

CONCIENCIA COMPROMETIDA Y LENGUAJE EN MERLEAU-PONTY

“En el fondo, todo lo que yo hago es estudio del lenguaje. Creo haber descubierto el arte de utilizar el lenguaje como vehículo para recorrer lo más alto y lo más profundo y toda la multiplicidad del universo”.

Carta de Humoldt a Wolf (1805) -1-

Esta fe en el lenguaje no ha sido compartida por todos los pensadores. En unas épocas firme y vital, en otras débil y tímida, la confianza en la validez idiomática ha ido de la luz a las sombras.

La historia de las teorías del lenguaje que, como lo afirma Cassirer (2), está por escribirse, oscila, como la mayor parte de las concepciones filosóficas, entre los dos clásicos extremos: idealismo y empirismo.

Desde el brazo del péndulo que se pierde en el *Topos Uranos*, se afirma que “existe alguna relación íntima y primordial entre la palabra y la cosa” como condición necesaria para que haya algún conocimiento. Pero “la confianza en los nombres no debe ir tan lejos

(1) Citada por Wilbur Marshall Urban, *Lenguaje y realidad*, Trad. de C. Villegas y J. Portilla, Fondo de Cultura Económica, 1952, p. 20.

(2) *Die Philosophie der Symbolischen Formen*, Vol I, Cap. I “Das Sprachproblem in der Geschichte der Philosophie”.

que nos lleve a desarrollar una metafísica partiendo de ellos” (3). El mismo Platón dice en otro sitio: “ningún hombre inteligente será nunca tan atrevido que ponga en palabras aquello que su razón ha contemplado” (4). La palabra es la cobertura del pensamiento, y por ello, lo vela e imperfectamente lo presenta. Para Platón, que profesó la creencia oriental en la pre-existencia del espíritu en el mundo de las esencias, la *palabra*, símbolo sensible del pensamiento, no puede ser concebida sino como una *cobertura*.

Los idealistas de todos los tiempos coinciden en la creencia de que existe un mundo, sea interno o externo, donde las ideas tienen existencia individual, en sí perfecta y acabada; su existencia real y su perfección suma son expresables por la palabra, pero imperfectamente, y por tanto no se puede considerar la palabra sino como una cobertura del pensamiento o de la idea.

Desde el otro extremo pendular, que enraiza en regiones materiales, los empiristas de todos los siglos proclaman que la palabra no encierra en sí misma significación conceptual ninguna, salvo las ideas de quien las usa, y que el verbo es un estorbo del entendimiento. Gorgias decía, en frases paradójicas: “El ser no *es*, y si *es* no es cognoscible; pero si es cognoscible es inexpresable e incommunicable” (5).

Locke escribía: “las palabras en su significación primaria o inmediata nada significan, salvo las ideas que están en la mente de quien las usa” (6). Las palabras, para usar la terminología de Hume, no son más que imágenes verbales con que el que las usa expresa sus propias ideas.

Idealistas y empiristas concuerdan en negar a la palabra su valor “*eidético*” y en hacer de ella un puro “fenómeno subjetivo” del conocimiento. Para el idealista las palabras no significan esencias, porque las esencias poseen una realidad independiente de la imperfección de la palabra. Reflejan, eso sí, ideas. Para el empirista, el fenómeno sensible de las voces tampoco encierra esencias, porque esas frágiles emisiones de sonido solo significan para quien las emite.

(3) Platón, Cratilo; el tema principal de este diálogo es el problema de la validez idiomática.

(4) Platón, Séptima Carta. Sobre la autenticidad de esta carta, tan discutida, véase A. E. Taylor: Platón: The man and his works, Meridian Book, p. 15.

(5) H. Diels, Die Fragmente der Vor Sokratiker, C. 76.

(6) Locke, John, Ensayo sobre el Entendimiento Humano, Trad. de Edmundo O' German, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, p. 394.

—Antagónicas en apariencia, las interpretaciones idealista y empirista, coinciden en hacer de la palabra una mera validez subjetiva. La palabra significa para quien la profiere.

La Teoría ambigua de Merleau-Ponty.

Media entre estos extremos, no podía faltar una concepción ambigua del lenguaje.

En el concierto de los filósofos contemporáneos, Merleau-Ponty se destaca por la perspicacia de su observación y por su rigor fenomenológico. Entre los muchos méritos de su importante obra, *La Fenomenología de la Percepción* ocupa la atención de las escuelas filosóficas del día y está destinada a despertar controversias seculares, porque es uno de los libros más importantes de la tradición occidental. Con él, su autor se puso a la vanguardia que encabeza el pensamiento filosófico. Por la posición intermedia que adopta en el análisis de la problemática filosófica, entre el idealismo y el empirismo, se ha dicho que su pensamiento es ambiguo (7). Pero no se trata de la ambigüedad de quien nada dice por decir dos cosas al mismo tiempo. Se trata de ambigüedad altamente intencional y significativa.

