función de una praxis sobre el mundo actual, ordenando así el espacio corporal que orienta la manera de responder del propio cuerpo a solicitud del medio donde habita. En esta organización, es imposible separar el cuerpo del alma, las sensaciones de las ideas. Por ello, el trabajo de Merleau Ponty unifica el empirismo y el intelectualismo dados en la Modernidad, en una unidad indivisa por la que me relaciono con el mundo, conmigo mismo y con los demás, sin el cual no puedo comunicarme, ni aprender, ni pensar; pues es en *relación con* o como *être au monde* que se existe.

4.- El silencio nos ha permitido explorar el mundo de la doxa, donde está situado el lenguaje del que nos servimos para comunicarnos. El silencio es un estado de recogimiento que se proyecta de nuevo al mundo para instituir nuevos lenguajes. Pero es en este “recogimiento” que el sujeto puede reconocer aquel lenguaje instituido bajo el cual habla y piensa. Además la relación íntima con lo sensible desde el estado naciente o silencioso de la percepción muestra la necesidad que tiene todo sujeto, al compartir las significaciones del mundo, de lanzarse a éste desde sus propias significaciones para también ser escuchado, o ser reconocido como sujeto en

el mundo, obedeciendo así a su experiencia perceptiva y afectiva en relación con otros. El sujeto toma cuenta que su esencia como cuerpo radica en compartir las significaciones del mundo con otros y depositarlas en el sistema de lenguaje sedimentado. Sabe que necesita imperativamente del lenguaje ordinario, para gozar de los significativos disponibles como una especie de patrimonio, pero hay algo más, el sujeto es capaz de renovar el lenguaje, “puede decir lo que nunca ha sido dicho”, puede darle un nuevo sentido al lenguaje, puede descubrir nuevas formas de comunicación. Ese es el carácter instituyente del silencio al que apunta Merleau-Ponty como medio para contrarrestar la crisis del siglo XX.

Entonces, si yo me siento adherido irresistiblemente al mundo, siento que mi pensamiento y mi lenguaje tienen su fuente en él, porque creo y confío en él (fe perceptiva) yo soy capaz de abrirme al mundo compartiendo el mismo lenguaje que comparten los de mi cultura, pero también soy capaz de enriquecerlo en el modo cómo yo me oriente en el mundo.

5.- Sin este silencio como método fenomenológico es imposible analizar la crisis del lenguaje de la época, puesto que, como hemos dicho en los capítulos precedentes (sobre todo en el capítulo 4), el lenguaje tiende a eternizarse, escapa de lo fugaz y crea un sistema que el cuerpo instituido por el cuerpo, como suyo (propio), un sistema de signos, casi autónomos. Es muy fácil que, sin el reconocimiento de un lenguaje, afianzado en la temporalidad de la vida y en la experiencia primigenia a cargo del propio cuerpo, nos olvidemos del mismo, pensemos que somos *cogitos* que tienen una misma racionalidad y que transmiten sus ideas a través de un

lenguaje universal del pensamiento que trasciende el espacio y el tiempo, que traspasa los límites culturales y que ya no requiere de las palabras.

En esta tesis se demuestra la importancia de expresar al otro (que no siempre es igual a mí) mi proyecto que tengo del mundo temporal. Al sujeto de la fenomenología le interesa entrecruzar esos proyecto para enriquecer, ampliar y crear lenguajes apropiados al tiempo y al espacio que se habita. Pero esa comunicación sólo es posible si sé que soy un proyecto arraigado en el mundo (*être au monde*).

Para Merleau-Ponty así como para nosotros, la subjetividad no está pensada en términos de conciencia, es una subjetividad cuya genealogía se ha hecho a partir de la naturaleza y del tiempo, que no se puede hacer sin pasar por el mundo y los otros.

6.- Al pasar por ese camino fenomenológico del silencio, como deconstrucción de nuestro lenguaje instituido, podemos describir el origen de la palabra. Con el cuerpo descubrimos que el sujeto tiene fe en el mundo en el que habita, cree en lo que ve, en lo que oye, etc. Esa relación cuerpo-mundo, ordenados bajo la función simbólica del cuerpo propio, nos permite desarrollar modos de comunicación y de expresión respecto al mundo, en diferentes niveles de estructura del comportamiento.

