

MERLEAU-PONTY: “CARNE Y SER DEL LENGUAJE”*

Juan Manuel Cuartas Restrepo

Universidad Eafit (Colombia)

juartar60@eafit.edu.co

RESUMEN

En varias oportunidades, el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty plantea que hay una “carne del lenguaje” que se puede entender como la comprensión paradójica de sí y del otro en el seno mismo del lenguaje; esta “carne” está en relación con el desarrollo de la vida humana y da testimonio del cambio en los individuos que, observándose a sí mismos, quieren ser individuos nuevos a cada momento. Siguiendo a Merleau-Ponty, el presente ensayo se propone reconocer la condición del ser reinventado continuamente por la expresión del lenguaje.

PALABRAS CLAVE

Merleau-Ponty, carne del lenguaje, propio cuerpo, carne del mundo, percepción, nueva ontología.

ABSTRACT

On several occasions, the French philosopher Maurice Merleau-Ponty says there is a “flesh of language” that can be understood as a paradoxical understanding of self and the other within the same language. This “flesh” is related to the development of human life and bears witness to the change in individuals, observing themselves, who want to be new individuals each time. Following Merleau-Ponty, this essay proposes to recognize the condition of being continually reinvented by the expression of language.

KEY WORDS

Merleau-Ponty, flesh of language, body, flesh of the world, perception, new ontology.

* Este texto constituye una parte del proyecto de investigación titulado: “Sartre y Merleau-Ponty revisitados”, registrado como concluido en la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle, Cali (Colombia), Grupo de investigación Hermes.

MERLEAU-PONTY: “CARNE Y SER DEL LENGUAJE”

Las problemáticas señaladas por Maurice Merleau-Ponty como: “carne del mundo” y “propio cuerpo” son puestas en relación con un elemento extremadamente sutil que denomina: “Ser del lenguaje”; elemento ligado a la interrogación y al conocimiento, que nos guía en la realidad, nos pone en relación con las cosas y nos da un lugar en el mundo. De otro lado, Merleau-Ponty habla de la “carne del lenguaje”, en tanto que el propósito general de una ontología desarrollada a partir de la percepción, no alcanza el crédito suficiente más que si tal ontología deviene igualmente lingüística. En su curso del Collège de France (1959-1960), Merleau-Ponty afirma la prioridad de un lenguaje vivo a partir del cual se hace posible la comunicación; para tal efecto, considera tres problemas fundamentales:

- a. Problema general de la mutación espiritual como discordancia inevitable autor-lector.
- b. Problema de la comunicación como crítica del idealismo que se despliega sobre todo análisis del mundo.
- c. Problema del lenguaje humano que está hecho a partir de formas abstractas, aunque su objetivo implique su relación con el mundo real.

De manera reiterada Merleau-Ponty plantea que hay una “carne del lenguaje” que se puede entender como la comprensión paradójica de sí y del otro en el seno mismo del lenguaje; esta “carne” está en relación con el desarrollo de la vida humana y da testimonio del cambio en los individuos que, observándose a sí mismos, quieren ser individuos nuevos a cada momento. Merleau-Ponty reconoce su condición de ser reinventado conti-

nuamente por la expresión del lenguaje. En la imposibilidad de tener el control absoluto sobre sí mismo, el lenguaje presta sus servicios a la filosofía, a la literatura, a las ciencias humanas en general, tanto como a las retóricas cotidianas, mostrando que se trata siempre del mismo lenguaje, pero en tanto que es diferente cada vez, que su aprehensión y exposición desgarrar o desborda al individuo, lo lleva sin trámite a ser otro en el lenguaje.

