



Tipo de documento: Tesina de Grado de Ciencias de la Comunicación

Título del documento: La palabra y el fenómeno: el aporte teórico de la fenomenología al estudio del lenguaje

Autores (en el caso de tesis y directores):

Hernán Saldívar

Carlos Savransky, tutor

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2004

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



La palabra y el fenómeno

*El aporte teórico de la fenomenología al estudio del
lenguaje*

Hernán Saldívar

Director de tesina: Carlos Savransky

2003

Introducción.	pág. 5
La palabra y el gesto.	11
Palabra y sujeto.	39
La intención y la palabra.	55
La legibilidad y la expresión.	81
El mundo de la palabra literaria.	91
Bibliografía.	107

El presente trabajo tiene por tema la palabra. A partir de abocarnos a ella nos proponemos reanudar ciertas cuestiones trabajadas por la reflexión filosófica, que han sido dejadas de lado por los estudios lingüísticos y que nos parecen claves en toda discusión que se emprenda en torno al lenguaje.

En principio, tratemos de explicitar y dejar claro desde dónde partimos para saber en qué terreno nos hemos de mover. El sustento teórico al que habremos de recurrir no es otro que el de la *fenomenología*. El posicionamiento que asumimos para nuestro trabajo no quiere ser el de venir a contraponer una alternativa o una visión más o menos acabada en torno al problema del lenguaje y que se opondría, sin mayor esfuerzo y como teoría superadora, a los logros del saber de la lingüística; tampoco se trata de agitar en vano las aguas de una ya larga discusión en la que se ha querido situar como términos opuestos a la fenomenología y a la lingüística. Muy por el contrario, vemos que las cuestiones centrales de dicha discusión, dado el estado actual de nuestros estudios — estudios que las han encaminado hacia el olvido o, cuando son traídas al presente, las reciben con la crítica falaz de lo perimido—, nos pueden permitir aún echar luz sobre una investigación que se centre en el lenguaje. Sabemos, por cierto, del rechazo de plano que la ciencia objetiva del lenguaje ha ofrecido al aporte fenomenológico a la cuestión, y cómo ésta ha querido ver a la fenomenología como una filosofía, sin más, subjetiva. Pero también sabemos del esfuerzo de la filosofía fenomenológica, y nos consta, por intentar unir el subjetivismo y el objetivismo extremos en su noción del mundo o de la racionalidad¹. Si, tal como nos proponemos, hemos de hacer un aporte al tema que nos ocupa, no habremos de situarnos en una perspectiva de trabajo que, tal

¹ M. Merleau-Ponty: "Prólogo" a la *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, pág. 19.

como hemos dicho, vendría a ser superadora de otra; no habremos de posicionarnos, sin más, en una ciencia con preeminencia de la subjetividad por encima de una ciencia objetiva, puesto que desde allí no haríamos más que reiterar lo central del debate o nuestra adscripción a tal o cual propuesta teórica. En este sentido, nos parece que abordar el tema desde lo dicotómico de la discusión puede resultar estéril, por cuanto un trabajo de ese tipo se cerraría sobre la toma de posiciones olvidando el pensar el problema en sí. Por el contrario, hemos de considerar el aporte fenomenológico como uno de los intentos de dar cabida y alcance al problema desde una perspectiva que busca ser mediadora entre el subjetivismo y el objetivismo y desde la cual, a su vez, nos es posible pensar y dar cuenta del fenómeno de la palabra. "Desde el momento que se distingue, al lado de una ciencia objetiva del lenguaje, una fenomenología de la palabra, se pone en marcha una dialéctica por la cual las dos disciplinas entran en comunicación"², ha afirmado Merleau-Ponty no sin dejos de crítica, crítica que apunta, en su fundamento, a disolver la distinción abierta por la teoría, a la dualidad que en ella se expresa y no deja lugar a la comprensión del problema y acaba por enseñarnos poco o nada acerca del mismo. Y es, sin duda, este autor quien, desde la corriente fenomenológica, se ha expedido con mayor acierto al establecer, a su momento, los señalamientos que pueden posibilitar un camino de reflexión para la teoría del lenguaje.

En general, y desde una mirada que puede resultar superficial, la lingüística tradicional al considerar al lenguaje sobre la base de un hecho ya realizado, como el registro de significados ya adquiridos, como el resultado de actos significativos acontecidos en el pasado, no hace más que pasar por alto aquello que hace a la función de la palabra, al sentido original de toda expresión. Lo que allí advertimos es una falta teórica, cuando no un olvido. Este olvido se torna más que evidente si se observa que el sujeto hablante, cuando toma para sí los materiales de la lengua y hace de ellos uso, éstos adquieren una unidad que no es la de unas formas lingüísticas que pudieron haber venido a significar según las determinaciones legadas del pasado y que serían claras, por

² "Sobre la fenomenología del lenguaje", en *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964, pág. 103.

sí, para un pensamiento, sino que es la unidad que les confiere la expresión presente y que esboza ella misma su lógica actual. Es conocido bien por todos que la lingüística ha elaborado su análisis -análisis, por cierto, abstracto- sobre la distinción, precisada por el mismo Saussure, entre una lingüística diacrónica de la lengua y una lingüística sincrónica de la palabra. Pero, dicha distinción, asumámoslo, no plantea otra cosa que el problema con que ha tropezado la propia lingüística y que, en síntesis, es el nudo a partir del cual se dividen las consideraciones que ofician de fondo a la discusión, esto es, si hemos de tratar al lenguaje como objeto para el pensamiento o si, por el contrario, hemos de tratarlo a la luz de un sujeto hablante que, haciendo uso de los materiales de la lengua, se expresa mediante su propia palabra. Ya Saussure nos advertía desde su *Curso* de la importancia del acto de expresión, del habla, para los estudios del lenguaje. Si bien es cierto que el desarrollo teórico que nos propone desde el mismo *Curso* se circunscribe al lineamiento pormenorizado de lo que él denomina la "lingüística de la lengua", también es cierto que deja sentadas las bases de una "lingüística del habla", aquella que daría cuenta de la lengua viviente en el uso que hacen de ella los sujetos hablantes. Saussure se ha esforzado, a lo largo de sus indagaciones, en "no borrar los límites que separan ambos dominios", si bien nunca llegó a sistematizar en sus estudios el área en cuestión. Sus editores, conscientes de esta falta, nos han aclarado que, "(...) prometido a los oyentes del tercer curso, tal estudio habría ocupado, sin duda, un puesto de honor en los siguientes; es de sobra conocida la causa de que tal promesa no pudiera ser mantenida. Nosotros nos hemos limitado a recoger y poner en su lugar las indicaciones fugaces de ese programa apenas esbozado; no podíamos ir más lejos."³ Sin duda, esa imposibilidad de "ir más lejos" que limita a los editores de Saussure se ha ahondado en muchos de sus continuadores, quienes se han abocado a desarrollar la teoría en vistas de profundizar la "lingüística de la lengua", dejando de lado, la más de las veces, la otra línea propuesta por el autor. En realidad, lo que advertimos aquí, y esto

³ Bally - Sechehaye: "Prefacio de la primera edición", en Saussure, F. de: *Curso de lingüística general*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, pp. 18-19. Saussure dictó su tercer curso en la temporada de 1910-1911. En 1912, aquejado por la enfermedad, decidió suspender su trabajo. Murió a comienzos de 1913.

no quiere ser en modo alguno una crítica, es que la lingüística pos-saussureana no ha sabido hallar el lugar para ciertos aportes teóricos -como es el caso del aporte fenomenológico- que remiten insistentemente al problema de la palabra, a la vez que mutila una parte esencial de la teoría, en tanto veda una zona que nos es dada a pensar.

Nuestro trabajo no se propone confrontar lo dicho por Saussure y sus seguidores con lo que ha sido dicho por la fenomenología. Eso no sería más que traicionar a unos y otros a través del subterfugio de unos pensamientos ya hechos que pueden ser traídos como garantía de lo que aquí querríamos decir. En todo caso, lo que nos proponemos, sirviéndonos de la misma fenomenología, es hacerle decir a Saussure más de lo que nos dice a través de las páginas de su *Curso*. Él es quien nos ha enseñado que las palabras significan tanto por lo que dicen como por lo que no dicen. Es evidente que no se halla en nuestro propósito inventariar lo dicho y lo no dicho por Saussure para ajustarlo a la propuesta fenomenológica, puesto que de ser así daríamos crédito a la idea de una significación en la obra como invariable y acabada e incurriríamos en el equívoco acerca de la obra de todo autor como también acerca del pensar. "Cuando se trata de pensar -decía Heidegger⁴-, la obra llevada a cabo es tanto más grande cuanto más rico es, en esta obra, lo impensado, es decir, lo que, a través de esta obra y sólo a través de ella, llega hasta nosotros como algo jamás pensado todavía". Lo que sí nos proponemos es retomar a Saussure desde sus palabras y sus silencios. Si hemos de recurrir a la fenomenología, y en particular a la obra de Merleau-Ponty, para poder llevar a cabo nuestro cometido, no será para tomar literalmente lo dicho por uno y otro autor, ya que desde ahí renunciaríamos a pensar a partir de la obra de ambos, a la vez que renunciaríamos a nuestro propio decir; sino será, pues, para circunscribir una zona teórica que aún puede ser pensada.

Saussure, asimismo, nos ha enseñado a comprender a la palabra no tanto como un sistema objetivo cuanto sí como una empresa individual, no privada de

⁴ Citado por M. Merleau-Ponty en "El filósofo y su sombra", *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964, pág.195.

iniciativa y de actualidad⁵. "Antes de Saussure -nos dice poco más o menos Merleau-Ponty⁶-, nada sabíamos que cada acto de expresión no llega a ser significante más que como modulación de un sistema general de expresión, lo olvidamos cuando hablamos y para empezar cuando hablamos de las ideas de Saussure". Así entendido, el acto expresivo no se limita a gastar un poder acumulado en la lengua, sino que evidencia, tal como lo hemos de tratar, el poder de los sujetos hablantes de sobrepasar el signo hacia la significación. Esto que decimos no puede ser ignorado, trátase de nuestra propia palabra como la de Saussure o la de Merleau-Ponty.

Si hemos de volver sobre el fenómeno de la palabra —tal como lo hace la fenomenología a partir de darse un desarrollo posible desde el programa saussureano— habremos de recuperar y dar parte al sujeto que la expresa, sujeto que, bajo todo aspecto, está situado, organizado en su corporalidad y en su pensamiento a partir de su propia experiencia, aquella que bosqueja el sentido de su existencia.

⁵ *Curso de lingüística general*, pp. 45 y ss.

⁶ "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", en *Elogio de la filosofía*, Bs. As., Nueva Visión, 1970, pág. 117.

En general, desde las ciencias que estudian el lenguaje mal se sitúa y se explica a la palabra y al acto de significación que ésta conlleva.

Desde la lingüística saussureana se nos dice que poseer un lenguaje es, ante todo, reconocer la existencia de "imágenes verbales", esto es, "(...) no el sonido material, cosa puramente física, sino la psíquica de ese sonido, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos (...) "¹ o, lo que es lo mismo y dicho en otros términos, las huellas sonoras de las palabras pronunciadas u oídas que quedarían en nosotros. Más aún: las palabras, según lo afirma Saussure, son imágenes verbales. Las mismas se distinguirían de los fonemas en cuanto estos "(...) implican una idea de acción verbal (...)", que convendría a la palabra hablada, a la realización externa, en el discurso, de la imagen interior². Que la articulación, como aspecto motor, produzca una "representación" de la palabra como "hecho de lengua virtual" o que "los hechos de conciencia" o "conceptos" estén asociados a las "imágenes acústicas"³ que servirían a su expresión, en ambos casos, tal como señala Merleau-Ponty al momento en que hace la crítica a la teoría psicológica del lenguaje, carece de interés, puesto que "(...) la palabra es considerada como un fenómeno en tercera persona (...)"⁴, es decir, como un fenómeno donde no hay un sujeto que hable. Efectivamente, se puede ver allí "(...) un flujo de palabras que se produce sin ninguna intención de hablar que las gobierne. Se considera que el sentido de las palabras es dado con los estímulos o con los estados de conciencia que se trata de nombrar, la configuración sonora o

¹ F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, pág. 102.

² Ibidem. En la nota de los editores, al pie de página, se nos aclara que la "imagen acústica" es la "representación de los sonidos de una palabra", como también la "representación motora del acto fonatorio, su articulación". Se trataría de una representación en cuanto "hecho de lengua virtual", al margen de su realización en el habla. Asimismo, se sobreentiende el aspecto motor, el cual estaría subordinado y en relación a la imagen acústica.

³ Idem, pág. 38.

articular de la palabra viene dada con los vestigios cerebrales o psíquicos, *la palabra no es acción, no manifiesta las posibilidades interiores del sujeto*"⁵. La lingüística despoja así lo esencial de toda palabra: se le niega a ésta su sentido, o lo que es lo mismo: la palabra no *tiene* significación. En una concepción tal del lenguaje, propia de la psicología empirista y de la cual, en principio, la lingüística saussureana retoma parte de sus fundamentos, la palabra es evocada por unos "estados de conciencia" que la reclaman, de acuerdo a las leyes de asociación que le servirían de lazo, a lo que seguiría la transmisión cerebral a los órganos de fonación de un impulso correlativo a la imagen verbal. Así entendido el fenómeno de la palabra, dicha concepción se contenta con describirla como un "fenómeno enteramente psíquico, seguido de un proceso fisiológico" a los que se agrega un "proceso físico", que se yuxtapone a los demás⁶. A su vez, nada se nos dice de cómo han podido formarse unos "conceptos" que vendrían a ligarse a las palabras y que, en definitiva, le aportarían su sentido.

Merleau-Ponty ha señalado que esta visión acerca de la palabra, afín a la teoría psicológica y del lenguaje, pareció transformarse cuando a partir de la teoría de la afasia hubo que reconocer un "lenguaje intencional" —que, según dicho por el mismo autor, es el "único interesado en gran parte de las afecciones afásicas"— por encima de un "lenguaje automático", de un lenguaje desinteresado y efecto de un "fenómeno motor en tercera persona". Se reconocía en la afasia no sólo una afectación de la capacidad de articular vocablos, sino que, y de manera más profunda, ésta nunca se daría sin perturbaciones de la inteligencia⁷. Conviene notar aquí, si se nos permite, que el autor no intenta reducir, como ya veremos, los hechos del lenguaje y, en particular, a la palabra, a simple fenómeno de índole psicológico, sino que, justamente, lo que intenta es poner de manifiesto cierta distinción hecha por la psicología intelectualista, aquella que pone en entredicho la teoría de la "imagen verbal". En todo caso, si en algo es útil el aporte de esta corriente psicológica -en vistas de una formulación teórica en

⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, pág. 192.

⁵ Ibidem. El subrayado es nuestro.

⁶ F. de Saussure, op. cit., pp. 38-39.

⁷ M. Merleau-Ponty, op. cit., pág. 192.

torno del lenguaje- es en el hecho de haber puesto al descubierto, a través de la enfermedad, que aquello que poseemos no es un determinado repertorio de palabras, sino que lo que tenemos es un cierto modo de hacer uso de dicho repertorio. En efecto, de acuerdo a los estudios realizados por Gelb y Goldstein, como también por sus continuadores, el enfermo, que puede utilizar la palabra ante los requerimientos del médico, en una situación actual y vivida, parece no poder pronunciarla ante un ejercicio sin mayor interés afectivo. De la misma manera, los enfermos que padecen la amnesia de los nombres de los colores no pueden nombrar las muestras que se les presenta, como tampoco son capaces de ordenar las mismas muestras de acuerdo a cierta consigna dada -por ejemplo, seguir un criterio acorde a una tonalidad-, y si así lo hacen, cometen "errores incomprensibles". Conforme a la observación se ponía, pues, al descubierto una palabra como instrumento de acción y una palabra como medio de denominación desinteresada. A partir de dicha distinción se establecía que "(...) si el lenguaje 'concreto' seguía siendo un proceso en tercera persona, el lenguaje gratuito, la denominación auténtica, pasaba a ser un fenómeno de pensamiento (...) "⁸; se concluía, entonces, que, en su origen, ciertas afasias hallaban su raíz en las perturbaciones que afectan al pensamiento. Estos estudios psicológicos nos dicen, a modo de corolario, que aquello que el enfermo no puede hacer, en contraste con la actitud del normal, es "(...) subsumir los datos sensibles bajo una categoría, de ver de golpe las muestras como representantes de un *eidos* (...) "⁹; es decir, se interpreta que lo que ha sucedido en el comportamiento del enfermo es que "(...) ha caído (*retombé*) de la actitud categorial a la actitud concreta(...)", puesto que nombrar un objeto no sería otra cosa que ver en él "(...)el representante de una esencia o de una categoría(...)"¹⁰. Sin embargo, vemos cómo desde estos análisis se quiere hacer pasar el lenguaje bajo la condición del pensamiento, ahora redoblado por una "operación categorial", y cómo, una vez más, la palabra aparece desprovista de una eficacia que le es propia. Hace un momento, al hacer mención al esquema propuesto por la psicología empirista, y asumido por la

⁸ Idem.

⁹ Gelb y Goldstein, *Ueber Farbennamenamnesie*. Citado por M. Merleau-Ponty, op. cit., pág. 193.

¹⁰ Ibidem.

lingüística saussureana, veíamos que lo que interesaba era la evocación de la palabra, su "representación", para lo cual apelaba en su formulación teórica a las leyes de la mecánica nerviosa o a las leyes de asociación que ligarían a dicha "representación" con el "concepto". Ahora, mediante el recurso de la "categoría", vemos cómo también la palabra aparece sin una eficacia que le es propia, pues detrás de ella se da una "operación de pensamiento" que le brindaría su sentido. Merleau-Ponty ha señalado con tino que el análisis que se propone desde la psicología intelectualista, antes de ser falso, es, más bien, abstracto, puesto que en nada se beneficia una teoría del lenguaje con explicar a éste por medio del recurso a una operación categorial del pensamiento, ya que desde allí no estaríamos dando cuenta de un sujeto que habla, sino de un sujeto que piensa¹¹. Con ello se sigue abonando la teoría de un lenguaje sostenido enteramente por el pensamiento y la palabra, en definitiva, no sería más que una estructura que debe su eficacia en cuanto que aquel la condiciona. Merleau-Ponty ha puntualizado, no sin razón, y asumiendo a su modo un esbozo de crítica a esta concepción del lenguaje, que: "La palabra no es más que el signo exterior de su reconocimiento interior que podría hacerse sin él, y al cual no contribuye. No está desprovista de sentido, puesto que detrás de sí hay una operación categorial, pero este sentido no lo *tiene*, no lo posee, sólo el pensamiento tiene sentido y la palabra es una envoltura vacía: no es más que un fenómeno articular, sonoro, o la conciencia de ese fenómeno, pero, en todo caso el lenguaje no es más que una compañía exterior del pensamiento."¹²

Debemos devolver a la palabra —tal como lo hace la fenomenología— su verdadera fisonomía y situarla, como de hecho la hallamos, en el circuito del habla. Asimismo, debemos poder volver a la relación entre las palabras y el pensamiento tal como se nos presenta en la experiencia que de ellos tenemos.

No podemos concebir a la palabra, como lo hace la psicología, presuponiendo al pensamiento, como si el hecho de hablar estuviera orientado por una intención de conocimiento o por una representación, pues de lo contrario no

¹¹ Idem, pág. 194.

¹² Ibidem.

se comprende "(...) por qué el pensamiento siempre tiende a la expresión como a su consumación (...)"¹³ y le permite al sujeto que habla superar, a través de la misma expresión, lo que antes pensaba, encontrando en las palabras más de lo que en ellas pensó poner. Querer situar al pensamiento antes de la palabra no nos explica la aparición de ésta, que, de alguna manera, concluye a aquél. Tampoco explica por qué, incluso, el mismo sujeto pensante "(...) antes de dar con sus propias palabras, se encuentra en una especie de ignorancia de sus propios pensamientos (...)"¹⁴, por qué éste se encuentra frente a una especie de pensamiento informulado que sólo halla su realización una vez que las palabras vienen en su auxilio, sea a través de darse un lenguaje interior, que es su propio murmullo de palabras, o porque las ha pronunciado o escrito. Tenemos a mano el ejemplo del escritor, quien antes de comenzar a escribir un libro no sabe con certeza aquello que pondrá en él; lo mismo ocurre con el disertante, quien antes de exponer su discurso no sabe cuáles serán las palabras con las que se dirigirá a su auditorio. Al igual que el escritor o el disertante, sólo damos con nuestros pensamientos una vez que nos los apropiamos mediante la palabra. "La palabra es portadora del sentido, y, al imponerla al objeto, tengo la conciencia de alcanzarlo (...). El objeto solo es conocido en el momento en que es nombrado"¹⁵. Se torna evidente que el error en que, a menudo, han incurrido las teorías del lenguaje es que han tratado de ver en él un duplicado material del pensamiento, sin advertir que es la palabra ella misma existencia y que hace aparecer un pensamiento y, en definitiva, un mundo cultural. Merleau-Ponty claramente nos plantea¹⁶ que si el pensamiento se contentara con ser la existencia para sí, no se ve cómo el objeto una vez tematizado o "conducido al concepto" puede existir por fuera de un "yo central y único", cómo la palabra puede ser otra cosa que una palabra ya constituida que expresara ese mismo pensamiento de lado a lado. Sin duda, existe una "experiencia del pensar", puesto que "(...) lo dado no es la conciencia ni el ser puro, sino, justamente, una experiencia (...)", experiencia que, en este caso,

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Idem, pp. 194-195.

¹⁶ Idem, pp. 233-234.

se da por medio de la palabra, interior o exterior, que expresa dicho pensamiento¹⁷. De esa experiencia es, también, sobre la cual nos ha advertido Husserl cuando decía que es "la experiencia pura y, por así decir, aún muda, lo que hay que conducir a la expresión pura de su propio sentido"¹⁸. Hemos de entender, entonces, que sólo por la expresión de la palabra, por el acto en que ésta se produce, el pensamiento se realiza y se hace nuestro. En este sentido es que podemos decir que tenemos una experiencia del pensar, como, por otro lado, tenemos una experiencia del mundo, y no por el hecho en que podríamos hablar, en un caso o en el otro, de un sistema de relaciones determinadas y cerradas de antemano, sino más bien de totalidades abiertas, cuya unidad presunta puede establecerse a partir del horizonte de la experiencia¹⁹. El que habla no es tanto un sujeto pensante, si por ello entendemos un sujeto guiado en todas sus instancias por el pensamiento, sino un sujeto que, precisamente, por su propia experiencia, habla e indivisiblemente es deshecho y vuelto a hacer por su propia palabra.

Muchos autores han coincidido en que para el "pensamiento primitivo"²⁰ o precientífico, el hecho de "nombrar un objeto es hacerlo existir o modificarlo"²¹. Algo similar se nos dice que ocurre en el niño, para quien "(...) el objeto no es conocido sino cuando es nombrado, siendo la palabra la esencia del objeto"²². Sin embargo, estos hechos quieren ser explicados bajo la apelación a unos "conceptos", bajo la lógica de un pensamiento objetivo, donde la palabra no sería más que pura exterioridad. Una explicación de ese tipo enturbia la cuestión al intentar nivelar las experiencias, las distintas modalidades que asume la existencia, por cuanto la palabra es considerada como una envoltura vacía. Tratemos de precisar. En principio, la palabra del "primitivo", al igual que la del

¹⁷ Idem, pág. 234.

¹⁸ *Méditations cartésiennes*, pág. 33. Citado por M. Merleau-Ponty en *Fenomenología...*, op. cit., ibidem.

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, op. cit., pág. 235.

²⁰ La terminología se corresponde con un momento particular del hacer del campo de la investigación antropológica, en el cual se buscaban explicaciones para la discusión de las diferencias entre distintas culturas. Hoy, esa discusión a partir del presupuesto de la "mente primitiva", en clara oposición a la "mente civilizada", aparentemente, estaría saldada. Remitimos al lector a los trabajos de Lévy-Bruhl, sugerentes, por cierto, puesto que sus explicaciones se han basado en esa línea de diferenciación. Nosotros, por nuestra parte, entendemos esas "diferencias" a partir de que sugieren distintas sensibilidades, distintos "estilos" de expresar el mismo mundo.

²¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, op. cit., pág. 195.

²² Una explicación de este tipo nos la acerca J. Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, pág. 60. Mencionado en M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, op. cit., ibidem.

niño, desde la lógica del pensamiento que reflexiona, no sería más que palabra carente de reflexión. La palabra, vista de este modo, no expresa más que lo que el pensamiento ha puesto en ella y si algo puede ser conocido, lo será a través de las designaciones del lenguaje; así, todo objeto es conocido primero como ser lingüístico, recibiendo sólo secundariamente su existencia natural; en todo caso, el conocimiento se fundaría en el pensamiento antes de fundarse en una vivencia. En efecto, si a nivel del lenguaje prevalecen las creencias fundadas en el mito o en el pensamiento infantil, éstas -se nos dice- se deberán a la falta de reflexión y el lenguaje no expresa otra cosa que la edad inmadura de su propio pensamiento y los "errores" que aún deben ser superados. Pero allí no hay "errores". Lo que aquí, una vez más, el intelectualismo olvida es que todo sujeto hablante puede ignorarse como pensamiento para captarse como palabra²³. Tanto el "primitivo" como el niño —más en general, todos nosotros—, "(...) antes de conocerse como pensamiento, se conocen como partícipes de una comunidad lingüística(...)" y se captan como palabra y por la palabra, puesto que se hallan entregados a la vida en el lenguaje²⁴. Si para el pensamiento considerado "primitivo", puede convivir bajo una misma palabra una diversidad de objetos considerados una misma cosa —como, por ejemplo, ocurre en las creencias de los huichol de México, para quienes el maíz, el ciervo y el hikuli (una planta considerada sagrada) son una misma y única cosa—, esto se debe a que, antes de responder a un pensamiento "mítico", halla en ellos una significación existencial de la cual participan y que la misma palabra expresa. Del mismo modo, para el niño —hasta donde sabemos de la percepción infantil— "(...) el sentido de una palabra no se determina en su espíritu por la comparación de los objetos que alternativamente nombra, sino por el recorte de los contextos lógicos de que sucesivamente forma parte. No es porque dos objetos se parecen que se los designa con la misma palabra; es, por el contrario, porque se designan con la misma palabra y participan así de una misma categoría verbal y afectiva que son percibidos como semejantes. Así, aun cuando se dirige (el niño) a objetos naturales, es a través de la palabra como tiende a

²³ Ibid.