Para reconocer el desarrollo indeterminado del lenguaje, es importante caer en la cuenta de lo que para Merleau-Ponty significa cuerpo habitual y cuerpo actual. El primero, además de mantener en permanencia el pacto de mi cuerpo con el mundo, recoge e instituye mi pasado en la actualidad. Las palabras o los gestos con los que me expreso, son significaciones del sistema de mi cuerpo propio almacenados a través del tiempo y que me han enseñado otros hombres de mi propio cultura. El

segundo, el cuerpo actual, es la posibilidad de renovar esa experiencia habitual en lo que mi experiencia presente solicite. El cuerpo actual y el cuerpo habitual están en simultaneidad, el cuerpo habitual apoya al cuerpo actual en relación con el mundo y puede así crear o procesar la situación actual. La inserción en el mundo por el cuerpo habitual es la base existencial. La existencia de vez en cuando se pone creativa; por el hecho que tenemos el contrapeso de lo natural es que podemos ser creativos de vez en cuando.

7.- Bajo estos conceptos, damos cuenta de cómo el cuerpo, es capaz de comunicar siempre algo nuevo al mundo, otorgando a sus expresiones sentidos y estructuras cada vez más complejas. Es así, como, en algún momento, la experiencia del gesto solicitada en el intercambio con los gestos de otro, donde se dieron mayores motivaciones afectivas, el cuerpo propio produce la palabra, como un nuevo gesto, pero con un mayor grado de elaboración, puesto que la palabra tiene una cualidad sonora especial, frente a cualquier otro gesto.

Podríamos decir que la palabra se expresa con mayor fuerza con la que lo hacen otros gestos, requiere de un prolijo trabajo del esquema corporal, pero que significa tanto como cualquier otro gesto. Pues ya hemos recalcado que, el cuerpo se está expresando todo el tiempo, está haciendo presente su existencia, y eso quiere decir que todo gesto del cuerpo nos dice algo, ninguno es más que otro; sino que son distintos modos de expresión dependiendo de lo que nuestro cuerpo actual necesite hacer. La palabra ha asumido tanta importancia en la historia de nuestro pensamiento por su propia función, porque secundariamente se le han agregado



conceptos. Lo interesante de la palabra es su poder de otorgar pertenencia al sujeto, darnos una cultura, una tradición, una historia. Los sujetos hablantes, por su parte, son capaces, a través de la palabra, de continuar el enriquecimiento de su identidad y su desarrollo en el modo de cómo ésta sea utilizada.

8.- Lo dicho anteriormente, nos ayuda a desarrollar la temática de la intersubjetividad en la obra de Merleau-Ponty como necesaria para el reconocimiento dialógico que la sociedad actual tiende a olvidar. La comunicación siempre se hace entre dos proyectos: El ego y el alter ego. La institución lingüística nos demuestra que no hay comprensión del sujeto y del mundo sin su contraparte. Ya hemos dicho que el sujeto hablante y la comunidad lingüística se realizan inseparablemente. Un ego siempre sabe que es un alter ego para otro que es a la vez un ego. Esa reciprocidad de comunicación, llena de sentimientos, es expresada por el cuerpo para el otro, con el fin que el mundo (yo-los otros-las cosas) sepa de mi existencia. Así pues, para comunicarme con otro, necesito disponer de una lengua con la que él y yo nos podamos comprender, por eso la intención, o mejor dicho, súplica del niño en aprender a hablar el lenguaje de su madre.

El sistema yo-otro, donde ambos están dotados de un cuerpo, y continuamente intentando sobrepasarlo por medio del lenguaje, es la que nos permite acercarnos a otra existencia. El lenguaje es capaz de hacernos presente a alguien y ese sentido que le damos al movimiento de la palabra, a las significaciones que yo voy produciendo en relación con el otro es la causa de que nuestro pensamiento circule por el lenguaje, y no viceversa, como pensaban los intelectualistas. Desde la

perspectiva fenomenológica, sólo es posible comprender al otro si yo me reconozco como un cuerpo situado en el mundo.

