

## LA REVERSIBILIDAD DE SILENCIO Y LENGUAJE SEGÚN MERLEAU-PONTY

Graciela Ralón de Walton  
Universidad del Salvador (Buenos Aires)

La ontología proyectada por Merleau-Ponty es una ontología del «Ser bruto o salvaje», que debía presentarse como conclusión después de un estudio de la naturaleza, la vida y el cuerpo humano. Culmina con una teoría del «logos endiáthetos» o articulación silenciosa que debía conducir al estudio de la pintura, la música y el lenguaje como manifestaciones de un logos expreso o «logos proferikós»<sup>1</sup>.

La articulación primordial es perceptiva y existe una apertura al Ser que no es lingüística y que convierte a la percepción en el lugar originario de la palabra. A su vez, el lenguaje auténtico «hace aflorar todas las relaciones profundas de lo vivido en que se ha formado» y se caracteriza por un involucramiento (*enroulement*) «de lo visible y de lo vivido sobre el lenguaje, y del lenguaje sobre lo visible y lo vivido» y por «intercambios entre las articulaciones de su paisaje mudo y las de la palabra»<sup>2</sup>.

Así, toda la obra de Merleau-Ponty, según J. B. Pontalis, «describe incansablemente el movimiento que va de una lógica perceptiva a un logos proferido»<sup>3</sup>. La descripción de este movimiento, que es la intención del siguiente trabajo, presupone tratar como punto de partida el lugar privilegiado que Merleau-Ponty le otorga al mundo percibido: «...la fe perceptiva envuelve todo lo que se ofrece al hombre natural originalmente en una experiencia-fuente, con el vigor de lo que es inaugural y presente en persona, según una visión que, para él, es última y no podría ser concebida más perfecta o más próxima...»<sup>4</sup>. En segundo lugar, el paso del logos mudo al logos proferido se realiza a través de la expresión. La relación entre expresión y experiencia expresada es una constante en toda la obra de Merleau-Ponty. Un texto de las *Meditaciones cartesianas*, a menudo citado, resume con claridad el problema planteado: «El comienzo es la experiencia pura y por así decirlo aún muda, que debe ser llevada a la expresión pura de su propio sentido»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, pp. 219-222.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>3</sup> J. B. Pontalis, «Note sur le probleme de l'inconscient chez Merleau-Ponty», *Les temps modernes*, 17, 184-85, 1961, p. 291.

<sup>4</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 209-210.

<sup>5</sup> Edmund Husserl, *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana I*, La

Finalmente, la relación entre percepción y lenguaje se hace cada vez más nítida en la medida que la percepción se enriquece —como veremos— con los aportes de la teoría saussuriana del signo lingüístico. Toda esta búsqueda se liga expresamente con la intención de Merleau-Ponty de llevar los resultados de *La fenomenología de la percepción* a una «explicitación ontológica»<sup>6</sup>.

## 1. El lenguaje mudo u operacional de la percepción

Comencemos por recordar que la percepción aparece íntimamente ligada a la teoría del esquema corporal, más precisamente, «la teoría del esquema corporal es implícitamente una teoría de la percepción»<sup>7</sup>. Tanto las cualidades sensibles, como las figuras espaciales o las cosas no son simples datos que se ofrecen a una conciencia, sino «conjuntos abiertos e inagotables» que se

---

Haye, Martinus Nijhoff, 1963, p. 77. Este texto de Husserl es citado por Merleau-Ponty en diferentes contextos. La frase aparece por primera vez cuando trata el tema de la reducción eidética en el prólogo de *La fenomenología de la percepción*, (*Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. X). Vuelve a aparecer en una nota a pie de página en el capítulo dedicado a Sartre. En este lugar Merleau-Ponty destaca que mientras para Sartre el hacer «es una iniciativa absoluta, sin raíces», para Husserl la conciencia explicita «lo que es ya verdadero antes de ella, continúa un movimiento que comienza en la experiencia», (*Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1955, p. 202). Posteriormente, el texto reaparece en la discusión que sigue a la exposición de A. de Waehlens en el coloquio de Royaumont; allí Merleau-Ponty señala que entre el silencio de las cosas y la palabra filosófica no existe un acuerdo o armonía preestablecida, sino «una dificultad y una tensión», (*Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 142). Finalmente, con esta frase termina el capítulo titulado «Interrogación e intuición» en *Le visible et l'invisible*, p. 171.