Para Merleau-Ponty el hombre es una conciencia comprometida con/en un triple orden de significación: el físico, el biológico y el humano. *Ser-presente-dentro-del-mundo*, el hombre actúa sobre el mundo y en él, simultáneamente, el mundo actúa en forma coorganizada. Esta co-actuación eidética y temporal es simultánea. El hombre es siempre y naturalmente una conciencia comprometida.

Este hecho condiciona todo el comportamiento antropológico, dentro del cual el lenguaje es un producto y al propio tiempo una manifestación del compromiso.

La “conciencia” de Merleau-Ponty es fundamentalmente una relación con la naturaleza. Por ello, como todo lo que es natural, tiende a velarse y para develarla hay que penetrarla. La penetración en la naturaleza es posible solo por la puerta de la propia conciencia. Siguiendo en forma muy paralela los planteamientos de Heidegger, el “Yo” de Merleau-Ponty es la apertura del ser. Nadie podrá conocer

(7) Alfonso de Waelhens, Une Philosophie de l' Ambigüité, L' Existentialisme de M. Merleau-Ponty, Lonvain, 1951. Es el estudio más profundo y documentado de la obra conjunta del gran filósofo francés, desaparecido en la plenitud del vigor viril.

la naturaleza más que por el propio conocimiento. El apotegma de Sócrates se revitaliza en el pensamiento de los filósofos contemporáneos: “Conócete a tí mismo” es la condición de todo otro conocimiento, porque el conocimiento es trascendental de parte a parte.

La conciencia ha adquirido un compromiso, con su ser y con el ser del mundo. Su presencia en el mundo es una presencia de inmersión y es una inmersión doble: ella está inmersa en él, y el mundo está inmerso en la conciencia. Ello no quiere decir que se identifican, con la identidad de Spinoza, sino que se compenentran. La conciencia está incorporada en el mundo, en su totalidad y el mundo está espiritualizado, en su totalidad por la conciencia.

Resulta imposible tratar cualquier fenómeno consciente independizándolo de la incorporación y también resulta inválido el tratar los fenómenos físicos independizándolos de la espiritualización.

La conciencia comprometida se mueve en las perspectivas del mundo y en las perspectivas de los otros seres humanos, de las que toma conciencia a través de sus cuerpos y de la comunicación con ellos, por el lenguaje.

Si para Sartre la síntesis del “Para-sí y del En-sí”, es decir, la síntesis de la conciencia y del ser, constituye una contradicción en los términos, para Merleau-Ponty esta síntesis se realiza “cada momento bajo nuestros ojos en nuestro ser-dentro-del-mundo” (8).

Este ser-dentro-del-mundo está comprometido con una naturaleza que se integra en el triple reino de la materia, la vida y la conciencia. Sin embargo, este compromiso no es anárquico. Existe una ley de organización en la conciencia y una correspondiente ley de organización en el mundo percibido. Cada orden tiene su dialéctica y la conciencia está presente dentro de ese triple orden dialéctico.

El problema del lenguaje está profundamente correlacionado con el problema de la conciencia comprometida y es casi imposible tratar los problemas del lenguaje sin tratar los problemas de la conciencia comprometida. El lenguaje es una forma de compromiso. “Cuando yo hablo y entiendo, escribía Merleau-Ponty en un ensayo titulado “sobre la fenomenología del lenguaje” (1951), yo experimento

(8) Merleau-Ponty, Maurice: *La Phénoménologie de la Perception*, Ed. Gallimard, París, 1953, p. 519. En el futuro aludiremos a esta obra mediante la sigla P.P.

la presencia de los otros en mí y de mí en los otros, una presencia que es la piedra angular de la teoría de la intersubjetividad. . . y finalmente entiendo el enigmático apotegma de Husserl: “la subjetividad trascendental es intersubjetividad”. En cuanto lo que digo tiene sentido, yo soy —para mí— cuando hablo del Otro, y en cuanto entiendo eso, dejo de saber quién escucha” (9).

La conciencia comprometida.

El idealismo cartesiano intentó fundamentar la evidencia del mundo sobre una base absoluta: la idea clara y distinta. A pesar de que Husserl jamás siguió a Descartes en su metafísica dualista, el *cogito* cartesiano parece ser el punto de partida de la fenomenología Husserliana.

Los íntimos propósitos de la filosofía de Merleau-Ponty persiguen las intenciones fundamentales de Husserl, pero también incluyen un sólido ataque contra Descartes. El *cogito* es reexaminado y reinterpretado.