No es fácil identificar los lazos absolutamente sutiles presentes en la gran problemática de la comunicación, donde los individuos ponen en juego un tipo de continuidad fundada en la eficacia de lo que se denomina la "carne del lenguaje". El hecho de que la virtualidad refunde la comunicación sin retirarla del mundo de la vida, que modifique de manera drástica la objetividad de los lenguajes, reclama una observación atenta de las distintas formas de la comunicación. Para ir a un ejemplo, puede afirmarse que como "palabra total", la escritura presta sus servicios a los individuos que se ofrecen y representan desde la "carne del lenguaje", pero es necesario un trabajo de traducción, una gramatología en la cual los elementos autobiográficos emerjan como signos de un naufragio; allí la expresividad es la palabra misma, formas mayúsculas y formas mínimas de la representación. De esta manera, la "carne del lenguaje" tiene el cariz, la atmósfera de la escritura, renunciando a ofrecerse solamente como una norma (un protocolo) que regulariza los actos lingüísticos. Si finalmente los límites de la comunicación coinciden con los de la escritura –"discordancia inevitable autorlector"–, no es por causa de un tipo de amenaza en relación con el olvido, la borradura del sentido, sino debido a la exigencia de transformación que promueve vivir desde la "carne del lenguaje", es decir que en un mundo construido enteramente en función del lenguaje, la escritura ocupa desde hace mucho, mucho tiempo, un lugar de prioridad. La biblioteca universal no es una utopía, tanto menos en el universo de la virtualidad en el que se emplaza hoy la escritura; allí, la historia y la filosofía, como otros tantos conocimientos, incluidas las ciencias, están comprendidas y preservadas en la escritura en general.

En “Le langage indirect et les voix du silence”, recogido en *Signes*, Merleau-Ponty se propone demostrar la relación que hay entre la palabra escrita (o el signo) y su autor en el momento mismo de su producción. Con la llegada de las formas se espera la llegada del sentido que nombrará a las cosas y su interrelación. No es raro querer que otro diga tal o tal cosa, que al origen mismo del habla un estilo nos muestre quién es quién. De esta manera la palabra nos conduce al núcleo mismo de la producción del signo, al hombre vivo, abierto, actual, con el cual compartimos las percepciones del mundo tanto como los valores, tradiciones, lenguajes, afecciones, miedos.

El autor mismo –escribe Merleau-Ponty– no tiene ningún texto que pueda confrontar con su escrito, ningún lenguaje antes del lenguaje. Si su palabra le satisface, es por un equilibrio del cual ella define por ella misma las condiciones, por una perfección sin modelo. Mucho más que un medio, el lenguaje es algo como un ser y es por eso que puede hacernos presente a cada quien (Merleau-Ponty, 1960, p. 54)¹.

Con ocasión de la organización del discurso, con o sin perfección, nadie puede discutir una falta de conocimiento en la palabra del otro. Resumiendo, si cada quien muestra cómo encarna una percepción de las cosas, no es menos cierto que hay algo como una percepción que se declara en la palabra. Porque la palabra también está en el mundo, y porque hablar puede ser una manera de apropiarse de las cosas, interior y exterior buscan equivalencias sin importar qué haya en la palabra que proceda del conocimiento de las cosas. El autor viene a ser en sí mismo “signo”, no gracias a los medios de comunicación, sino por la transposición que puede garantizar entre el lenguaje y las cosas mismas. Precisamente para hablar de una filosofía de la

¹ “L’auteur lui-même, n’a aucun texte qu’il puisse confronter avec son écrit, aucun langage avant le langage. Si sa parole le satisfait, c’est par un équilibre dont elle définit elle-même les conditions, para une perfection sans modèle. Beaucoup plus qu’un moyen, le langage est quelque chose comme un être et c’est pourquoi il peut si bien nous rendre présent quelqu’un”.

expresión, la "perfección sin modelo" a la que alude Merleau-Ponty insta un movimiento del lenguaje que saca de las cosas una forma comunicable a partir de la experiencia.

Pero, ¿puede hablarse de una filosofía de la expresión sin abordar el problema del estilo? Si de cierta manera la expresión nos muestra la determinación de un individuo en relación con la comunicación, no se debe olvidar que sin un estilo este individuo no puede hacer prácticamente nada. Así, una filosofía de la expresión nos remite a los lenguajes que se cuestionan desde el lenguaje mismo. En Merleau-Ponty, como en Nietzsche, en Heidegger, en Derrida y en otros, se trata necesariamente de considerar la expresión antes que quedarse en otros problemas concernientes a la historia de la filosofía. Esto quiere decir que la filosofía habla en estos autores desde una escritura completamente particular, desde un estilo o desde una poética filosófica reveladora de un valor en sí mismo, o como afirma Merleau-Ponty, una forma cargada, una definición que se presenta como primera medida. Al momento de considerar la expresión y la escritura filosófica, como en una encrucijada, la reflexión se abre por caminos diferentes.