²⁴ M. Merleau-Ponty, "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", en *Elogio de la filosofía*, Bs. As., Nueva Visión, 1970, pág. 65.

ellos"²⁵. Esto último se entiende por cuanto consideramos que es la palabra la que impone su sentido, del que es portadora. A diferencia del sujeto del pensamiento, el sujeto que habla utiliza la palabra menos como un objeto de su conciencia que como "(...)una ventana a través de la cual mira el mundo circundante (...) "²⁶, y esto que decimos no es menos cierto para el primitivo que para el niño o para nosotros. "(...) La palabra, para quien habla, no traduce un pensamiento ya hecho, sino que lo realiza"²⁷. No es el pensamiento el que da sentido a las palabras y a las frases, pues nunca sabríamos algo distinto de él; de igual forma, no es el pensamiento quien se comunica con otro pensamiento y para el cual prepararía un artefacto lingüístico que daría cuenta de un mismo pensamiento, dado que bajo esta lógica toda comunicación no sería más que una ilusión. Si hemos de decir que de hecho hay una comunicación, ésta es sólo posible a través de la palabra y es mediante ella que podemos recibir el pensamiento del otro. Se precisa: no podemos pensar el pensamiento del otro; sólo sabemos de sus gestos y podemos comprender su intención a través de su expresión. En este sentido, es indudable que comprendemos más allá de los pensamientos.

La palabra, al igual que el gesto, se comprende y es ella misma significación. Vemos los gestos de un rostro y comprendemos en él, por ejemplo, la ira, la felicidad o el dolor, y esto es así porque "(...) un rostro es un centro de expresión humana, la envoltura transparente de las actitudes y de los deseos de otro, el lugar de aparición, el punto de apoyo apenas material de una multitud de intenciones."²⁸ No ocurre de otro modo con la palabra. Al igual que un rostro nos es familiar, y a partir de esa familiaridad comprendemos el carácter que asumen sus expresiones, la palabra siempre nos resulta de la condición de que no puede ser más que humana. "Sólo se nos puede hablar en un lenguaje que ya comprendemos (y) cada palabra de un texto difícil despierta en nosotros unos

²⁵ M. Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Bs. As., Hachette, 1976, pág. 236.

²⁶ La imagen pertenece a A. Luria. Si bien el autor, al igual que Vygotsky, trabaja desde los presupuestos de una perspectiva marxista, sus observaciones confirman, en principio, lo dicho por la fenomenología. "Un niño puede utilizar pero no notar una palabra, y con frecuencia parece una ventana de vidrio a través de la cual el niño mira el mundo circundante sin convertir la palabra misma en un objeto de su conciencia y sin sospechar que tiene existencia propia y sus propios rasgos estructurales". Citado por D. Olson, *El mundo sobre el papel*, Barcelona, Gedisa, 1998, pág. 55.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, op. cit., pág. 195.

pensamientos que no nos pertenecían de antemano, pero estas significaciones se anudan a veces en un pensamiento nuevo que las readapta a todas, se nos transporta al centro del libro, llegamos a las fuentes"²⁹. Pero esto que decimos junto a la fenomenología no puede ser entendido como la evocación de unos conceptos, por demás, hechos de antemano y que se trasuntarían en las palabras y en los gestos; la palabra es comprendida en su espontaneidad, no requiere como previo de ningún "concepto", puesto que ya hay en ella sentido, el cual reviste el carácter de una generalidad o tipicidad, de un cierto estilo, y un texto sólo asume el valor de signo adecuado una vez que ha sido comprendido su motivo central. Merleau-Ponty ha insistido en esta cuestión. Para él "(...) en la comprensión del otro, el problema siempre es indeterminado (...)". A lo que agrega: "Hay una reasunción del pensamiento del otro a través de la palabra, una reflexión en el otro, un poder de pensar *según el otro*, que enriquece nuestros propios pensamientos. Es menester que el sentido de las palabras venga inducido por las palabras mismas, o más exactamente, que su significación conceptual se forme como un relieve sobre una *significación gesticulante*, que es inmanente a la palabra"³⁰. Es decir, si podemos establecer una significación nocional de unas palabras o de un texto cualquiera, ésta se deduce de una significación mucho más amplia, de la misma manera que se deduce el sentido del gesto de una persona a través de su fisonomía y del aspecto concreto que asume su cuerpo. "La palabra es un verdadero gesto y tiene su sentido al igual que el gesto tiene el suyo"³¹ y si, en realidad, queremos comunicarnos con el otro, es necesario que nuestras palabras como nuestra sintaxis les sean, de alguna manera, "ya conocidas" y como ya operantes en un contexto de comunicación.

Por lo dicho, lo cierto es que comprendemos la palabra en su espontaneidad más allá de nuestros pensamientos y si, al fin, podemos decir que hay un pensamiento, éste lo recibimos a partir de las palabras. No sucede de otra manera en el niño que se encuentra todo él envuelto por el lenguaje; él, llegado un día,

²⁸ M. Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, op. cit., pág. 235.

²⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pág. 195.

³⁰ Idem, pág. 196. El subrayado corresponde al autor.

³¹ Idem, pág. 200.

"atrapa" un sentido por el que todos esos sonidos que lo rodean querrán decir, al fin, algo. Se hace evidente que si el mundo lingüístico tiene alguna importancia para el niño, esta no radicarán en el sólo hecho de que exista alrededor suyo un mundo sonoro, sino porque él oye cómo los otros utilizan las palabras como estilo de expresión y comienza a usarlas por las suyas —si bien ese uso puede ser, inicialmente, precario y defectuoso—, porque es capaz de comprender detrás del acto de hablar una intención de la que la palabra misma brinda testimonio. El niño reconoce en el lenguaje del adulto un impulso que se dirige hacia él y en el cual, de alguna manera, hace presa. Esto que decimos se precisa aún con mayor fuerza en lo dicho por Merleau-Ponty, cuando afirma que "todo lenguaje se enseña él mismo y transporta su sentido a quien lo escucha"³².

Vemos, a partir de lo expuesto hasta aquí, una relación entre pensamiento y palabra que se distancia radicalmente de la explicación de la que se sirve la lingüística. Pero tratemos de profundizar aún más.

En principio, debemos reconocer junto a Merleau-Ponty, que el pensamiento, en todo sujeto hablante, no propone expresamente objetos o relaciones, o dicho con las propias palabras del autor, "el pensamiento, en el sujeto hablante, no es una representación"³³. Hace un momento comparábamos a la palabra con el gesto. Tratemos de precisar dicha comparación en la misma línea en que lo hace la fenomenología. Cuando, por ejemplo, realizamos un gesto cualquiera, los movimientos corporales necesarios que éste requiere se orientan en una función única, que es el movimiento de la existencia que se dirige al mundo. Aquí, el movimiento no está precedido por el pensamiento de un movimiento, sino más bien se halla orientado por un cierto "saber práctico" que habita el cuerpo o, como dicen los psicólogos, por una "practognosia". No necesitamos pensar los movimientos a realizar, sino que realizamos, sin más, nuestros movimientos ante la solicitud del mundo y de las cosas; no necesitamos "representarnos" el espacio en el que se desarrolla el movimiento, como tampoco necesitamos "representarnos" el cuerpo para mover éste en aquél, basta que

³² Idem, pág. 196.

³³ Idem, pág. 197.

existan para nosotros y que constituyan cierto campo de acción en torno nuestro. Quiero coger la taza que está frente a mí, y ya mi mano se levanta abarcándola en el gesto con que la asedio; el movimiento de la mano lleva en sí una referencia a su objeto, pero esa referencia no es una "representación" del objeto ni del movimiento que hacia él se tiende, sino que es la cosa hacia la cual me proyecto. Si he de coger la taza no será porque "yo pienso" cogerla, sino porque "yo puedo" hacer presa en ella, que cuenta en mi mundo, porque cuento con esa posibilidad a partir de mi cuerpo. Esto que decimos de la "representación del movimiento" de todo gesto, vale también para la palabra. Cuando hablamos, al contrario de lo que pudiera suponer la lingüística, no tenemos nunca nada parecido a una "imagen verbal", o lo que es lo mismo, nunca tenemos una "representación " de la palabra. Se precisa, pues, la crítica que realiza la fenomenología a la teoría de la "imagen verbal". Merleau-Ponty ha apuntado que "si (las palabras) persisten en mí, es más bien como la *imago* freudiana, que no es tanto la representación de una percepción antigua como la esencia emocional, muy precisa y muy general, separada de sus orígenes empíricos"³⁴. De una palabra aprendida nos queda "(...) su estilo articular y sonoro (...) "³⁵ y basta que exista para nosotros como una entre tantas de nuestras posibilidades corporales, como "algo" que puede ser pronunciado. No necesitamos representárnosla como un cuadro ante el pensamiento para saberla o pronunciarla, pues ella "(...) constituye una de las modulaciones o uno de los usos posibles del cuerpo."³⁶ Una palabra cualquiera, cuando es atrapada por "un poder hablante", no es más que un uso particular de un aparato de fonación, una "cierta modulación del cuerpo como ser-en el-mundo", siendo su generalidad la de un estilo de conducta que el cuerpo "comprende", a partir de su propia capacidad de fabricar comportamientos, y, en particular, fonemas³⁷. Las palabras figuran para nosotros como una suerte de fondo siempre actualizable y con el cual contamos como disponible, como un fondo susceptible de ser reanudado en vistas de un decir; ellas están allí, como el

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Idem, pág. 412.

horizonte de la ciudad alrededor de mi casa. Se torna evidente que no se trata, por cierto, de un fondo de perspectivas objetivas; se trata, sí, de un fondo del cual disponemos y que se hace presente, al abrirlo o fijarlo, a través de las situaciones que lo recogen y lo actualizan. "(...)La palabra está en cierto lugar de mi mundo lingüístico, forma parte de mi dotación, no dispongo más que de un medio para representármela, el de pronunciarla, como el artista que no tiene sino un medio de representarse la obra en la que trabaja: es necesario que la haga."³⁸

Podemos imaginar, como de hecho lo hacemos, una circunstancia cualquiera, por ejemplo, un diálogo con un amigo; la imagen de nuestro amigo no nos resulta, en principio, distinta de él mismo: allí están sus gestos, sus tonos, su manera de enfrentar las situaciones que le tocan vivir, su fisonomía: lo situamos en el mundo. Este poder de imaginar, de poder hacer "presente" una situación mundana a la que aludimos, como es el caso de la "presencia imaginaria" de nuestro amigo, es dar cuenta de la persistencia del mundo en nosotros. Así como el amigo imaginado es una modalidad posible de nuestro ser en el mundo, "(...) la imagen verbal no es más que una de las modalidades de mi gesticulación fonética, dadas con muchas otras en la conciencia global de mi cuerpo."³⁹ Habrá que convenir, entonces, en que tenemos una experiencia de y por la palabra; de ellas tenemos su estructura, su experiencia antigua que oficia de horizonte y que siempre podemos reabrir en nuestro presente, de acuerdo a unas intenciones del momento. A esto nos referíamos al hacer mención de que no se trata de un fondo que podría ser recobrado como un puro recuerdo o como un "concepto" que la memoria volvería a reinstalar como "un cuadro del pasado", pues desde allí no daríamos cuenta más que de unos pensamientos seguros. Se trata, pues, de ver cómo la palabra recupera el pasado a partir de las implicancias del presente, cómo nuestro cuerpo asume sus actitudes a partir del despliegue de unos fenómenos sonoros que desarrollan unas perspectivas que habitan

³⁸ Idem, pág. 197.

³⁹ Idem, pág. 198.

intencionalmente una situación actual, y a la que brindan su atmósfera⁴⁰. En principio, debemos convenir en que todo pasado ha sido presente. Si, tal como hemos dicho, existe un pensamiento, éste se da a partir de la expresión actual que funda su sentido. Asimismo, si contamos con un pensamiento, con unos juicios que consideramos propios, es, justamente, porque han existido en nuestro pasado, en nuestra historia individual, unos actos de expresión que los han hecho nuestros. Con esto no decimos más que el sentido siempre es actual, que se realiza en un presente viviente. No cabe aquí la posibilidad, entonces, de que el pensamiento se cierre sobre las significaciones que ha reconocido de manera deliberada y que éstas, una vez adquiridas, puedan ser traídas invariablemente, al presente, como vestigios de un pasado conservado en la "memoria" como simple recuerdo. Es indudable que por un acto de rememoración la conciencia puede reabrir, si lo toma por tema de conocimiento, el horizonte del pasado, pero también es cierto que puede dejarlo "al margen"⁴¹; y, en todo caso, si un pensamiento o recuerdo del pasado puede ser reabierto, es a condición de las implicancias del presente, que otorgan al pasado una atmósfera y un sentido.

Por lo dicho, nos hallamos en situación de devolver al acto de habla su verdadero carácter. Es menester, primeramente, reconocer, al modo en que lo plantea Merleau-Ponty, que "(...) la palabra no es 'signo' del pensamiento, si con ello se entiende un fenómeno que anunciaría a otro como el humo anuncia el fuego."⁴² La palabra y el pensamiento no pueden ser puestos bajo la lógica de la causalidad de un acto que anuncia a otro. La "idea" o, dicho en el término que gusta a la lingüística, el "concepto" no preexiste a la palabra. Si la palabra y el pensamiento guardan entre sí alguna relación, ésta es aquella en la que "(...) el sentido está preso en la palabra, y ésta es la existencia exterior del sentido."⁴³ Estas consideraciones que nos ofrece la fenomenología sólo se vuelven comprensibles si dejamos de admitir, como de ordinario lo hace la lingüística,

⁴⁰ Contrariamente al pensamiento de Saussure. Cuando apuntamos por medio de las palabras a un objeto, éste no se definiría por un "concepto" o por las significaciones acaecidas en un pasado, sino que se definiría por lo actual vivido.

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, op. cit., pág. 44.

⁴² Idem, pág. 198.

⁴³ Idem, pág. 199.

que "(...) el término lingüístico es un *articulus* en el que una idea se fija en un sonido y en el que un sonido se vuelve signo de una idea."⁴⁴ La palabra *no* es un medio de fijación o la envoltura del pensamiento. La palabra, bajo ningún aspecto, podría ser la envoltura o el "vestido" del pensamiento, como tampoco el pensamiento podría tender a la expresión si la palabra no fuera un texto comprensible por sí mismo que porta un poder de significar que le es propio. Para ello, se hace necesario que, como se dice desde la psicología, se dé una "experiencia interna central, específicamente verbal, gracias a la cual el sonido oído, pronunciado, leído o escrito, se convierta en un hecho del lenguaje"⁴⁵; dicho en otros términos: bajo la significación conceptual de las palabras hay una significación existencial, un primer estrato de sentido que las habita y nos ofrece un pensamiento como estilo⁴⁶. Esto parece ser del todo evidente tanto para quien lee como para quien escribe, dado que la operación de expresión, más allá de dejar su estela material que redundará en texto, da "vida" y existencia a la significación en el centro mismo del texto y la instala en nosotros "como un nuevo órgano de los sentidos". Un texto leído o escrito se deja resumir, se deja formular abstractamente en una significación nocional que, de allí en más, puede ser expuesta sin recurrir al texto mismo.

Hablamos y nuestras palabras son nuestros pensamientos. Hablamos y las palabras llenan todos los huecos y no dejan lugar al margen para los pensamientos. Ellas son las que dan una existencia a nuestros pensamientos, haciendo conocido aquello que aún no lo era. Fuera de ellas, el pensamiento no podría existir como "cosa" expuesta y accesible, tanto para nosotros como para el otro. Aclaremos este punto: el pensamiento no es interior ni está fuera del mundo ni de las palabras que lo expresan; está, todo él, en el mundo. Aquí, como siempre, "lo que nos engaña, dicho con los mismos términos utilizados por Merleau-Ponty, lo que nos hace creer en un pensamiento que existiría por sí mismo antes de la expresión, son los pensamientos ya constituidos y ya

⁴⁴ F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, op. cit., pág. 160.

⁴⁵ Goldstein, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*. Citado por Merleau-Ponty, en *Fenomenología...*, op. cit., pág. 199.

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *idem*, *ibid.*

expresados que podemos evocar silenciosamente, y por medio de los cuales nos damos la ilusión de una vida interior"⁴⁷. Lo que en verdad sucede es que nos damos un lenguaje interior, que no es sólo silencio, es un pensamiento que rezuma todo él palabras. Si hay un pensamiento nuevo que ha de venir a habitar el mundo, si ha de existir, solo podrá conocerse a sí mismo a partir de recubrirse de significaciones ya disponibles, que son del resultado de actos de expresión previos. Pero esas significaciones a veces se anudan de acuerdo a una "ley desconocida", dando existencia a un nuevo ser cultural. Saussure tiene toda la razón al afirmar que el habla se anticipa históricamente al establecimiento de la lengua⁴⁸, entendida como el sistema de términos que la componen, pero ésta no sería más que una verdad a medias si pretendiéramos encontrar allí unos "signos", unas "representaciones" que las palabras expresarían invariablemente, puesto que tanto el pensamiento como la expresión "(...)" se constituyen simultáneamente cuando nuestras adquisiciones se movilizan al servicio de esa ley desconocida (...)." ⁴⁹ Es como sujetos hablantes que nos comunicamos con el otro, y es a partir de nuestras intenciones del momento que ponemos en movimiento las palabras y apuntamos a una porción del mundo con ellas. Hay en las palabras una operación paradójica "(...)" en la que miramos de alcanzar, por medio de vocablos cuyo sentido viene dado, y de significaciones ya disponibles, una intención que, en principio, va más allá y modifica, fija en ella misma, el sentido de los vocablos en los que se traduce."⁵⁰ No hay en ese acto "representaciones" o un pensamiento que comunique con otro pensamiento mediante "signos"; lo que sí hay es un sujeto que se da un pensamiento a través de las palabras que lo organizan como pensamiento propio y un otro que comprende la intención que colma las palabras que se le dirigen y lo alcanzan. Nada más que eso, y nada menos. Si bien es cierto que vivimos en un mundo que "habla" y en el cual se habla, por lo general asumimos este hecho con la mayor naturalidad y el fenómeno de la palabra no nos sorprende. Se entiende. Tendemos a creer que poseemos unas palabras cuyas

⁴⁷ Idem, pág. 200.

⁴⁸ *Curso de lingüística general*, op. cit., pág. 46.

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, pág. 200.

⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, pág. 398.

significaciones están ya formadas y que sólo nos provocan unos pensamientos secundarios. La falta de asombro, en definitiva, parece ser el alto precio que hay que pagar por una palabra ya instituida. Pero si hemos nosotros de intentar comprender el mundo lingüístico e intersubjetivo, no podemos perder de vista aquello que se esconde de contingente en la expresión y, en suma, en la comunicación.

Comparábamos antes al gesto con la palabra, y admitíamos que ambos tienen una significación. Pero concordábamos con la fenomenología en que esta significación no es dada con exclusividad para un sujeto del pensamiento que buscara la expresión con el sólo fin de establecer unos pensamientos para sí. Todo gesto, todo acto expresivo, es, por definición, abierto y halla su sentido bajo la mirada del otro. "La significación del gesto no viene dada, sino comprendida, es decir, recogida, por un acto del espectador", ha señalado Merleau-Ponty⁵¹. Con esta afirmación no se hace más que explicitar y restituir algo que de alguna manera estaba no del todo formulado hasta aquí pero que ya sugeríamos: el lugar del otro en la experiencia que tenemos como sujetos partícipes de la comunicación. "La comprensión de los gestos es resultado de la reciprocidad de mis intenciones y de los gestos del otro, de mis gestos y de las intenciones legibles en la conducta del otro. Todo sucede como si la intención del otro habitara mi cuerpo, o como si mis intenciones habitaran el suyo."⁵² Vivimos en el mundo y el gesto del otro, del cual somos testigos, apunta al mismo mundo, esbozando en él su objeto intencional; ese objeto pasa a ser actual y se comprende, "(...) cuando los poderes de mi cuerpo lo recubren y se ajustan en él (...)"⁵³, o dicho en los términos que gustaba utilizar Husserl, cuando se produce el "fenómeno de emparejamiento" entre los cuerpos. La palabra siempre es un hacer ser delante de nosotros a través de un decir, a través de un presente de expresión. Y, en este sentido, la palabra antes de responder al orden intelectual es toda ella del orden de lo percibido; o como dice la fenomenología, la palabra

⁵¹ *Fenomenología...*, op. cit., pág. 202.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibid*. Asimismo, ver del mismo autor: "Sobre la fenomenología del lenguaje", en *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964, pp. 112-113, respectivamente.

se produce "en el mundo humano de la percepción y del gesto". Esto que decimos junto a la fenomenología no es distinto a afirmar que la palabra siempre es un decir-un hacer-un ver. Consideremos un ejemplo que retomamos de Merleau-Ponty para ilustrar la cuestión. Estoy sentado junto a un amigo y miramos el paisaje. Mi amigo y yo nos "señalamos" con el dedo "ciertos puntos del paisaje" y departimos acerca de ellos. Su dedo me indica un detalle y es como si ese gesto suyo invadiera repentinamente mi mundo y guiara mi mirada. No se trata de un dedo *para mí* que lo pienso como orientado hacia un sector del paisaje, sino como cierta indicación corporal a la que me uno. Comprendo su gesto, pues ambos vemos "juntamente" el paisaje, estamos co-presentes al mismo, es el mismo para los dos y, sin duda, habitamos el mismo mundo⁵⁴. Del ejemplo se desprende que es mediante el gesto que confirmamos el mundo a la vez que nos confirmamos los unos a los otros, dado que éste siempre se nos presenta como una invitación a reunirnos con el mundo y con el otro. El gesto se comprende por la vivencia de una presencia corporal, o mejor dicho, es mediante el propio cuerpo que se comprende al otro.

El gesto lingüístico, al igual que todo gesto, bosqueja él mismo su sentido, pero si el gesto es comprendido por el espectador por la percepción natural y su objeto intencional se ofrece junto al gesto mismo, vemos que no ocurre lo mismo con la palabra, con la gesticulación verbal. Esta "(...) apunta (alude) a un paisaje mental que no está dado primeramente a cada uno, y que ella tiene por función comunicar."⁵⁵. En principio podría creerse que la palabra -si la asumimos como mero instrumento- se aplica con exclusividad a una naturaleza y que se distinguiría, por ejemplo, de otras formas de expresión, como la pintura o la música, que se crean sus propios objetos y, a partir de la toma de conciencia de sí, se encierran en el mundo cultural. Pero la palabra no puede tener la pretensión de ser un paralelo lingüístico -como ha querido por largo tiempo el lenguaje de la ciencia- de la naturaleza en sí. De esta falsa creencia se ha ocupado bastante la crítica moderna de las ciencias, mostrándonos cuánto de erróneo puede haber en

⁵⁴ *Fenomenología...*, op. cit., pág. 414.

⁵⁵ *Idem*, pág. 203.

ellas. La palabra es un ser cultural y, como bien dice Merleau-Ponty, "(...) no hay una diferencia fundamental entre los modos de expresión, no puede darse un privilegio a uno de ellos como si expresara una verdad en sí. 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"⁵⁶. En este mismo sentido, la palabra es tan significativa como una sonata o como un cuadro. Lo que es cierto para la palabra es que contamos con significaciones que nos son disponibles, es decir, hay unos actos de expresión anteriores que instauran entre nosotros, sujetos hablantes, un mundo común al que aquella se refiere. "El sentido de la palabra es el modo como ésta maneja ese mundo lingüístico o como modula en ese teclado unas significaciones adquiridas"⁵⁷. Ahora bien, una vez que se considera el lenguaje como ya formado, resulta extremadamente simple concebir que las palabras puedan significar apelando en todo momento a ese fondo común. Pero, claro, considerado así, esta apreciación del lenguaje vemos que nos conduce a un callejón sin salida, pues nada nos dice cómo se constituyen esas significaciones o, más aún, cómo de las significaciones anteriores pueden surgir unas significaciones nuevas. Este mismo problema parece haber estado a la vista de Saussure, en particular, cuando advertía de los peligros de retrotraernos a la idea de una lengua como nomenclatura⁵⁸. Si nos ha de parecer que las palabras de la lengua que utilizamos son más transparentes que, por ejemplo, la música, esto se debe a que "(...) la mayor parte del tiempo nos mantenemos en la lengua constituida, nos damos unas significaciones disponibles y, en nuestras definiciones, nos limitamos, como el diccionario, a indicar unas equivalencias entre ellas."⁵⁹. Siempre nos resulta del todo inteligible el sentido de las palabras y de las frases, siempre el sentido nos parece separable y definido en un mundo inteligible, pero, a poco de querer intentar separarlo, las palabras y las frases se tornan oscuras a fuerza de explicitarlas con mayor abundancia de palabras. No podemos suponer, pues, a la lengua —como la entendía, por ejemplo, Valéry— a

⁵⁶ Idem, pág. 400.

⁵⁷ Idem, pág. 203.

⁵⁸ Ver al respecto *Curso de lingüística general*, op. cit., pág. 99, nota y ss.

⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, op. cit., pág. 205.

partir de las particiones de su propia historia, que contribuiría al establecimiento del sentido, una historia que fuera capaz de descomponer el sentido de las palabras y, a la vez, que eliminara los problemas de la ambigüedad. A decir verdad, la supuesta "claridad del lenguaje" siempre se establece sobre un fondo oscuro, siendo imposible establecer un análisis que pueda clarificarlo y exponerlo ante nosotros como un objeto⁶⁰. Decíamos antes, junto a Merleau-Ponty, que "la palabra es tan muda como la música y la música tan elocuente como la palabra"; si esto es verdad se debe a que la música no presupone ningún vocabulario, a que el sentido musical de una pieza aparece vinculado empíricamente a los sonidos y no fuera de ellos⁶¹; de la misma manera, y llevando al otro extremo la comparación, el lenguaje nada dice fuera de él, y su sentido le es inseparable.

Lo dicho nos vuelve a situar en los modos expresivos que asume el cuerpo. Si algo diferencia a la palabra de otras tantas operaciones expresivas es que, justamente, ella "es capaz de sedimentarse y constituir una adquisición intersubjetiva"⁶². El hecho no se comprende tras denunciar que la palabra puede ser guardada por escrito sobre el papel y que en esto se diferenciaría del gesto, dado que éste debe ser siempre transmitido mediante la imitación directa. A mayor comparación, también la música puede escribirse, siguiendo un lenguaje que le sería propio. No se trata de eso, como tampoco se trata del asunto que aquí se nos impone. Lo que sí se intenta mostrar -y en esto somos consecuentes con la fenomenología- es que, a diferencia del músico o el pintor, quienes acometen sus respectivas tareas desde el principio, pues siempre habrá un nuevo mundo que ofrecer, en el caso de la palabra, todo aquel que habla tiene la conciencia de apuntar al mismo mundo al que se referían tanto él como el otro en los actos de habla anteriores. "En el orden de la palabra cada escritor tiene conciencia de enfocar el mismo mundo del que los demás escritores se ocuparon ya; el mundo de Balzac y el mundo de Stendhal no son como planetas comunicados, la palabra instala en nos-otros la idea de verdad como límite presunto de su

⁶⁰ Idem, pág. 400.