J. Taminiaux sostiene que, en *La fenomenología de la percepción*, la reducción aparece simultáneamente como «retorno a una capa primordial» y como producción de sentidos en la expresión misma. Hay una oscilación entre una conciencia original como lugar de nacimiento del sentido y una temática que pone el acento en la institución siempre nueva del sentido. Esta discrepancia en la manera de caracterizar la reducción da lugar a dos maneras distintas de considerar la relación experiencia-expresión. En un caso, la reducción al igual que esta relación puede ser calificada de «positivismo»; la experiencia precede a la expresión, como un texto original precede a su traducción. En el otro caso, tanto la reducción como la relación experiencia-expresión pueden ser calificadas con el término «arte». Aquí no habría una significación primaria anterior a la expresión, sino que la reducción es producción de la significación. Según Taminiaux, si bien en los textos de *Lo visible y lo invisible* este último sentido adquiere un carácter casi exclusivo, Merleau-Ponty mismo advierte una restricción al afirmar que «la filosofía como pura creación (*Gebilde*) no reposa sobre ella misma». Cfr. Jacques Taminiaux, *Le regard et l'excédent, Phaenomenologica* 75, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, pp. 90-115.

En referencia al texto de Husserl, B. Waldenfels observa que Merleau-Ponty cita el texto de manera abreviada: «Se trata de llevar la experiencia ... aún muda a la expresión pura de su propio sentido». Esto implica que la problemática del comienzo de la experiencia retrocede detrás de la problemática del pasaje de la experiencia a la expresión, y ello pone en evidencia un «tercer camino», el cual se representa a sí mismo como pasaje y no conduce ni a un comienzo ni a un fin. Cfr. B. Waldenfels, *Die Prosa der Welt*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1984, pp. 7-13 y «Vérité faire. La question de la vérité chez Merleau-Ponty», *Les Cahiers de Philosophie*, Lille, 1989, pp. 55-68.

<sup>6</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 237.

<sup>7</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 239.

presentan como dimensiones de nuestro ser sensible. La situación del sujeto de la percepción es ajena a la de un sujeto consciente que se percata de una materia inerte y a la de un medio inerte que se ve afectado desde afuera. Lo sintiente y lo sensible no se enfrentan como dos términos exteriores porque la percepción entraña, por un lado, una iniciativa del sujeto, y, por el otro, una vaga sollicitación del mundo en un intercambio en el que no es posible distinguir un polo de acción y otro de percepción. «La sensación es ... una comunión»<sup>8</sup>. Desde nuestro punto de vista nos interesa destacar que es en esta comunicación donde se hace presente el logos mudo u operacional de la percepción. Consideremos más atentamente los términos en cuestión.