En efecto, una de las más peligrosas ilusiones en la historia de la filosofía ha consistido en creer que, mientras se pone en duda lo *percibido*, *quien percibe* queda a salvo de toda duda, ya que percibido y perceptor son inseparables. “No se debe preguntar si nosotros percibimos verdaderamente el mundo, sino que se debe afirmar la proposición contraria: el mundo es lo que nosotros percibimos” (10). Para Merleau-Ponty el *cogito* y el *cogitatum* tienen la misma certeza. Si lo percibido es una ilusión, en realidad no lo hemos percibido. Pero si existe el sujeto perceptor tiene que existir el objeto percibido ya que “la conciencia es trascendencia *de-part-en-part*”.

“Dar por asentado que *tenemos* una idea verdadera, es creer en la percepción sin crítica. . .” “yo no puedo coincidir de un golpe con el pensamiento puro que constituye una idea aun sencilla, porque mi pensamiento claro y distinto se vale siempre de pensamientos ya formados por mí o por otro, y se fía a mi memoria, es decir, a la naturaleza de mi espíritu, o a la memoria de la comunidad de pensadores, es decir, al espíritu objetivo” (11).

(9) P. P. 108.

(10) P. P. pág. XI.

(11) P.P. p. 50.

Existe otro *cogito* que debe expresarse impersonalmente con formulaciones tales como “existe una conciencia”, “algo se muestra”, “hay un fenómeno” (12). Al interior de este *cógit*o “yo entreatro y reconozco... el movimiento profundo de la trascendencia que constituye mi ser, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo”. (13).

La teoría de la conciencia comprometida y la interpretación del *cogito* están estrechamente interrelacionadas. “El ser-presente-dentro del mundo” expresa el compromiso de la conciencia y el contacto simultáneo del entendimiento con el propio ser y con el ser del mundo. Sin embargo, este contacto no es la posesión plena del ser de la conciencia: “no es verdad, afirma Merleau-Ponty, que mi existencia tenga la posesión de sí misma y es aún menos verdad que ella sea extraña a sí misma, porque es un acto, y un acto por definición es el paso violento de lo que tengo a lo que tiendo, de lo que soy a lo que me propongo ser”. Un acto de compromiso, sea de amor, de odio, de duda efectiva, es el camino para trasponer toda duda, algo así como “el lanzarse con los ojos cerrados a la acción” (14). La única conciencia indubitable es la conciencia comprometida porque el verdadero significado del término existencia lo da esta conciencia en cuanto comprometida. El compromiso constituye ante todo un acto de elección de acción. Sin embargo el compromiso es algo más que este acto de elección. La conciencia está radicalmente involucrada en el compromiso por su “encarnación” en un cuerpo espacial e histórico y en una lengua nativa.

La relación entre la conciencia y la naturaleza asume la forma de una inherencia en el mundo (15). El mundo es el campo de nuestra experiencia, y en resumidas cuentas no somos más que una perspectiva experiencial del mundo. Para Merleau-Ponty, radical anticartesiano, lo subjetivo y lo objetivo son inseparables: “el mundo está todo en nosotros, y nosotros estamos totalmente fuera de nosotros mismos” (16).

Merleau-Ponty afirma vigorosamente: “somos una presencia-dentro-del-mundo (au-monde), no solamente una presencia-en-el-mundo” (Dans-le-monde).

(12) P. P. pág. 342.

(13) P. P. pág. 432.

(14) P. P. 438.

(15) P. P. 464.

(16) P.P. 467.

Es verdad que Heidegger acentúa la proyección de la conciencia hacia el mundo, pero es igualmente cierto que ha despreciado un poco ese mundo. Merleau-Ponty, por el contrario, quiere mostrarnos la estructura de la conciencia como una mezcla en la cual la percepción y el mundo sensible están profundamente correlacionados. La conciencia sale al encuentro de las cosas que la asaltan. “El hombre no es nada más que un punto de relaciones, las relaciones es lo único que cuentan para el hombre” (17). La afirmación inicial de su obra *La Estructura del Comportamiento* fija la meta hacia la cual van a dirigirse sus esfuerzos: “nuestro fin es entender las relaciones de la conciencia y de la naturaleza...el mundo es el conjunto de relaciones objetivas que la conciencia manipula” (18). Podemos interpretar lo real, porque tenemos una relación radical con lo real.

La concepción de la conciencia comprometida penetra en la concepción del hombre, en la filosofía de la ambigüedad. El hombre aparece abrazado por su condición de ser-dentro-de-un-mundo-sensible, y esta condición determina el proceder humano con relación al orden múltiple de realidad que lo rodea y lo incorpora. Merleau-Ponty refiere el proceder humano al orden físico, biológico y psicológico con el propósito de descubrir *el ser y el no ser* de la conciencia comprometida. Su filosofía ambivalente rechaza el subjetivismo de Descartes y del Husserl cartesiano, pero afirma el subjetivismo de una conciencia intra-mundana.