¿Para qué decir que la escritura nos relaciona de una manera indirecta con los problemas propios de la filosofía? ¿O es que aún esperamos una filosofía bajo la forma de la palabra viva? Con Sócrates, muchas cosas verdaderamente importantes murieron, principalmente el orgullo de presentar a los otros una filosofía compartida como un lenguaje, una filosofía sobre las ideas, expuesta al margen de la escritura como el verdadero *lógos* enfrentado al sofisma jactancioso de la escritura. Sin embargo, la escritura no es un segundo lenguaje, sino un *corpus* con sus propias complejidades, que Merleau-Ponty ha comprendido perfectamente en el caso de la pintura, de la cual ha intentado deducir las interacciones necesarias a fin de continuar en su interrogación sobre la percepción, el lenguaje y las ideas.

El primer acontecimiento que se puede considerar como situación original de la palabra, es la expresividad que participa

del diálogo, de la imaginación y de la escritura. Para conocer bien el pensamiento de Merleau-Ponty, por ejemplo, no basta leer, sino que se debe abrir un espacio a la expresividad. De otra manera, el autor de *L'Œil et l'esprit* puede parecer no hacer otra cosa que especular sobre el acto de la pintura. Sin embargo, otras opciones están igualmente presentes allí para hacer avanzar la reflexión (léase la interrogación) filosófica.

La crítica que recae sobre los trabajos filosóficos no debe limitarse a denunciar sus fuentes como inapropiadas ni sus problemas como lugares comunes. Dicha crítica debe apelar a una escritura con su propia expresividad, sus valores y su poder de representación. Se habla de un encadenamiento de las voces, de diferentes miradas frente a una situación casi idéntica, cada una de las cuales se considera fundamental una vez se ha alcanzado la profundidad de la expresividad. Tal vez sea demasiado simple mostrar que en los orígenes había interpretaciones múltiples de las cosas, mientras que a partir de los filósofos antiguos se hicieron observaciones y lecturas casi idénticas. Así dicho, la filosofía no anticipa más que la reproducción de los términos, pero si cada vez hay una interrogación, hay a su vez expresividad, porque hay lenguaje. Sin precipitarse a reducir la filosofía al lenguaje corriente, Merleau-Ponty ha mostrado cómo los recorridos de la filosofía terminan demostrando que nombrar las cosas es al mismo tiempo verlas, tocarlas y sentirlas. El lenguaje provoca este tipo de desigualdad que se acepta, que no se discute. Si consideramos, por ejemplo, las especulaciones de F. W. Schelling sobre los mitos², ¿por qué no pensar que estas proceden, no de las consideraciones de un mitólogo o de un teólogo, sino de un poeta

² En el prefacio a *Philosophie de la Mithologie* de F. W. Schelling, el fenomenólogo Marc Richir se pregunta: “¿Qué es un Dios?”. Para intentar dar respuesta a la pregunta, Richir describe lo que caracteriza al pensamiento mítico. He aquí un ejemplo de la estrecha frontera que existe entre las disciplinas: a partir de un asunto teológico, una consideración antropológica y finalmente literaria, hecha por un filósofo a partir de la escritura de varias cartas sobre asuntos científicos. En esta experiencia intelectual, ¿en qué plano está dispuesto finalmente el lenguaje?

o de un antropólogo? ¿Por qué no pensar, en el mismo orden de ideas, que Heidegger llega a ser un poeta, Walter Benjamin un crítico literario, en fin, Merleau-Ponty un crítico de arte? ¿Es que no basta deducir la imposibilidad de no ser ambiguo a partir de la expresividad misma? Otro caso se nos presenta aquí con vivo interés, que cambiará mucho nuestra comprensión de la experiencia carnal del lenguaje, tanto como nuestra percepción del mismo; dicho caso guarda relación con la escritura autobiográfica, un campo en el que Derrida, quien se atribuye a sí mismo el título de "animal autobiográfico", no ha olvidado en su lectura de *Ecce Homo*, de Nietzsche, constatar el paralelo que hay entre el cuerpo de Nietzsche y el *corpus* nietzscheano. Evidentemente, la escritura autobiográfica no interesa a todos los autores ni garantiza tampoco una buena comprensión de los asuntos científicos y filosóficos en general, sin embargo, si la expresividad de alguien se deja ver en la escritura, ello comporta ya una decisión autobiográfica, porque ¿para qué nos serviríamos de la escritura si esta no nos guiara por un bosque donde cada vez es más difícil la interrogación y la reflexión estrictamente filosófica? Probablemente, sin esta reserva, la palabra no ayuda a reconocer la profundidad de algunos autores. De esta manera, llegamos a leer y a proseguir diversas discusiones que nos atrapan desde hace mucho tiempo y que Merleau-Ponty ha seguido con insistencia como: la discordancia autor-lector, la proliferación de la escritura, la sedimentación y la decoración.