La noción de esquema corporal es la expresión más acabada de lo que constituye la estructura simbólica del cuerpo. A través de ella es posible concebir no sólo la unidad del cuerpo, sino también la unidad de los sentidos y la unidad del objeto. Mi cuerpo es un sistema ya hecho de equivalencias y transposiciones sensoriales. Por eso la experiencia de los diversos sentidos (la visual, la auditiva por ejemplo) se comunican entre sí. Esto es posible porque el cuerpo no es una suma de órganos yuxtapuestos. Es un sistema sinérgico, un sistema de cooperación, de coordinación activa de varios órganos en vista de una función común. Ahora bien, puesto que la experiencia de cualquier cualidad visual o sonora es a la vez la experiencia de un cierto modo de movimiento o de una conducta, y el movimiento de cada parte del cuerpo nos revela la posición de todas las demás partes de modo que en cada órgano del cuerpo se experimentan los restantes de un modo global, todas las funciones diversas de los órganos de los sentidos se enlazan en el movimiento general de ser en el mundo. Gracias a esta conciencia no explícita de la unidad o identidad del cuerpo a través de sus movimientos, es posible una conciencia de la identidad o más bien de la ipseidad de los objetos y de la unidad del mundo a través de las distintas experiencias y las captaciones de los diversos sentidos: «La identidad de la cosa a través de la experiencia perceptiva no es más que otro aspecto de la identidad del cuerpo propio en el curso de los movimientos de exploración»<sup>9</sup>. Esto significa que del mismo modo que el esquema corpóreo, la cosa es «un sistema de equivalencias» que se funda en la presencia carnal de mi cuerpo. En otros términos, «hay una lógica del mundo» que el cuerpo abraza y que hace que sean posibles las cosas intersensoriales: «El despliegue de los datos sensibles bajo nuestra mirada o bajo nuestras manos es como un lenguaje que se enseña a sí mismo, donde la significación sería segregada por la estructura misma de los signos, y es por eso que se puede decir literalmente que nuestros sentidos interrogan a las cosas y que ellas le responden»<sup>10</sup>. El sentido no es una idea que coordina los diferentes aspectos sensoriales y que sólo sería accesible al entendimiento, sino «que anima la cosa y se encarna en ella». De esta manera la cosa

<sup>8</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 246.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 368-369.

realiza el milagro de la expresión: «un interior que se revela desde afuera, una significación que desciende en el mundo y que se pone ahí a existir y que uno no puede comprender plenamente más que buscando la mirada en su lugar»<sup>11</sup>.

A esta lógica perceptiva pertenece también la comprensión de los comportamientos del otro<sup>12</sup>. Como en el caso de la experiencia perceptiva de la cosa, la captación del sentido de los gestos del otro no se reduce a una operación de conocimiento, y esta comprensión es el resultado de una reciprocidad entre mis intenciones y los gestos del otro: «...todo sucede como si la intención del otro habitara mi cuerpo, o como si mis intenciones habitaran el suyo... El gesto está ante mí como una pregunta, me señala determinados puntos sensibles del mundo, y me invita a unirme a ellos»<sup>13</sup>. Así, por ejemplo, el niño capta el «cuerpo del otro como portador de conductas estructuradas» y, a su vez, el propio cuerpo «como poder permanente y global de realizar gestos dotados de sentido»<sup>14</sup>. Esta captación del cuerpo excluye la posibilidad de aprehender los propios comportamientos o los del otro a través de una representación. De esta manera cuando el niño reconoce la sonrisa de la madre y da testimonio del reconocimiento a través de su propia sonrisa, no ha observado aún su rostro en un espejo, de modo que no puede establecer relaciones entre sus gestos y los gestos ajenos a fin de efectuar un razonamiento por analogía que atribuya a los signos sensibles exteriores que advierte en el rostro de su madre, y que son similares a los suyos, una intención idéntica a la que él mismo tiene como sostén y animación de esos signos. «Es necesario admitir que las expresiones del otro nos *hablan*, que ellas dan lugar por nuestra parte a una retoma (*reprise*) tan poco calculada como los gestos de nuestro cuerpo frente a los objetos»<sup>15</sup>.

Ahora bien, este sistema simbólico (cuerpo-cosas) no es algo que el cuerpo constituye a medida que él existe, sino que, por el contrario, el cuerpo es un existente que evoluciona en el marco de una simbólica carnal que es predada. «Sólo en el mundo percibido se puede comprender que toda corporeidad es ya simbolismo»<sup>16</sup>. Sobre esta base es posible extraer dos conclusiones: en

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>12</sup> Así, por ejemplo, es posible captar en la percepción del otro una fisonomía moral sin conocer previamente las categorías que hacen posible esta comprensión. «El dato aparece relatado en un cierto código, sobre un cierto sistema de equivalencias como variante o separación definida respecto de cierto nivel humano, que no es aún una significación, una idea, un saber, puesto que la caracterología queda por hacer...» (Maurice Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Seuil, 1995, pp. 273-274).

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 215-216.