⁶¹ Idem, pág. 205.

⁶² Idem, pág. 206.

esfuerzo"⁶³. Aquí, lo que la teoría olvida, y no se trata de un detalle menor, es la contingencia misma de la palabra. Sin duda, la palabra se apoya sobre ella misma y esto, ya lo hemos dicho, nos ofrece la ilusión de tener un pensamiento sin palabras. Pensamiento que, si existe en nosotros, se debe a una sucesión de actos de expresión que lo han hecho aparecer, y tras el cual, sin embargo, la palabra se ignora. Merleau-Ponty ha afirmado contundentemente que el lenguaje nos sobrepasa⁶⁴, y si hemos de considerar con justeza dicha afirmación en sus consecuencias últimas, es necesario entender por ello no sólo que la palabra siempre supone unos pensamientos que no son actuales y que en ella se resumen, sino que, de manera más profunda, los pensamientos actuales nunca fueron pensamientos "puros"⁶⁵, que ya había en ellos un exceso de significado respecto del significante, lo que implica un esfuerzo siempre provisorio de igualación entre lo pensado y lo pensante y que se exterioriza por medio de la expresión. Bien sabemos que los libros y las partituras pueden quemarse o desaparecer, sin dejar mayor rastro de sí en nuestro mundo cultural y, que si han de aparecer nuevamente requerirán de nuevos actos de expresión que los instalen en nosotros.

Habrá, entonces, que situar al pensamiento, dada su inherencia a la palabra, entre los fenómenos de expresión.

Siguiendo lo dicho por Merleau-Ponty, hemos señalado al comienzo de este capítulo cómo, a partir de los análisis que emprendía en su momento la psicología, desde los estudios de las afasias se ponía de manifiesto una cierta actitud en el uso que se hace del lenguaje. Lo que el análisis psicológico ha permitido ver no es tanto las relaciones que allí podrían hallarse entre un pensamiento y el lenguaje objetivo dado para ese mismo pensamiento, sino la relación que establecen el pensamiento y el lenguaje con la actividad fundamental por la cual el hombre se proyecta al mundo. En realidad -tal como así observa Merleau-Ponty-, la teoría de la afasia encuentra, quizás sin proponérselo, bajo la relación de un lenguaje subterfugio por el pensamiento, una función más notable y

⁶³ Idem, pág. 207.

⁶⁴ Idem, pág. 399.

⁶⁵ Ibidem.

menos precisada, que da cuenta no tanto del sujeto como conciencia cuando sí del sujeto como existencia.

Justamente, es a partir de las observaciones detalladas por la misma psicología que el fenomenólogo halla los materiales que han de sostener su fundamentación. Así, Merleau-Ponty toma por caso⁶⁶, tal como lo hace la psicología, el del enfermo cuyo trastorno es la amnesia del nombre de los colores. Desde allí se nos muestra que todo sujeto —en condiciones normales— situado en un contexto concreto y afectivo es capaz de realizar ciertas acciones verbales o concretas, diferenciadas de ciertas acciones “gratuitas”. Así, el sujeto normal ante una consigna dada puede diferenciar un conjunto dentro de una serie. Ante la solicitud de establecer los colores que pertenecen a una misma categoría de una muestra considerada dentro de un conjunto, por ejemplo, los elementos de color rojo, el sujeto normal no presenta inconvenientes para reunir los elementos desmembrando el conjunto que se le propone en la experiencia. Ahora bien, si los colores idénticos se parecen bajo la mirada del sujeto normal, los colores simplemente semejantes solo “traban” entre sí unas relaciones inciertas, donde el montón de la muestra parece inestable, se mueve, cambia incesantemente y parece entablar una lucha entre los varios agrupamientos posibles que se dan desde los distintos puntos de vista. Más allá de esta inestabilidad, el sujeto normal siempre podrá optar por una cierta clasificación que determine uno o varios conjuntos. Muy por el contrario, en el caso de los enfermos con padecimiento de afasia amnésica puestos ante la misma experiencia, la relativa a la muestra de los colores, cada uno de los elementos dados se halla confinado a su existencia individual. Cada elemento de la muestra se opone a la constitución de un conjunto según un principio general que los regule; hay entre los mismos una especie de viscosidad que los repele entre sí. Cuando al enfermo se le presentan dos muestras objetivamente semejantes, las mismas no se le presentan como tales; puede darse que en una domine la tonalidad y en la otra la calidez o cualquier impresión del momento. Bajo su

⁶⁶ El autor se sirve de los estudios emprendidos por Gelb y Goldstein a raíz de lo observado en cierto caso clínico de amnesia, pero el análisis que realiza se aleja sustancialmente de las conclusiones a las que llegan dichos estudios. Ver *Fenomenología...*, op. cit., pp. 207-208

mirada, las posibles identidades se deshacen, se dispersan, arruinando cualquier semejanza. En definitiva, desde estos estudios se nos dice que aquello que no puede realizar el enfermo, a diferencia del normal, es poner elementos bajo un conjunto, es decir, establecer "categorías" estables, que el enfermo no puede sujetarse a un principio clasificatorio dado o que pasa de uno a otro⁶⁷; sin embargo, sucede que, en realidad, no adopta ninguno. El enfermo se encuentra reducido a la experiencia concreta e inmediata, confinado a los límites estrechos de su propia vivencia. Si no ha perdido, puntualmente hablando, las palabras, las mismas son utilizadas en un lenguaje automático y desprovisto de toda intencionalidad. Cada vez que el enfermo está obligado a salir de la experiencia concreta, a salir de lo real para adentrarse en la esfera de aquello que solo es posible o simplemente concebible, se ve irremediabilmente conducido al fracaso, ya se trate de la acción o del lenguaje. Desde estos ejemplos, Merleau-Ponty observa que se trata, a todas luces, de una deficiencia en una función fundamental. Lo inaccesible para el enfermo⁶⁸, nos dice, no es un cierto stock de movimientos o de palabras, puesto que puede realizar movimientos corporales y pronunciar palabras, sino cierto tipo de actos, un cierto nivel de la acción al que responden los movimientos y las palabras. En todo caso, el comportamiento del sujeto enfermo adhiere, más estrechamente que en el sujeto normal, a las relaciones concretas e inmediatas del medio; puede advertirse en la conducta del enfermo una cierta incapacidad de destacar un conjunto percibido, concebido o representado, a título de figura sobre un fondo que, en la enfermedad, es tratado de manera indiferente⁶⁹. Está del todo claro, y así lo sugiere la fenomenología, que el enfermo no es incapaz de manipular el lenguaje, de utilizar el material significativo del que este está hecho; sucede que está adherido al mundo concreto mucho más que el sujeto normal. El uso que hace el enfermo de la disposición del lenguaje se da en términos de nomenclatura concreta, no abstracta. Para él el vocablo o la palabra guarda aquella relación indisociable con el objeto, pero

⁶⁷ Gelb-Goldstein, *Ueber Farbernnamenamnesie*, citado por M. Merleau-Ponty, idem, pág. 208.

⁶⁸ M. Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, op. cit., pág. 99.

⁶⁹ Idem, pp. 99-100. Del mismo autor ver *Fenomenología de la percepción*, pp. 207-208 y 159 y notas respectivamente.

esta relación no es de la especie de una significación nocional del tipo que toda palabra puede contener, en tanto que ésta puede remitir a unos conceptos dados, sino que es más bien una relación desprovista de su sentido viviente, entendido esto último como la posibilidad de estructurar la propia experiencia en vistas de una intención.

Este análisis acerca de la situación del sujeto enfermo no solo nos arroja luz sobre las condiciones brutales en las que se da un lenguaje arruinado, sino que también nos permite ahondar en las condiciones, más generales, que expresa todo lenguaje.

La explicación que da la psicología intelectualista del caso es que aquello que ha perdido el amnésico⁷⁰ es el poder de subsunción de los colores bajo una "categoría", a lo que relaciona a ésta como causal del déficit verbal. Sin embargo, advertimos —al igual que lo hace Merleau-Ponty— que esta terminología es inapropiada para describir el fenómeno, como también injustificada, por cuanto desplaza el problema dándole una resolución que lo dejaría intacto. En principio, establecer una categoría no es más que imponer a los términos que reúne una significación que les es exterior⁷¹. El pensamiento viviente no consistiría en subsumir bajo una categoría, si con ello entendemos una operación que es del pensamiento; sino, más bien, en la posibilidad de realizarse mediante una cierta actitud. Lo que la fenomenología ve que hay en el fondo de la amnesia no es una "perturbación del pensamiento", sino la distensión de un "vector de sentido"⁷² que "(...) afecta no tanto al juicio como al medio contextual de la experiencia en que nace el juicio, no tanto a la espontaneidad como a la presa de esta espontaneidad en el mundo sensible y a

⁷⁰ Gelb y Goldstein observaron que la amnesia de los nombres de los colores se acompaña con trastornos en la capacidad de ordenar los colores según un principio clasificatorio dado. Para que esa operación sea cumplida correctamente, se exige la misma actitud que se hace necesaria para nombrar un objeto. "El enfermo sólo puede clasificar según impresiones concretas de parecido que en él se forman, más bien que dirigidas por él. Clasifica pues sin principio, y de ello proviene que, librado a sus impresiones de coherencia, coloque juntas unas veces muestras que se parecen en relación a la claridad; otras e inopinadamente, muestras que sólo tienen en común el tinte fundamental, cualquiera sea la consigna dada". *Ueber Farbernnamenamnesie*, citado por M. Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento*, pág. 100.

⁷¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, pág. 145.

⁷² La definición, del todo apropiada, corresponde a E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. Citado por M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, pág. 209.

nuestro poder de representar en él una intención cualquiera."⁷³ En el sujeto normal cada palabra que se dice delante de él provoca ideas, hace surgir problemas, reagrupa y reorganiza el panorama mental y se ofrece con una fisonomía particular; en definitiva, hace "germinar" delante de él un mundo. Su pensamiento, aquel del que dispone, puede ser vuelto constantemente presente, a través de nuevos actos de pensamiento que hacen ser delante de la conciencia. En el caso del enfermo, no es posible decir que carezca de pensamientos que podrían, llegado el momento, ser movilizados por las palabras, como ocurre en el sujeto normal; por el contrario, sus pensamientos existen, habitan en él, son su fondo, pero a modo de un fondo que se asemeja más al de un pozo de aguas oscuras y estancas y del que nada puede ya recoger. Para él, su palabra y su pensamiento se encuentran desprendidos de su sentido viviente. El enfermo, en el caso que aquí venimos reseñando, cuenta con sus palabras, y si no puede ordenar la muestra dada por los colores, sí puede, en ciertas circunstancias⁷⁴, hacerlo siguiendo las conexiones que le brinda el lenguaje; así, tras nombrar el color del modelo propuesto, puede agrupar luego las muestras a las que conviene el nombre sin guiarse por el mismo modelo. Pero este comportamiento, justamente, es lo que diferencia al sujeto enfermo del normal. Vemos, pues, bajo estos ejemplos psicológicos, y de los cuales se sirve la fenomenología, que "(...) el comportamiento categorial y la posesión del lenguaje significativo expresan en su conjunto un mismo comportamiento fundamental único. Ninguno de los dos podría ser causa o efecto."⁷⁵ Debemos, entonces, concederle a la fenomenología que hay tanto bajo el lenguaje como bajo el pensamiento una función primera, una intención o un poder de significar mucho más secreto y que, en resumidas cuentas, los anima.

Llegado a este punto, vemos que la relación que mantiene la palabra con su sentido vivo no *puede* ya responder a un vínculo que le sea ajeno, sea éste del

⁷³ M. Merleau-Ponty, *idem*, *ibid.* A diferencia de lo planteado por Gelb y Goldstein, como también por sus discípulos, Merleau-Ponty ha señalado que estos se han mantenido oscilantes en sus interpretaciones, si bien han intentado mejor que nadie salirse de la alternativa clásica del automatismo y la conciencia. Según el mismo autor, aquellos nunca dieron un nombre al tercer término *entre* lo psíquico y lo fisiológico, entre el para-sí y el en-sí, término al que él denomina *existencia*.

⁷⁴ Gelb-Goldstein, *op. cit.* Ver M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, pág. 209.

tipo de unas asociaciones externas impuestas por el pensamiento. "(...) El sentido habita la palabra, y el lenguaje no es un acompañamiento exterior de los procesos intelectuales."⁷⁶ El enfermo al que se le da un nombre de un color y se le pide que organice una muestra determinada por éste, la mayoría de las veces se queda repitiendo para sí el nombre como si de él esperara alguna respuesta. El nombre nada le *dice*, y todo en él le resulta extraño, cuando no absurdo. El nombre se "vacía de sentido"⁷⁷, aún en su aspecto sensible; ha perdido, por así decir, su suelo, y se encuentra afectado en su unidad. Pues, bien, aquello que está dañado y se distiende en la enfermedad, es aquello que Merleau-Ponty define -tomando prestada la expresión de los trabajos psicológicos- como el "arco intencional" que otorga su unidad a los sentidos, a los sentidos y a la inteligencia, a la sensibilidad y a la motricidad. "(...) Un 'arco intencional' que proyecta, alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro, nuestro medio contextual humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral o, mejor, lo que hace que estemos situados bajo todas esas relaciones."⁷⁸ Por debajo de la inteligencia y de la percepción se descubre un "vector intencional", aquel que constituye el núcleo personal del ser y que forma la unidad de los sentidos. Vemos, entonces, aquello que la enfermedad ha tocado: el centro del sujeto, su poder de existir.

Por lo dicho, nos vemos conducidos a reconocer aquello que afirmaba Merleau-Ponty cuando decía que existe una *significación gestual o existencial* de la palabra. Asimismo, podemos decir junto al autor que la gesticulación fonética realiza, ella misma, una cierta estructuración de la experiencia, una cierta "modulación de la existencia", que se da tanto para quien habla como para quien lo escucha⁷⁹. Así como el sentido del gesto no se encuentra contenido en el gesto como fenómeno físico o fisiológico, el sentido de la palabra no está contenido en el sonido de un vocablo. En todo caso, la palabra es un acto por medio del cual trascendemos, un acto a través del cual nuestro cuerpo esboza

⁷⁵ Idem, *ibid.*

⁷⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, pág. 210.

⁷⁷ Gelb-Goldstein, op. cit. Ver M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, pág. 209.

⁷⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, pág. 153.

unos núcleos significativos que lo superan y transfiguran. Este es, sin duda, el milagro que expresa ni más ni menos la palabra. "(...) El lenguaje no plantea más problema que éste: una contracción de la garganta, una emisión de aire sibilante entre la lengua y los dientes, cierta manera de accionar nuestro cuerpo, se deja investir de pronto de un *sentido figurado*, sentido que esos gestos significan fuera de nosotros."⁸⁰ Parece por demás obvio, a la vez que necesario, que el gesto fonético —la palabra empírica, el vocablo como fenómeno físico—, se recueste sobre un mundo de significaciones ya adquiridas que oficie de fondo común para el gesto verbal de aquel que lo realiza, como también para quienes lo escuchan. Pero esto por sí sólo no alcanza para dar cuenta de la palabra, pues ésta siempre hace surgir un sentido nuevo, un sentido que antes no nos pertenecía. Por debajo de una palabra secundaria que traduce un pensamiento adquirido, la fenomenología nos muestra que es posible distinguir una palabra originaria y auténtica —como un gesto de iniciación que se eleva hacia algo y lo hace existir como objeto con un sentido humano—, que lo hace existir primero para nosotros mismos al igual que para los otros. Es desde ese posible que podremos comprender el lenguaje en su expresión viviente. La fenomenología, asimismo, nos muestra que todos esos vocablos que guardan para nosotros algún sentido, sólo han podido llegar a ser lo que son porque funcionaron primeramente como palabras originarias y portaban en sí unas significaciones nuevas, de las que "(...) aún podemos recordar el aspecto precioso que poseían, como un paisaje desconocido, cuando estábamos a punto de ‘adquirirlas’ y cuando ejercían aún la función primordial de la expresión."⁸¹ Habrá que reconocer, en definitiva, una transcendencia en la palabra, un poder de la palabra que nos arroja a un comportamiento novedoso o hacia el otro con el que nos reunimos a partir de ella, un poder que reúne nuestro pensamiento y lo brinda al otro a través de nuestro cuerpo y nuestros vocablos. No se trata, por cierto, de un pensamiento trascendente detrás de las palabras y del lenguaje y que estos

⁷⁹ Idem, pág. 210.

⁸⁰ Idem, pág. 211.

⁸¹ Idem, pág. 398.

deletrean, dado que si hay un acto de pensamiento, éste ya supone consumado un acto de expresión a partir del cual un pensamiento ha venido a habitar.

En resumen, la palabra, como bien nos enseña Merleau-Ponty, no puede ser entendida a partir de una "operación de inteligencia", como tampoco puede ser reducida a un "fenómeno motor", ella "(...) es por entero motricidad y por entero inteligencia (...)"⁸², y, si hemos de entender por esto una unión, ésta sólo es posible porque se consuma en la existencia. No se terminará de comprender esta última afirmación mientras se oscile entre esos dos supuestos que acabamos de mencionar, mientras no se restituya la palabra al circuito de la experiencia y se la entienda "*(...) no ya como un medio o un instrumento, sino como una manifestación, como una revelación del ser íntimo y del vínculo psíquico que nos une al mundo y a nuestros semejantes.*"⁸³

⁸² Idem, pág. 211.

⁸³ Idem, pág. 213. El subrayado corresponde al autor.

Foucault observa, en uno de sus escritos¹, que decir "hablo" pone a prueba toda la ficción, "todas las afirmaciones de la literatura moderna". Así como Valéry ha creído por su parte que las palabras "no contienen más que la suma de los contrasentidos y malentendidos que las han elevado desde su sentido propio a su sentido figurado"², éste también creía que la interrogación, de aquel que reflexiona, se agotaría si cayera en la cuenta de los azares que han reunido bajo una misma palabra unas significaciones irreconciliables. "¿Qué es la realidad?, se pregunta el filósofo. Y se pone en situación de ignorar el origen a la vez metafórico, social, estadístico de estos nombres, cuyo deslizamiento hacia sentidos indefinibles va a permitirle hacer producir a su espíritu las combinaciones más profundas y delicadas. No hay que desearle que acabe con la cuestión mediante la simple historia de un vocablo a través de los tiempos, porque el detalle de los equívocos, de los sentidos figurados, de las locuciones singulares gracias a cuyo número e incoherencias un pobre vocablo se vuelve tan misterioso y tan complejo como un ser, irrita como un ser a una curiosidad casi ansiosa, se hurta a cualquier análisis en términos definidos y, creatura fortuita de simple necesidades, se eleva hasta el altísimo destino de excitar todo el poder interrogador y todos los recursos de respuesta de un espíritu maravillosamente atento."³ La cita nos muestra el agobio en que se sume aquel que reflexiona acerca del lenguaje. Por lo expresado por Valéry, éste pareciera desconocer que la "reflexión es, ante todo, reflexión sobre las palabras"⁴ y que todo discurso

¹ *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, 1989, pág. 7 y ss.

² M. Merleau-Ponty, en *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971, pág. 48.

³ *Variété III*, pp. 176-177. Citado por M. Merleau-Ponty, en *La prosa del mundo*, op. cit., ibidem.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, pág. 397 y ss.

puramente reflexivo corre el albur de devolver y reconciliar la experiencia de los usos de la palabra al interior del lenguaje. Sin embargo, hablamos y, más allá de la ambigüedad, nos comprendemos y somos, a su vez, comprendidos. El filósofo y el escritor dicen "hablo" y creen saber lo que dicen, mas cuando empiezan a interrogarse acerca de lo dicho e implicado en el discurso, no hallan más que oscuridad. Y esto siempre sucede, pues se ha deseado hablar sobre la palabra, "reiterar el acto de expresión que dio un sentido al vocablo", extender la presa sumaria en que se aseguraba la experiencia. Aquí, como en otros casos, "(...) estos actos de expresión segunda o tercera tienen su claridad convincente, pero sin que, a través de ellos, se pueda disolver la oscuridad fundamental de lo expresado, ni reducir a nada la distancia del propio pensamiento a sí mismo."⁵

Uno de los triunfos -por siempre- del lenguaje ha consistido, y consiste, en hacerse olvidar en la medida en que logra expresar. "Cuando alguien ha sabido expresarse, los signos se olvidan"⁶, se retiran -pasaje a un sustrato latente, como el de la ensoñación-, quedando sólo el sentido. "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. El papel, las letras sobre el papel, mis ojos y mi cuerpo, no están ahí más que como el mínimo de puesta en escena necesaria para cualquier operación invisible. La expresión se borra ante lo expresado."⁷ Perfección del lenguaje, desaparición sin más, que gravita en esa manera de pasar inadvertido; esa es su "virtud": la de "arrojarnos sobre aquello que significa", la de conducirnos hacia aquello que hemos querido expresar, disimulando en una misma operación el borrarse a nuestros ojos y dar acceso al pensamiento del otro.

"El lenguaje -nos dice Merleau-Ponty- nos lleva a las cosas mismas en la exacta medida en que, antes de *tener* una significación, *es* significación."⁸ A lo que sigue la aclaración, en otro lugar⁹, de que si no se le concede más que su función segunda, es porque se da por supuesta la primera, "porque se coloca al

⁵ Idem, pág. 401.

⁶ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, pág. 34.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, pp. 409-410.

⁸ Idem, pág. 194.

lenguaje antes del lenguaje", con lo cual sólo se confirma la lógica de su propia interioridad: redoblamiento de designación a sí mismo, autorreferencialidad de sus propios enunciados. La palabra literaria -aquella que nos ofrece Valéry, aquella a través de la cual nos reencontramos con Valéry- no es un fenómeno al margen del mundo, no es una palabra sostenida en la cerrazón de un lenguaje exterior y ajeno al mundo; es, bajo todos sus aspectos, palabra que habita y habla el mismo mundo.

La pretensión racionalista que invocaba Valéry para la palabra literaria -pretensión que no hace más que objetivar al lenguaje, que no hace más que ponerlo fuera del alcance de toda intencionalidad-, no es ajena al proceder general de la ciencia, a cierta confianza extrema en el saber acerca del mundo y de las cosas que lo habitan, a su habitar el mundo a través de sus propias operaciones y artificios. Ceder a esta pretensión, a este acto de fe, es asumir toda suerte de idealismo respecto del lenguaje y sus agenciamientos; es aspirar a una expresión completa, lo cual no es más que la tautología absoluta, la forma vacía de la identidad consigo misma. Valéry confiaba -convicción en la que depositaba todo el peso de su fe- en la posibilidad de una suerte de "historia de las palabras", historia capaz de descomponer, de abrir a modo de "tesoro" lo que habría en ellas de sentido; él creía por lo menos en esa suerte de despliegue completo del sentido a través del "signo", una operación que "(...) elimine, de una vez y para siempre, como falsos problemas los problemas propuestos por la ambigüedad."¹⁰

Hubiera sido, de toda suerte, tranquilizador para Valéry abandonar la situación confusa de un ser que es, a la vez, aquello de lo que se está hablando, y poder contemplar el lenguaje por fuera de él, careciendo de un punto de vista. Visión sólo accesible desde el sitio elevado de una conciencia, de un entendimiento divino, en relación con un "ser del lenguaje". Esta visión nos conduciría inevitablemente, tal como lo observó en su profundidad Merleau-Ponty, a "(...) una *eidética* del lenguaje, una gramática pura, o bien una lógica

⁹ *La prosa del mundo*, pág. 40.

¹⁰ *Idem*, pág. 49.

que no conserve de las significaciones más que las propiedades de forma que justifican sus transformaciones, (éstas) son dos maneras, la primera 'platónica', la segunda nominalista, de hablar del lenguaje sin palabras o al menos que la significación de los signos no exceda nunca de lo que se ha puesto en ellos."¹¹ Abusividad del orden que convoca al acontecimiento literario, a toda expresión por medio del lenguaje, a la interiorización de sí, al retorno eterno de los signos sobre sí mismos. Fuera de estas recomposiciones, de las arbitrariedades que suturan el sentido posible, las palabras que no toleran estas formas de imposición carecen de sentido y el no-sentido, en este esquema de ligaduras despóticas, no plantea problema alguno, pues se halla por fuera de su lógica. La lengua pura -el lenguaje objetivo y objetivado sobre la torsión que el mismo lenguaje vendría a proponer- se espera aquí, agote a la lengua viva, a la amenaza del azar que cabalga sobre la significación. Lenguaje hecho prisión, elevación y alcance del signo a su pura función índice. Ahora bien, si se ignora la condición metafórica que reviste el lenguaje -los deslizamientos hacia significaciones indefinibles-, conviene que realicemos el mismo interrogante que se ha formulado Merleau-Ponty: "¿Cómo sería posible incluir en la hechura del no-sentido aquello que, en las lenguas empíricas, excede la definición de la lengua pura, siendo el caos y el azar la base de las nuevas relaciones que harán necesaria y posible la introducción de nuevos símbolos?"¹². Resulta por demás obvio que, tanto para la ciencia como para la literatura, este tipo de alteración del lenguaje solo puede ser resuelto a través de un enunciado "invariante" que exprese sin equívocos aquello que puede ser incluido o desechado. Pero es también evidente que un lenguaje de tal naturaleza sólo es posible en un "cielo metafísico" o -tal como lo plantea Foucault al asumir su posición extrema- sólo es posible a través de la ausencia o del recurso de degradación del sujeto que por medio de aquel se expresa.

Sabemos que un lenguaje puro no significa nada por sí mismo, dado que todo cuanto expresa -todo lo que habría de contenido en él- se ha deducido de un lenguaje hecho y a partir del molde de lo que es. Pero también sabemos que el

¹¹ Idem, pp. 41-42.

¹² Idem, pág. 42.

pensamiento que se realiza y se hace exterior a través de la palabra no puede cerrarse sobre las significaciones que ha reconocido deliberadamente¹³ ni hacer de ellas la medida del sentido, como tampoco tratar a la palabra como simple ejemplo del sentido, puesto que si una lengua pura puede decirnos algo es, justamente, a través de las significaciones mismas. Sin duda, hay una conciencia en nosotros mismos que se sirve del lenguaje, una conciencia que se realiza en y por medio de las palabras. Si luego de leer un libro cualquiera podemos meditar acerca de él, esto es posible porque estamos instalados en un mundo que es ya elocuente, y si tenemos la certeza de alcanzar, más allá de la expresión, un sentido separable de aquél y del que la palabra no sería más que su vestido y la manifestación contingente, esto es porque es el lenguaje el que lo ha instalado en nosotros¹⁴, porque el lenguaje habita en nosotros. Decir que se poseen unos pensamientos límpidos para la conciencia no es más que reafirmar una ilusión, puesto que si hay pensamientos e ideas estos son el resultado de la expresión, de los actos expresivos anteriores por medio de los cuales nos hemos dado unas significaciones y, en todo caso, si hay una claridad de nuestros pensamientos adquiridos, ésta "descansa -como oportunamente ha señalado Merleau-Ponty¹⁵- en una operación básicamente oscura por la que hemos eternizado en nosotros un momento de vida fugaz." En este sentido, expresarnos por medio del lenguaje no es, bajo ningún punto de vista, sustituir un pensamiento nuevo con un sistema de signos de por sí estables a los que se vincularían unos pensamientos ya seguros; por el contrario, expresar es "(...) asegurar, mediante el empleo de vocablos ya utilizados, 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."¹⁶

¹³ Idem, pág. 43.