A. LA DISCORDANCIA AUTOR-LECTOR

Una observación de Merleau-Ponty insertada en sus Notas del curso sobre *El origen de la geometría*, de Edmund Husserl (Merleau-Ponty, 1998), muestra cómo hay una "discordancia inevitable autor-lector", que puede atribuirse a la utilización de una lengua que no es en absoluto la misma. Esto significa la existencia en la intimidad de la lectura de una distancia radical proveniente de la presencia de una lengua personal que si bien es

común, no es nunca la misma. La significación de esta idea en el pensamiento de Merleau-Ponty nos remite a la dialéctica, donde las expresiones ganan en el tiempo interpretaciones cambiantes que el lector no debe juzgar parcialmente como desapropiaciones de la obra original, sino como una suerte de pérdida intelectual del lado del autor, quien no puede ir más allá de sus propias ideas.

Antes de preguntarnos si la deriva diacrónica del lenguaje comporta una pérdida del plano ideológico de los autores, una tergiversación de su pensamiento, es necesario tener en cuenta cómo el lector cambia igualmente, ya que su lenguaje –influenciado notablemente por distintos estilos y maneras de argumentar– no es nunca el mismo. No obstante, puede considerarse de qué manera los planos de la significación y la representación cobran independencia crítica en relación con el autor, aunque pueda parecer absurdo sostener que el autor no consigue decir nada de sus ideas porque su lenguaje no es el mismo, o sea, absurdo igualmente porfiarse en una única concepción de la realidad, limitándose a evocar ideas tal como fueron expuestas en un primer momento. Merleau-Ponty muestra, no sin humor, que todo esto no significa más que un pésimo conocimiento de la lengua, cuando el autor, unos años después, no puede decir nada coherente de sus propias obras: “Se le pide esclarecer lo que ha escrito hace 20 años y no se le cree si dice otra cosa” (Merleau-Ponty, 2003, p. 12). Si el individuo es el “mismo”, se espera de sus ideas, de su imagen y de sus respuestas, una cohesión sin regresión, sin paradojas, pero se olvida que la contradicción y la ambigüedad son susceptibles de hacerse presentes tan pronto se busca exponer en otras palabras lo que ha cobrado realidad de una forma y en unas circunstancias particulares. El mal conocimiento que cada cual puede tener de sí mismo, así como la falta de verdad que hay en la escritura, no suspenden, sin embargo, la expresividad ni desfavorecen la autoría misma.

En el “epílogo” del libro *Les aventures de la dialectique* (1955), Merleau-Ponty escribe: “No se puede dar a un autor el derecho de producir sus ideas como la locomotora su humo: es necesario que

él ponga en su lugar lo que pensó ayer frente a lo que piensa hoy. Y será tanto un error buscar en sus escritos de ayer todas sus ideas de hoy, –esto sería reconocer que no ha vivido, ni ha adquirido nada con el paso del tiempo, –como que él deba explicar el tránsito. Se trata de su principal razón de ser. Que él haya pensado esto o lo otro no importa a nadie” (Merleau-Ponty, 1955, p. 315). Ahora bien, es principalmente estudiando la crítica que ha recibido la obra de Merleau-Ponty después de la publicación de sus últimos trabajos y de sus notas de cursos, que se puede ver cómo los intérpretes, sin escuchar a Merleau-Ponty, han cometido el error de buscar una coherencia y una línea recta en la escritura y en el pensamiento del filósofo. En las primeras frases de su presentación para el Colegio de Francia, Merleau-Ponty exalta la ambigüedad como una virtud importante del filósofo, lo que deja la elección de sortear los tránsitos más inopinados en las ideas del mismo. Si volvemos estas consideraciones hacia la obra del propio Merleau-Ponty, bien puede preguntarse: ¿qué debe tomarse en cuenta hoy para estudiar la obra que ha dejado inacabada? Liberémonos del riesgo de parcelar la vida y la obra, como se ha hecho sin pudor con Wittgenstein y con Heidegger; la actividad de un filósofo de hoy requiere la interrogación como actitud; así, el pensamiento de Merleau-Ponty, como el de los grandes filósofos, permanece sin alteración, haciendo gala del ejercicio de la interrogación³: su escritura filosófica es profundamente dialéctica y puede asimilarse a la experiencia de un cuerpo reconocido como propio (lo que quiere decir, un cuerpo repleto de interrogantes).