<sup>14</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Resumé de cours 1949-1952*, Cynara, Dijon-Quetigny, 1989, p. 34.

<sup>15</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Titres et travaux-Projet d'enseignement*, París, Centre de Documentation Universitaire, 1951, p. 13.

<sup>16</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, París, Gallimard, 1968, p. 137. No hay en el cuerpo dos naturalezas, sino una «naturaleza doble». Esto se explica en la medida que se afirma que el cuerpo es simbolismo: «Al decir que el cuerpo es simbolismo se quiere decir que, sin *Auffassung* previa del significante y lo significado supuestamente sepa-

primer lugar, el mundo percibido no es algo opaco e informe; y, en segundo lugar, la percepción, ya en el inicio de la vida natural, nos habla en un «lenguaje mudo» y los objetos constituyen un «texto natural» porque «quieren decir» algo. Esto implica la presencia en la percepción de una «lógica vivida» sin palabras que se difunde en nuestro mundo y en nuestra vida.

Ahora bien, es cierto que *La fenomenología de la percepción*, a través de las descripciones acerca de las diferentes modalidades en las que el cuerpo se expresa, ofrece un rico material para el análisis de este logos perceptivo. Sin embargo, al mantener el esquema sujeto que percibe-objeto percibido, tal como lo han señalado algunas interpretaciones<sup>17</sup>, no permite ver con claridad cómo el mundo percibido se estructura a partir de sí mismo como un intermundo o *entredeux* que permite superar los puntos de vista extremos.

## 2. El carácter diacrítico del mundo percibido

La noción de «separación» o «diferencia», que Merleau-Ponty toma de la lingüística, comienza a jugar un rol decisivo en la interpretación del mundo percibido. En uno de los *Resúmenes de curso* dedicado a «El mundo sensible y el mundo de la expresión» afirma: «Toda percepción sólo es percepción de alguna cosa si es también relativa impercepción de un horizonte o de un fondo que ella implica pero no tematiza»<sup>18</sup>. Es evidente que Merleau-Ponty continúa aplicando al mundo percibido la relación figura-fondo, pero ella aparece a partir de ahora interpretada en términos de separación o en sentido diacrítico. En *Lo visible y lo invisible* afirma expresamente que: «El análisis saussuriano de las relaciones entre significaciones, y de las relacio-

---

rados, el cuerpo se traspasa en el mundo y el mundo en el cuerpo». En la medida que el cuerpo es móvil, es un poder de estar en otra parte. Cualquier órgano del cuerpo «es ya un lenguaje pues es una interrogación (movimiento) y una respuesta (percepción como *Erfüllung* de un proyecto, hablar y comprender)», Maurice Merleau-Ponty, *La nature, Notes, Cours du Collège de France*, p. 273.

Según Rudolf Bernet, el sistema simbólico no se limita al cuerpo sino que se extiende a las cosas. Ahora bien, el sentido que habita tanto al cuerpo como a las cosas tiene lugar en el marco de una simbólica carnal que es predada. «En tanto que fondo no constituido de la vida natural, ese sistema simbólico del cuerpo merece el nombre de naturaleza». Cfr. «Le sujet dans la nature. Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty», en Marc Richir y Etienne Tassin (eds.), *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, Millon, Grenoble, pp. 57-77.

<sup>17</sup> B. Waldenfels distingue en la filosofía de Merleau-Ponty una tendencia comprometida, en la cual se traslada el centro de formación del sentido a un campo previo a la conciencia, y una tendencia radical en la que se afirma que la racionalidad surge de la experiencia misma sin que haya un modelo previo al que estemos remitidos ni un campo previo al que se pueda retroceder. Cfr. Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1985, pp. 55-75. También R. Bernet sostiene que si bien en *La fenomenología de la percepción* existe una carne común a las cosas y al cuerpo, la comprensión de ella se realiza desde la perspectiva de la subjetividad corporal. Cfr. «Le sujet dans la nature. Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty», pp. 75-76.