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, 410.

¹⁵ Idem, pp. 398-399.

¹⁶ Idem, pág. 401.

El lenguaje objetivo -aquel que, como en el caso del lenguaje que intentaría la ciencia, pretende hablar desde un umbral de cierta positividad-, lenguaje, aparentemente, neutro, no realiza "el pasaje de un mundo confuso a un universo de significaciones cerradas", sino que por el contrario parte de una premisa opuesta a la de una conciencia de lo que corroe y hace saltar aquello que supuestamente se dice¹⁷. Es, pues, necesario comprender que el lenguaje no es un impedimento para la conciencia, siendo el lenguaje, en estado naciente y vivo, aquel gesto de continuación y recuperación de un pasado en el presente, de un presente con su futuro, que reúne al ser consigo mismo como con lo otro.

Al hablar, realizamos -tal como lo señala Merleau-Ponty- "(...) una operación, unas relaciones, una dimensión que no son del pensamiento (...) "¹⁸. El mismo nos aclara que decir "(...) 'Yo pienso' significa: existe un cierto lugar llamado 'yo', en el cual hacer y saber que se hace no son diferentes, donde el ser se confunde con su revelación a sí mismo." En este espacio indefinido e indefinible del ser no es posible concebir intrusión alguna del exterior. Al respecto Merleau-Ponty ha sido categórico al afirmar que "(...) ese 'yo' no puede 'hablar', (puesto que) el que habla penetra en un sistema de relaciones que le suponen y le hacen abierto y vulnerable."¹⁹ Es sabido, a partir de ciertos casos clínicos, que algunos enfermos "creen que *se está hablando* en su cabeza o en su cuerpo"²⁰, o que, por el contrario, un "otro" les habla, cuando en realidad son ellos mismos quienes están hablando. Un ensayo apresurado de respuesta para tales casos nos diría que se da allí, en la enfermedad, un "cierto desorden", unas "perturbaciones" que se distinguen de la conducta del individuo normal. Más allá de la idea que se tenga de la "normalidad" como principio de análisis, es indudable que, tanto en la actitud considerada normal como en la actitud enferma, la palabra expresa las "variaciones" del mismo ser. "Hablo y creo que es mi corazón el que habla, hablo y creo que me están hablando, hablo y creo que alguien está hablando en mí o incluso que alguien sabía ya lo que yo iba a decir

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, pág. 43.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Idem, pág. 44.

²⁰ Ibidem. El subrayado corresponde al autor.

antes de que lo dijese, todos estos fenómenos, a veces asociados, deben de tener un centro en común."²¹ La psicología halla ese "centro" en la relación con el otro; el enfermo, nos dice ésta, "(...) tiene la impresión de carecer de la frontera que lo separa del otro (...)", sus sensaciones nos muestran "(...) la impotencia para mantener la distinción entre lo activo y lo pasivo, entre lo mismo y lo otro"²². La perturbación a la que se somete su palabra y su cuerpo -condicionada por la indistinción-, no hacen posible en él ligar que el hablar y el comprender son momentos de un único sistema yo-otro. Aquello que nos muestra la conducta anormal es, justamente, que el portador de ese sistema no es un "yo" puro, sino un "yo" dotado de un cuerpo que continuamente es sobrepasado por ese mismo cuerpo. Existe, pues, en el enfermo una disociación entre aquello que expresa y lo expresado, una disociación del acto de intención -significativo e interno; como también, integrativo a lo externo- que se funde en las palabras, a la vez que las anima.

Todo sujeto hablante *se sirve* de unas palabras para expresarse, de la misma manera que, por ejemplo, *"uno se sirve* de la pipa para fumar o de la cuchara para comer". En este sentido, la pipa, la cuchara y, más aún, la palabra, son objetos culturales bajo los cuales "se presiente la proximidad del otro bajo un velo de anonimato"²³. Ahora bien, podemos preguntarnos, como lo haría una ciencia con preeminencia en lo objetivo, "¿cómo una acción o un pensamiento humano puede ser captado en el modo impersonal, dado que, por principio, es una operación en primera persona, inseparable de un Yo?"²⁴, o en cambio podemos preguntarnos, como lo hace la fenomenología, "¿cómo el vocablo Yo

²¹ Ibid. No debe sorprendernos, como, por ejemplo, ocurre con ciertos estudios lingüísticos que intentan un análisis de los poemas homéricos, y desde los cuales se nos dice que en éstos falte una noción de pensamiento o de mente. Si bien en los textos homéricos términos como "pensar", "creer", "dudar" o "equivocarse" se hallan ausentes, no significa que los griegos clásicos desconocieran tales actividades o que no las realizaran. El mismo Homero, por citar algunos ejemplos, señala que el rey Agamenón oyó sus voces que le decían que alejara de Aquiles a Briseida, y que, en otra parte, Ulises mantiene una conversación con su corazón, con un *otro* que en él habita. Habrá que entender, entonces, que para los griegos homéricos no había una diferencia tajante entre "hablar" y "pensar" -entre aquello que se habla y aquello sobre lo que se habla- y que, en todo caso, no hacían más que dar cuenta de una actividad mucho más fundamental, a saber, la de la existencia, aquella que nos revela una subjetividad intersubjetiva. Ver al respecto D. Olson: *El mundo sobre el papel*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 265-266.

²² Wallon, *Les Origines du caractère chez l'enfant*, 1934, pp. 135-136. Citado por M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, pp. 44-45.

²³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pág 360.

puede ponerse en plural, cómo formarse una idea general del Yo, cómo puedo yo hablar de otro Yo diferente al mío, cómo puedo saber que existen otros Yo, cómo la conciencia que, en principio, y como conocimiento de sí misma, está en el modo del Yo, puede ser captada en el modo del Tú y por ende en el modo del Se ('On')?"²⁵ Es del todo seguro que para el pensamiento objetivo estos interrogantes plantean un problema de difícil solución, puesto que, para éste, la existencia del otro constituye "una dificultad y un escándalo". Sabemos que para dicho pensamiento hay solo dos maneras de ser: el ser para sí, que es el modo que tiene la conciencia de darse a sí misma a conocer a partir de unos pensamientos, y el ser en sí, que es el modo de darse de los objetos para un pensamiento que los piensa. Para el sujeto pensante, la aparición de otro no puede ser más que un en sí, puesto que no puede ser distinto de aquello que se piensa, a la vez que, en tanto pensado (*ob-jectum*) no puede ocupar el lugar de aquello que lo piensa. Sin embargo, y tal como nos lo hace notar la fenomenología, el Otro, aquel que se me presenta como existente a partir de un cuerpo como el mío y al cual adjudico unos comportamientos -unas intenciones, unos pensamientos, un proyecto-, no puede ser tratado por mí como simple objeto. Si así lo hiciéramos no estaríamos más que en condición de reconocer, como el biólogo, un cuerpo como un agregado de órganos entrelazados por funciones generales, un cuerpo deshabitado, un "objeto ante la conciencia que lo piensa y lo constituye", y esto sería tanto igual para el cuerpo del otro como para el mío.

Cuando el pensamiento objetivo trata la cuestión del Otro, no puede hacerlo más que a través de una explicación que resulta, a todas luces, contradictoria. El Otro, siguiendo ésta lógica, no sería más que un en sí; pero, dado que reconocemos en él un cuerpo y unos comportamientos que no se distinguen de los míos, existiría también él como para sí, lo cual exigiría de parte de la conciencia que lo piensa situarlo en el mundo de los objetos y, a su vez, pensarlo como conciencia, lo que resulta problemático, por cuanto no

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibid.

podría ser pensado más que "(...) como esta especie de ser sin exterior y sin partes al que nada más tengo acceso porque es yo mismo y porque el que piensa y el pensado se confunden en él."²⁶ En este punto el argumento objetivista se derrumba: si el Yo, como conciencia de un pensamiento objetivo, es quien constituye el mundo, no podría pensar otra conciencia, puesto que ni bien la constituyera como otra conciencia del mundo, al menos en ese aspecto, dejaría de ser constituyente²⁷. Vemos, pues, cómo para el pensamiento objetivo se agota la explicación al intentar dar cabida al otro y a una pluralidad de las conciencias, tal como se nos presenta en la experiencia.

Si algo nos hace descubrir la reflexión fenomenológica es, justamente, que si tenemos conciencia de unos pensamientos y de un mundo, éstos son sólo posibles a partir de una experiencia, a partir del cuerpo, y en éste sentido, el Otro, el mundo, no son inseparables de los puntos de vista en que los vemos surgir a la punta de una percepción, entendiendo a ésta última no ya como el medio de "constitución de unos objetos verdaderos", sino como el poder que nos enseña nuestra inherencia al Otro y al mundo²⁸ con los que "componemos una única tela".

Hemos dicho con anterioridad (en nuestro primer capítulo) que no podemos pensar el pensamiento del otro, que sólo sabemos de sus gestos y que podemos comprender en él una intención a través de su misma expresión. Nada pasa de un pensamiento a otro pensamiento, o mejor dicho, nada pasa de un pensamiento a otro por fuera de esa presencia carnal, ese vigilante anónimo, que es el cuerpo. El cuerpo es *quien* recobra una experiencia adquirida sin someterla a juicio alguno. "*Quien* percibe no está desplegado ante sí mismo como debe estarlo una conciencia, posee una espesura histórica, reanuda una tradición perceptiva y está confrontado a un presente. En la percepción no pensamos el objeto ni pensamos el pensante, somos en el objeto y nos confundimos con este cuerpo que sabe del mundo más que nosotros, así como de los motivos y los medios que para hacer su

²⁶ Idem, pág. 361.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Idem, pág. 362.

síntesis poseemos"²⁹, nos dice Merleau-Ponty, y precisa aún más: "La otra conciencia no puede deducirse más que si las expresiones del otro y las mías se comparan e identifican, y se reconocen unas correlaciones precisas entre mi mímica y mis 'hechos psíquicos'."³⁰ Esto último dicho por el autor no puede ser entendido como la simple corroboración de unas "correlaciones" que se observan entre la "mímica" propia y la del otro, correlaciones que nos pueden proporcionar "un hilo conductor" en el conocimiento del otro, pero que nada nos enseñarían de su existencia. En todo caso, debemos entender, como él mismo lo hace, que "(...) entre mi conciencia y mi cuerpo tal como lo vivo, entre este cuerpo fenoménico y el del otro, cual lo veo desde el exterior, existe una relación interna que pone de manifiesto al otro como consumación del sistema."³¹ Yo percibo al Otro, de la misma manera en que Yo soy percibido por el Otro. Veo al Otro, al igual que soy visto por él. Aquí no se trata que quien percibe sea un ser personal, un ser privilegiado que se capte en una evidencia absoluta. Quien percibe, en quien reside esa tarea, es el cuerpo y no la conciencia, siendo el cuerpo, en definitiva, quien tiene un modo de conocer y de darse a conocer distintos del pensamiento. Desde esta perspectiva, no podemos decir que *tenemos* un cuerpo, sino que *somos* un cuerpo, un cuerpo que *se* reconoce en el otro: yo *me* reconozco en el otro, en el cuerpo *suyo*, al igual que el otro *se* reconoce en este cuerpo que llamo *mío*.

La fenomenología nos hace descubrir bajo el ser personal que la tradición filosófica reconoce un sujeto encarnado en la corporalidad, un sujeto prepersonal³², una existencia anónima que habita el cuerpo y del cual éste es su vestigio³³. Pero la misma fenomenología se nos mostraría insuficiente si concluyera en esto que es su propio hallazgo y no nos condujera a una aproximación teórica más profunda de aquello que es el hombre, en definitiva, esto que somos, unos seres capaces de fabricarse instrumentos y de proyectarse

²⁹ Idem, pág. 253.

³⁰ Idem, pág. 363.

³¹ Idem, pág. 364.

³² Ibidem.

³³ Idem, pág. 365.

en el medio contextual en unos objetos que hacen al espesor de una cultura. Y, en este punto, ella tiene aún más por decir.

Es por demás evidente que nuestra vida no se agota en unas funciones biológicas o sensoriales; ella "se anexa unos objetos naturales desviándolos de su sentido inmediato", para construirse, a partir de éstos, un mundo cultural que nos distingue, en principio, como especie de otros seres vivientes. De todos los objetos culturales, el lenguaje es un caso eminente, puesto que desempeña un papel esencial en la percepción del otro y del mundo. "Por medio del lenguaje y el cuerpo nos hallamos acomodados al otro"³⁴, nos dice Merleau-Ponty, y esto es así porque la palabra, al igual que el cuerpo, es la que nos presta esa presencia del otro como pensamiento, puesto que es ella misma carnadura de un pensamiento. En la experiencia de la conversación -lo sabemos, por tratarse de una situación vivida y compartida por todos los sujetos hablantes-, se constituye entre el otro y yo un terreno que nos es común; mis frases, mis pensamientos, mis gestos, al igual que los suyos, "forman un solo tejido"³⁵, en el que, según el estado de la charla, se engarzan en una operación común de la que ninguno puede decirse es el creador. Las frases, los silencios, las interrupciones, las objeciones derivan, a veces, en unos pensamientos que antes no existían y que sólo han surgido al calor de la conversación. De igual modo que en el baile, donde no se puede decir que uno de los bailarines sostenga con su cuerpo al otro, sino que ambos se sostienen en la alternancia y mudanzas que establece el movimiento y juntos componen ese espacio grácil que llamamos danza, así también en el diálogo los interlocutores *se prestan* el uno al otro para asociarse en una reciprocidad perfecta: son el uno para el otro. Cuando dialogamos, "hablar y escuchar, acción y percepción no constituyen para mí operaciones diferentes más que cuando reflexiono y descompongo las palabras pronunciadas (...)"³⁶. Hablar y escuchar, palabra y silencio, no pueden ser dos términos de una alternativa, sino dos momentos de un mismo fenómeno, aquel en el que "me proyecto en el

³⁴ *La prosa del mundo*, op. cit., pág. 45.

³⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pág. 366.

³⁶ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, pág. 45.

otro, le introduzco en mí"³⁷ del mismo modo en que el otro se proyecta en mí y me introduce en él.

Al inicio de éste capítulo introducíamos cierta observación hecha por Foucault. Por lo dicho, creemos estar en condiciones de dar cuenta de ella. Desde el texto al que hacíamos referencia, el autor nos dice que "la verdad griega se estremeció ante esta sola afirmación: *miento*"; y, en seguida, agrega: "*Hablo* pone a prueba toda la ficción moderna."³⁸ Foucault nos aclara que estas dos afirmaciones no tienen el mismo peso. Él mismo nos dice que en la primera de ellas, la célebre paradoja de Epiménides, si se distinguen claramente dos proposiciones que se tocan mutuamente, pronto caemos en la cuenta de que la misma se arma a partir de un discurso que "gira artificiosamente sobre sí mismo" ("miento" y "digo que miento"). Por más que la paradoja sea tramada sobre la forma del "miento", la dualidad subsiste y no puede ser suprimida: digo "miento" y es una verdad cuando lo digo, pero esa verdad se encuentra comprometida, dado que puedo estar mintiendo al hablar de la mentira. A propósito, Foucault nos señala: "(...) todo esto es menos un obstáculo lógico insuperable que la consecuencia de un hecho puro y simple: el sujeto hablante es el mismo que aquel del que se habla."³⁹

Respecto de la segunda afirmación, Foucault ha convenido en decir que "(...) en el momento en que pronuncio lisa y llanamente 'hablo', no me encuentro amenazado por ninguno de los peligros del azar o las paradojas; las dos proposiciones que se hallan encerradas en el único enunciado -'hablo' y 'digo que hablo'- no se comprometen una a la otra en absoluto. (...) La afirmación se afirma ajustándose a sí misma, sin desbordar sobre ningún margen, conjurando así toda posibilidad de ambigüedad o de error, puesto que no se dice más que el hecho de que hablo. La proposición-objeto y aquella que la enuncia se comunican sin obstáculos, tanto por el lado de la palabra, como también por el lado del sujeto que articula esa palabra. Pareciera, entonces, que se trata de una verdad

³⁷ Idem, pág. 46.

³⁸ M. Foucault, en *El pensamiento del afuera*, op. cit., pág. 7.

³⁹ Idem, pág. 8.

irrefutable, que hablo cuando digo hablo"⁴⁰. Lo dicho por Foucault nos parece que contiene un desacierto en torno a la cuestión del sujeto o, por lo menos, una visión acerca del mismo que creíamos superada por el aporte fenomenológico.

Partiendo de la afirmación del "hablo", puede ocurrir que las cosas no fueran tan sencillas como aparentan; puesto que a partir de tal afirmación puede entenderse la acción, el gesto, que entraña siempre su verdad. Si bien la posición formal del "hablo" no plantea ningún problema específico, su sentido, a pesar de su aparente claridad, abre un abanico de cuestiones quizás ilimitado por lo que resulta del lado de la acción misma.

Foucault ha querido, no sin razón -y de ahí su cuota de verdad-, entender que el hablo se refiere a un discurso que, a la vez que se ofrece a un objeto, le sirve de soporte. A lo que, seguidamente, agrega que ese discurso está ausente, puesto que el "hablo" no es dueño de su soberanía más que en la ausencia de cualquier otro lenguaje; que el discurso del que habla no preexiste a la desnudez enunciada en el momento en que se dice "hablo", desapareciendo en el mismo instante en que se calla: primacía del lenguaje que sólo aparece a fuerza de erosionar y hacer desaparecer al sujeto que habla. Foucault desconoce por condición primera la unicidad del gesto, de la experiencia del cuerpo. Inversión del problema, en el cual, por hábito del uso que se hace del lenguaje, se tiende a considerar que las formas de expresión convienen a las cosas mismas. "Toda posibilidad de lenguaje se encuentra aquí evaporada por la transitividad en que el lenguaje se produce. El desierto es su elemento. (...) A menos, precisamente, que el vacío en que se manifiesta la exigüidad sin contenido del 'hablo' no sea una abertura absoluta por donde el lenguaje puede propagarse al infinito, mientras el sujeto se fragmenta y se dispersa hasta desaparecer en este espacio desnudo"⁴¹. Dispersión del "yo", borramiento de su existencia, del cual no quedaría más un emplazamiento vacío, nada más que su concavidad vacante. Por lo dicho, podemos suponer que el desacierto que introduce el mismo Foucault a esta cuestión -al igual que Valéry con su lógica de un lenguaje literario puro-, es

⁴⁰ Idem, pp. 8-9.

⁴¹ Idem, pág. 10.

el colocar el problema del lado del objeto y no del lado del sujeto; sujeto que sí se fragmenta y se dispersa, pero a condición de reencontrarse en el otro, con lo otro. Efectivamente, no se trata del reencuentro del lenguaje con el lenguaje mismo, dado que desde ese lugar nada podría ser dicho, nada podría ser más que repetición de enunciados que apuntan y sostienen a unas mismas significaciones ya hechas de una vez y para siempre; sino que -y esto es lo que olvida Foucault- se trata del reencuentro con la potencia expresiva del sujeto, del uso que éste realiza del lenguaje mediante la acción con lo que se reúne y lo reúne.

Es, en realidad, que mediante el lenguaje y el cuerpo -que a fuerza de hablar acerca de lo que se habla, de ser esta materialidad que se es y que nos rodea- nos hallamos acomodados a lo otro, a aquello que no somos, pero que se presenta delante nuestro como una contracara recién hecha. Entonces, la palabra -mi única palabra que "hablo"- es órgano de acción y de sensibilidad que se extiende al mundo. El "yo" que habla se encuentra instalado en un cuerpo y en un lenguaje no como en una prisión o una cáscara inerte que deba ser desechada, sino como en un aparato que posibilita esa certidumbre del encuentro con el otro. La palabra siempre pone en presencia de otro yo mismo que recrea cada instante del lenguaje y que sostiene el propio ser. "No hay palabra como no sea para un 'yo' que lleva dentro de sí el germen de la despersonalización."⁴² Pero esta despersonalización no conduce a aquello que ha deseado el riguroso Foucault, al plantear que "(...) allí, la palabra -el 'hablo'- ya no es un discurso, como tampoco es comunicación de un sentido, sino que es exposición del lenguaje en su ser bruto, pura exterioridad desplegada, donde el sujeto que habla no es tanto el responsable del discurso, como la inexistencia en cuyo vacío se prolonga sin descanso el derramamiento indefinido del lenguaje."⁴³ Taxatividad de la conclusión que, al igual que en Valéry, inevitablemente se apoya en una exterioridad -exterioridad nunca entendida como despliegue relativo, presente bajo la forma de la indeterminación del mundo, como sustrato de todas las

⁴² M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, pág. 46.

⁴³ M. Foucault, op. cit., pág. 11.

significaciones posibles- que hace de la subjetividad un mero residuo, un pobre espacio de confluencia de todo lo azaroso.

Hacer uso de la palabra supone la capacidad de dejarse deshacer por un otro⁴⁴, numerosos otros posibles y presumiblemente por todos. A esto mismo se refería la enigmática proposición de Husserl cuando decía que "la subjetividad trascendental es intersubjetividad"⁴⁵. Esta trascendencia de la palabra, tal como aparece anunciada bajo su uso literario, ya se halla presente en el lenguaje siempre y cuando no nos conformemos con el lenguaje ya hecho, que no es otra cosa que reinstalación en el silencio, en el páramo que se obstina y se anticipa a toda palabra, a todo decir. Silencio y oscuridad pulsan el espacio que antecede a la palabra y a nuestras vidas personales. Silencio es aquello que nos rodea; silencio, mas no vacío. El lenguaje, del que siempre hacemos uso, expresa tanto por lo que existe entre las palabras como por las palabras mismas, por lo que estas dicen como por lo que no dicen. Silencio que oficia de fondo y sobre el cual la intención significativa del gesto que entraña el "hablo" -la expresión hecha palabra, esa realización de un sujeto por demás presente- tantea hasta hallar su sentido posible.

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *La prosa...*, pág. 47.

⁴⁵ Citado por M. Merleau-Ponty en: "Sobre la fenomenología del lenguaje", en *Sgnos*, Barcelona, Seix Barral, 1964, pág. 115.

Merleau-Ponty menciona, a modo de ejemplo, que en cierta obra escrita para niños se narra la decepción de un jovencito que, tras tomar los lentes y el libro de su abuela, albergaba la esperanza cierta de poder hallar por sí mismo los cuentos que ella le contaba. El relato infantil concluía con estos versos:

*Pues, ¿qué nones? ¿Dónde está el cuento?
Nada más veo que negro y blanco.¹*

Para el niño todo el cuento es un mundo lleno de misterio, y si ha de existir deberá ser a través del acto mágico de colocarse él los lentes e inclinarse ante las páginas del libro. Sin embargo, para él nada ocurre; entendemos, entonces, su decepción. Él se halla frente al libro como un espectador mal situado en un teatro. "Para el niño el 'cuento' y lo expresado no son 'ideas' o 'significaciones', ni la palabra ni la lectura son una operación intelectual."² En todo caso, para el niño, el poder que tiene el lenguaje de "hacer existir lo expresado", de dar carnadura a unos pensamientos en unas palabras, es tan oscuro como lo sigue siendo para el adulto.

Con mayor razón, cuando alguien —sea éste el escritor o, simplemente, aquel que habla— se ha sabido expresar, esa, su expresión cede su lugar al pensamiento, se retiran los "signos" a un plano segundo para dar paso al sentido: desde el momento en que quedamos atrapados por aquello que han venido a significar, los signos "se hacen olvidar". De hecho, nos parece que hemos estado en contacto con el pensamiento del autor mismo y que, aunque posteriormente así

¹ Citado en *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, pág. 410.

² M. Merleau-Ponty, op. cit., ibidem.

lo creamos, hemos estado "conversando con él sin palabras"³. Así, en el momento de la lectura, todo ocurre como en un instante mágico, donde las palabras pronunciadas o escritas, una vez retiradas, nos dan más que pensar que lo que supuestamente podría haber venido de ellas. Sin embargo, es indudable que han sido ellas las que nos han estado hablando, o como nos dice Merleau-Ponty -haciendo uso de una licencia casi poética-, "(...) han sido los vocablos los que sostenidos por el movimiento de nuestra mirada y de nuestro deseo, pero a la vez sosteniéndole y no dándole tregua, rehacían con nosotros la pareja del ciego y el paralítico -cuando eran gracias a nosotros, y nosotros éramos gracias a ellos, palabra más que lenguaje, la voz y el eco al mismo tiempo."⁴

Es del todo seguro que entre el autor y nosotros, lectores, existe un mundo que compartimos: el mundo del lenguaje. Asimismo, es del todo seguro que nosotros no podríamos haber comenzado a leer si el libro no nos hablara de algo que ya sabemos. Esto parece ser una verdad a todas luces evidente, puesto que cuando leemos, aportamos a los textos todo aquello que sabemos de la lengua, lo que sabemos acerca del sentido de las palabras; en definitiva, aportamos toda nuestra experiencia, todo nuestro saber y todos nuestros interrogantes, que concurren al momento de la lectura. Mas, el libro, ese aparato de sentido, se sirve de todas nuestras aportaciones para arrojarnos más allá. Todo ocurre en ese encuentro entre el lector y el libro, en ese encuentro que es la lectura, que semeja a un "juego extraño", si se quiere, en el que el jugador siempre gana. "A favor de esos signos en los que el autor y yo hemos convenido, porque hablamos la misma lengua, me ha hecho creer que nos hallábamos en el terreno común de las significaciones adquiridas y disponibles. Se ha instalado en mi mundo. Y luego, insensiblemente, ha desviado los signos de su sentido ordinario, y helos aquí arrebatándome como un torbellino hacia ese otro sentido que voy a encontrar."⁵ Todo autor se sirve de las mismas palabras que usamos en lo corriente, pero ocurre que de acuerdo al uso que él les da en sus textos las palabras pueden sufrir una extraña torsión, un secreto movimiento. Poco a poco, sus palabras

³ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971, pág. 34.

⁴ Idem, pág. 35.

⁵ Idem, pág. 36.

dominan su lenguaje y terminan respirando de un sentido que es el que ha querido darles en su uso. Sabemos, por ejemplo, antes de leer a Borges, lo que es un laberinto y podemos comprender qué quiere decir el autor cuando escribe que una biblioteca es un laberinto. Pero a poco de avanzar en las páginas, la biblioteca deja de ser ese ámbito de calidez y contacto con los libros, sus anaqueles se transforman en largos corredores silenciosos y monótonos, los ejemplares que allí se encuentran son la repetición sin fin de un mismo libro; la biblioteca no es una mala comparación del laberinto, sino que ella misma es un laberinto. Entramos, sin duda, al mundo de Borges; entramos a un mundo donde las palabras⁶ respiran una extraña atmósfera.