Organización Perceptiva.

Uno de los aspectos más importantes de la teoría de la conciencia comprometida es la doctrina de la organización perceptiva que debe considerarse bien sea como organización del objeto y bien como organización del sujeto. Las dos organizaciones se muestran coorganizadas en el acto de la percepción. De esta manera, Merleau-Ponty pretende negar todo fundamento al empirismo y al idealismo, y reducirlos a un punto común, a saber, la falta de serio análisis perceptivo.

En el objeto, las diferentes cualidades coexisten radicalmente coorganizadas: “un color no es simplemente un color, sino el color de cierto objeto, y el azul de una carpeta no sería el mismo azul, si no fuera una lana azulada” (19).

(17) P.P. 427.

(18) Merleau-Ponty, M: *La Structure du Comportement*, P. U. F., 1958, Introduction. En lo sucesivo aludiremos a ella mediante la sigla: S. C.

(19) P. P. 361.

En virtud de esta organización, la totalidad de los aspectos de una cosa se presenta con profunda reciprocidad: "Se comunican, simbolizan, modifican e implican mutuamente" (20).

"Un objeto es un organismo de colores, olores, sonidos, apariencias táctiles, que se simbolizan y modifican recíprocamente, y que se armonizan unos a otros siguiendo una lógica real" (21).

Pero no solamente las cualidades del objeto están mutuamente simbolizadas e implicadas, ya que los diferentes sentidos del observador están radicalmente interrelacionados: "Se puede ver la rigidez y fragilidad de un vaso, la elasticidad del acero, y se puede oír la dureza y desigualdad del pavimento por el ruido de un carro" (22).

Cabría afirmar que la percepción de una cosa desde un determinado punto de observación ofrece al sujeto un "espectáculo" que es la suma de "espectáculos" de "otros observadores situados en diferentes puntos" (23).

La percepción del volumen no depende ni de la convergencia de los ojos ni del tamaño aparente del objeto (24). La convergencia, el tamaño, la distancia se entremezclan, se simbolizan, se significan, y son elementos abstractos de una situación dada. Son, en la realidad, palabras sinónimas (25).

El objeto, que es una organización en sí, y el sujeto, que es una *interintencionalidad profunda* (26), aparecen naturalmente coorganizados.

Las apariencias múltiples de una cosa están intrínsecamente unidas y hay un principio coordinador en su naturaleza. Esto, que no lo vieron ni los idealistas ni los empiristas, es para Merleau-Ponty una clara visión. El cenicero que tiene enfrente se le aparece con una forma determinada, tiene un *sentido*. Pues bien, este sentido no se

(20) P.P. pág. 373-74.

(21) P. P. 48.

(22) P. P. 265.

(23) P. P. 390.

(24) P. P. 296.

(25) P. P. 302.

(26) Permitásenos dar el nombre de "interintencionalidad" a la organización de la conciencia, ya que el distintivo radical de la conciencia es la intencionalidad. Con dicho nombre queremos significar que todo acto es intencional y que como tal se relaciona con la plenitud de la conciencia. Pronto aparecerá un estudio nuestro sobre la "interintencionalidad".

oculta detrás de las apariencias, ni tampoco es la idea la que unifica y organiza los trazos del objeto. Los diferentes aspectos del cenicero están ya unificados y no necesitan de una nueva unificación (27).

El sentido del objeto está incorporado en él, en sus apariencias (28). La percepción de ese sentido no es una construcción mental de elementos aislados, porque éstos están ya conectados intrínsecamente (29).

Como entrenado fenomenólogo, Merleau-Ponty multiplica la descripción de objetos a la mano para descubrir primero y luego para confirmar su hallazgo. "Cuando percibo una chimenea, dice, no es la concordancia de los aspectos diferentes lo que me hace afirmar la existencia de la chimenea como algo geométrico... sino, más bien, yo percibo la cosa en su propia evidencia y ello me da la seguridad de obtener, por el desarrollo de la experiencia perceptiva, una serie indefinida de vistas concordantes" (30).

Otro ejemplo puede aclarar un poco más esta doctrina. Cuando percibo un *cubo*, no me encuentro enfrente de datos sensoriales independientes, es decir enfrente de signos que piden una interpretación, sino que me encuentro en frente de los lados del cubo. El sujeto no percibe los perfiles y las proyecciones del cubo, sino que ve el mismo cubo ahora desde este punto de vista, después desde aquel. Esas apariciones del objeto se comunican mutuamente y pasan unas a través de las otras (31), para la conciencia que las contempla.

Y no es que nuestro conocimiento perceptivo empiece por uno y siga por otro aspecto de la cosa; ni es cierto tampoco que nuestro conocimiento esté mediatizado por nuestros sentidos y nuestras perspectivas, sino que "vamos directamente a la cosa" (32), a la totalidad de la cosa.