<sup>18</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 12.

nes entre significante y significado, y de las significaciones (como diferencias de significaciones) confirma y reencuentra la idea de la percepción como separación (*écart*) en relación con un *nivel*.<sup>19</sup> Del mismo modo que el signo lingüístico, la percepción es descrita como «un sistema diacrítico, relativo y opositivo». El sentido de una cosa percibida no está aislado de la constelación en la que aparece, sino que por el contrario se pronuncia como «cierta desviación respecto del nivel del espacio, del tiempo, de la movilidad y en general de la significación en que estamos establecidos»<sup>20</sup>. El carácter diacrítico del signo lingüístico y de la cosa percibida posibilita establecer entre ambos un modo de correspondencia estructural<sup>21</sup>. Lo percibido y lo dicho se destacan a partir de un campo, de un trasfondo, y de la misma manera que la forma perceptiva no es como tal separable del trasfondo ya que sólo existe en la diferenciación del campo perceptivo, la diferenciación lingüística no es separable del sistema de los signos puesto que sólo existe en la diferenciación del campo lingüístico. Asimismo, al igual que el sentido lingüístico, el sentido perceptivo es indirecto. Merleau-Ponty insiste que ni en el nivel de lo percibido, ni en el nivel de lo ideal, el hombre se enfrenta a significaciones cerradas. Ya se trate de una cosa percibida o de una idea, la significación representa una «deformación coherente» o un «excedente» respecto de lo adquirido. En el orden de estas correspondencias hay que señalar que, así como se distingue una «palabra hablante» y una «palabra hablada», es posible también distinguir entre «una percepción originaria» y una «percepción secundaria» o «empírica». La primera instituye una estructura perceptiva en tanto que la segunda reproduce un ordenamiento familiar y continua una tradición perceptiva. La percepción originaria genera sus propios patrones en una actividad creadora que se asemeja a la expresión artística original, tal como ocurre en el caso de la pintura. «Percibir es ya estilizar»: no percibimos la presencia de una mujer como un «maniquí coloreado», sino como una presencia carnal, «una manera única de variar el acento del ser femenino y a través de él del ser humano»<sup>22</sup>. Ahora bien, la misma percepción considerada por un pintor será sometida a un «principio de deformación más secreto» de tal manera que la percepción no sólo nos ofrecerá la presencia del ser femenino, «sino una manera típica de habitar el mundo y de tratarlo, ...de significar tanto por el rostro como por la vestimenta, por la carne como por el espíritu»<sup>23</sup>.

Las correspondencias entre percepción y lenguaje constituyen un punto central para la comprensión del pasaje del sentido perceptivo al sentido del lenguaje, o del comportamiento a la tematización. En lo que respecta a este

<sup>19</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 255.

<sup>20</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 12.

<sup>21</sup> Cfr. Richard L. Lanigan, *Speaking and semiology. Maurice Merleau-Ponty's Phenomenological theory of existential communication*, The Hague, Mouton, 1972, pp. 155-169.

<sup>22</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le prose du monde*, p. 84.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 84.