Si hay una suerte de experiencia “carnal” entre el autor y el lector, no es a causa de la copresencia entre ellos de una carne común, sino por el tejido estrecho que hay entre la palabra y la

³ En la tesis de doctorado “Étonnement et interrogation dans la philosophie de Merleau-Ponty” (Département de philosophie - Université de Montréal, 1966), Martín Gagnon propone un desarrollo del pensamiento Merleau-pontiano que va de una toma de conciencia por la experiencia original del asombro, y se dirige a una interrogación o a una mirada cuestionadora y explícita de las cosas.

vida. Merleau-Ponty desarrolla ideas más precisas sobre esta experiencia en las últimas páginas de su libro *Le visible et l'invisible* (1964a), donde pone en obra el término “chiasme” (“quiasma”), concebido como un dispositivo “general” de entrelazamiento que hace coexistir lo heterogéneo en todo tipo de coyuntura que se establezca entre lo visible y su correlato invisible. Para conseguir definir o hacer explícito el “quiasma”, es necesario distinguir primero los puntos comunes que hay entre el “sentido” y la “sensación”:

- a. El “sentido” nos remite al universo del discurso, donde las palabras y los signos, puede decirse que “explotan” en una diseminación asombrosa donde cada trozo de significación abre nuevas redes de inflexión entre los individuos. El universo humano se pliega al sentido para conseguir ser coherente, para interpretar una herencia, para hacer positiva su relación con el otro y con el mundo.
- b. La “sensación” puede entenderse como la activación del sentido en razón de una expresividad que le es concomitante tanto a la vida como a la cultura. Hablar de “sensación” es ver, en un espíritu tan conciliador como contradictor, la diferencia y la atracción.

Merleau-Ponty consigue mostrarnos por qué “ser vivo” significa: “vivo en el lenguaje”; el cuerpo y lo vivo como forjadores de “sentido” y de “sensaciones”. Ser vivo significa, adicionalmente, ser en relación, ser en el mundo; en otras palabras, la experiencia misma de la encarnación. No obstante, nada de esto reclama exclusivamente permanecer en sociedad, participar de una lengua o no tener otra opción diferente a estar y sentirse rodeado por la presencia de los otros. No, en tanto que motor del sentido y de las sensaciones, encarnar en el mundo significa experimentar la penetración mutua. Lo uno se vuelve hacia el otro, se vuelve hacia el mundo, se vuelve hacia sí mismo.

Una verdad que sobrepasa la opinión puede mostrarnos por qué la aceptación de la "incorporación" del pensamiento de un autor es casi imposible sin el conocimiento vivo de sus ideas. A partir de las observaciones de Merleau-Ponty se colige que es utópico y casi imposible aprender las doctrinas de los filósofos como un credo. Con no poco dejo de ironía, al respecto afirma Marx: "Yo no soy marxista"; y Kierkegaard a su turno: "Yo no soy cristiano". Pretender llegar sin ruptura al pensamiento de un autor no es más que una ficción similar a la de Pierre Ménard, el personaje de Jorge Luis Borges, que 400 años después de la muerte de Cervantes consigue escribir *El Quijote* con sus propias palabras, sin preguntarse por el origen mismo del lenguaje; Ménard escribe (no transcribe ni copia ni mucho menos traduce) algunos capítulos de *El Quijote*, que le muestran cómo sus palabras tienen una fuerza expresiva apropiada al siglo xx, en comparación con las ligerezas retóricas del propio Cervantes en el siglo xvi⁴. Más allá de la ficción, la crisis sobreviene cada vez que los filósofos de nuestros días renuncian a la interrogación y al ejercicio hermenéutico que reclaman las teorías, reduciendo su participación a una exposición analítica, a una filigrana estructuralista estéril de cara a una pedagogía filosófica. Según Merleau-Ponty, la experiencia filosófica original busca en la "carne del mundo" la actualidad de las tesis filosóficas tanto como la percepción desnuda y constitutiva de la realidad.