9.- Definitivamente (aunque esto se encuentra con más detalle en las obras de Merleau-Ponty dedicadas a la política) el poder la palabra a caído en la ambigüedad y en la arbitrariedad su uso, puesto que algunos hombres asentados bajo los prejuicios de la filosofía trascendental, creen ordenar el mundo usando al lenguaje como un instrumento ya hecho, un "disfraz" del pensamiento. Esto quiere decir, que para reconocer a otros o a mí mismo, no es necesario pasar por el cuerpo, sentir, comunicarme a la presencia de otro cuerpo. La constitución del otro se desarrolla en el solipsismo cartesiano, pero esa razón, también juega malas pasadas. Puede radicalizar su entendimiento social haciendo al otro un instrumento. El hombre se convierte un medio para la revolución, el hombre se convierte un medio para el progreso, la palabra la gracia del engaño. ¿Quién termina siendo feliz? ¿Quién comunica la felicidad? La comunicación no se produce de a uno. Por el contrario, si comprendemos bien esto que nos dice Merleau-Ponty, a saber que la expresión siempre nos desborda por algún lado, que el cuerpo -en su relación estrecha con el mundo- no cesa de instituir sus propias significaciones, sus propios modos de comprender el mundo, el lenguaje se revela de otro modo, como la esencia de mi subjetividad transmitida a los otros, el modo por el cual existo para los demás. En ese sentido, el político, el filósofo, el científico o el lingüista debe dejar la pretensión de pensar el mundo por sí solo, de descubrir la verdad bajo los significados que pudiese construir una artificial conciencia universal. Debe abordar su propia vida en

la unidad de su cuerpo que lo conecta al mundo y a las cosas, sin las cuales no podría existir. Debe comprenderse como sujeto indeterminado en el que convergen inseparablemente sensibilidad y inteligibilidad, lo que le viene de la naturaleza y lo que le viene de la libertad, lo cual le da valor a las cosas y le da un sentido al mundo en el que habita con los otros.

10.- Finalmente, esta es la conclusión que podría definir esta tesis y, más aún, la tesis de Merleau-Ponty acerca de la filosofía del lenguaje o la filosofía en su totalidad. El filósofo debería callar, debería hacer silencio, como si lo hacen otros modos de expresión. Pero eso no quiere decir, que el hablar deje de tener importancia o pase a un segundo plano. Merleau-Ponty no nos está planteando un método místico de relacionarnos con los demás. El silencio es importante porque nos *obliga* a hablar, porque la inmersión en el mundo por el cuerpo es tomada radicalmente y forma el medio primordial de la reasunción al mundo. Esta “reasunción” empieza por esta primera asunción “significante” que es la percepción (o el nivel silencioso de la experiencia), que siempre tiende al gesto y a la palabra.

Merleau-Ponty está diciendo que, por el ejercicio filosófico, le compete al sujeto hacer un distanciamiento de los lenguajes instituidos a través del silencio para reconocer esa especie de “sumisión” a una experiencia que busca explicitarse, instituirse en el mundo por medio del lenguaje. En este sentido, el silencio nos vuelca a la palabra.

La experiencia que tenemos del mundo se revela en nuestra obra o en nuestros actos, sea ella una melodía, sea una pintura, o una palabra. Cualquier expresión

contiene la verdad del hombre, así toda expresión, en nuestro caso la palabra, la cual no es absoluta sino que está en relación con el cuerpo, dotadas de ciertas particularidades culturales e individuales.

Por ello también se dirá que el lenguaje, como el arte, nos muestra la espontaneidad. Los maestros son aquellos que pueden traspasar lo sedimentado, deconstruir lo común, y crear nuevas formas de relación con el mundo: toda obra tiene su estilo, su manera de estar-en-el-mundo. Con ello no quiero decir que Merleau-Ponty “destruya” la cultura, al contrario, él quiere renovarla. Cuando sospecha de los discursos que imitan el mundo, sospecha de la palabra que designa, sabe que la “renovación de la cultura”, ha perdido espontaneidad y asombro. Por eso nos dice hay que “hablar y pintar como si jamás se hubiese hecho”. Es por ello, que la propuesta de esta tesis es que el filósofo retorne a la experiencia primigenia del cuerpo-mundo, al silencio, intentando dejar por un momento los signos instituidos de lado, ponerlos entre paréntesis, dejarse interpelar por el mundo y luego, dejar que su obra (su palabra) muestre el sentido del mundo, el modo cómo lo celebra. Luego, con mayor referencia al Lebenswelt, podrá elaborar un modo de pensamiento, que no pretenda ser trascendental, sino que sirva como vínculo de nuestra relación yo-mundo-otros-cosa. El filósofo debe recordar que también es un artista, por eso nos dirá Merleau Ponty, y que “la filosofía es el hombre que se despierta y que habla”.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **OBRAS DE MERLEAU-PONTY, Maurice**