punto es necesario tener presente dos cosas. En primer lugar, Merleau-Ponty comienza por reconocer un universo del sentido o un campo de significaciones diferente del orden empírico de los acontecimientos. Esto significa que tanto el conocimiento como el lenguaje son formaciones originarias que no pueden ser reducidas a la percepción. Sin embargo, al pasar del orden de los acontecimientos empíricos al de la expresión «se cambia de orden pero no se cambia de mundo: los *mismos* datos que se habían experimentado se convierten en sistema significante»<sup>24</sup>. Al pasar del mundo sensible, por el que somos captados, al mundo de la expresión, en el que buscamos captar y hacer libres las significaciones, se produce un trastocamiento que es invocado por una «anticipación perceptiva»<sup>25</sup>. En este orden se establece una nueva correspondencia con la percepción, ya que, al igual que ella, la expresión nos abre a un mundo ya constituido y sólo puede reconstituirlo. Ese redoblamiento significa que el mundo se ofrece como anterior a la percepción y que la expresión, lejos de producir la «ilusión de engendrarlo», consiste en «explicitar», «comprender» o «volver a captar» la tesis fundamental que es nuestro ser en el mundo. Se trata de poner de relieve en los hechos culturales lo «que retoma y sublima lo precedente, anticipa lo siguiente, la emergencia de una estructura, de un campo de experiencia, que constituyen más que un acontecimiento, una institución»<sup>26</sup>. Las significaciones se encuentran ya pre-trazadas en la estructura de la que se trate como sistema abierto y comprometido en el devenir del pensamiento, pero sólo la reorganización que introduce la nueva estructura retoma y salva a las anteriores. En síntesis, lo esencial del pensamiento es «ese momento en el que una estructura se descentra, se abre a una interrogación, y se reorganiza según un sentido nuevo, que, sin embargo, es el sentido de esta misma estructura»<sup>27</sup>. Con ello se pone de manifiesto el carácter paradójico de la expresión. Esta supone un fondo de expresiones ya establecidas, y, al mismo tiempo, sobre ese fondo emplea una forma suficientemente novedosa como para poder destacarse y cautivar la atención. Según B. Waldenfels, este aspecto paradójico de la expresión excluye «un discurso hablado o escrito que sería pura *creación de novedad*, que no debería nada a su modelo, e, inversamente, un discurso hablado o escrito, que sería pura reproducción, que debería todo lo que tiene de esencial a su modelo»<sup>28</sup>.

Finalmente, la acción de la experiencia sobre el lenguaje y del lenguaje sobre la experiencia se pone de manifiesto al considerar las relaciones entre el lenguaje o la pintura y la naturaleza visible. Esta comparación no sólo es

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>25</sup> Puesto que toda convención aparece como variante o separación respecto de una comunicación previa, «la vida del lenguaje reproduce en otro nivel las estructuras perceptivas». Maurice Merleau-Ponty, *La nature, Notes, Cours du Collège de France*, p. 274.

<sup>26</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Titres et travaux-Projet d'enseignement*, París, Centre de Documentation Universitaire, 1951, p. 11.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>28</sup> Bernhard Waldenfels, «Vérité à faire. La question de la vérité chez Merleau-Ponty», p. 63.

interesante para el análisis de la pintura, sino también para el del lenguaje ya que permite descubrir por debajo del lenguaje hablado un lenguaje operante que se encuentra oculto en el uso de las significaciones adquiridas. Merleau-Ponty llega a preguntarse si la transparencia del lenguaje hablado no es sino el punto más alto de una acumulación tácita e implícita del género de la pintura. La noción de estilo —con la que Merleau-Ponty ilustra la institución del sentido en la obra de arte— pone de relieve la naturaleza del mundo percibido. Lo que aquí nos interesa destacar es que el estilo no es un medio de representar, sino que aparece en el punto de contacto entre el pintor y su mundo, como una exigencia que brota de su percepción: «El estilo es lo que hace posible toda significación». De ahí que sea necesario considerar ese momento fecundo «en que un sentido que no era más que operante o latente ha encontrado los emblemas que deben liberarlo y hacerlo manejable para el artista y accesible a los otros»<sup>29</sup>. Para comprender cómo surge una significación nueva es necesario prescindir de las significaciones instituidas y volver a un mundo «no significante» tal como lo es para el creador respecto de aquello que va a decir. A partir de este retroceso es posible comprender que el mundo percibido es de tal naturaleza que todo lo que en él es puesto es capaz de significación. En la percepción no nos encontramos ante «un ser sin espesor, mensaje a la vez indescifrable y evidente del que se sabe, si se lo ha recibido, todo lo que se puede saber, y del que en suma no hay nada que decir»<sup>30</sup>. La presencia de las cosas tiene en cierto sentido un carácter negativo porque se produce gracias a una diferenciación en el mundo percibido por la que los datos son sometidos a una deformación coherente. Es necesario señalar una vez más que la idea de que las cosas sólo existen por su diferencia es fundamental en los últimos escritos de Merleau-Ponty. En una nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible* expresa: «Es necesario pasar de la cosa (espacial o temporal) como identidad, a la cosa (espacial o temporal) como diferencia, i. e. como trascendencia, i. e. como siempre 'detrás', más allá, lejana...»<sup>31</sup>. Lo visible no se ofrece a la visión como algo «duro», porque es «una especie de estrecho entre horizontes exteriores y horizontes interiores siempre abiertos ... una cierta diferenciación, una modulación efímera entre las cosas o los colores, cristalización momentánea del ser coloreado o de la visibilidad»<sup>32</sup>.