A medida que leemos nos acercamos al sentido que el autor ha querido brindar a sus palabras; el sentido se nos aparece, entonces, como por fulguraciones que nos arrastran y acabamos leyendo las palabras, aquellas con las que se nos interpela desde el texto, bajo la complicidad de la intención con que el mismo autor las escribió. "(...) La voz del autor, dice Merleau-Ponty⁷, acaba por inducir en mí sus pensamientos. Ellas (las palabras) empiezan por funcionar como emisarios del mundo del autor y acaban por instalarme, si no en su ser empírico, al menos en ese yo imaginario (...) "⁸. Es ese el preciso momento en el que el autor se ha hecho entender y el sentido de sus palabras se ha instalado en nosotros. Su pensamiento ha sido expresado a través de unas palabras convergentes en él, unas palabras "tan numerosas y tan elocuentes como para designarlo sin equívocos", tanto para él, autor, como para nosotros, sus lectores, de modo que tengamos todos "(...) la experiencia de su presencia carnal en la palabra."⁹ Lo que hay allí es una suerte de relación que se invierte, que se

⁶ "El símbolo *biblioteca* admite la correcta definición *ubicuo y perdurable sistema de galerías hexagonales*, pero *biblioteca* es *pan* o *pirámide* o cualquier otra cosa, y las siete palabras que la definen tienen otro valor. Tú, que me lees, ¿estás seguro de entender mi lenguaje?". "La Biblioteca de Babel", en *Ficciones*, Bs. As., Emecé, 1974.

⁷ *La prosa del mundo*, pág. 37.

⁸ "Al igual que el autor, incluso sin tener la menor intención de hablar de sí mismo, y habiendo decidido llamar yo al personaje, como para sustraerlo a la vista, para no tenerlo que nombrar o describir, porque cualquiera otra denominación o atributo lo hubiera definido más que este desnudo pronombre, sin embargo por el solo hecho de escribir yo se siente impulsado a poner en este yo un poco de sí mismo, de lo que él siente o imagina sentir. Nada más fácil que identificarse conmigo". Italo Calvino, *Si una noche de invierno un viajero*, Madrid, Siruela, 1990, pág. 24.

⁹ M. Merleau-Ponty, "Sobre la fenomenología del lenguaje", en *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964, pág. 109.

trastoca o que se traviste; una relación en la cual el libro se impone al lector, toma posesión de éste. Sabemos bien que esto es lo que a menudo ocurre, dado que una expresión importante, un buen libro, imponen a quien lee su sentido¹⁰. Pero esto no podría ser posible "si no hallara ya aquello que el lector posee", es decir, si no hallara la base de relaciones de unos signos establecidos con significaciones ya disponibles, sin unos vocablos cuyos sentidos vienen de alguna manera dados y que permiten, en principio, que toda lectura, pueda ser iniciada o, como decía Sartre¹¹, que la lectura "prenda" como prende el fuego. Lo que posee el lector, al igual que el escritor, "es aquello que constituye la lengua y el conjunto de escritos de dicha lengua"¹², o más precisamente: lo que el lector lleva consigo es el lenguaje hablado. A propósito de lo dicho, es menester señalar, como tan bien lo hace Merleau-Ponty, que, junto a ese lenguaje, existe otro, quizás menos advertido, que es el que nos permite "hacernos deslizar desde los signos al sentido"¹³, aquel que el libro nos dirige a modo de "interpelación" y cuya operación consiste en alterar y transfigurar cierto arreglo de los signos y de las significaciones, para entregarnos una significación del todo novedosa, que, de allí en más, será como un instrumento del cual podemos disponer¹⁴. Lo que aquí se hace necesario comprender es que, si bien poseemos un lenguaje constituido, éste "(...) sólo desempeña un cierto papel en la operación de expresión (...) "¹⁵. A partir de esta diferencia trazada, Merleau-Ponty no quiere dar a entender o sugerir que existiría un predominio de un lenguaje por sobre el otro, sino que ambos son inseparables al momento de la expresión, puesto que, como con acierto lo afirmara el propio autor, "(...) la expresión es creadora en todas partes y lo expresado es inseparable de ella."¹⁶ En todo caso, el lenguaje constituido es, valga la comparación, como los colores para la pintura, los cuales no expresan el sentido de un cuadro como tampoco nos enseñan nada de él; si el cuadro nos *dice*

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pág. 398.

¹¹ "Qu'est-ce que la littérature?", en *Situations II*, pág. 94. Citado por M. Merleau-Ponty en *La prosa del mundo*, pág. 36.

¹² M. Merleau-Ponty, *idem*, pág. 38.

¹³ *Idem*, pág. 35.

¹⁴ *Idem*, pág. 38.

¹⁵ *Fenomenología de la percepción*, pág. 398.

¹⁶ *Idem*, pág. 400.

algo es, justamente, porque el espectáculo que abre se nos ofrece como una expresión total que se instala en nosotros más allá de los datos de los colores que nos aportan los sentidos. No ocurre de otra manera con el lenguaje, puesto que éste es siempre una invitación de superación, de ir más allá de sus propias adquisiciones, que, por cierto, no son más que un alto en el proceso indefinido de expresión. Si el lenguaje ha de funcionar de verdad, no puede volver a reencontrar en sí mismo las significaciones que en él ya están, sino que ha de buscar superarse a partir de un uso inédito de los recursos de los cuales dispone. Se entiende, pues, que, para el escritor, el lenguaje no sea otra cosa que "(...) el ardid mediante el cual, tocando en nosotros aquellas significaciones les hace dar sonos extraños, que al principio parecen desafinados o disonantes, pero luego nos vincula tan bien con su sistema de armonía que en adelante le tomamos por nuestro."¹⁷

La lectura, al igual que el diálogo, no puede ser más que el "emparejamiento entre los cuerpos", el encuentro *entre* la palabra propia y la palabra de otro, entre la palabra de aquel que lee y la palabra del escritor. Es, por así decirlo, y siguiendo el término que aplicaba Husserl¹⁸ a la percepción del otro, la "cópula" del lenguaje, lenguaje que siempre nos sobrepasa y efectúa esa concordancia del sujeto con sí mismo y del sujeto con el otro. Ese poder de sobrepasarnos mediante el lenguaje en el acto de la lectura, lo tenemos, no porque seamos unos sujetos del pensamiento, sino, más bien, porque somos sujetos hablantes, sujetos que contamos con unos cuerpos y la capacidad de movernos, que contamos con unos aparatos de fonación o articulación, sin los cuales no habrían de ser posibles las palabras o, lo que es lo mismo, nuestros gestos lingüísticos. Poseemos, sin lugar a duda, un cuerpo actuante mediante el cual nos dirigimos al libro, del mismo modo en que nos dirigimos y desembocamos en las cosas, que reclama de nosotros el gesto que conviene para que exista. Será, entonces, como afirma la fenomenología, porque tenemos un cuerpo actuante y móvil, como condición de posibilidad de toda operación

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, pág. 39.

¹⁸ Citado por M. Merleau-Ponty, *idem*, *ibidem*.

expresiva y de toda adquisición que constituya el mundo cultural, que hemos podido montar "ese extraño aparato de expresión" que es el lenguaje y que "(...) es capaz, no sólo de interpretar las palabras según las acepciones recibidas y la técnica del libro según los procedimientos ya conocidos, sino también de dejarse transformar por él y dotar por su medio de nuevos órganos."¹⁹

Merleau-Ponty nos muestra²⁰ que no habremos de tomar una real conciencia del poder del lenguaje mientras no hayamos advertido el "lenguaje operante o constituyente" que se hace lugar cuando el lenguaje adquirido o constituido se descentra y pierde su equilibrio, ordenándose en un empeño novedoso que da a enseñar a todo lector —como también al escritor— aquello que antes de la lectura no sabíamos pensar o decir. En este sentido es que no podemos afirmar que el lenguaje *tenga* una significación; por el contrario, hemos de afirmar que el lenguaje *es* significación. Si, en definitiva, le concedemos su función segunda, esto se debe a que suponemos como siempre dada la primera, porque interponemos toda la espesura de nuestras adquisiciones, porque creemos hallar en él la traducción sin más de nuestros pensamientos —pensamientos que, en realidad, fueron gracias al mismo poder del lenguaje—; pero esto no es más que poner el lenguaje antes del lenguaje o, lo que es igual, fingir que poseemos un pensamiento sin palabras, puesto que ya vimos cómo a través del lenguaje nos damos una "vida interior", una experiencia del pensar mediante la palabra.

Si en verdad se ha de contribuir a una teoría del lenguaje, no nos es posible ignorar o desconocer las condiciones en que éste se da en la experiencia de los sujetos hablantes. Merleau-Ponty, desde su aporte fenomenológico a la cuestión, es categórico al respecto, como también lo es cuando alude a la tarea que le cabe a la lingüística: "La idea de un lenguaje posible se forma y se apoya sobre *el lenguaje actual que hablamos, que somos*, y la lingüística no es otra cosa que una manera metódica de esclarecer mediante todos los demás hechos del lenguaje *esta palabra que se pronuncia en nosotros*, y a la que nos mantenemos unidos como por un cordón umbilical."²¹

¹⁹ Idem, pp. 39-40.

²⁰ Idem, pág. 40.

²¹ Idem, pág. 41. El subrayado es nuestro.

Con anterioridad en los capítulos precedentes hemos dicho, siguiendo expresamente la línea esbozada por Merleau-Ponty, que la palabra no puede ser considerada como una envoltura o el medio de fijación del pensamiento, puesto que si hay un pensamiento verdaderamente adquirido, antes de existir como pensamiento, debió existir una palabra, un lenguaje, que nos lo presentara. Una vez más volvamos, como reiteradamente lo hemos hecho a lo largo de este trabajo, a lo que dice éste autor. "Todos los vocablos que se han convertido en simples indicios de un pensamiento unívoco, nada más han podido hacerlo porque funcionaron primero como palabras originarias y aún podemos recordar el aspecto precioso que poseían, como un paisaje desconocido, cuando estábamos a punto de 'adquirirlos' y cuando ejercían aún la función primordial de expresión."²² Es de todo seguro que pensamos, pero el hecho no se explica anteponiendo el pensamiento a la palabra y diciendo que ésta es la vestidura de la cual se sirve aquel. En todo caso, el pensamiento está vinculado de manera necesaria a un acto de expresión, al que debe su aparente autonomía²³; esto no significa que el pensamiento se encuentre escindido o alienado por el lenguaje, sino que el pensamiento halla su claridad a través de una operación oscura que hace que se trascienda en la palabra. Esto parece ser siempre así, y en ello ha insistido la fenomenología. Mas lo que sí no es seguro es, justamente, que el lenguaje pueda ser reducido o tomado simplemente por el resultado de todas las ocurrencias acaecidas y legadas en el pasado, y que cuando hablamos lo hagamos a partir de unas significaciones invariantes. Cuando nos expresamos, nuestro panorama mental se modifica, las significaciones adquiridas se renuevan y subliman y, en definitiva, un pensamiento nuevo cobra existencia. Si bien podemos concordar en que la lengua está hecha de una infinidad de azares y alteraciones que no permiten establecer un desarrollo lógico, lo paradójico de la lengua es que en su historia no existe nada que no se encuentre, de alguna manera, motivado; cada palabra puede ofrecernos toda una diversidad de sentidos, como por ejemplo los de un diccionario, pero es evidente que al hacer

²² *Fenomenología de la percepción*, pág. 398.

²³ *Idem*, pág. 399.

uso de ella nos dirigimos al sentido que más conviene al momento y a la frase. Esta observación ya está en los estudios de Saussure; sin embargo, y pese a ello, ha sido poco atendida por los lingüistas. Es el mismo Saussure²⁴ quien ha señalado que "(...) no existe lengua alguna en la que no haya cosa motivada (...)" y que todo estudio que se emprenda debe considerar esta cuestión, más allá del carácter "arbitrario" que serviría a la organización del lenguaje. Saussure sabía que, por sobre unas palabras tan gastadas por el uso, tan expuestas a los deslizamientos semánticos que propone la historia, siempre hay un sentido que aflora a partir de las solidaridades del momento entre los términos. Saussure mismo distinguía que los términos de una lengua se reparten entre aquellos que él considera como "radicalmente arbitrarios" y aquellos "relativamente motivados", a partir de los cuales toda lengua oscilaría sensiblemente entre una y otra categoría de signos, como entre dos aguas de corrientes opuestas en las que se movería el sistema y se repartirían el movimiento de la lengua²⁵. Bajo esta consideración Saussure establece que, en aquellas lenguas donde prevalece lo "relativo motivado", se da cierta preferencia por el instrumento gramatical, es decir, la regla de construcción del sistema. Sabemos bien que Saussure no trató en sus lecciones, más allá de la simple mención, la lingüística del habla, aquella que se ocuparía de los usos ocasionales de la lengua por parte de los individuos. Sabemos también de la reticencia del autor a tratar los hechos de habla como hechos gramaticales, pues entendía que "todo hecho aislado es forzosamente extraño a la lengua y a su sistema"²⁶. Pero él mismo nos dice que un nuevo uso siempre se inicia por una serie de hechos individuales y, en todo caso, no podemos dejar de lado ésta afirmación. Si hemos de tomar por ciertos los señalamientos apuntados por Saussure, habremos de comprender que, bajo la "gramática oficial", transparece otro sistema, otra "gramática" más profunda que sostiene a aquella y que se realiza al momento de la expresión. En todo caso, si hemos de dar crédito a éstas observaciones, habrá que decir junto a la

²⁴ *Curso de lingüística general*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, pág. 184.

²⁵ *Ibidem*. Considerando esta distinción, Saussure apunta una posible clasificación de las lenguas: por un lado, aquellas en las que se daría un máximo de inmotivación, las llamadas lenguas "lexicológicas"; y, por otro lado, aquellas lenguas en las que se rebajaría lo arbitrario, es decir, las que serían más "gramaticales".

fenomenología que una gramática debe concebirse como "un equilibrio en movimiento"²⁷, a partir del cual los hablantes reasumen los materiales de la lengua en un uso regido por un principio novedoso. Hablamos y, más allá de toda ambigüedad, en principio, nos entendemos. Hablamos y, en el momento en que el lenguaje funciona, en el momento en que unas palabras se prestan a la expresión, las mismas nos muestran un orden, un sistema, que, como dice Merleau-Ponty, sin ellos no sería posible la comunicación y la comunidad lingüística²⁸. Resulta por demás cierto que hemos heredado unas palabras ya usadas y sometidas, en su historia, a los deslizamientos semánticos, pero también es cierto que el lenguaje, al momento en que funciona, posee el poder de anular dicha historia²⁹ y ofrecernos un nuevo sentido. "Si nos encontrásemos encerrados en las significaciones inconciliables que las palabras pueden conservar de su historia, no tendríamos siquiera la idea de hablar, la voluntad de expresión se desplomaría irremediabilmente"³⁰, ha escrito Merleau-Ponty. En todo momento, aquello que nos muestra la historia es, bajo evidencia, la operación oscura que hace posible el fenómeno de la comunicación y el sentido.

Quizás uno de los hallazgos más importante de la investigación lingüística emprendida por Saussure sea el de advertir que las palabras, y en términos mucho más generales la lengua, nos ofrecen -a partir de lo que él denomina el "análisis diacrónico"- el ejemplo contundente de los deslizamientos semánticos acaecidos en el tiempo, que, y de ahí lo paradójico, el sentido considerado en su actualidad no viene dado por la historia de la palabra o de la lengua, y que tampoco es la etimología la que ha de brindar una solución al problema de la expresión actual. La etimología, también ella misma y como lo ha notado Saussure³¹, es incierta. "La mayoría de los sujetos hablantes, afirma por su parte Merleau-Ponty³², ignoran la etimología, o mejor, en su forma popular, es imaginaria, proyecta sobre una historia ficticia el sentido actual de las palabras, no le explica, lo

²⁶ Idem, pág. 198. Ver la nota al pie incorporada por los editores.

²⁷ M. Merleau-Ponty: "Sobre la fenomenología del lenguaje", op. cit., pág. 104.

²⁸ *La prosa del mundo*, pág. 50.

²⁹ Idem, pág. 49.

³⁰ Ibidem.

³¹ *Curso de lingüística*, pág. 299.

supone". Digamos, siguiendo lo desarrollado por este último, que más allá de los procederes azarosos, de los olvidos, de los equívocos o las confusiones interpretativas, de las posibles deformaciones que se imponen a cada momento y por los cuales ha andado una lengua, se da siempre por hecho que hablamos y nos comprendemos y que, inevitablemente, es nuestra voluntad de expresarnos la que se hace cargo del caos y lleva adelante la palabra al instante de comunicarnos por medio de ella. La palabra, vista en su uso presente o, como quiere la lingüística, vista desde la "sincronía", "(...) no se reduce a las fatalidades legadas por el pasado (...) "³²; de la misma forma, si podemos llegar a describir cada momento histórico de una lengua, cada uno de sus estados, empresa que nos parece del todo pertinente, nos veríamos conducidos a corroborar que ésta expresa los distintos momentos de la palabra viviente. Y en este sentido, la fenomenología, nos parece, tiene mucho por decir.

Si bien es cierto que cada palabra, cada forma que comparte el sistema de la lengua, si son consideradas separadamente, pueden recibir en el transcurso de su historia unas significaciones, por principio, discordantes, también es cierto que en la lengua, tomada en todos y cada uno de sus momentos, no existen equívocos. Hablamos una lengua común y, mediante ella, nos damos a entender. "Las mutaciones de cada aparato signifiante, por inesperadas que parezcan cuando se le considera aisladamente, son solidarias de las de todos los demás y esto es lo que hace que el conjunto siga siendo medio de comunicación "³⁴. La lengua, y más propiamente su historia, contrariamente a como la entiende la lingüística e incluso la llegaría a entender el mismo Saussure, no puede ser, en última instancia, la estela de los azares lingüísticos acontecidos en el pasado. Desde ese lugar, todo lenguaje no sería otra cosa que un ámbito cerrado, como también la condición de lo que se puede decir acerca de él a partir de lo que en él se ha puesto. Y esto no sería más que dar crédito a la certidumbre que nos afantasma y nos anula como sujetos hablantes, situados en y por el lenguaje, entendido esto último en el más amplio sentido que pueden ofrecer los términos.

³² *La prosa del mundo*, pág. 50.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Idem*, pág. 51.

Sin embargo, como nos aclara Merleau-Ponty, hay para Saussure un estar envuelto del lenguaje por el lenguaje y que es lo que salva toda racionalidad³⁵ y le permite avanzar en su programa; puesto que hablamos un lenguaje como también hablamos *del* lenguaje, en esto no va de suyo que, comprometido el lenguaje como objeto, lo que digamos de él, en el momento en que lo decimos, también lo sea.

Ahora, bien. Saussure al momento de dar por sentadas las bases de la lingüística de la lengua -aquella que "haría aparecer, en su límite, a la lengua como un caos de acontecimientos"³⁶- inaugura una lingüística de la palabra, del *habla*, que nos muestra en cada momento un "orden", una "totalidad", que hacen posible tanto la comunicación como la comunidad en el lenguaje. Es evidente que existe una palabra que hablamos y que acaba con cualquier duda respecto del lenguaje. "Todo lo que yo digo del lenguaje lo supone, pero esto no invalida lo que digo, no hace más que revelar que el lenguaje se toca y se comprende a sí mismo, que no es un objeto, que es susceptible de una recuperación, que es accesible desde el interior."³⁷ El presente de la palabra, antes de revelárenos como una exterioridad, se nos revela como una presencia efectiva dentro de un sistema de expresión, puesto que es a partir de la subjetividad de la palabra que nos reafirmamos en el lenguaje y comprendemos su pasado. Aquí no podemos oscilar entre lo que sería un punto de vista "subjetivo" y un punto de vista "objetivo"; en todo caso, debemos admitir, como lo hace la fenomenología, que el punto de vista "subjetivo" engloba al punto de vista "objetivo"³⁸. Si hemos de hallar un sentido a los acontecimientos del pasado, el mismo se nos ha de mostrar como el reverso de dichos acontecimientos, pues en ellos "(...) transparece la

³⁵ Idem, pág. 52. Saussure mismo nos indica el camino a seguir tras llamarnos la atención respecto de la limitación que se impone al principio de lo arbitrario: "Todo el sistema de la lengua se apoya en el principio irracional de lo arbitrario del signo que, aplicado sin restricción, desembocaría en la complicación suprema; pero el espíritu consigue introducir un principio de orden y de regularidad en ciertas partes de la masa de los signos, y ése es el papel de lo relativamente motivado". Cfr. *Curso de lingüística general*, op. cit., pág. 184.

³⁶ Idem, pág. 50.

³⁷ Idem, pág. 52. A partir de Saussure: éste "muestra la necesidad de que haya un interior del lenguaje, un pensamiento distinto del material lingüístico, y no obstante ligado a él, no-lógico". Ver, en la misma página, nota al pie.

³⁸ M. Merleau-Ponty, "Sobre la fenomenología del lenguaje", op. cit., pág. 103.

serie de sistemas que han buscado siempre la expresión (...)”³⁹. Será, pues, a partir de la subjetividad de la palabra que podamos comprender y volver a encontrar esas otras subjetividades que nos hablan desde el pasado, que nos permita volver a hallar las mismas motivaciones que hicieron posible la incorporación de los "azares" -aquellos que daría cuenta la historia de la lengua, la "lingüística evolutiva"- a un sistema de expresión suficiente. A opinión de Merleau-Ponty⁴⁰, es "(...) la conciencia radical de la subjetividad la que me hace redescubrir otras subjetividades, y, por esa vía, una verdad del pasado lingüístico." Esto es: porque hablamos la misma lengua y comprendemos al otro que se compromete con y por el lenguaje, del mismo modo en que nosotros lo hacemos.

Esta traza de pensamiento abordada por Merleau-Ponty, ya aparece como parte de las reflexiones del mismo Saussure, aunque, vale aclararlo, no del todo delimitada en sus estudios. Éste parece admitir, al momento en que trabaja las cuestiones relativas a la "diacronía" puesta en relación a la "sincronía" de la lengua, una dificultad que está presente en la comparativa de cada uno de los momentos o "estados" de la lengua, y que no se explicaría por entero a partir de los cambios fonéticos que alteran a las palabras. De allí que, si se elimina de plano del análisis el factor fonético, Saussure afirme que siempre "(...) se encuentre un residuo que parece justificar la idea de una *historia de la gramática* (...)”⁴¹, que se transparenta en la evolución de las categorías gramaticales y en los cambios de significación de las palabras. Hemos de recordar que todo hecho de la lengua -o sea, aquellas locuciones hechas, frases, giros o expresiones fuertemente convencionalizadas por el uso- tiene su origen en los hechos que pertenecen al habla, es decir, en los hechos individuales a través de los cuales todo sujeto asume la palabra en ocasión de expresarse y que, cuando hablamos, no existe un límite taxativo entre ambos hechos, dado que nuestras palabras se dan sobre un fondo hecho de palabras, sobre el fondo del lenguaje. "La sincronía

³⁹ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, pág. 53.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ *Curso de lingüística general*, pág. 198.

encierra a la diacronía"⁴², ha observado Merleau-Ponty, y con lo cual nos hace notar que todo pasado del lenguaje siempre ha empezado en un presente.

No podemos querer entender al lenguaje, como lo hace la concepción clásica de la expresión, a partir de una claridad que le sería inherente, a partir de unos signos cuyos sentidos vendrían dados por las ocurrencias pasadas, y desde la cual toda alteración suscitada en el presente nos mostraría un desorden, un desacierto en el uso del material lingüístico. Este posicionamiento deja, a todas luces, escapar lo esencial constitutivo de toda expresión. "A cada momento, bajo el sistema de la gramática oficial, que atribuye a tal signo tal significación, se ve transparecer otro sistema expresivo que sostiene al primero y procede de otro modo que él: *expresión*, en este caso, no se halla ordenada, punto por punto, a lo expresado; cada uno de sus elementos sólo se precisa y recibe la existencia lingüística por lo que recibe de los otros y por la modulación que les imprime a su vez."⁴³ Con esto no se quiere decir otra cosa más que la significación de lo expresado no existe fuera de la expresión, en la que los mismos signos inducen sus sentidos al exterior. El sentido de la expresión es el de una existencia total, no porque sea un acompañamiento exterior, sino porque se realiza por entero en ella. Asimismo, Saussure es claro cuando afirma que "(...) la totalidad vale por las partes y las partes valen en virtud de su lugar en la totalidad (...)"⁴⁴, con lo que nos hace descubrir en la expresión una totalidad por la que ésta cobra sentido. Pero esta totalidad a la que se refiere Saussure no puede ser, como bien lo señala Merleau-Ponty⁴⁵, una totalidad lógica, cuanto sí una totalidad afín a "(...) un sistema filosófico cuyos elementos pueden todos (en principio) ser deducidos de una sola idea." Es del todo manifiesto que la totalidad de la que habla Saussure no es nunca la totalidad explícita y articulada que nos brindaría una lengua completa, aquella que pudiera ser precisada por medio de los diccionarios o por las gramáticas.

⁴² "Sobre la fenomenología del lenguaje", pág. 103.

⁴³ *La prosa del mundo*, pág. 57.

⁴⁴ *Curso de lingüística general*, pág. 178.

⁴⁵ "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", en *Elogio de la filosofía*, Bs. As., Nueva Visión, 1970, pág. 61.

Las palabras antes de tener una significación, poseen, sí, un valor de uso. Las unidades de la lengua, tal como de manera evidente nos lo muestra Saussure, carecen de una capacidad significante que podría aislarse separadamente, pues, no hablamos mediante "signos aislados"; pero, de ahí lo paradójico de su planteo, dichas unidades reunidas en lo que se denomina la "cadena hablada", componen un sentido que nos resulta irrecusable. "La claridad del lenguaje, nos dice Merleau-Ponty⁴⁶, no se encuentra detrás de él, en una gramática que tendríamos en nuestro poder, sino delante de él"; por tanto, si es verdad que hay sentido es porque se da en el horizonte abierto por el gesto que se nos ofrece, y nunca se da en quien, por ejemplo, escucha, un seguimiento de la cadena verbal eslabón por eslabón, sino una comprensión de la "gesticulación lingüística" del otro.