#### **En francés:**

- La Structure du Comportement. Paris, Presses Universitaires de France, 1972. 248 p.
- Parcours Deux 1951- 1961, Paris, Verdier, 2000, 387 p.
- Phénoménologie de la Perception. Paris, Gallimard, 1945. 535 p.
- Sens et non sens. Paris, Nagel, 1988. 331p.

#### **En español:**

- Elogio a la filosofía. Buenos Aires, Nueva Visión, 1970, 120 p.
- El ojo y el espíritu. Barcelona. Paidós, 1986, 70 p.
- Fenomenología de la percepción. Barcelona, Península, 1997, 460 p.
- Filosofía y Lenguaje: Buenos Aires, Proteo, 1969, 144 p.

- Humanismo y terror. Buenos Aires, La Pleyade, 1968, 240 p.
- Las aventuras de la dialéctica. Buenos Aires, Leviatán, 1970, 270 p.
- La estructura del comportamiento. Buenos Aires, Hachette, 1976, 319 p.
- La prosa del mundo. Madrid, Taurus, 1979. 219 p.
- Lo visible y lo invisible. Barcelona, Seix Barral, 1970, p 375.
- Posibilidad de la Filosofía: Resúmenes de los cursos del College de France 1952-1960. 2da ed. Proteo, Buenos Aires, 1969. 140 p.
- Signos. Barcelona, Seix Barral, 1973. 431p.

Artículos utilizados: Sobre la fenomenología del lenguaje (pp. 99-110)

El lenguaje indirecto y las voces del silencio (pp. 49-98)

El filósofo y la sociología (pp. 117-136)

El filósofo y su sombra (pp. 193-220)

Bergson haciéndose (221-234)

- Sentido y sinsentido. Barcelona, Península, 1997, 280 p.

Artículos utilizados: Lo metafísico en el hombre (pp. 135-155)

La duda de Cézanne (pp. 33-56)

El existencialismo en Hegel (pp. 109-118)

Fe y buena fe (257-270)

El héroe, el hombre (271-277)

### **Otros:**

- Abram, David, *The spell of the sensuous*, New York, Vintage Books Editions, 1996, 327 p.
- Bernard, Michel, *El cuerpo*, Barcelona, Paidós, 1994, p.

- Camino, Federico, *El mundo de la vida de Husserl y Merleau-Ponty*, tesis doctoral, Lima: Pontificia universidad Católica Perú, 1976, 237 p.
- Contreras, Juan Pablo, *La dialéctica como silencio y práctica encarnada*. En: Mensaje. Santiago de Chile, ° 486, 2000, pp. 106-111.
- De Charcosset, Jean Pierre: *La tentation du silence*. En: *Esprit*, Paris, juin, 1982, pp. 53-63.
- G, Floviral (Ed.). *Dimension de l'exister*, Louvain- París, 1994, N° 40.
- Haour, Bernardo, "Carne e historia. Reflexiones sobre lo visible". En: Giusti, Miguel (Ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Lima: Pontificia Universidad católica del Perú, 2000, pp. 381 – 386.
- Haour, Bernard, *Introducción a la fenomenología de M. Merleau-Ponty*. Inédito, Lima, 2001, 138 p.
- Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1984.
- Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de J. Muñoz y S. Mas. Barcelona, Crítica, 1991. 367 p.
- Husserl, Edmund, *Expérience et Jugement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, 497 p.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro II. Trad. De José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Husserl, Edmund: *Meditaciones Cartesianas*. Introducción a la fenomenología. Quinta meditación. Trad. Mario A. Presas. Madrid: Tecnos, 1986. pp. 119-196.
- Kelkel, Arion, *Le legs de la phénoménologie*, Paris, Éditions Kimé, 2002, pp. 307.