La cosa, en su propia evidencia, me da la seguridad de obtener la serie indefinida de puntos de vista; no es que los distintos puntos de vista me den la evidencia de la cosa.

Esta aparente distinción entre "la cosa misma" y "la serie indefinida de puntos de vista concordantes", ha sido criticada, porque pa-

(27) P. P. 306-7.

(28) P.P. 369.

(29) P. P. 178.

(30) P. P. 216.

(31) P. P. 374-75.

(32) P. P. 374.

rece oponerse a aquella otra de “ir directamente a la cosa” y recibir “aspectos inter-simbolizados e intercualificados”; pero esta crítica no nos merece mucha atención porque los diferentes puntos de vista concordantes son posibles por estar inter-simbolizados, y por cualquiera de ellos se llega siempre a la cosa misma, aunque bajo diferentes aspectos.

La coorganización perceptiva se comprende solo a la luz de la conciencia comprometida. “La percepción es percepción con el cuerpo” (33), con un cuerpo que es una perfecta coorganización, ya que en una postura o en un gesto si no está comprometido todo el cuerpo, sí lo está un sistema de órganos corporales. Pero es sabido que un sistema de órganos implica los otros, y las funciones de uno están comprometidas en el todo.

“La cosa percibida no es primariamente una significación para el entendimiento, sino una estructura accesible a la inspección del cuerpo” (34). “El cuerpo propio está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene constantemente con vida el espectáculo visible, lo anima y alimenta interiormente, forma un sistema con él” (35).

La percepción es percepción con el cuerpo y por el cuerpo: “Si hay para mí un cubo de seis caras iguales y si puedo unirme al objeto, no es debido a que lo constituya desde el interior: lo que hago es meterme en el espesor del mundo *por* la experiencia perceptiva” (36).

“La percepción exterior y la percepción del cuerpo propio varían conjuntamente porque son las dos caras de un mismo acto” (37). Es que “una determinada forma de experiencia externa implica y entraña cierta conciencia del cuerpo propio. Toda percepción exterior es inmediatamente sinónima de cierta percepción de mi cuerpo, así como toda percepción de mi cuerpo se explicita en el lenguaje de la percepción exterior” (38).

Pero claro es para Merleau-Ponty que el compromiso de la conciencia no es un mero compromiso corporal; si una piedra estuviera comprometida, su incorporación se limitaría al reino de la materia.

(33) P. P. 275-76.

(34) P. P. Trad. p. 223.

(35) P. P. Trad. p. 223.

(36) P. P. Trad. 224.

(37) P. P. Trad. p. 225.

(38) P. P. Trad. p. 226.

Si un animal estuviera comprometido, su compromiso diría relación a los reinos de la materia y de la vida. En el compromiso de la conciencia el hombre tiene relaciones con la materia y con la vida, y abre sus perspectivas en un orden específicamente humano... El hombre tiene un puesto singular en el cosmos, precisamente porque los fenómenos de la conciencia se escapan de las leyes físico-químicas y biológicas... El hombre no es el ápice de los mamíferos vertebrados, como lo definía Linneo, porque el ápice está subsumido en la categoría que corona. La conciencia es algo inmensurable y arbitrario, que no se sujeta a más leyes que a las propias... La conciencia está coorganizada, como lo está el cuerpo y como lo está el objeto. La conciencia es una interintencionalidad radical, un acto de amor, es simultáneamente un acto de conocimiento y envuelve actos sensibles. La sensibilidad a su vez tiende hacia un acto de amor.

El triple orden.

Este triple orden, en que se mueve el hombre, y en que se determina su conducta como ente singularísimo, por subjetivo, está estudiado en *La Structure du Comportement...*

Cada orden de la naturaleza posee una dialéctica, abre una nueva región de fenómenos y establece un estrato que, al abolir el que lo precede como momento aislado, lo conserva integrado en sí (39).

Los tres órdenes de materia, vida y espíritu “no pueden ser definidos como tres órdenes de realidad o tres suertes de seres, sino como tres campos de significación o tres formas de unidad” (40). No porque no sean reales, sino porque ofrecen su realidad al hombre en su significación y es en el hombre donde se unifican.

Característica importante de estos órdenes es que cada uno posee su dialéctica que es irreducible a las otras (41). La dialéctica del orden físico no puede ser entendida en los términos de la dialéctica de la vida, e igual cosa sucede con la del espíritu, cuyos fenómenos escapan a la dialéctica de la materia y a las leyes bioquímicas. Por eso, las posiciones extremas del materialismo y del espiritualismo son objetables.

Ni el orden físico es una construcción del entendimiento, ni el entendimiento es producto de la materia.

(39) S. C. 224.

(40) S. C. 217.

(41) S. C. 225.