Por lo general tenemos la ilusión, por estar situados en nuestro idioma, de que las expresiones de nuestra lengua son las más adecuadas que las de otras y que estas se dirigen derechamente a las cosas. Tomemos el mismo ejemplo con que nos ilustra Saussure. El inglés *gold watch* nos parece insuficiente frente a la expresión "reloj de oro" en nuestro propio idioma. En la construcción del inglés, se dice, falta un término: la preposición que indica la materia de la que está hecho el reloj; esta no está explicitada, por lo que concluimos rápidamente que debe ser supuesta por encima de la frase. Sin embargo, la expresión *gold watch* no es menos elocuente para el hablante del inglés. Esta comparación es, en realidad, ilusoria, y lo es porque, como bien señala Saussure, la realizamos desde nuestro propio idioma. "Por el sólo hecho de que se comprenda un complejo lingüístico, esta sucesión de términos es la expresión adecuada del pensamiento."⁴⁷ El término preposicional no está supuesto en el inglés, somos nosotros, hablantes del castellano, quienes lo damos por sobreentendido. La frase inglesa, para un inglés, resulta por demás adecuada y comprensible y es, a su manera, perfecta. Por lo dicho, resulta por demás obvio que una comparativa de las lenguas que persiga las formas de una gramática pura —aquellas que darían cuenta de las "regularidades" de toda lengua— ha de recaer en un esfuerzo inútil.

⁴⁶ *La prosa del mundo*, pág. 58.

⁴⁷ *Curso de lingüística general*, pág. 192.

No hay sobreentendido posible en la frase inglesa. Y aquí no puede dejarnos confundir la noción de sobreentendido, puesto que la misma expresa de manera ingenua la convicción que tenemos acerca de nuestra propia lengua, en tanto ésta ha sabido captar en sus formas las cosas mismas, y que toda otra lengua, si tiene también el propósito de alcanzarlas, debe proveerse, más no sea implícitamente, de unos instrumentos semejantes. "No hay sobreentendidos en la lengua, o más bien, en la lengua todo está sobreentendido, *ya que la idea misma de una expresión adecuada, la de un significante capaz de cubrir exactamente el significado*, en fin, la de una comunicación *integral* son inconsistentes."⁴⁸ No nos comunicamos con el otro poniendo en nuestras palabras todo un pensamiento que ellas recogerían y que daría la clave de su lógica, sino que lo hacemos a partir de componer con el cuerpo —con la garganta, con la voz, con las entonaciones y los silencios— y con las palabras ese "enigma" que el otro comprenderá.

Aquello que llamamos comúnmente significación —y que se nos presenta como pensamiento sin lenguaje en virtud del mismo lenguaje que se dirige a lo ya expresado— y aquello que llamamos signo —que la lingüística ha convenido en reducir a simple envoltura o manifestación exterior del pensamiento—, sólo podrán aproximarse de manera genuina si los volvemos a considerar a partir del lenguaje viviente, si nos volvemos a entregar a esa vida del lenguaje, al movimiento que éste propone a través de sus diferencias y de sus articulaciones, si nos entregamos, por fin, a su gesticulación por demás elocuente. Tanto para quien habla como para quien escucha, los signos no se reducen a una técnica de ciframiento y desciframiento de unas significaciones hechas en su totalidad de antemano. Aquel que habla, al igual que el que escucha, los hace existir intencionalmente como entidades investidas de sentido y los instala en el cruce de los gestos lingüísticos, como la manifestación de estos, que se establecen en el común acuerdo de los hablantes. A propósito de esto, Husserl señalaba: "La intención significativa (la opinión) no se encuentra fuera de las palabras, junto a ellas; al hablar llevo a cabo constantemente un acto de intención interna, que se

⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, pág. 59. El subrayado corresponde al autor.

funde con las palabras y por así decirlo las anima. El resultado de esa animación es que las palabras y el habla encarnan por así decir la intención en ellas y la llevan, encarnada en ellas, como (su) sentido."⁴⁹ Habrá que considerar, entonces, a los actos de habla como ciertas modulaciones por sobre el lenguaje constituido, y a los encadenamientos verbales como expresivos por sí mismos. Para ello se hace necesario volver a definir, junto a Saussure, los signos, entendiéndolos no tanto como los representantes de ciertas significaciones que podríamos hallar en el nivel de la lengua, sino como medios de diferenciación del encadenamiento verbal y de la palabra. "Cada idioma compone sus palabras sobre la base de un sistema de elementos sonoros (...), lo que les caracteriza no es, como podría pensarse, su cualidad propia y positiva, sino simplemente el hecho de que no se confunden entre sí. Los fonemas son, ante todo, entidades opositivas, relativas y negativas."⁵⁰ Habremos de entender que una lengua no es tanto una suma de signos, cuanto un medio de discriminación de unos signos entre sí, así como también un "medio de construcción de un universo de lenguaje que expresa un universo de pensamiento", tal como lo entiende Merleau-Ponty. "En la lengua no hay más que diferencias *sin términos positivos*. Ya se considere el significado o el significante, la lengua no implica ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino sólo diferencias conceptuales y diferencias fónicas nacidas de ese sistema"⁵¹, ha dicho tajantemente Saussure, y su afirmación no puede ser desechada por nosotros. Una lengua no es la sumatoria de un número indefinido de palabras dotadas, cada una de ellas, de un sentido que les sería propio. Una lengua consiste, como Merleau-Ponty⁵² mismo lo precisara, "(...) en la configuración que dibujan todas estas palabras y todas estas formas de acuerdo con las normas de su uso en el habla, y que se nos aparecería como algo evidente aún cuando no supiésemos todavía lo que quieren decir, y nos limitáramos, como el niño, a fijarnos en su vaivén, en su recurrencia, en el modo como se

⁴⁹ *Formale und transzendente Logik*, Niemeyer Verlag, Halle, 1920, pág. 20. Citado por M. Merleau-Ponty en *La prosa del mundo*, pág. 61. Ver, asimismo, "Sobre la fenomenología del lenguaje", op. cit., pp. 101-102, nota al pie.

⁵⁰ F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, pág. 167. En este párrafo, las fuentes manuscritas hablan de "elementos fónicos" o "sonoros", mientras que los editores introducen, sin más, "fonemas". En ambos casos la terminología responde a tratar de precisar a las entidades identificables en el habla, en la realización fónica.

⁵¹ Idem, pág. 169.

emparejan, se atraen o se rechazan, y constituyen juntas una melodía de un estilo definido." Si tenemos en cuenta los principios "opositivos" y "relativos" que la teoría saussureana invoca para el signo, estos se aplican más rigurosamente a éste que a las palabras, por cuanto se trata, en ese caso, de componentes del lenguaje que no tienen por su lado sentido asignable y cuya función consiste en posibilitar la discriminación de los signos propiamente dichos. He ahí la contundencia de la afirmación que dice que "en la lengua sólo hay diferencias"; afirmación que podemos precisar aún más diciendo que los signos sólo surgen por las diferencias que ellos mismos manifiestan. En todo caso, tal como lo hemos aprendido de Saussure, los signos, tomados aisladamente, nada significan, y cada uno por separado expresan menos un sentido que el sentido de la diferencia que hay entre ellos. Si estos dicen algo, como verdaderamente lo dicen, no es porque sean portadores de unos significados que ya les pertenecen, sino porque todos ellos juntos aluden a un sentido por demás diferido, si es que nos ponemos a considerarlos uno por uno, y al que nosotros nos adelantamos sin que ellos lo contengan nunca. Vemos, por cuanto hemos dicho hasta aquí, que hablar no es poseer a nuestra disposición unos signos determinados y cuyo número podríamos inventariar, sino más bien "poseer la lengua como principio de distinción, más allá del número de signos específicos que ésta nos posibilite"⁵³. Asimismo, hablar no es poner una palabra bajo cada pensamiento. Saussure menciona el ejemplo de ciertas lenguas en que es imposible decir "sentarse al sol"⁵⁴, dado que disponen de términos particulares para referirse a luz solar, reservando la palabra "sol" para designar al astro mismo. Con el ejemplo no hace más que señalar que el valor de la palabra en cuestión se encuentra definido por lo que lo rodea, por la ausencia o presencia de otras palabras que le son vecinas. *"El lenguaje no dice nunca nada, lo que hace es inventar una gama de gestos que presentan entre sí diferencias lo suficientemente claras como para que el comportamiento del lenguaje, a medida que se repite, se implica y se confirma a sí mismo, nos proporcione de manera irrecusable la traza y los contornos de un*

⁵² *La prosa del mundo*, pág. 62.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Curso de lingüística general*, pág. 164.

universo de sentido."⁵⁵ Llegados a este punto, en que comprometemos nuestra exposición a la par de la fenomenología, pronto descubrimos que las palabras se nos aparecen como "realidades segundas", como el resultado de diferenciaciones aún más originarias. Sabemos desde hace largo tiempo, por medio de los estudios fonológicos, que las letras, las sílabas, los giros y las desinencias son el sedimento de una primera diferenciación que los precede y que, aquel que habla, halla en ella el modo original de las distinciones que comprometen a todo el lenguaje. Todo niño que viene al mundo halla a su alrededor un mundo sonoro que lo envuelve al igual que el vientre materno; el todo hablado de la lengua que se abre ante él en algún momento querrá decir, a través de todos esos sonidos, algo. El niño, un día, "atrapa"⁵⁶ un sentido a partir de la diferenciación de los sonidos, de los "fonemas", verdaderos fundamentos de la palabra. Son los fonemas los que dan cuenta de la forma originaria del significar, pues, es a partir de ellos que asistimos, por debajo de un lenguaje constituido, a "(...) la operación previa que hace simultáneamente las significaciones y los signos por separado (...) "⁵⁷ y que establece toda relación como también su regla de empleo. O lo mismo, pero sostenido por la palabra del propio Saussure: "La ciencia de los sonidos sólo se vuelve preciosa cuando dos o más elementos se hallan implicados en una relación de dependencia interna; porque hay un límite para las variaciones de uno según las variaciones del otro; ya el hecho de que haya dos elementos, entraña una relación y una regla."⁵⁸ Lo dicho se precisa con el siguiente ejemplo: el niño, a partir de las primeras oposiciones fonemáticas, aprende el principio que regula a la palabra, y mediante éste "(...) es iniciado en la conexión lateral del signo al signo como fundamento de una relación final del signo al sentido (...) "⁵⁹. Los fonemas constituyen de por sí un sistema, al igual que la lengua, pero esto no quiere decir que sean un número determinado de elementos sonoros utilizados por la misma lengua, sino que son "una manera típica de

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, pág. 63. El subrayado es del autor.

⁵⁶ M. Merleau-Ponty, "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", op. cit., pág. 63.

⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, pág. 63.

⁵⁸ F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, pp. 80-81.

⁵⁹ M. Merleau-Ponty, "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", op. cit., pág. 63.

modular"⁶⁰ un instrumento único de palabra, un modo de diferenciar los gestos lingüísticos entre sí. Merleau-Ponty ha observado que las primeras oposiciones fonemáticas en el niño -contemporáneas ellas a las primeras tentativas de comunicación- aparecen y se desarrollan sin relación alguna con el balbuceo. "El balbuceo -nos dice Merleau-Ponty- es a menudo rechazado por ellas, siendo pronto relegado a una vida marginal cuando sus materiales no son asumidos en el sistema de la palabra, como si no fuera lo mismo poseer unos sonidos como parte de ese balbuceo —que se dirige nada más que a sí— y como estadio de un esfuerzo comunicativo que ya allí se anuncia."⁶¹ El surgimiento de una gama fonética es lo que permitirá al niño "oscilar hacia el lado de los que hablan"⁶², es lo que le permitirá hacer situación frente a todos los sonidos de un habla que se dan alrededor suyo y lo acosan, y en la medida en que las diferencias sean más sistemáticas, más articuladas, le sugerirán todas ellas un orden interno que lo acercarán a lo que el adulto a través de la palabra ya le mostraba. "La lengua como un todo permite ella sola comprender cómo el lenguaje le atrae (al niño) hacia sí y como llega a entrar en ese dominio cuyas puertas, se creería, no se abren más que desde el interior. Es porque de golpe el signo es diacrítico, es porque se compone y se organiza consigo mismo, que tiene un interior y que termina por reclamar un sentido."⁶³

El sentido es inminente. Esto se comprende cuando, por ejemplo, se considera el momento en que las formas gramaticales comienzan a ser eficaces y a diseñarse como nuevos medios de expresión. Saussure, una vez más, es quien nos remite al ejemplo del francés⁶⁴, en el que el acento recae sobre la última sílaba a excepción de las palabras terminadas en *e* muda, y del latín, que acentúa sobre la penúltima sílaba cuando es larga (*amícus*) y sobre la antepenúltima si es breve (*ánima*). El sistema de flexiones del latín sólo podría subsistir en francés si las finales seguían siendo perceptibles. En esos casos, el francés trató de reparar el inconveniente respetando las flexiones latinas. Pero llegó un momento en que

⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, pág. 63.

⁶¹ "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", pág. 62.

⁶² *Idem*, pág. 63.

⁶³ *Ibidem*.

las sílabas latinas finales se debilitaron y, por último, desaparecieron: *amícum*, por ejemplo, se transformó en *ami* y *ánimam* en *âme*. Hay allí un momento en que los sujetos hablantes, a partir de la transformación de las palabras, ven un nuevo modelo de expresión, como también un momento en que el acento latino, sin haber sido movido de la sílaba en que estaba, ha cambiado de lugar por la desaparición de las sílabas siguientes. "El lugar del acento se ha visto cambiado sin haber sido tocado."⁶⁵ Desde entonces los sujetos hablantes colocan el acento, en las palabras provenientes del latín, sobre la última sílaba, conservando, así, su "regla", la que llega a invadir también a otras palabras que provienen del préstamo mediante la escritura (*facile, consul, ticket, burgrave*)⁶⁶.

A partir del ejemplo no deseamos hacer ver el momento en que el latín se trastoca y se convierte en francés, sino observar cómo los medios de expresión buscan a través de la lengua su lugar, cómo en ésta las formas cambian — llevando a veces una vida disminuida dentro del idioma— o ceden a aquellas que las van a reemplazar, más no sea, bajo la forma lacunaria de una necesidad o de una tendencia⁶⁷. La lengua siempre se deshace en el hablar: las palabras se llenan o se vacían y buscan ellas mismas su eficacia, buscan ellas una expresividad siempre renovada que, de alguna manera, ya se encuentra antes en la misma lengua, sea como presentimiento o anticipación. Saussure decía, y nos consta en sus escritos⁶⁸, que "(...) un sistema jamás es modificado directamente; en sí mismo es inmutable; solo ciertos elementos son alterados sin miramientos para la solidaridad que los liga al todo. Es como si uno de los planetas que gravitan en torno al sol cambiase de dimensiones y de peso: este hecho aislado entrañaría consecuencias generales y desplazaría el equilibrio del sistema solar entero." Pero, no se trata sólo de que el cambio suscitado en las partes dé por resultado un sistema más o menos productivo que aquel al que reemplaza y sucede. Se trata de ver cómo, volviendo al ejemplo, "los modos de expresión" del francés que relevan a los modos del latín "(...) vienen a restablecer un poder de expresión

⁶⁴ *Curso de lingüística general*, pp. 125-126.

⁶⁵ *Idem*, pág. 126.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ M. Merleau-Ponty, "El lenguaje indirecto...", op. cit., pág. 64.

amenazado (...)"⁶⁹. Y acá es inevitable advertir, como lo hace Merleau-Ponty, que lo que sostiene la invención de nuevos sistemas de expresión es el impulso de los sujetos hablantes. Son ellos, o mejor dicho, somos nosotros quienes deseamos comprendernos y, por lo cual, echamos mano de las palabras para hacerles "decir" lo que es distinto a ellas. Pero, entendámoslo, la voluntad de expresión es ambigua. Por un lado, para que el hablar sea comprensible, es preciso que la lengua sea del todo supuesta, que sea admitida en lo general. Por otro lado, se hace necesario que la palabra no sea tan habitual al extremo de resultar indistinta y que despierte en quien la escucha su atención. Empresa paradójica, por cierto, la de expresarnos, ya que siempre supone un fondo ya expresado y, a su vez, que toda expresión se destaque de dicho fondo. En cuanto el habla se apodera de la lengua, ésta se vuelve irregular y se plaga toda ella de excepciones⁷⁰, la lengua pierde su "solidez" aparente a condición de volverse expresiva. Así, todo presente de palabras es, en definitiva, posible porque es un presente que asiste al desgaste de su propio pasado. Hay en el lenguaje una vida que le es interior y que lo anima, una intención de significar que se descubre detrás de todo accidente lingüístico. Esa intención hace de la lengua un sistema que en todo momento puede ser recuperado y confirmado en vistas de un decir.

Si un signo nos "dice" algo es porque forma parte de un sistema y se encuentra en relación de coexistencia con otros signos, y no porque sea instituido por el pensamiento para dar cuenta de una significación por fuera de las palabras. Más aún: si hay un sentido o algún tipo de valor en las palabras no es porque sean para un sujeto pensante, sino para un sujeto hablante. Si hablar fuera, como ya hemos dicho con anterioridad, poner palabras bajo cada pensamiento, nada sería jamás dicho, no tendríamos siquiera la sensación de vivir en el lenguaje, porque el signo "se eclipsaría" ante su propio sentido, porque el pensamiento, en resumidas cuentas, no hallaría en él nada más que lo que ha pensado. "La significación de los signos, dice Merleau-Ponty⁷¹, es ante todo su configuración

⁶⁸ *Curso de lingüística general*, pág. 124.

⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, op. cit., pág. 66.

⁷⁰ *Idem*, pág. 67.

⁷¹ *Idem*, pág. 68.

en el uso, el estilo de las relaciones interhumanas que emana de éste; y sólo la lógica ciega e involuntaria de las cosas percibidas, suspendida por completo de la actividad de nuestro cuerpo, puede hacernos entrever el espíritu anónimo que inventa un nuevo modo de expresión." Y esto no quiere decir más que la significación es del orden de lo pre-conceptual; al igual que la cosa que se da lugar en la realidad del mundo al punto de una percepción, que no es más que donde la tocamos o desde el ángulo en que se nos ofrece y a partir del cual la apuntamos y que no concluye nunca en un término *ideal*, la palabra no va nunca derecho a un concepto, la palabra nunca es frontal, esto es, nunca es directa, siempre es oblicua, puesto que el descentrado del sentido es todo su fundamento. Así como el carácter de una persona se nos hace presente a través de sus gestos —una cierta fisonomía que los gestos dibujan— y que se anticipa a cualquier comentario o explicación que de ella hagamos, así el sentido del signo y la palabra también procede. La expresión nunca es expresión acabada y absoluta, puesto que el lenguaje porta la lógica de su propio movimiento y, como ya lo hemos dicho, no puede reducirse a unos conceptos dados. En este sentido, la relación que guarda la expresión con lo expresado, como también la relación del signo con la significación, no es lo que podríamos llamar una "relación en sentido único", como la que podría existir entre un texto y su traducción. "El lenguaje significa cuando en vez de copiar el pensamiento se deja deshacer y rehacer por él", ha escrito con acierto Merleau-Ponty⁷². La relación que entabla el pensamiento con el lenguaje, si es que en verdad debemos hallar alguna, es del tipo de relación de doble sentido que la fenomenología ha dado en llamar *Fundierung*⁷³, palabra con la que se quiere venir a significar que el lenguaje, por su proceder, es primero, es decir, es fundante en cuanto que el pensamiento, lo fundado, se da como explicitación o determinación de aquel, sin que por ello lo fundante sea primero y lo fundado su derivado, como posiblemente lo entienda una lógica empirista, puesto que es a través de lo fundado que lo fundante se nos revela. Es el lenguaje el que arranca de una profundidad desconocida a la presa

⁷² "El lenguaje indirecto...", pág. 68.

⁷³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pág. 403.

que sostiene y nos la devuelve en la amplitud de un pensamiento hecho palabra. Vemos que la relación del lenguaje con el pensamiento no es otra cosa que la relación del lenguaje y el no-lenguaje, la de la percepción y la racionalidad. Vemos que hay, en realidad, una *Gestalt* del lenguaje.

La lingüística no terminará de comprender la profundidad de sus hallazgos si, luego de revelarnos al sujeto hablante, se impone el modo de ignorar u omitir el poder en ciernes que abre y hace posible el lenguaje. Y es indudable que cuando hablamos decimos *algo*, volvemos presente lo que se hallaba "ausente" o aún no lo era, y lo hacemos mediante un esfuerzo por expresarnos sirviéndonos de lo ya dicho. Lo expresado y lo no expresado existen y se tocan en el presente viviente. La expresividad de todo acto de habla es temporal, pero no del modo en que lo es la temporalidad de la lengua a la que antecede, y cada momento viviente del habla es un momento que tiende a la comunicación que nunca ha cesado⁷⁴. Lo dicho es la atmósfera de la cual se nutre la palabra actual y, por principio, no es distinto de lo vivido en general. Quizás una cita de Merleau-Ponty referida al tiempo nos sirva para explicitar esto. "Lo que hemos vivido existe y sigue existiendo perpetuamente para nosotros; el anciano toca su niñez. Cada presente que se produce se hunde en el tiempo como una cuña y aspira a la eternidad. La eternidad no es otro orden más allá del tiempo, es la atmósfera del tiempo."⁷⁵ La palabra actual y viviente es un hecho que tiene lugar, y ese tener lugar de la palabra será una verdad por siempre, es decir, quedará adquirida. Pero esa adquisición no se reduce a una fórmula racional que podría recobrase como concepto en el presente, y si esto ocurriera no lo sería más que a condición de que la palabra sea tratada, desde afuera, como una serie de acontecimientos fortuitos. "Precisamente porque ahora estoy hablando, mi lengua no es para mí una suma de hechos, sino el único instrumento para una voluntad de expresión total."⁷⁶ Esto que estamos hablando, esta nuestra expresión, en su intención, recoge al igual que cualquier otro gesto un pasado -no como conciencia del

⁷⁴ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, pág. 51.

⁷⁵ *Fenomenología de la percepción*, pág. 402

⁷⁶ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, pág. 72.

pasado, sino como conciencia de un pasado en general, como una cierta tipicidad histórica-, haciéndolo presente y empalmando este presente con un futuro.

Por lo que venimos sosteniendo hasta aquí, nos resulta del todo innegable que el poder del lenguaje no radica en "el privilegio que habrían recibido las primeras palabras de designar los elementos del ser"⁷⁷, y a partir de las cuales todo conocimiento y toda palabra posterior a ellas se verían limitados a la combinación de dichos elementos. El poder del lenguaje no se halla en el futuro intelectual hacia el cual se dirige -por lo que ya dijimos: toda palabra se anticipa, se adelanta, al pensamiento-, como tampoco proviene de un pasado mítico que éste recobraría -como la ilusión etimológica, que busca explicar el presente con las ruinas del pasado, sin advertir que todo despliegue de una palabra remite a las palabras como ocurrencias del mismo presente. El poder del lenguaje se juega por entero en el presente, y esto es así, como lo ha señalado Merleau-Ponty⁷⁸, "(...) en la medida en que consigue ordenar las pretendidas palabras claves, haciéndolas decir más de lo que nunca dijeron, en la medida en que se sobrepasa como producto del pasado y nos da así la ilusión de sobrepasar cualquier palabra y de alcanzar las cosas mismas, ya que en efecto sobrepasamos cualquier lenguaje dado." A partir de haber dicho algo, de haber hablado, hay algo adquirido efectivamente, pues ha tenido lugar la expresión. Y ese momento preciso en que la palabra adviene es un momento de existencia contra el cual todo otro momento nada puede. La palabra que hablamos, en el instante en que acontece, en el uso actual del lenguaje, recoge los vestigios presentes del pasado y los ofrece a su reanudación en las palabras futuras. Y si es verdad que hay algo adquirido, esto sólo puede aparecer a partir de su borramiento, que es el modo en que la existencia actual llama a su pasado. Esto que decimos de la palabra no es distinto a lo que ocurre con otras formas de expresión. Tomemos por caso a la pintura. En general todos sabemos qué es la pintura, cuál es el lugar que ocupa en nuestra cultura, en tanto arte, a partir de haber visto en distintos momentos unos cuadros, unos murales, unas miniaturas, que nos "hablaban" de una

⁷⁷ Idem, pág. 74.

⁷⁸ Ibidem.

experiencia humana creadora. De golpe, al recorrer una galería, topamos con un cuadro de Van Gogh, de quien nada sabíamos de su arte y del que todo desconocíamos como sujeto dentro de una "historia pictórica". Sin embargo, la pintura está allí, nos interpela y nos unimos a ella por medio de la mirada que recorre los intersticios de la imagen, la comprendemos. Desde ese preciso momento "(...) la pintura de Van Gogh se ha instalado en mí para siempre, se ha dado un paso respecto al cual no puedo hacerme atrás, e incluso si no conservo ningún recuerdo preciso de los cuadros vistos, toda mi experiencia estética será, en adelante, la de alguien que ha conocido la pintura de Van Gogh."⁷⁹

Por lo dicho, se torna por demás evidente que en el ejercicio presente de la palabra hay una recuperación de toda la experiencia anterior, un llamamiento a la consumación del lenguaje en la presunción futura, un bosquejo de eternidad que ella misma suscita. Pero esto, como bien lo muestra la fenomenología, no puede ser reducido o explicado por su "comienzo" o por su "fin", en un orden ajeno al presente en el que hablamos y se efectúa la palabra, sino que debe ser comprendido por el esfuerzo de su "hacer"⁸⁰, con su doble horizonte en el pasado y en el futuro. El pasado y el futuro no son como un ídolo bifronte del cual podemos darnos una alternancia absoluta entre sus dos rostros, sino que ellos se encuentran en el presente de toda palabra que los implica en la totalidad del tiempo.

Lo propio del gesto lingüístico, como en general de todo gesto, es significar más allá de su simple existencia de hecho, de sobrepasarse hacia su sentido o, como bien dice Merleau-Ponty, es la superación de lo significante por lo significado⁸¹. Hay en la palabra una secreta presencia que despierta nuestras intenciones significativas y que la anima, de la misma manera —la única presumiblemente— que el mundo anima nuestros cuerpos. Resulta, entonces, que cualquier gesto es comparable a tantos otros, que todos ellos dan cuenta de la misma sintaxis, de las intenciones mismas que detrás de ellos se esconden. Esto que decimos nos hace ver que el gesto posee un interior, que no es el interior del

⁷⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, pág. 402.

⁸⁰ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, pág. 75.

⁸¹ "Sobre la fenomenología del lenguaje", pág. 108.

concepto, si se entiende por ello un universo cerrado sobre su propia diferencia y concluido de una vez, sino un interior que lo hace abierto y vale más allá de su simple presencia, un interior que es cómplice de todas las tentativas de expresión.