- Knabenschuh de Porta, Sabine: *Expresión artística y lenguaje verbal. Reflexiones acerca de la filosofía del lenguaje de Maurice Merleau-Ponty*. En: Revista de Filosofía (1993), Maracaibo, Vol. 18, pp. 109-128.
- Lechte, John, *Abstrac of Fifty Key Contemporary Thinkers*, 1994, <http://pratt.edu/~arch543p/help/Merleau-Ponty.html>
- López Sáenz, María del Carmen, “*Cuerpo y naturaleza en la filosofía de Merleau-Ponty*”. En: Pensamiento, Madrid, Vol. 55, Nº 213, 1999. pp. 441-466.
- Picot Castro, María Jesús, “*La sexualidad como fundamento intersubjetivo en la fenomenología de Merleau-Ponty*”, En: Pintos Peñaranda, Maria Luz y José Luis Gonzáles (Eds.) *Fenomenología y Ciencias Humanas*, Santiago de Compostela: Universidades, 1998. pp. 517-523.
- Pfeiffer, Maria Luisa: *Conciencia e Intencionalidad*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, s/f, pp. 379-395.
- Pochelú, Alicia, “*El carácter viviente de la relación yo-tú según Merleau-Ponty*”, Argentina, pp.59-70.
- Pochelú, Alicia: “*Maurice Merleau-Ponty. Una filosofía sobre el fundamento de toda actividad humana*”. En: Logos, revista de Filosofía. México, Nº 82, 2000, 97-105.
- Ralón de Walton, Graciela, “*La Historia como tercera dimensión, entre subjetividad y objetividad*”. En: Escritos de Filosofía, Buenos Aires, Año XVI, Nº32, 1997.
- Ralón de Walton, Graciela, “*Noción de simbolismo en Merleau-Ponty*”, Boston University, <http://bu.edu/wcp/papers/cult/cultralo/htm>.
- Rella, Franco, *El silencio y las palabras*. Madrid, Piados, 1992, 223 p.



- Rivara de Tuesta, Maria Luisa, “*El cuerpo en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*”.  
En: Archivos de la sociedad peruana de filosofía V, (1985), Lima, pp. 103-118.
- Reynolds, Jack, *Merleau Ponty, life and work*,  
<http://www.utm.edu/research/iep/m/merleau.htm>
- Rosales Alberto, “*Conciencia, vida y cuerpo*”. En: Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu, Fenomenología en América Latina, Bogotá, XLI, N° 122-123, 1999, pp.- 69-77.
- San Martín, Javier: *Sobre el concepto al mundo de la vida*. Actas de la II semana española y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos. Madrid. UNED, 1994. 342 p.
- San Martín, Javier: *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona, Anthropos, 1987. 205 p.
- Sartre, Jean Paul, *Bosquejo de una Teoría de las emociones*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, 135 p.
- Sartre, Jean Paul, *Historia de una amistad, Merleau-Ponty vivo*, Córdova, Ediciones Nagelkop, 1965, 83 p.
- Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros*, Barcelona, PPU, 1994, 442 p.
- Verano, Leonardo, “*Cuerpo y Lenguaje*”, una aproximación a la fenomenología de Merleau-Ponty. En: Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu, Fenomenología en América Latina, Bogotá, XLI, N° 122-123, 1999, p. 195-204.
- Walton, Roberto: *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*. Buenos Aires, Almagesto, 1997.

- Wandenfels, Bernard. *De Husserl a Derrida: Introducción a la fenomenología.*

Barcelona, Piados, 1997. 192 p.



## BIBLIOGRAFÍA

### OBRAS DE MERLEAU-PONTY, Maurice

#### En francés:

- La Structure du Comportement. Paris, Presses Universitaires de France, 1972. 248 p.
- Parcour Deux 1951- 1961, Paris, Verdier, 2000, p.
- Phénoménologie de la Perception. París, Gallimard, 1945. 535 p.
- Sens et non sens. Paris, Nagel, 1988. 331p.

#### En español:

- Elogio a la filosofía. Buenos Aires, Nueva Visión, 1970, p.
- El ojo y el espíritu. Barcelona. Paidós, 1986, p.
- Fenomenología de la percepción. Barcelona, Península, 1997, 460 p.
- Filosofía y Lenguaje: Buenos Aires, Proteo, 1969, 144 p.
- Humanismo y terror. Buenos Aires, La Pleyade, 1968, 240 p.
- Las aventuras de la dialéctica. Buenos Aires, Leviatán, 1970, 270 p.
- La estructura del comportamiento. Buenos Aires, Hachette, 1976, 319 p.
- La prosa del mundo. Madrid, Taurus, 1979. 219 p.
- Lo visible y lo invisible. Barcelona, Seix barral, 1970, p 375.
- Posibilidad de la Filosofía: Resúmenes de los cursos del College de France 1952-1960. 2da ed. Proteo, Buenos Aires, 1969. 140 p.
- Signos. Barcelona, Seix Barral, 1973. 431p.