Poniendo en relación lo anterior con el término "quiasma", propuesto por Merleau-Ponty en *Le visible et l'invisible*, puede distinguirse lo siguiente: a) la ruptura entre el yo y el mundo, a través de la "mirada"; b) la distinción entre las palabras y las

⁴ Puede leerse en "Pierre Ménard autor del *Quijote*": "No quería componer otro Quijote –lo cual es fácil– sino *el Quijote*. Inútil agregar que no encaró nunca una transcripción mecánica del original; no se proponía copiarlo. Su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran –palabra por palabra y línea por línea– con las de Miguel de Cervantes" (Borges, 1987, p. 446).

cosas; c) la relación específica entre un “adentro” y un “afuera”, entre lo virtual y lo actual.

B. LA PROLIFERACIÓN DE LA ESCRITURA

Merleau-Ponty quiere sobrepasar la hermenéutica: “La filosofía –escribe–, no es un léxico, no se interesa en la “significación de las palabras”, no busca un sustituto verbal del mundo que vemos, no lo transforma en cosa dicha, no se instala en el orden de lo dicho o de lo escrito, como el lógico en el enunciado, el poeta en la palabra o el músico en la música” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 18)⁵. Se puede preguntar entonces ¿hasta qué punto la relación con el lenguaje es definitiva para la filosofía? De un lado, los filósofos han hecho la evaluación de las frases del lenguaje común planteando reiteradamente la pregunta: “¿Qué quiso decir cuando dijo eso?”. De otro lado, hay una indagación siempre abierta sobre la referencia y la proporción de verdad que se expresa en el lenguaje; se trata de la pregunta de los filósofos analíticos que buscan la convención universal del lenguaje como principio de fiabilidad y objetividad de los actos lingüísticos. Sin embargo, el tratamiento que hace Merleau-Ponty es diferente, porque no se interesa por la significación de las palabras; para él, la filosofía no es cuestión de palabras, sino de la comprensión de una situación de encarnación en el mundo. El léxico no tiene ninguna posibilidad de substituir el mundo (puede ayudar a nombrar las experiencias, pero su profundidad no es la misma). No yendo la filosofía como la literatura y la poesía a la relación con las cosas en virtud de una duración que recrea la experiencia

⁵ “La philosophie n'est pas un lexique, elle ne s'intéresse pas aux “significations des mots”, elle ne cherche pas un substitut verbal du monde que nous voyons, elle ne le transforme pas en chose dite, elle ne s'installe pas dans l'ordre du dit ou de l'écrit, comme le logicien dans l'énoncé, le poète dans la parole ou le musicien dans la musique”.

en las palabras, el léxico de la filosofía no se propone transformar las cosas en emociones de las cosas; quiere solamente "tocarlas" para interrogarlas lo más vivamente posible.

Ahora bien, de cara a una pedagogía que parta de la filosofía, es importante no perder de vista que "la filosofía no es un léxico", a despecho de la idea generalizada que presenta a la filosofía como un léxico que recubre las ideas: el léxico de Kant enfrentado al léxico de Hegel, al de Nietzsche, al de Kierkegaard, al de Marx, al de Heidegger, al de Derrida, etc. La condición que impone Merleau-Ponty y que llega en un buen momento, consiste en trazar los límites entre las teorías sin incurrir en florituras ni en discusiones sobre la formalización de los conceptos. No obstante, si la significación de las palabras desaparece, ¿qué queda? Es excesivo decir que sin el combate de las significaciones –que se puede dejar a los sofistas de todos los tiempos– no es fácil aceptar nuevas condiciones para la filosofía. La filosofía ha emprendido siempre acciones inacabadas, tales como observar, describir, preguntar, explicar, exponer y de nuevo observar. En las primeras líneas de *La Prose du Monde* (1964), se puede leer: "Todos veneramos secretamente este ideal de un lenguaje que, en último análisis, nos liberará de él mismo, liberándonos de las cosas" (Merleau-Ponty, 1964b, p. 8)⁶. Si esto significa ir en contra de la filosofía, es necesario poner algo en claro: la intención de Merleau-Ponty es confrontar el pensamiento de los filósofos que sólo ofrecen una respuesta ceñida a la letra, a las preguntas más significativas suscitadas por nuestro ingreso en el mundo.