La palabra recupera y sobrepasa el lenguaje constituido, pero también conserva y continúa la certidumbre sensible de esto que somos. Ella, en tanto que signo preestablecido, es "la pieza usada que se viene a colocar en silencio sobre mi mano", tal como así lo entendía Mallarmé⁸², y, en este sentido, nada puede decirnos más allá de lo que en ella pusimos. Mas cuando "la pieza usada" se pone a trabajar, cuando ella se "desvía" del nombre, de lo ya hecho, tiene un poder de significar que hace presente "lo ausente", libera toda ella un sentido hecho de silencio. "El lenguaje expresa tanto mediante lo que hay *entre* las palabras como por las palabras mismas, y por lo que no dice tanto por lo que dice."⁸³ Podemos sin duda distinguir, junto a Merleau-Ponty, un lenguaje empírico, que no sería otra cosa que el lenguaje ya hecho, y un lenguaje auténtico, sostenido por una palabra verdadera y creadora, del cual el primero no puede ser más que un resultado⁸⁴. Si esta distinción es válida, la palabra verdaderamente expresiva será aquella que realiza el sentido que aún no existe y que, si ha de venir al mundo, éste sea a través de ella. Una palabra así no escoge un signo para una significación, sino, más bien, que tantea en torno de una intención de significar⁸⁵ que no dispone de un modelo que le sea previo, puesto que está empeñada en componer dicho modelo. Se trata de una operación, a todas luces, sin modelo, o mejor dicho, se trata de la operación que inventa su propio modelo.

En definitiva, si hemos de considerar a la palabra en su verdadera dimensión y en su funcionamiento, tal como se nos presenta en el lenguaje viviente, debemos retomar, pues, para nuestros análisis el carácter que ésta asume en su inminencia; debemos, entonces, considerarla a partir de los hilos intencionales que la sostienen y hacen que un sentido sea posible.

⁸² Citado por Merleau-Ponty, en "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", pág. 68.

⁸³ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, pág. 77.

⁸⁴ "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", pág. 68.

⁸⁵ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, pág. 80.

Todo lenguaje, una vez adquirido, retiene de sí un sentido que nos es directo, que se corresponde punto por punto a giros, figuras de la lengua, formas estandarizadas y, en definitiva, palabras instituidas; y resulta que, precisamente, porque los mismos nos son ya conocidos, el sentido se nos presenta como desplegado en su totalidad y sin revés, obliterándose en él las posibles lagunas y el elemento de silencio¹. En general reconocemos esas expresiones como locuciones o frases hechas, como ciertos lugares comunes, que no pueden ser más que atribuidas a la lengua y que no dejan de ser para nosotros más que palabras banales para las que poseemos unas significaciones ya formadas. Así, lo que es expresado a través de las páginas de un libro es alcanzado en sí mismo, directa y prosaicamente. Unas palabras por nosotros conocidas -sean éstas "oídas" o "vistas" en cierto paisaje-texto- se nos ofrecen como un gesto habitual, siendo su posesión para nosotros inmediata, puesto que no exigen de parte nuestra ninguna reorganización de las operaciones ordinarias a las que estamos demasiado acostumbrados. Sin duda, cuando, por ejemplo, leemos aportamos al texto todo el saber que poseemos de la lengua, todo nuestro conocimiento acerca de las palabras, de esos instrumentos morfológicos, sintácticos, léxicos, como también todo nuestro saber acerca de unos géneros literarios, de unos tipos de relatos o de argumentos, de unas fórmulas a través de las cuales se presenta el acontecimiento, etc. Y, sin duda, el texto nos "habla" y no lo hace de otro modo más que a partir de lo que ya sabíamos. El texto que el libro nos ofrece es, para nosotros, del todo "legible"; nada hay en él de imprevisible o que tienda a enrarecerlo, por así decirlo, en su solidez. Mas cuando esto último sucede, el texto se desnivela, pierde su carácter de bloque sólido, sus relaciones internas se hacen "raras" y "pierden su piso", persistiendo

¹ Merleau-Ponty, M.: *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971, pág. 80.

en él cierta mezcla de lo conocido y homogéneo con aquello que se muestra heterogéneo y del orden de lo desconocido. En ése caso, la lingüística nos dice que el texto ha perdido "legibilidad". Sin embargo, en vistas del uso que hace la lingüística de la noción de "legibilidad", como de su contraparte, la "ilegibilidad", la terminología no nos puede dejar llevar al engaño, dado que no existe un análisis que partiendo de dichos términos pueda clarificar el lenguaje y exponerlo ante nosotros como un objeto, en tanto se trate a la palabra como simple notación de "signos" —de la palabra a las cosas, de la palabra a sus significados. Tal como desea suponer la lingüística, y allá ella con sus supuestos de acuerdo, todo lenguaje apelaría a unos conceptos o a un vocabulario más o menos disponible que, para ser vuelto "legible", solicitaría la ayuda de la "memoria", de léxicos especializados, de ciertos "aparatos metalingüísticos" (definiciones, glosas, comentarios) que darían cuenta de los significados; pero, visto de esta manera, la misma lingüística no hace más que convertir a toda palabra en "palabra de segundo orden" al servicio de una "palabra primera" del todo establecida y a la que aquellas, en su despliegue, vendrían a auxiliar.

No obstante, toda palabra, toda expresión, es clara para quien la expresa y para aquel que la escucha o la lee; en este sentido, no se trata tanto de que el texto se torne "legible", sino que se vuelva "comprensible". Comprensible en tanto que nos ajustemos al texto de la misma manera en que nos ajustamos al espectáculo del mundo. Poseemos, sin duda, "un cuerpo actuante que adopta frente a los mensajes exteriores a él la actitud que conviene para que el espectáculo se organice, se escalone, se equilibre"². Y la palabra, lo hemos dicho ya a lo largo de este trabajo, no es ajena al poder general de expresión del cuerpo. La acción realizativa de la palabra en sentido y el sentido elocuente de la palabra, son un caso eminente de la intencionalidad corporal. Hemos insistido con anterioridad en que toda operación a través del lenguaje da cuenta, de manera dialéctica, de una presencia irrevocable que sostiene sin dar tregua a todo el andamiaje de las palabras. Aquello que la palabra posee —puesto que

² Idem, pág. 39.

parte de un sujeto situado en el mundo y frente a sus tareas—, y que la lingüística a menudo olvida, es su intención significativa, que nos arroja por encima de nuestros propios pensamientos al encuentro de lo otro y del otro, de la misma manera en que la percepción nos arroja a las cosas mismas por encima de una perspectiva de la que solo después caemos en cuenta³. La palabra, entendida como acto de habla siempre dice algo más, en tanto que aquel que habla o escribe, al igual que aquel que lee, reanuda no solo el sentido ya hecho de los vocablos, sino que a la vez los recobra, a través de su propia expresión, en su propia búsqueda de sentido que, por cierto, halla su suelo en su experiencia del mundo y de las palabras.

Con esto que decimos lo que intentamos es recobrar a la palabra en su verdadera fisonomía. Un texto literario, al igual que el conjunto de términos que lo componen, no puede ser tratado como un mero “signo”, si se entiende por ello una cierta ordenación nocional de los medios de expresión utilizados y lo que se quiere expresar. En todo caso, se trata de una relación que a la palabra le es extraña. Pretender pensar a la palabra a partir del concepto de “signo”, es colocarla en una relación exterior, es reducir el acto de expresión que ésta emprende a sus elementos componentes y no comprender aquello en que consiste la expresión en sí. Sobre las palabras no pueden pesar unos conceptos cerrados y acabados que, en el funcionamiento de la lengua, nos arrojarían a la plenitud de todos los sentidos ya disponibles. Afirmar lo contrario sería incurrir en una falacia o en una ingenuidad teórica, que nos puede conducir a ciertas aseveraciones extremas de nominalismo como aquellas que anuncian que “la literatura toda está en el horizonte de la lengua”⁴. Redoblamiento del signo al signo, con lo cual nos veríamos reducidos al silencio. El escritor, al igual que el tejedor, trabaja al revés; sólo tiene que ver con el lenguaje y, así, es como

³ Ibidem.

⁴ La afirmación corresponde a R. Barthes. “Sabemos que la lengua es un corpus de prescripciones y hábitos común a todos los escritores de una época. Lo que equivale a decir que la lengua es como la naturaleza que se desliza enteramente a través de la palabra del escritor (...). Encierra (la lengua) toda la creación literaria.”. En *El grado cero de la escritura*, México, Siglo Veintiuno, 1993, pág. 17.

repentinamente se encuentra rodeado de sentido⁵; y esto es tan verdaderamente cierto como que la lengua no contiene de antemano a la literatura.

Para quedar a buen recaudo de estas falacias deberíamos desapegarnos de la idea de unos vocablos límpidos y transparentes, siendo preciso, como atentamente señala Merleau-Ponty, “(...) que la palabra y el vocablo dejen de ser una manera de designar el objeto y el pensamiento, para pasar a ser la presencia de este pensamiento en el mundo sensible, y no su vestido, sino su emblema o su cuerpo.”⁶ Se trata, pues, de devolverle a la palabra su sentido viviente, tal como la encontramos en el uso más corriente, sentido que está plagado de intenciones.

Ya hemos hablado antes de la intencionalidad, de aquello que habita las palabras que proferimos u oímos, y que anima silenciosamente nuestro enlace con el mundo; intención que se da, por medio de las palabras, un cuerpo, y que se conoce a sí misma buscándose un equivalente⁷ en el sistema de significados disponibles de la lengua y de los escritos que a ésta pertenecen. Podemos vislumbrar bajo la significación conceptual de las palabras, bajo todo sentido hecho y expresado por medio de las mismas, que ya hay también un sentido, una “significación existencial” que la habita y que nos ofrece el pensamiento como un cierto estilo, como un cierto “valor afectivo” o “existencial”, y no como puro concepto⁸. Si es que podemos hablar de un sentido conceptual de las palabras, éste sólo se nos aparece como un cierto relieve sobre una significación gesticulante, una significación que a la palabra le es inmanente. Vemos, entonces, que la palabra posee, también ella, una facultad de significación que le es propia y que no concuerda con unos conceptos que le vienen dados por la lengua. Algunos dirán que se trata de una “añadidura de sentido”, acordamos que sí, pero un sentido que le pertenece a la palabra y que va más allá de las premisas de la lengua. Sentido que la lingüística no ha sabido tratar o, cuanto

⁵ M. Merleau-Ponty, “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, en *Elogio de la filosofía*, Bs. As., Nueva Visión, 1970, pág. 69.

⁶ *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, pág. 199.

⁷ M. Merleau-Ponty, “Sobre la fenomenología del lenguaje”, en *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964, pág. 108.

⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, pág. 199.

menos, ha querido enmascarar a través de una neutralidad que lo envara en unas formas altamente convencionalizadas.

Si las palabras a través de las cuales se expresa la literatura nos parecen del todo conocidas, esto se debe a que nos hallamos en el terreno de la misma lengua, es porque las tratamos como partes de un texto ya aprendido y ya escrito en otra parte; esto se debe a que vivimos en un mundo en el que la palabra está ya instituida. Si podemos operar con el texto literario y considerarlo como el lugar de cierta “reescritura”, de cierto “operador intertextual”, es a fuerza de tratarlo como el simple exponente de una expresión trivial a partir de unas significaciones ya adquiridas. Esto no parece ser otro tratamiento que el que impone la prescriptiva de la gramática y la retórica desde los modelos, desde ciertos estereotipos, que se traducirían sin más en otras repeticiones que no exigen esfuerzo de expresión por parte del escritor, como tampoco exigen un esfuerzo de comprensión del lado del lector. La ostentación de los modelos, su afloramiento en una multiplicidad de textos, en definitiva, hacen que las palabras pierdan su brillo y ya no nos asombren.

La significación no depende punto por punto de unos vocablos ya gastados en el uso que de ellos hacemos en el comercio de la lengua. Ella habita “como cosa” en el centro mismo de los textos, en “un cuerpo de palabras”, y se instala en el escritor y en el lector “como un nuevo órgano de los sentidos”⁹, puesto que ella es en el mundo. “¿Dónde está exactamente Julien Sorel en *Rojo y Negro*?”, se pregunta el lingüista. Y cree hallarlo en los nombres propios, en las apelaciones, en las perífrasis, en cierto paradigma de pronombres que escanden el texto, en un retrato, en las acciones, ¿en las palabras? Vuelve a preguntarse y cree tener entre sus manos la respuesta. Algunos otros, creyendo escapar a esta lógica, han propuesto que el personaje debe buscarse en las operaciones de sustitución que propone el texto, en los desplazamientos de unos nombres propios hacia unas “cualidades psicológicas”, hacia unos objetos¹⁰, con lo cual no hacen más que reafirmar una especie de círculo tautológico.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Esta tesis es compartida tanto por R. Jakobson como por A. Robbe-Grillet. Ver al respecto: Ph. Hamon, *Introducción al análisis de lo descriptivo*, Bs. As., Edicial, 1991, pág. 118.

Sin embargo, lejos de lo que considera el lingüista, el personaje —esa otra vida que se da el escritor mediante un cuerpo prestado de palabras, esa fisonomía de humanidad que trasunta en el texto— se encuentra en todos y ninguno de los rincones del texto. Su “unidad” de sentido —si es que se nos permite hablar en estos términos— se halla más acá y más allá del texto mismo, puesto que lo comprendemos en su carnadura; hay en él un sentido viviente y lo reconocemos como reconocemos a nuestros congéneres y que a su vez se reconocen en nosotros. Intentemos precisar este punto. Cuando, por ejemplo, percibimos a otro, que no somos nosotros, se da aquello que Husserl denominaba el “fenómeno de emparejamiento”, es decir, que cuando creemos sostenerlos por la mirada, somos asaltados por él, quien en el espacio dibuja una figura que se nos ofrece como una invitación a reconocer las posibilidades de nuestro propio cuerpo. Todo ocurre como si el espectáculo que el otro nos ofrece, de pronto, invirtiera la relación y el otro habitara en nosotros y nosotros en él. Se trata de un acto de doble cara, en el que nuestra intención habita al otro y la intención del otro habita en nosotros. “El espectáculo me invita a convertirme en su espectador adecuado, como si otro espíritu que no fuese el mío viniese de pronto a albergarse en mi cuerpo o, mejor, dicho, como si mi espíritu fuese atraído allá y migrase al espectáculo que estaba ofreciéndose. Yo soy atrapado por un segundo fuera de mí, yo percibo a los demás...”¹¹. Si duda, nuestra palabra que sostiene la lectura no puede ser de otro tipo, puesto que ella es un caso eminente de la “conducta” que invierte nuestra relación con los demás y con lo otro; en todo caso, la lectura es el emparejamiento imperceptible entre nuestras palabras y las del autor¹², entre nosotros y aquel que se ha dado otras vestiduras, otras vidas posibles mediante la máscara de sus personajes. Y, efectivamente, es así como lo comprendemos.

No podemos, como hace el lingüista, pedir al texto aquello que no puede brindar, pues todos nuestros interrogantes caerían en un vacío que no es de este mundo. No podemos, tampoco, pedir que una formalizaciones privilegiadas se

¹¹ M. Merleau-Ponty, “Sobre la fenomenología del lenguaje”, pág. 112.

¹² M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, pág. 39.

cumplan aquí o allá, bajo una fijación que focalice el sentido hasta agotarlo¹³. Si hemos de saber dónde se encuentra Julien Sorel, si hemos de decir cuál es su localización textual, éste se halla en el mundo que abre el texto que hemos leído y, de allí en adelante, habita en nosotros que, por medio de una intención significativa comprendida, lo hemos vuelto presente. No puede decirse, entonces, que el personaje, al igual que un paisaje descrito en el libro, se encuentre bajo la condición de unos “signos” elegidos arbitrariamente para dar cuenta de él, puesto que esos signos al momento en que los leemos pronto desaparecen para la mirada, dando lugar a la significación. Esto es lo que ocurre, asimismo, con la pintura y el teatro. Vemos el paisaje que nos ofrece el cuadro y no la tela y los colores; vemos a Hamlet, pero no al actor que se fatiga bajo el personaje. El paisaje y Hamlet nos son presentes y comparten con nosotros el mundo. De alguna manera, esto siempre ocurre y, como dice Merleau-Ponty, la significación acaba por devorar al signo¹⁴. Hamlet y el paisaje han cobrado existencia para nosotros.

Si es posible comunicar algo mediante el texto escrito, no es a través de unos signos convencionales y del todo seguros en sus envaramientos o desde un principio de “legibilidad” que los esclarezca, tanto para el escritor como para el lector, pues “no hay unos signos convencionales, simple notación de un pensamiento puro y claro por sí mismo”; si es verdad que existe una comunicación lograda a partir del texto, ésta no se da más que a través de las palabras: palabras “(...) en las que se contrae la historia de toda una lengua, y que llevan a cabo la comunicación sin ninguna garantía.”¹⁵ Si en algo nos parecen transparentes, es, bajo todo aspecto, porque nos situamos al nivel de la lengua constituida, dándonos una significaciones ya disponibles, significaciones hechas a través de otros actos de expresión del todo contingentes. Si algo caracteriza al *lenguaje*, es, justamente, su capacidad de sedimentarse y constituir una adquisición intersubjetiva que oficia de fondo común para que

¹³ Es lo que ocurre por lo general con los géneros. La recomendación retórica, por ejemplo, para la construcción de los personajes está fuertemente sujeta a la convención, a partir de un género privilegiado: el *retrato*. Unidad cerrada que intenta reagrupar y constituir el “sentido” del personaje.

¹⁴ *Fenomenología...*, pág. 200.

aparezca un mundo, otros mundos. El mundo que describe Stendhal en *Rojo y Negro* y el mundo de Verne en *Veinte mil leguas de viaje submarino*, no responden en verdad a compartimentos estancos, puesto que la palabra le da a cada escritor, como también a sus lectores, la presunción de enfocar y compartir el mismo mundo, es decir, el mundo de la lengua.

La *lengua*, sabemos, es el depósito de sedimentación de los actos de la *palabra* “(...) en los que el sentido informulado, no solamente halla la manera de traducirse al exterior, sino que además adquiere la existencia para sí y es verdaderamente creado como sentido (...)”¹⁵, lo cual acredita al fenomenólogo a distinguir entre una *palabra hablante* y una *palabra hablada*. La palabra hablante sería aquella cuya intencionalidad significativa se encuentra en “estado naciente”, mientras que la palabra hablada sería aquella en que “la existencia se polariza en un cierto ‘sentido’ que no puede definirse con ningún objeto natural; quiere recuperarse más allá del ser y por eso crea la palabra como soporte empírico de su propio no-ser”¹⁷. La palabra hablada siempre dispone de un acervo de significaciones adquiridas, lo que constituye un mundo lingüístico y un mundo cultural, sin agregar nada al mismo. Por su lado, la palabra hablante siempre configura un estilo, una cierta manera de utilizar aquello que hay en la lengua y que remite a la experiencia que de ella tenemos como también al modo de su utilización para referirnos al mundo. Pero esta utilización siempre tantea, a partir de lo ya hablado, hasta hallar su sentido posible.

A propósito de esto que decimos acerca de la palabra, podemos entender ciertos funcionamientos del lenguaje. Sin duda, cuando hablamos podemos optar por seguir ciertas normativas, ciertos órdenes establecidos, unas gramáticas y unos ajustes a sentidos dados; podemos “hacer de cuenta” también que la palabra es un “término” cuyo sentido se halla del todo domesticado y sin fisuras y que en su “legibilidad” se juega por completo toda expresión. Esto es del todo posible, pero no es este el funcionamiento que interesa al escritor, al artista. Éste siempre, en su búsqueda, tiene algo nuevo que ofrecer y se remonta de lo

¹⁵ Idem, pág. 205.

¹⁶ Idem, pág. 213.

¹⁷ Ibidem.

ya dicho a la inminencia de un decir. En sus manos la palabra sufre una rara torsión, se espesa, se densifica, bulle como en un líquido y, en definitiva, algo es posible: un nuevo sentido. Ese es el milagro de la expresión, el de dar vida y carnadura a una nueva significación.

La palabra literaria no evoca nada, hace lo inverso: da existencia a través del decir a aquello que se suponía indecible; nos convoca a la voluminosidad del mundo. Y más allá de remitirse a dar cuenta de un mundo y de unos objetos considerados “fabulosos” y que se preparan para estar como dispuestos en el mundo, la escritura literaria se abre a las texturas del ser, del ser en el mundo. En esto en nada difiere de la palabra que gusta hablar, llegado el caso, la ciencia del lenguaje, dado que ambas se refieren, en principio, al mismo mundo. “La ciencia no se halla volcada a otro mundo, sino a éste, habla en definitiva de las mismas cosas que vivimos”, ha dicho Merleau-Ponty¹. En este sentido, la ciencia no puede arrogarse el derecho de un lenguaje que la coloque por fuera de los asuntos mundanos, fuera de la corriente vivencial más general. Así, tampoco puede, ella misma, colocarse en un lugar desde el cual todas las demás palabras sean vistas como simple curiosidad. Esto sólo puede ser sostenido desde la ilusión de considerar a la palabra como exterioridad. La palabra literaria, como fenómeno de la expresión, no admite ser tratada como una simple curiosidad o como una elucubración introspectiva al margen de la ciencia y del pensamiento.

Existe sin duda una larga tradición que nos remite a tratar a todo texto literario como el lugar de una apuesta estética, que, se nos dice, no es el lugar del texto científico. El texto literario pasaría a ser parte de esa familia a la que pertenecen el diálogo, el ruego, la promesa, el juego de palabras, el chiste, la plegaria, el secreto, esas “formas” del lenguaje en las que éste se elevaría a una segunda potencia², en la que ya no se habla de cosas ni de ideas y cuyo objeto consiste en alcanzar a alguien. Pareciera entonces que el texto literario habla,

¹ *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971, pág. 41.

² *Idem*, pág. 25.

no a través de una “gramática pura”, no por medio de un “lenguaje explícito” como el que vendría a postular un estudio objetivo del lenguaje, sino a través de unos recursos que vienen, en su caso, a embellecerlo, y que nada agregan a los “conceptos” que poseemos del mundo. Sin embargo, la palabra literaria no viene a agregar por medio de sus operaciones un “ornamento” más al mundo, con lo cual recaería en la cuenta exclusiva de lo bello; ésta convoca mediante las modulaciones de su palabra, mediante sus formas expresivas, a una exterioridad de la interioridad del ser que da cuenta de la interioridad de la exterioridad, y en cuyo seno se sitúa, para dar lugar a lo otro.

La literatura no desea del lenguaje más que lo que el mismo lenguaje hace posible. La misma, no se contenta con un lenguaje que sólo buscara “reproducir las cosas mismas”, puesto que por más importantes que estas sean, agotaría inmediatamente su poder de mostración y de enseñanza en enunciados de hecho³. La palabra literaria no se reduce a la “existencia fría” de una lengua que presta sus definiciones como un diccionario, así como tampoco se reduce a la correspondencia entre tales signos y tales significaciones que darían cuenta de una claridad absoluta. Ella siempre deseará “ir más lejos”, puesto que también siempre hay algo que significar, algo que decir. Aquello que la palabra literaria desea es, como decía Bachelard, del orden de la “superexistencia”⁴. Esta “añadidura” que expresa lo literario no puede ser comprendida como una cierta arbitrariedad que le vendría del exterior —como parece ser el caso del funcionamiento de ciertos géneros que configuran el ámbito cerrado de lo literario y que constituirían su fórmula— o como mera ficción; debe, en todo caso, ser comprendida como su modo de ser, como un cierto uso no instrumental del lenguaje del que se vale el escritor para transmitirnos su perspectiva sobre las cosas y a la que no le proporciona un relieve⁵ que las acabe. Es el análisis a partir de un “pensamiento puro” lo que transforma a toda tentativa literaria en una curiosidad, en una suerte de palabra “impropia”, embalsamando en ella el

³ M. Merleau-Ponty: “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, en *Elogio de la filosofía*, Bs. As., Nueva Visión, 1970, pág. 112.

⁴ Idem, pág. 85.

⁵ Idem, pág. 112.

sentido posible y de la cual no nos da más que su sentido estadístico. De ahí que podamos hablar de una Literatura, es decir, de una historia de los textos, que hace de toda tentativa literaria una "obra" exenta de vida, en las que el valor que poseían cuando eran alumbradas puede transmutar en el falso prestigio del valor literario que se les confiere, por fuera de los azares por los cuales han cobrado existencia. La Literatura, así entendida, no puede ser más que "el sombrío placer de la retrospección" que funda una historia que se aleja de otra historia más profunda, a saber: la del escritor, esa "historicidad secreta, púdica, no deliberada, involuntaria, en fin, viviente"⁶.

Lo dicho nos pone en situación de considerar el hecho literario a partir de la palabra misma del escritor; y nos obliga, no obstante, a admitir una verdad que no está dada por un modelo que prescribe desde el exterior o por unos conceptos ya formados.

Conocemos bien la jerarquía expresada en el falso dualismo entre "realidad" y "ficción" propuesto por la retórica y una crítica que le es tributaria, como también sabemos del rechazo y la impugnación del elemento que éstas consideran "ficticio" por cuanto, se nos dice, se "despega" del mundo. Pero, también sabemos que el rechazo escrupuloso de ese mismo elemento no configura de por sí un criterio de verdad más que para un discurso devenido en "objetivo". En este sentido, la retórica clásica ha introducido cierto prejuicio que sostiene ese dualismo y ha tendido a abonarlo. En general, la retórica ha sostenido que lo "real", lo "verdadero", se halla del lado de la Historia, oponiéndolo a lo "ficcional", a lo "verosímil", que se encuentra del lado de la imitación, que sería lo propio del relato y de la poesía. Lo "real concreto" se convierte, así, en la referencia esencial de todo discurso, siendo la justificación de todo decir, que es suficiente por sí mismo; a lo que seguiría que la palabra no es más que la presentación por medio de la expresión de casos puros y que alcanza, inequívocamente, acontecimientos, estados de cosas, ideas o relaciones. Lo "ficcional", por su parte, en tanto que es tomado como la "representación" nacida de "lo que es", es tratado por la retórica como materia de lo opinable y

⁶ Idem, pág. 92.

de lo desmentible, puesto que, para ella, la ficción elude lo inteligible y verificable y resiste al orden de un sentido dado. De ahí la propensión clásica, sostenida luego por la tradición retórica y crítica, de conferir a lo literario fuertes moldes tendientes a eliminar, neutralizar, limitar, los deslizamientos de sentido que den origen al error y que no comuniquen la evidencia de las primeras designaciones de las cosas. Pero esto que sostiene la retórica, visto en función de dar cuenta de la palabra, no es más que dar crédito al ideal de una lengua perfecta, una lengua que, por principio, estaría destinada a mostrar los objetos o pensamientos que ésta misma designa. Es sostener la creencia o el prejuicio de un "grado cero" de la palabra, que la palabra no posee, por cuanto se reduce la experiencia que de ella tenemos a las "correspondencias entre tal signo y tal significación"⁷ que responderían a unas designaciones iniciales. Es, en todo caso, atribuir a la lengua un inicio de ciencia⁸, una ciencia que expresa relaciones transparentes, explícitas, que la explican de lado a lado y que, por último, nos darían a alcanzar la medida justa de la verdad, de acuerdo al modo en que oficiaría una palabra divina. Vemos, pues, cómo la literatura plantea a la retórica un problema de "otra forma" al que la misma retórica difícilmente pueda responder.