Artículos utilizados: Sobre la fenomenología del lenguaje (pp. 99-110)

El lenguaje indirecto y las voces del silencio (pp. 49-98)

El filósofo y sociología (pp. 117-136)

El filósofo y su sombra (pp. 193-220)

Bergson haciéndose (221-234)

- Sentido y sinsentido. Barcelona, Península, 1997, 280 p.

Artículos utilizados: Lo metafísico en el hombre (pp. 135-155)

La duda de Cézanne (pp. 33-56)

El existencialismo en Hegel (pp. 109-118)

Fe y buena fe (257-270)

El héroe, el hombre (271-277)

#### Otros:

- Abram, David, *The spell of the sensuous*, New York, Vintage Books Editions, 1996, 327 p.

- Bernard, Michel, *El cuerpo*, Barcelona, Paidós, 1994, p.

- Camino, Federico, *El mundo de la vida de Husserl y Merleau-Ponty*, tesis doctoral, Lima: Pontificia universidad Católica Perú, 1976, p.

- Contreras, Juan Pablo, *La dialéctica como silencio y práctica encarnada*. En: Mensaje. Santiago de Chile, ° 486, 2000, pp. 106-111.

- De Charcosset, Jean Pierre: *La tentation du silence*. En: --, Paris,..--, pp. 53-63.

- G, Florival (Ed.). *Dimension de l'exister*, Louvain- París, 1994, N° 40

- Haour, Bernardo, "Carne e historia. Reflexiones sobre lo visible". En: Giusti, Miguel (Ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Lima: Pontificia Universidad católica del Perú, 2000, pp. 381 – 386.

- Haour, Bernard : *Introducción a la fenomenología de M. Merleau-Ponty*. Inédito, Lima, 2001, 138 p.
- Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1984.
- Husserl, Edmund: *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de J. Muñoz y S. Mas. Barcelona: Crítica, 1991. 367 p.
- Husserl, Edmund: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro II. Trad. De José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Husserl, Edmund: *Meditaciones Cartesianas*. Introducción a la fenomenología. Quinta meditación. Trad. Mario A. Presas. Madrid: Tecnos, 1986. pp. 119-196.
- Kelkel, Arion, *Le legs de la phénoménologie*, Paris, Éditions Kimé, 2002, pp. 307.
- Knabenschuh de Porta, Sabine: *Expresión artística y lenguaje verbal. Reflexiones acerca de la filosofía del lenguaje de Maurice Merleau-Ponty*. En: *Revista de Filosofía*\_(1993), Maracaibo, Vol 18, pp. 109-128.
- Lechte, John, *Abstrac of Fifty Key Contemporary Thinkers*, 1994, <http://pratt.edu/~arch543p/help/Merleau-Ponty.html>
- López Sáenz, María del Carmen, “*Cuerpo y naturaleza en la filosofía de Merleau-Ponty*”. En: *Pensamiento*, Madrid, vol. 55, Nº 213, 1999. pp. 441-466.
- Llavano, Rafael, *Itinerario de Merleau-Ponty*, Madrid, Universidad Complutense, 1975. pp.
- Picot Castro, María Jesús, “*La sexualidad como fundamento intersubjetivo en la fenomenología de Merleau-Ponty*”, En: Pintos Peñaranda, Maria Luz y José