El orden físico es una unidad de correlaciones. Las leyes que lo rigen no son arquetipos del mundo, sino propiedades de determinadas series de fenómenos. Así, por ejemplo, la ley de la gravitación opera dentro de una configuración cósmica; fuera de ella ya no es válida. Esta realidad de nuestra visión del mundo, por configuraciones, hace que nuestra imagen del mundo físico sea un conjunto de totalidades parciales (42). La Gestaltheorie llama estas totalidades parciales *formas*, y Merleau-Ponty las llama *estructuras*. Sin embargo hay una diferencia entre forma y estructura. La forma es unidad interior como la del individuo sujeto a una ley. La estructura, por el contrario, es un individuo funcional, que, por funcional, está sujeto a una ley.

Si fuerzas exteriores se aplican a la *forma*, se dice que la *forma* redistribuye sus propias fuerzas interiores. Pero, si el juego combinado de leyes se aplica a una *estructura*, una nueva *estructura* se origina con propiedades diferentes.

La *estructura* se caracteriza como un campo en que hay leyes, pero que no es completamente reducible a leyes.

La *Gestaltheorie* trata el mundo como un campo entrecruzado por series causales, en el que cada forma guarda su individualidad. En esta concepción el mundo no está sujeto a la *duración*. Pero resulta que la única formulación válida del principio de causalidad descansa sobre el concepto de duración. Existen eventos interrelacionados, y no solamente eventos aislados (43).

La noción de *estructura* quiere un universo en el que todo se interrelaciona, en el que todo depende del todo, no en virtud de yuxtaposiciones, sino en virtud de su propia constitución. Merleau-Ponty concibe el universo como una maravillosa red de relaciones y la conciencia está comprometida con esa totalidad.

El orden biológico se caracteriza, a su vez, por el hecho de que el equilibrio de las fuerzas que integran el sistema se establece por la virtualidad interior del organismo. Este equilibrio, sin embargo, no se puede comparar al caso de la distribución de las cargas eléctricas, simple conservación del orden pre-establecido, porque la estructura orgánica hace su trabajo por encima de sus propios límites y constituye su propio *medio*.

(42) S. C. p. 149.
(43) S. C. 250-51.

Quienes consideran el organismo vivo como mera máquina, no pueden explicar sus posibilidades indefinidas de conducta. Cada organismo es un estado privilegiado en el que cada sujeto se comporta de manera original (44). Cada ser vivo lleva la cabeza de diferente modo, camina en manera muy peculiar y reacciona diferentemente ante los excitantes del medio.

La conducta del ser vivo está determinada por la ley de la simplicidad. Cuanto más arduo es el comportamiento, tanto más sencilla es su realización. “Cada organismo tiene, en presencia de un medio dado, las condiciones óptimas de actividad, su manera propia de realizar el equilibrio, y los determinantes interiores de este equilibrio son dados... por una actitud general hacia el mundo. De ahí resulta el que las estructuras inorgánicas se puedan traducir en leyes, en tanto que las estructuras orgánicas solo se traducen en normas...” (45)... Las reacciones del organismo vivo no pueden ser clasificadas por ningún aparato porque tienen una significación vital. “Estas reacciones no pueden explicarse por modelos físicos sino en el caso en que se las aisla artificialmente del contexto de acción en que naturalmente están insertas” (46).

La categoría de la vida está basada sobre la idea de significación (47). El mecanicista pretende significar la vida con leyes antisignificativas y construye una pseudociencia.

El orden humano: “Lo que define al ser humano no es la capacidad de crear una segunda naturaleza—económica, social, cultural—sobre la naturaleza biológica, sino más bien su capacidad de superar las estructuras creadas con miras a crear nuevas estructuras” (48). La dialéctica del ser humano es más compleja que cualquier otra. Cuando el mono construye su nido, muestra capacidad de elegir una rama para llenar su fin. Para el animal los objetos tienen un valor funcional. Sin embargo, el mono no construye un instrumento para alcanzar sus fines. Ni tampoco posee la idea de instrumento. La actividad del animal se pierde en las transformaciones reales que logra y es incapaz de repetir las. El mono no considera que la rama se transforma en estaca. Para él la rama es rama y la estaca es estaca.

(44) S. C. 158.

(45) S. C. 161.

(46) S. C. 163.

(47) S. C. 168-9.

(48) S. C. 189.

En cambio para el ser humano la estaca es una rama convertida en estaca. El significado de las obras humanas es la significación, más allá del ambiente actual, de un mundo de cosas sensibles que cada "Yo" reconoce bajo la pluralidad de aspectos y bajo la posesión de un espacio y un tiempo indefinidos. La dialéctica del ser humano revela por doquier la misma esencia: la capacidad de orientación en relación con lo posible, con lo mediato, y no solo con relación a lo inmediato que le presenta el medio.