Merleau-Ponty hace estas y otras observaciones en sus notas de trabajo, bajo el título: "La filosofía del habla y el malestar de la cultura", donde expone "el peligro que hay en justificar la proliferación indefinida de escritos –e incluso de pre-escritos" (Merleau-Ponty, 1964a, p. 293)⁷. La proliferación de la escritura

⁶ "Nous vénérons tous secrètement cet idéal d'un langage qui, en dernière analyse, nous délivrerait de lui-même en nous livrant aux choses".

⁷ "Le danger de justifier la prolifération indéfinie des écrits –et même des pré-écrits".

amenaza el pensamiento; tomemos como ejemplo las propias notas de los cursos de Merleau-Ponty, puntuales en algunos casos, pero ininteligibles en otros. Ahora bien, ¿qué es lo que quiere mostrarnos todo esto? La proliferación de la escritura tiende a poner al mismo nivel de análisis las obras maduras de un autor con la sobreabundancia de las obras de referencia de otros autores, sin parar mientes en el tiempo necesario para la reflexión y la elaboración de un pensamiento. Esta visión crítica de la escritura nos está llevando a la conclusión de que el mérito de la escritura no reside exclusivamente en la significación, que por el contrario, es necesario definir la situación de la escritura como tributaria de la expresión. En este sentido, aunque suene poco dialógico, la obra filosófica no puede ser acabada sino por el autor mismo, quien hace su trabajo organizando sus ideas, anticipando las lecturas que serán hechas en el futuro. Así, cualquiera que sea el recorrido hecho, en la obra filosófica se reconoce necesariamente:

- a. De un lado, la obra filosófica provoca una reflexión sobre su propia manera de ir a los problemas principales; probablemente al precio de reconocer la dificultad que hay de hacer una reflexión sin caer en lugares comunes.
- b. De otro lado, el texto filosófico comporta un valor al proponer el análisis, la descripción o la explicación de los acontecimientos más comunes, motivados por la vida misma, por la observación y la reflexión directa de las cosas.

Ahora bien, preguntarse qué tipo de filosofía conviene a la interpretación de la situación del ser en el mundo, aparece hoy como un tipo de problema que aviva tendencias académicas diversas, falsas valoraciones y preguntas sin fundamento, manifestaciones que a primera vista dejan una estela de confusión. Incluso si se puede decir que las doctrinas, los dogmas y los ideales han declinado, permanece siempre abierta la pregunta por el

aprendizaje del lenguaje que sea suficiente, así como por las expresiones culturales e históricas que es preciso conocer para construir un discurso de paso, de trámite, de rol, con el que se puede llegar a la dirección de los centros de estudio, como se puede someter a un grupo de estudiantes. Finalmente, reducir el pensamiento a las descripciones de los acontecimientos permite constatar solamente que la interrogación filosófica no renuncia a conocer al hombre y a proponer respuestas en cuanto a su situación de encarnación en el mundo. A pesar de la idea generalizada según la cual la filosofía recomienza cada vez que se hacen exergos, exégesis, apostillas a las obras de los filósofos, existe otra manera de aprehensión de las cosas que consiste en la promoción de una cultura filosófica fundada en la discusión de un pensamiento derivado del cuestionamiento sobre la situación de la vida humana, con la responsabilidad de conocer y aceptar la diferencia.

C. LA SEDIMENTACIÓN Y LA DECORACIÓN

En las notas de los cursos dados por Merleau-Ponty en 1959-1960, se puede leer: "La sedimentación es esa disponibilidad, hace parte del pensamiento, no es una decoración" (Merleau-Ponty, 1968, 29)⁸. "Sedimentación vs. Decoración" implica que a un contenido se opone una presentación exterior. No sorprenderá que, como Husserl, Merleau-Ponty privilegie la sedimentación, dejando para un *pensamiento de sobrevuelo* la decoración que no toca a las cosas. De la misma manera que una forma arquitectónica puede desaparecer a pesar de su imagen de anclaje en la tierra, a pesar de su decoración y armonía de líneas, el *pensamiento de sobrevuelo* no redundante en una manera común de ver las cosas, ya que renuncia justamente a sedimentarse y a ligarse a las cosas del

⁸ "La sédimentation, c'est cette disponibilité, elle fait partie de la pensée, elle n'en est pas une décoration".