Sin embargo, la palabra literaria, aquella que hablan tantos escritores - contrariamente a la opinión que sostiene la retórica- no parece admitir ese tratamiento, aquel que la considera como una variedad de "una forma canónica que enuncia *algo*"; al contrario, vemos cómo la palabra literaria nos brinda, a través de sus operaciones, una evidencia que, como figura contra un fondo, nos percata acerca del carácter complejo de toda palabra: unas palabras que no serían tanto el doble del ser, sino el ser posible que se prepara al momento de ser dicho⁹. Al dar el salto hacia lo inverificable, hacia ese "ir más lejos" que siempre se propone intencionalmente, lo literario multiplica las posibilidades de

⁷ Idem, pág. 26.

⁸ Idem, pág. 28.

⁹ Ibidem.

tratamiento de la verdad, las cuales son infinitas¹⁰. En este sentido, la palabra literaria expuesta como ficción no es la reivindicación de lo “falso”, como algunos atolondradamente se han apresurado a señalar. Aun cuando se crea incorporar lo “falso”, que en definitiva también cuenta entre las posibilidades literarias, esa inclusión es para advertir el doble carácter de la ficción, para hacer más evidente y comprensible el modo inevitable que tiene de mezclar aquello que de algún modo es constatable con lo imaginario. Siempre se podrá incluir en los textos aquello que Barthes denomina los “detalles inútiles”, las “pistas descriptivas”, que sostienen el tramado de la ficción¹¹ y que pueden constituir, en tal caso, la regla visible de lo ficcional. Mas el escritor, como cualquier mortal, no tiene más que una posibilidad de realización a través de su palabra, y lo sabe: “el sumergirse en la masa fangosa de lo empírico y de lo imaginario”, como tan bien lo ha dicho Saer¹².

Lo literario es un tratamiento específico del mundo e inseparable de aquello que trata. En esto radica su empeño y su investigación. Al respecto, el escritor nos comenta: "Entre todas las diferentes expresiones que pueden responder a cualquiera de nuestros pensamientos, sólo una es buena. No siempre se la encuentra al hablar o al escribir, pero es indudable que existe."¹³ ¿Qué sabe el escritor? Lo único que sabe, y que constituye la presunción desde la cual parte, es que "quien habla o escribe comienza por estar mudo" y que apunta a aquello que quiere decir, viniendo en su auxilio unas palabras que lo sacan de su silencio, unas palabras que le dan a descubrir su pensamiento y que le devolverán ese mismo pensamiento una vez que lo haya olvidado¹⁴. Para él la palabra no es un "instrumento", como tampoco la literatura representa el simple uso de una "técnica". Para el escritor la palabra no es un medio que responde a un fin exterior, puesto que en ella encuentra su "regla de empleo", a la vez que expresa

¹⁰ J. J. Saer problematiza el concepto de verdad en la ficción y, justamente, lo hace desde la práctica del escritor que reflexiona. De él tomamos parte de lo que aquí se expone. Ver del autor *El concepto de ficción*, Bs. As., Ariel, 1997, pág. 9 y ss.

¹¹ R. Barthes, “El efecto de lo real”, en AA.VV.: *Lo verosímil*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo, 1970.

¹² J. J. Saer, op. cit., pág. 12.

¹³ La Bruyère. Citado por M. Merleau-Ponty, en *La prosa del mundo*, op. cit., pp. 28-29.

¹⁴ M. Merleau-Ponty: *La prosa del mundo*, op. cit., pág. 29.

una "moral", una "visión del mundo"¹⁵, que les son propias. Asimismo, cuando escribe, el escritor aporta de sí todo su conocimiento acerca de las particularidades de una "técnica", su saber a propósito de unos géneros, de una sintaxis, unas "formas" de enunciado, que se confunden con el plan y el sentido del texto¹⁶ en el que trabaja. En general, cuando se presta atención sobre lo literario, se tiende a un malentendido que explica a aquel a partir del cercenamiento dado por las prescripciones y proscripciones que una crítica o un estudio objetivo del lenguaje pueden proponer, marcando las "parcialidades" en que puede ser expresado el mundo a través de la palabra literaria. Pero, sabemos, el lenguaje de una crítica o de un estudio de esa índole, cuando toman por objeto el hacer del escritor, no pueden pretender creer que saben lo que el escritor hace, reemplazando con un decir un hacer que no tocaba a su objeto, sino que más bien lo presentía. La crítica literaria, por mucho que crea que se halla en condiciones de dar cuenta de los interrogantes que se plantea la literatura, no es ella en sí la literatura. "Quien piensa al otro nunca coincide con el otro"¹⁷, nos ha notado Merleau-Ponty, y esta aseveración no quiere venir a decir otra cosa que el conocimiento nunca puede pasar la frontera de la facticidad.

Goethe, a propósito de la novela, sintetizaba acertadamente la esencia de lo literario: "Es una epopeya subjetiva en la que el autor pide permiso para tratar el universo a su manera; el único problema consiste en saber si tiene o no una manera; el resto viene por añadidura"¹⁸. La posición asumida por Goethe no es ajena a todo escritor, quien, lo sepa o no, asume, respecto del pasado y de los otros hombres, una actitud que sólo es suya, en la que retoma la palabra para hacerle decir más de lo que esos hombres pudieron haber dicho con anterioridad a su propia palabra. Ese hacer uso de la palabra, esa praxis, da a conocer a todo escritor, y más en general a nosotros, el fenómeno de la palabra como

¹⁵ Ver al respecto: M. Merleau-Ponty, "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", op. cit., pág. 112.

¹⁶ Idem, pág. 113.

¹⁷ *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pág. 350.

¹⁸ Citado por Saer, op. cit., pág. 13.

descentramiento¹⁹. "Cada acto de expresión literaria contribuye a cumplir el voto de recuperación del mundo que se pronunció con la aparición de una lengua, es decir, de un sistema finito de signos que se pretendía capaz en principio de captar todo ser que se presentara. El realiza, por su parte, parte de ese proyecto y prorroga además el pacto que acaba de vencer abriendo un nuevo campo de verdades"²⁰. Y esto sólo es posible por esa espontaneidad que mueve a las palabras. Si estas contribuyen al establecimiento de una verdad, esa verdad no puede ser más que provisoria; la misma se destruye a partir de la palabra que a la vez la realiza, y en esto no cabe la posibilidad de lo falso o el error, dado que el error se convertirá en verdad del mañana una vez que sea reconocido como tal. La palabra habita en un presente de expresión, responde a un contexto en el cual ella cobra dimensión y vida y contra el cual ningún otro presente puede venir a recusarla. En este sentido, el poema "*El musgo*" de Ponge contiene su verdad, que no es la de la simple definición aportada por la botánica, definición que, en todo caso, puede formar parte de aquello que posee el escritor como adquisición. Esto que decimos, por más que se lo oculte, no puede ser desconocido por el análisis que tome al lenguaje por su objeto. Allí tenemos el caso de todas las grandes revoluciones científicas que, ante la irrupción de unos pensamientos nuevos, ha debido reelaborar todo el cuerpo de la ciencia y someterlo para dar lugar a las nuevas ideas.

Merleau-Ponty ha señalado que "es esencial a lo verdadero el presentarse ante todo y siempre en un movimiento que descentra, distiende, solicita nuestra imagen del mundo hacia donde ya no hay sentido. Es así como la línea auxiliar introducida en una figura abre camino a nuevas relaciones."²¹ Ese movimiento, ese gesto que solicita del mundo y del cual nos habla Merleau-Ponty está, en definitiva, recubierto por una intención siempre presente, la de significar. Las "vistas" del mundo que propone lo literario no son la reivindicación de lo falso por sobre lo verdadero, como tampoco su contrario; en ellas lo verdadero y lo falso no constituyen términos de una oposición en la que se excluirían uno al

¹⁹ M. Merleau-Ponty, "El lenguaje indirecto...", op. cit., pág. 113.

²⁰ M. Merleau-Ponty, "Sobre la fenomenología del lenguaje", en *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964, pág. 114.

²¹ M. Merleau-Ponty, "El lenguaje indirecto...", pág. 113.

otro, sino más bien la sutil línea que dibuja la existencia y a partir de la cual puede surgir una verdad. “Como siempre en arte, mentir para ser veraz”²², ha dicho no sin razón Sartre.

Lo literario no halla su verdad en ninguna objetividad ni en ningún "cielo de ideas", sino en cada acto de expresión que lo hace. La misma se encuentra en "la lógica alusiva del mundo percibido", en ese “ir más lejos” que esboza toda intención. Van Gogh, nos ha mostrado Merleau-Ponty, en el momento en que pintaba los *Cuervos* no se dirigía ya a una realidad objetiva de la que debía dar cuenta, sino que marchaba al restablecimiento de una mirada en el encuentro con las cosas que la solicitaban, “de lo que debe ser con lo que es”²³. Pero, entendamos, ese “ir más lejos”, no es un ir a *otro* mundo; es hablar del mundo a partir de un lenguaje que es asumido como propio. El mundo del escritor, el mundo del pintor o el mundo del hombre de ciencia, no son "mundos aislados" y unidos idealmente en un mundo, responden al *mismo* mundo, que actúa como el horizonte de todas sus posibilidades. Tanto el escritor como el pintor o el hombre de ciencia comprenden *su* mundo concreto, su cultura, en su núcleo de significaciones y en unos horizontes aún inadvertidos, pero lo hacen, precisamente, a partir de ser hombres situados en una comunidad que expresa históricamente esa cultura. La constitución de *mundos* de cualquier especie está regida por tal situacionalidad, por tal orientación. “Lo primordial, decía Husserl, está siempre como un nuevo estrato de sentido en el mundo constituido secundariamente. Lo secundariamente constituido, en cuanto un *mundo*, es dado necesariamente como horizonte de ser accesible a partir de lo primordial y descubrible en un orden particular. Ello ya es así en el caso del primer mundo, el *mundo* inmanente que denominamos corriente de las vivencias (...). La multiplicidad del mundo de lo extraño, por el contrario, está dada como orientada en torno de mi mundo y es un mundo porque se constituye con un mundo objetivo común que le es inmanente, cuya forma espacio-temporal funciona al mismo tiempo como una forma de acceso al mundo de lo extraño”²⁴.

²² Citado por Merleau-Ponty en "El lenguaje indirecto...", op. cit., pág.85.

²³ Ibidem.

²⁴ E. Husserl: “Quinta Meditación”, en *Meditaciones cartesianas*, pp. 204-205.

El mundo, tal como aquí lo asumimos, es, bajo todo aspecto, la unidad en la que se sitúan todas nuestras experiencias en el horizonte de nuestras vidas, como también aquel órgano viviente sobre el cual esbozamos todos nuestros pensamientos y proyectos. Si hablamos de unidad es porque ella se funda, para nosotros, en la evidencia antepredicativa de un mundo que antes de ser pensado es vivido. El mundo es, sin duda, “la patria de toda racionalidad”, pero también el horizonte siempre presente de todos nuestros sueños. La descripción del espacio antropológico puede proseguirse indefinidamente, y esto no es ajeno a la percepción estética, la cual abre una nueva espacialidad. La palabra literaria como obra de arte no está en el espacio en que habita como cosa física, sino como otro espacio que se expresa a través del tiempo de la escritura y de la lectura y que se nos ofrece como una encarnación, como una verdadera presencia en el mundo²⁵. No vemos, como decíamos antes, una diferencia de grado entre la palabra literaria y aquella que se erigiría por sobre cualquier otra con el objeto de explicarla, pues ambas son realizaciones humanas que esbozan el mismo gesto de significar, de iniciar un sentido. Todos los gestos, decíamos en otro capítulo, son comparables a tantos otros, y debajo de ellos se revela una misma sintaxis de la que todos son cómplices en la tarea de expresión; de ahí los préstamos, los entrecruzamientos, los intercambios, las sucesiones o repeticiones, que hablan de un mismo mundo. Si Borges, por tomar un ejemplo, ha sabido expresar un mundo dentro de lo literario, el mismo se ha valido de ciertos préstamos provenientes de la ciencia, la filosofía (son incontables en su obra las menciones a estos campos del saber como también las apelaciones constantes a pensadores, lo cual lo entronca en una tradición de pensamiento) y la pintura (es notorio el acercamiento descriptivo del mundo de Borges a los grabados y bocetos de Piranesi); de la misma manera, la obra de Borges ha sido productiva -en una suerte de diálogo- en los terrenos antes citados, donde sus comentarios acerca del tiempo, del espacio, del lenguaje han dado lugar a nuevas especulaciones.

²⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, pp. 302-305.

Goethe se preguntaba si el autor tiene o no una manera de tratar el mundo. Podemos acordar que sí, la tiene, y es la de asumir el mundo a través de su propia expresión, que no elige unas palabras, unos puros signos para ir a unas significaciones ya del todo definidas, hechas; su manera consiste en una intención de significar “que no se basa en ningún texto, porque justamente está tratando de escribirlo”²⁶. Esta intención, del todo espontánea, sujeta a una historia de vida, es la que a través de la palabra —a través del gesto que ésta sostiene— retoma el lenguaje, retoma todo lo que ha sido dicho del mundo, sin la renuncia de su tiempo y de su lugar; es la que “enlaza en un solo gesto la tradición que retoma y la tradición que funda”²⁷ para arrojarnos hacia adelante instalando en nosotros una nueva perspectiva y un nuevo enlace con el mundo. Hallamos en esto un cierto estilo, un cierto modo de referirse el escritor al mundo, que nos es ofrecido y el cual siempre podremos retomar por ser éste posible. Hablar de estilo, como lo hacemos aquí, no es dar cuenta de algo que está más allá de la lengua o más acá, es hacer referencia a la palabra, al gesto que ésta esboza en la solicitud del mundo; tampoco se trata de entender por ello un uso individual y discrecional de los “conceptos” que guardaría toda palabra y con lo cual ésta no sería más que una “forma sin objetivo”²⁸. El estilo, tal como lo entendemos, es aquello que se da en el contacto con el mundo, un cierto modo de habitarlo, de expresarlo, de tratarlo; es, como decía Malraux, “(...) la puesta en forma de los elementos del mundo que permiten orientar a éste hacia una de sus partes esenciales (...)”²⁹, el sistema a través del cual el sujeto focaliza el sentido disperso en su percepción y le brinda existencia mediante su expresión.

Michelet, en su *Historia de Francia*, relatando los acontecimientos de la muerte de Carlota Corday, nos refiere que estando ésta en la cárcel recibió la visita de un pintor que le hizo un retrato antes de la llegada del verdugo, para luego precisar que “al cabo de una hora y media, golpearon suavemente a una

²⁶ M. Merleau-Ponty, “El lenguaje indirecto...”, op. cit., pág. 70.

²⁷ Idem, pág. 93.

²⁸ La caracterización es de R. Barthes. Ver “¿Qué es la escritura?”, en *El grado cero de la escritura*, México, Siglo Veintiuno, 1993, pág. 18.

²⁹ En *La creación estética*. Texto citado por Merleau-Ponty en “El lenguaje indirecto...”, pág. 81.

puertita que estaba detrás de ella”³⁰. Hay aquí algo del orden de lo no dicho, un profundo silencio, una certidumbre ciega que se hace del todo *evidente*. Michelet ha querido que unos detalles, unos objetos, unas circunstancias, hicieran aparecer en nosotros algo que en la página se omite, algo que es invisible y que se transparenta en lo visible, algo que se ha preferido callar y, sin embargo, se nos da a partir de un decir. La espera silenciosa de la muerte, la suavidad con que Carlota Corday espera su muerte inminente no está en las palabras, “está -como bien podría haber señalado Merleau-Ponty llegado el caso- entre ellas, en los huecos de espacio, de tiempo, de significación que ellas delimitan”³¹. Michelet nos habla, desde un estilo que le es propio, con un lenguaje conocido que a su vez nos habla de un mundo conocido; él supone en nosotros ese conocimiento y nos da, a través de unos trazos sumamente breves, aquello que tiene para decirnos; nos ofrece, en todo caso, unos contornos del personaje y de las situaciones, nos ofrece unas ciertas fisonomías. Nosotros, lectores, nos encontramos con el escritor —con esa segunda vida que se da a través de todo personaje— en el centro mismo del texto, a partir de una significación que a éste lo excede.

Una cuestión que se desprende del ejemplo, y sobre la que insistentemente ha vuelto la retórica, como así también la lingüística, es acerca de la idea de los límites presuntos de toda descripción literaria. La lingüística actual contempla que los límites de la descripción no pueden hallarse por el lado del objeto descrito, sino del lado de la palabra, del lado de un cierto “surtido léxico”. Sin embargo, si asumimos que los límites se imponen por un cierto léxico, el mismo comporta unos conceptos que nada pueden decir del objeto más que lo que ellos contienen; de igual manera ocurre si se trata de la palabra, de un cierto “stock”, puesto que poseer una determinada cantidad de ellas, por mínimo que sea, siempre nos permitirá expresarnos y hacernos comprender. Si hemos de buscar un límite, al igual que Michelet en lo conciso de su escritura, éste está dado por la propia expresión en tanto que es lograda, lo que no significa que sea cerrada,

³⁰ Citado por R. Barthes en “El efecto de lo real”, op. cit.

³¹ “El lenguaje indirecto...”, pág. 111.

puesto que toda expresión siempre es en curso y nunca concluida. Malraux, siguiendo a Baudelaire, ha señalado oportunamente y con acierto que “una obra hecha no está necesariamente terminada y una obra terminada no está necesariamente hecha”³².

El error de la retórica y de la lingüística, como también de la crítica del arte y de la literatura con “argumento”, no consiste en sobrestimar la forma, sino en subestimarla al punto de separarla del sentido³³. Esto no es novedoso; ya Aristóteles, por ejemplo, se refería despectivamente a la descripción como un “habla baldía”, desdeñando su sentido respecto de la configuración propuesta por unas técnicas compositivas, donde las cosas fueran asimiladas en unos signos sin densidad que, en su organización textual, dieran lugar a un ciframiento a partir de significaciones ya hechas. Lo mismo podríamos decir respecto de la jerarquía establecida retóricamente entre la narración y la descripción, en la que esta última se ve subordinada a aquella, cuando no neutralizada bajo la forma que asume el relato literario. Al respecto, cabría preguntarnos, ¿sobre qué base se sustenta el predominio del relato por encima de la descripción? Y si la descripción, tal como se nos dice, sesga brutalmente la lógica de lo temporal que expresa el texto, ¿acaso la acción no interrumpe el reposo de la contemplación a la que invita todo tramo textual descriptivo? En este caso, hablar de cierto predominio nos parece estéril, puesto que tanto la contemplación como la acción reafirman dos momentos del ser en los cuales el tiempo se expresa de distinto modo, a la vez que ponen en evidencia situaciones acordadas por una intención.

Con anterioridad, hemos dicho que la palabra no puede ser entendida como el acuerdo de unos signos y unas significaciones claras de por sí que se expresarían por fuera de todo arreglo de quien la expresa, puesto que desde ese lugar de exterioridad nada podría decirse y todo el poder de enseñar que la misma palabra posee se agotaría en el momento de ser expresada. La palabra, como todo gesto alumbrado por un ser viviente, tiene su propia regla de empleo,

³²Op. cit. En M. Merleau-Ponty, “El lenguaje indirecto...”, pág. 77.

³³Idem, pág. 112.

su modo de acceder al mundo. Ella, antes de darnos unas *ideas* del mundo, nos brinda, más bien ciertas matrices de ideas con las que intentamos el acceso a dicho mundo. En este sentido, toda palabra no ofrece más que ciertas fisonomías del mundo y de las cosas, con las cuales podemos operar desde los medios expresivos con que nos valemos. Pero, entiéndase, esas matrices o fisonomías de las que hablamos son unos “órganos del espíritu” que “se instalan en un mundo del que no tenemos la clave, nos enseñan a ver y finalmente nos dan que pensar como ninguna obra analítica puede hacerlo”³⁴. Por lo dicho, ya no nos es posible admitir que los seres que nos brinda la literatura sean unas “figuras extrañas” que pululan sobre un mapa aún más extraño o que respondan a un catálogo de “seres fabulosos” que se mueven en un mundo de “fantasía”. No. Son exceso de sentido por sobre una forma o, como gustaba decir Cassirer, la “gravidez simbólica” de la forma en el contenido³⁵. Son la clave para introducirnos en unas perspectivas novedosas que no tienen por función confirmar las que ya tenemos; son las que nos sacan de la tranquilidad de un mundo ya muy conocido para conducirnos a otra cosa. La prescriptiva, desde luego, siempre podrá confrontar los textos con otros y tratar de encasillarlos, relativizarlos en familias textuales o promoverlos a ámbitos especializados de un cierto saber; asimismo, podrá seguir entendiendo al hecho estético desde la normativa de muerte de sus modelos, sin advertir una estética posible de la creación. Su proyecto es del todo lícito, si bien responde al atomismo conceptual de un lenguaje que reclama razones de fijación, de neutralización. Lo que no podrá, en cambio, es desestimar el sentido de aquello que de alguna manera ha sido percibido y que a través de la acción de las palabras se ha querido decir, poniendo en estado de emergencia a todo el lenguaje. La palabra —no nos cansaremos de insistir en ello— en su funcionamiento no se reduce a gastar un poder expresivo acumulado en la lengua. Ella, en cada acto expresivo, crea y recrea la lengua y el mundo; ella misma nos enseña, ante la evidencia del

³⁴ Ibidem.

³⁵ Citado por M. Merleau-Ponty, en *Fenomenología de la percepción*, pág. 306.

sentido dado y recibido, el poder que tiene de sobrepasarse para brindarnos una significación novedosa. De esta manera, la fenomenología nos dice, una vez más, a partir de dirigir nuestra mirada sobre la experiencia que tenemos de y en el lenguaje, que nada hay menos de cierto que aquello de un sentido "unívoco" elevándose a su sentido figurado y que lo literario expresaría por encima del lenguaje performativo que, dada su claridad, nos serviría de modelo. No podemos hablar, entonces, de la expresión literaria como una "variación ornamental", como una "variedad de la palabra", fruto de un *arte* o de una *técnica* por encima de un modelo que exprese un "grado cero" y respecto del cual toda palabra sería el resultado diferencial o anómalo. Esto no puede responder más que a una suerte de idealización del lenguaje, un lenguaje que funcionara a partir del despliegue de unos sentidos ya hallados y efectivamente convencionalizados; abusividad del orden que convoca al acontecimiento literario a la interiorización de sí, retorno eterno de los signos sobre sí mismos. Fuera de estas recomposiciones, de las arbitrariedades que suturan el sentido posible, las palabras, que no toleran estas formas de imposición, carecen de sentido. El sentido actual de una palabra no viene dado por su historia, por los deslizamientos semánticos que a ésta le hayan podido ocurrir. Tampoco está dado por una suerte de etimología, como pretendían Valéry o el riguroso Borges. A propósito, resulta por demás conmovedora la ilusión de Valéry, quien creía en la posibilidad de una historia de las palabras que, en su despliegue, eliminara los equívocos e incoherencias que hacen que "un pobre vocablo se vuelva tan misterioso y tan complejo como un ser"³⁶. Valéry confiaba en el pretendido de un poder capaz de resumir y encerrar en un término todo un devenir de expresión. El caso de Borges, por su parte, no es menos sorprendente; él entendía que la palabra nada puede proporcionarnos en términos de realidad del mundo, que en ella todo es arbitrario y que, por lógica, una definición dada por la etimología no es menos arbitraria que otra. Hay en esto un cierto agobio propio de quien se sume a reflexionar en la historia del lenguaje. Tanto Valéry como Borges parecieran desconocer que la reflexión es, ante todo, reflexión

³⁶ Citado por Merleau-Ponty, en *La prosa del mundo*, pág. 48.

sobre las palabras y que todo discurso puramente reflexivo corre el serio peligro de devolver y reconciliar la experiencia de los usos de la palabra al interior del lenguaje. La palabra no invoca para sí el poder de la “enciclopedia” o del “diccionario”, donde a modo de “atlas” se muestran ostensiblemente sus significados. Esto sería conceder aún demasiado al racionalismo o al nominalismo. Es por demás obvio que la palabra con la que damos cuenta del mundo, con la que apuntamos a éste, no puede ser de esa especie —y tanto Borges como Valéry, suponemos, lo sabían, pues de lo contrario nada hubieran podido decirnos³⁷—, sino del tipo que se expresa a través de la potencia de una lengua viviente, es decir, el instrumento mediante el cual confrontamos la relación que nos aúna con el otro y con el mundo en la propia experiencia que de ellos poseemos. Lengua viviente que en su uso nos brinda la ilusión de sobrepasar cualquier palabra y alcanzar las cosas mismas. Cabría, en todo caso, preguntarnos —tal como hace el escritor, el artista, en el momento de su incansable búsqueda expresiva— por qué unas palabras han sido posibles en lugar de otras, por qué unas palabras dicen más que otras, por qué estas sacuden de manera tan especial al lenguaje y hacen nacer unas significaciones que nos revelan unos matices tan novedosos como sorprendentes del mundo. Fuera de estos interrogantes, toda palabra guarda una mudez que le es inhumana.

³⁷ Borges, sin duda, lo sabía. Él mismo lo demuestra a través de la extrañeza o el asombro que provoca el texto literario. En “El rigor de la ciencia”, texto aparecido en *El Hacedor*, el autor describe un mapa que es coincidente con el territorio, marcando, justamente, la inutilidad y futilidad del intento de hacer coincidir la “representación”, la palabra, con el objeto que esta remite o considera; lo que se demuestra allí es que toda determinación absoluta, por principio, arruina todo discurso, puesto que no es más que un discurso de carácter tautológico.

Bibliografía

Barthes, R.: “El efecto de lo real”, en AA.VV.: *Lo verosímil*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo, 1970.

Barthes, R.: *El grado cero de la escritura*, México, Siglo Veintiuno, 1993.

Foucault, M.: *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, 1989.

Hamon, Ph.: *Introducción al análisis de lo descriptivo*, Bs. As., Edicial, 1991.

Husserl, E.: *Meditaciones cartesianas*.

Merleau-Ponty, M.: *La estructura del comportamiento*, Bs. As., Hachette, 1976.

Merleau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

Merleau-Ponty, M.: “El filósofo y su sombra”, en *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964.

Merleau-Ponty, M.: “Sobre la fenomenología del lenguaje”, en *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964.

Merleau-Ponty, M.: “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, en *Elogio de la filosofía*, Bs. As., Nueva Visión, 1970.

Merleau-Ponty, M.: *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971.

Olson, D.: *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona, Gedisa, 1998.

Saussure, F. de: *Curso de lingüística general*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.