La dialéctica del ser humano es ambigua —el hombre crea sus estructuras y su actividad puede destruirlas, y los objetos naturales no serían lo que son si en el hombre no existiera el principio de negatividad que puede destruirlos y superarlos (49).

Merleau-Ponty estudia la conciencia en las anomalías, pues en ellas se devela más fácilmente la naturaleza. El sujeto vive, en estos casos, como el niño que se comporta siguiendo lo inmediato, sin inhibiciones ni resistencias (50).

Ello no es aceptar la posición freudiana, porque "la obra de Freud es solo una pintura de la existencia humana, pero una pintura de anomalías" (51), que no pasa a la normalidad. Para Freud lo anormal es lo normal.

Los mecanismos freudianos se aplican unas veces, pero otras no. La teoría de la *libido* puede explicar precisamente la conducta anormal, que no es humana.

La distinción usual entre físico y somático tiene lugar en patología, pero es inaplicable en la antropología del hombre normal, es decir, del hombre integrado, porque en él los procesos psíquicos y somáticos no van independientes (52).

Lo psíquico y lo somático no son más que dos puntos de referencia, en que lo uno integra lo otro.

"El hombre no es un animal racional" (53). La razón y el espíritu no dejan intocada la esfera del instinto. Muchos transtornos gno-

(49) S. C. 190.

(50) S. C. 193.

(51) S. C. 194.

(85) *Lettre sur L' Humanisme*, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1957, p. 25.

(52) S. C. 195.

(53) S. C. 196.

seológicos que afectan la actitud categorial producen la pérdida del instinto sexual. La vida del hombre es una integración que no se encuentra en ningún animal (54). El principio de la razón es el principio del instinto, y un acto instintivo está interrelacionado siempre en los sujetos humanos normales, con los actos racionales. Ello hace del hombre un ser radicalmente "interintencional".

Terminemos esta doctrina de la conciencia comprometida con esta luminosa afirmación: "Lo que llamamos naturaleza es conciencia de la naturaleza, lo que llamamos vida es conciencia de la vida, lo que llamamos psiquismo es un objeto enfrente de la conciencia" (55).

El lenguaje.

El cuerpo humano determina, en una alta proporción, el lenguaje y el conocimiento del hombre. La conciencia comprometida en el triple orden de significación es una conciencia que aumenta su caudal con cada acto nuevo y al aumentar esa corriente la va modificando de manera paulatina. Por eso "el ser *se dice* de muchos modos" (Aristóteles).

"Nuestro cuerpo no tiene siempre un sentido, y nuestros pensamientos, por ejemplo en el caso de la timidez, no encuentran en el cuerpo la plenitud de nuestra expresión vital. En estos casos de desintegración, alma y cuerpo se comportan de maneras aparentemente distintas y el dualismo aquí aparece verdadero. Sin embargo, si al alma le faltan medios de expresión —sería mejor decir: de medios para actuarse— entonces cesa de ser lo que debe ser, cesa de ser un alma, como el pensamiento del afásico se debilita y disuelve; el cuerpo que pierde su sentido cesa de ser un cuerpo vivo y retrocede a las condiciones de una masa físico-química". (56).

Merleau-Ponty introduce el problema del lenguaje en un contexto acerca de la relación entre el alma y el cuerpo en su libro *La Structure du Comportement*. Parece jugar con estas tres realidades: cuerpo, pensamiento y lenguaje. Es el lenguaje primariamente fenómeno del pensamiento, como lo proclaman los intelectualistas? Es más bien un fenómeno de la sensibilidad como lo aseguran los empiristas clásicos?

(54) S. C. 196

(55) S. C. 199

(56) S. C. 226

sicos? No será más bien un fenómeno parcialmente corporal y parcialmente espiritual?

Intelectualistas y empiristas, olvidados de que el hombre es un ser comprometido, cada uno por su lado, pretenden reducir el problema del lenguaje ya sea al fenómeno del entendimiento, ya sea al fenómeno del cuerpo, pero los intelectualistas desembocan en una psicología intelectualista y los empiristas en una fisiología mecanicista (57).

Para entender mejor la concepción de Merleau-Ponty, tengamos en cuenta una importante distinción: Goldstein introdujo la distinción entre actitud concreta y categorial y entre lengua concreta y categorial. En la actitud concreta el hombre se comporta pasivamente con relación a la experiencia inmediata de objetos particulares o de situaciones singulares. En la actitud categorial el entendimiento piensa simbólicamente, toma la esencia de objetos y situaciones particulares, abstrae, se mueve en el reino de lo posible. Ambas actitudes se realizan en el comportamiento normal, pero hay grados de abstracción y de concreción. El grado sumo de la abstracción es la actitud consciente y volicional así como el nivel máximo de concreción consiste en captar solo una propiedad de una situación, como en el caso de reaccionar solo a un color.