mundo. Sin importar que Husserl se haya servido de un término tomado de la geología, no de la arquitectura ni de la biología, se puede preguntar ¿por qué la filosofía tiene la costumbre de tomar prestados sus términos de otros saberes? Se puede considerar que la filosofía busca definiciones justas sin prestar ninguna importancia a los límites; así, desde la antigua Grecia la filosofía habla, por ejemplo, de “estructuras” y “fundamentos”, así como de “esencias” y “propiedades”. Si no hay ninguna duda de que la filosofía muestra su convicción en la integración de los saberes y que su vocación es la interdisciplinariedad, la geología, por tanto, puede prestar muchas expresiones a la filosofía, toda vez que esta muestre la disponibilidad y la integración de los elementos presentes en la exposición sobre el ser y la conciencia.

“Sedimentar” puede ser primero una condición de acumulación según la cual el pensamiento está fuertemente presente. A continuación, puede significar la institución de las cosas en el lenguaje. “Sedimentar” no es solamente la idea o la conciencia que se puede tener del mundo, sino la proporción misma de verdad; no es tampoco la estructura de los valores como en el caso de las ideologías. Por analogía, se puede plantear que la “sedimentación” del pensamiento invita a verificar un tipo de trabajo como lo que hace la tierra, donde la semilla y los elementos químicos permanecen integrados suficiente tiempo, hasta el momento en que dan lugar a nuevas formaciones de orden vegetal. El resultado, es en lo sucesivo, el crecimiento y la afirmación de los organismos vivos, así como su plenitud, como se puede pensar de los árboles: formaciones emplazadas y puestas en relación con todos los elementos de su entorno: el agua, la tierra, el aire, la fecundidad, el fluir de insectos y los pájaros, la pudrición, la formación de bacterias, el bosque, etc. Fuera de la analogía, según Husserl y Merleau-Ponty, la “sedimentación” del pensamiento apuntaría a la posibilidad de disponer de un poder de significación con el cual disponer por adelantado la institución del mundo. Partiendo de la “sedimentación” del pensamiento se

puede garantizar también la existencia de las otras organizaciones y la intersubjetividad como la condición final del ser en el mundo.

Según Merleau-Ponty, otra idea quiere oponerse a toda "sedimentación" del pensamiento; hablamos de la "decoración", palabra propia del diseño y de la arquitectura. En otras palabras, la "decoración" vive en la técnica y no en la naturaleza, siendo su importancia relativa según lo que se privilegie cada que se disponen los elementos para testimoniar una forma. Si se toma en consideración la "decoración", se ven las caras que expone la pura exterioridad, donde lo interior puede inferirse o no, o lo que es lo mismo, no se ve propiamente nada cuando se mira solamente a la "decoración". A partir de Merleau-Ponty la "decoración" es lo visible, en tanto que la "sedimentación" permanece en lo invisible. Sin adelantar nada en favor de la "decoración", puede decirse que hemos obtenido aquí una asimilación importante entre la idea de exterioridad y la interioridad. Si hay sedimentación del pensamiento, es claro que hay mundo-de-la-vida (sedimentado-decorado), ya que la vida es vista en adelante como poder y como expresión al mismo tiempo.

MINIMAM CONCLUSIO

Aludíamos al comienzo a la existencia de una "carne del lenguaje", de la que recabamos como significación "la comprensión paradójica de sí y del otro en el seno mismo del lenguaje". Esto implica, entre otras cosas: a) ahondar en la problemática de la intersubjetividad; b) retornar a la escritura; c) retomar la pedagogía como estructura de la realidad. De otro lado, la "interrogación filosófica" recogida de Merleau-Ponty, proyecta la comprensión de lo que significa un "saber sedimentado", que ayuda a reafirmar la idea de la "carne del lenguaje", poniéndola en relación con la idea misma del pensar.

REFERENCIAS

- Borges, J. L. (1987). Pierre Ménard autor de *El Quijote*, en *Ficciones. Obras completas 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé.
- Merleau-Ponty, M. (1955). *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964a). *Le Visible et l'Invisible*, suivi de *Notes de travail*. Texto establecido por Claude Lefort, acompañado de una introducción y de un posfacio. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964b). *La Prose du Monde*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1998). *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, sous la direction de Reanud Barbaras. Paris: Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, M. (2003) *L'institution dans l'histoire personnelle et publique – Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire*. Notes de cours aux Collège de France (1954-1955).Tours: Éditions Belin.