- Luis Gonzáles (Eds.) *Fenomenología y Ciencias Humanas*, Santiago de Compostela: Universidades, 1998. p
- Pfeiffer, Maria Luisa: *Conciencia e Intencionalidad*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, s/f, pp. 379-395
  - Pochelú, Alicia, “*El carácter viviente de la relación yo-tú según Merleau-Ponty*”, Argentina
  - Pochelú, Alicia: “*Maurice Merleau-Ponty. Una filosofía sobre el fundamento de toda actividad humana*”. En: Logos, revista de Filosofía. México, Nº 82, 2000, 97-105.
  - Ralón de Walton, Graciela, “*La Historia como tercera dimensión, entre subjetividad y objetividad*”. En: *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Año XVI, Nº32, 1997.
  - Ralón de Walton, Graciela, “*Noción de simbolismo en Merleau-Ponty*”, Boston University, <http://bu.edu/wcp/papers/cult/cultralo/htm>.
  - Rivara de Tuesta, Maria Luisa, “*El cuerpo en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*”. En: *Archivos de la sociedad peruana de filosofía V*, (1985), Lima, pp. 103-118.
  - Reynolds, Jack, *Merleau Ponty, life and work*, <http://www.utm.edu/research/iep/m/merleau.htm>
  - Rosales Alberto, “*Conciencia, vida y cuerpo*”. En: *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu, Fenomenología en América Latina*, Bogotá, XLI, Nº 122-123, 1999, pp- 69-77.
  - San Martín, Javier: *Sobre el concepto al mundo de la vida. Actas de la II semana española y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos*. Madrid. UNED, 1994. p

- San Martín, Javier: *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona, Anthropos, 1987. 205 p.
- Sartre, Jean Paul, *Bosquejo de una Teoría de las emociones*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, 135 p.
- Sartre, Jean Paul, *Historia de una amistad, Merleau-Ponty vivo*, Córdoba, Ediciones Nagelkop, 1965, 83 p.
- Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros*, Barcelona, PPU, 1994, 442 p.
- Verano, Leonardo, “*Cuerpo y Lenguaje*”, una aproximación a la fenomenología de Merleau-Ponty. En: *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu, Fenomenología en América Latina*, Bogotá, XLI, N° 122-123, 1999, p. 195-204.
- Walton, Roberto: *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*. Buenos Aires, Almagesto, 1997. p.
- Wandenfels, Bernard. *De Husserl a Derrida: Introducción a la fenomenología*. Barcelona, Piados, 1997. p.

## FE DE ERRATAS

Pág. v.	<b>DICE:</b> lebenswelt	<b>DEBE DECIR:</b> Lebenswelt
Pág. 5	<b>DICE:</b> por que	<b>DEBE DECIR:</b> porque
Pág. 7	<b>DICE:</b> todo una estructura	<b>DEBE DECIR:</b> toda una estructura
Pág. 9	<b>DICE:</b> condiciones	<b>DEBE DECIR:</b> concreciones
Pág. 14	<b>DICE:</b> como un provisional	<b>DEBE DECIR:</b> como un bosquejo provisional
Pág. 17	<b>DICE:</b> una irrefleja que es una situación	<b>DEBE DECIR:</b> una vida irrefleja que es su situación
Pág. 49	<b>DICE:</b> los sensible	<b>DEBE DECIR:</b> lo sensible
Pág. 53	<b>DICE:</b> en los que puede	<b>DEBE DECIR:</b> en los que no puede <i>La omisión de la negación es un error encontrado en la traducción española.</i>
Pág. 53	<b>DICE</b> en pie de página 96: FP, p. 198.	<b>DEBE DECIR:</b> FP, p. 168.
Pág. 72	<b>DICE:</b> con el otro. es	<b>DEBE DECIR:</b> con el otro. Es
Pág. 74	<b>DICE:</b> un nuevo modo de presentarse el mundo	<b>DEBE DECIR:</b> un nuevo modo de asumir el mundo
Pág. 76	<b>DICE:</b> que se desarrolla el movimiento temporal	<b>DEBE DECIR:</b> que se desarrolla en el movimiento temporal
Pág. 77	<b>DICE</b> en pie de página 142: <i>Prosas Apartidas</i>	<b>DEBE DECIR:</b> <i>Prosas Apátridas</i>
Pág. 80	<b>DICE:</b> y sentirse	<b>DEBE DECIR:</b> y sintiéndose
Pág. 81	<b>DICE:</b> el siguiente capítulo	<b>DEBE DECIR:</b> el siguiente subcapítulo
Pág. 98	<b>DICE:</b> a conllevado	<b>DEBE DECIR:</b> ha conllevado
Pág. 101	<b>DICE:</b> sistema que el cuerpo instituido	<b>DEBE DECIR:</b> sistema instituido