El mundo percibido es un continuo llamado a la expresión para que introduzca «huecos» y «relieves» o «distancias y desvíos» que permitan el establecimiento de una significación. Resulta claro que hay estilo y, por lo tanto, significación porque «hay figuras y fondos, una norma y una desviación, un arriba y un abajo, es decir desde que ciertos elementos del mundo toman valor de dimensiones según las cuales en adelante nosotros medimos

<sup>29</sup> Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 32.

<sup>30</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 137.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 175.

todo el resto»<sup>33</sup>. En otros términos, cada vector del espectáculo percibido plantea el principio de ciertas equivalencias en las variaciones posibles del espectáculo e inaugura un «estilo» de explicitación de los objetos y de nuestros movimientos por relación a ellos. De esta manera, el lenguaje mudo u operacional de la percepción pone en movimiento un proceso de conocimiento que no llegará a concluir jamás.

### 3. El paso del mundo mudo al mundo hablante

Estas reflexiones hacen evidente la necesidad de redescubrir «la figura del mundo percibido, por un trabajo comparable al del arqueólogo». Este descenso al dominio de la arqueología lleva consigo una transformación del campo teórico que se advierte a través de los siguientes interrogantes: «¿cómo esta infraestructura, secreto de los secretos, más acá de nuestras tesis y de nuestra teoría, podrá a su vez reposar sobre los *actos* de la conciencia absoluta? ...¿No cambia nada nuestra concepción de la noesis, del noema, de la intencionalidad, en nuestra ontología? Ahora como antes, ¿estamos autorizados a buscar en una analítica de los actos lo que sostiene el último resorte de nuestra vida y la del mundo?»<sup>34</sup>. Las notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible* dan cuenta de este giro que obliga a considerar —como ya advertimos— los resultados de la fenomenología desde una perspectiva ontológica. Son numerosos los textos en los que se insiste en la necesidad de reemplazar nociones tales como idea, concepto o representación por las de articulación, nivel, bisagra, pivote o configuración. A modo de ejemplo, citaremos dos que nos parecen significativos para el tema que nos ocupa. En uno de ellos Merleau-Ponty afirma: «...no se percibe más que figuras sobre niveles, y sólo se las percibe en relación con el nivel, el cual, pues, no es percibido»<sup>35</sup>. Y en el otro escribe: «La percepción es no percepción de cosas, sino percepción de *elementos* (agua, aire...), de *rayos del mundo*, de cosas que son dimensiones»<sup>36</sup>. La noción de dimensión juega un rol decisivo para comprender la articulación entre percepción-impercepción, visible-invisible o silencio-palabra. Es necesario comprender que los nudos de sentido, la idealidad o el lenguaje, que, como veremos, constituyen el otro lado de lo visible, no deben ser entendidos como positivities opuestas al mundo sensible. Las ideas no son lo contrario de lo sensible, sino «su otro lado», «su profundidad»: se hacen visibles en una experiencia carnal, de tal manera que, por ejemplo, la idea de luz envuelve por debajo las luces, o la idea musical los sonidos. No vemos u oímos las ideas, pero están ahí. Con la primera visión o el primer contacto hay iniciación, y esto significa no posición de un contenido, sino apertura de una «dimensión»,

<sup>33</sup> Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, pp. 85-86.

<sup>34</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 208.

<sup>35</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 243.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 271.

de un «nivel». La idea es este nivel, esta dimensión; ella no es extraña a la carne, sino que le da su profundidad y sus dimensiones. «Como la nervadura sostiene la hoja desde dentro, desde el fondo de su carne, las ideas son la textura de la experiencia; su estilo, mudo al comienzo, proferido después»<sup>37</sup>.

Existe, pues, una idealidad de horizonte que no es ajena a la carne. Sin embargo, es necesario aún saber cómo se pasa de esta «idealidad de horizonte» a una «idealidad pura», o por qué milagro se agrega a la generalidad de mi cuerpo otra «generalidad creada» que rectifica y retoma la primera. Si bien no hay para estas cuestiones una respuesta definitiva, queda claro que esta nueva idealidad surge del contorno de las cosas sensibles. Por más pura que sea, ella no es ajena a la carne y no permanece desligada de las estructuras de horizonte. Sucede como si la visibilidad que anima al mundo sensible no se aparta de todo cuerpo, sino que emigra a un cuerpo «menos pesado, más transparente». Cambia su encarnación en el cuerpo por una encarnación en el lenguaje con lo que es libertada, pero no liberada de toda condición. Es necesario insistir que la idea no es un invisible de hecho, como es el caso de un objeto que se oculta detrás de otro, ni tampoco un invisible absoluto, sino que es «lo invisible de este mundo, aquel que lo habita, lo sostiene, y lo hace visible, su posibilidad interior y propia, el Ser de este ente»<sup>38</sup>. Al pensar, las ideas animan las palabras y a su vez van más allá de ellas, porque ellas son «esa cierta separación, esta diferenciación nunca acabada, esta abertura siempre a rehacer entre el signo y el signo, como la carne, ..., es la dehincencia del vidente en visible y del visible en vidente»<sup>39</sup>. Ahora bien, así como para ver no es suficiente que mi mirada sea visible para X, sino que, por una suerte de torsión, es necesario que sea visible para mí mismo, del mismo modo si las palabras tienen un sentido, «no es porque ellas ofrecen la organización sistemática que revela el lingüista, es porque esta organización, como la mirada, se relaciona con ella misma: la Palabra operante es la región oscura de donde viene la luz instituida, como la sorda reflexión del cuerpo sobre él mismo es lo que nosotros llamamos luz natural»<sup>40</sup>.

La palabra es como la carne de lo visible, relación al Ser a través de un ser, y de la misma manera que el cuerpo siente sintiéndose, la palabra capta en su red todas las significaciones. De esta manera se pone de manifiesto entre percepción y palabra algo más que un paralelismo o una analogía, situación que Merleau-Ponty expresa de la siguiente manera: «...así como la estructura sensible sólo puede ser comprendida por su relación con el cuerpo, con la carne, —la estructura invisible sólo puede ser comprendida por su relación con el logos, con la palabra—. El sentido invisible es la membrana de la palabra»<sup>41</sup>. En otros términos, así como el cuerpo es aquella región de

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 277.

lo visible que se contempla a sí mismo —por lo cual puede abrir su interior a lo visible e instalarse allí como paisaje—, del mismo modo la palabra como lenguaje creador es una cierta región del mundo de las significaciones —lo invisible— y a la vez es un órgano resonador de ese mundo como lo es el cuerpo con respecto a lo visible.

Al finalizar el capítulo sobre «El entrelazo-el quiasmo», Merleau-Ponty advierte una vez más que es necesario seguir más de cerca el paso del mundo mudo al mundo hablante, y descarta la posibilidad de hablar de una destrucción o de una conservación del silencio: «Cuando la visión silenciosa cae en la palabra y cuando, a la inversa, la palabra, abriendo un campo de lo nombrable y lo decible, se inscribe ahí, en su lugar, según su verdad, en pocas palabras, cuando ella metamorfosea las estructuras del mundo visible y se hace mirada del espíritu, *intuitus mentis*, es siempre en virtud del mismo fenómeno fundamental de reversibilidad que sostiene tanto a la percepción muda como a la palabra, y que se manifiesta tanto por una existencia casi carnal de la idea como por una sublimación de la carne»<sup>42</sup>. La relación entre el sentido perceptivo y el sentido del lenguaje es una relación dialéctica. Silencio y lenguaje constituyen, pues, dos dimensiones de la reversibilidad que es la verdad última.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 202-203.