El lenguaje abstracto es categorial. Expresa realidades volicionales y toda la variada gama de las realidades conscientes especialmente las proposicionales. El lenguaje concreto está formado por automatismos de lenguaje (58). Nuestro lenguaje de cada día es una combinación de los dos tipos, el categorial abstracto y el concreto automático.

Para Merleau-Ponty esta distinción es válida solamente si existen para el cuerpo diferentes maneras de ser cuerpo y para la conciencia diferentes maneras de ser conciencia. Existe, en efecto, para el cuerpo una manera de ser cuerpo sin la conciencia y otra con la conciencia. En el primer caso es una masa, en el segundo caso es un hombre. También la conciencia puede existir con el cuerpo o sin el cuerpo. En el primer caso es ilusoria, en el segundo humana.

(57) P. P. 142

(58) El lenguaje automático está formado por voces y expresiones cuyo significado preciso se nos escapa en el lenguaje familiar y emocional y en el lenguaje instrumental.

Su teoría general de la *conciencia comprometida* tiene una aplicación en el problema del lenguaje. Los tres órdenes de realidad que se interrelacionan y subordinan al más alto abren diferentes caminos de ser al cuerpo y a la conciencia. La coordinación de la conciencia con cada uno de los órdenes del ser no permite tratarla separadamente porque ello implica el reducirla a una pura esencia. La conciencia está presente-dentro-del-mundo, sin distancia, y su función simbólica aparece en todos los movimientos del cuerpo y en todos los gestos. Así el cuerpo humano participa de la complejidad de nuestra vida total, el instinto no es solo instinto, y la libertad no es solo libertad: "Hay siempre un algo más, siempre sexualidad y simultáneamente libertad, inmersión en la naturaleza y al mismo tiempo transformación por la cultura" (59).

Los modernos análisis de la afasia muestran que las dificultades del paciente en el uso del lenguaje tienen su origen en disturbios del pensamiento y no en las anartrias del lenguaje. Pensamiento y lenguaje objetivo son dos manifestaciones de la actividad fundamental por la que el hombre se proyecta hacia el mundo. "La actitud categorial, antes de ser pensamiento es una definida referencia del hombre hacia el mundo, y correlativamente un estilo o configuración de la experiencia" (60). No se trata de una pérdida de vocabulario sino de una pérdida de la facilidad de usar el lenguaje (61). Una palabra que en una situación dada no se puede usar, en otra situación fluye naturalmente (62).

La afasia es una perturbación mental. Se ha demostrado que la imposibilidad de emplear una palabra es correlativa a la incapacidad de subsumir los datos particulares bajo una categoría. Por ejemplo, el enfermo que ha olvidado los nombres de los colores no puede ordenar diferentes tonos siguiendo un orden prescrito. De ello no se puede concluir que haya perdido la imagen verbal de la palabra *rojo*; lo que realmente se ha perdido es la capacidad categorial y se ha caído en la actitud concreta. Puede distinguir colores idénticos pero no colores semejantes (63).

Para el empirismo palabra e imagen verbal son realidades sinónimas. La palabra no es más que un fenómeno fisiológico sujeto a

(59) P. P. 231.

(60) P. P. 222.

(61) P. P. 204.

(62) P. P. 130.

(63) P. P. 205.

leyes mecánicas. Eso es verdad solo en el caso de la palabra oída o escrita. El sonido y la luz forman imágenes verbales.

Por el contrario, el idealismo identifica el concepto y la palabra. La palabra es un medio de referencia de los conceptos inmutables, es cobertura del pensamiento puro (64). Esta hipótesis carece de contenido.

Idealistas y empiristas olvidan la distinción entre lenguaje categorial y concreto, pero, por los análisis de la afasia, sabemos que ambas actitudes son reales en el hombre normal.

Merleau-Ponty pretende superar tanto al empirismo como al idealismo con esta sencilla comprobación: la palabra posee significación (65). Y aduce en su ayuda numerosas observaciones de la vida diaria:

a) El pensamiento se proyecta hacia la expresión como a su propio completamiento (66). Mientras no conozcamos el nombre de una cosa, la cosa nos parece desconocida. Pensamientos sin expresión son oscuros pensamientos.

b) La iluminación es la vía por la que el pensamiento progresa. Sin embargo, una iluminación no es conocimiento real antes que la expresión precise su contenido (67).

c) Reconocemos los objetos por sus nombres. El niño y el primitivo consideran los nombres como propiedades reales de los objetos (68). Este parece ser el fundamento de la magia: al pronunciar una palabra el mago cree influir sobre la cosa misma. Esta ilusión se explica porque la palabra y el concepto son inseparables para el mago y para su clientela (69).

d) Cada lengua esta preñada de múltiple significación y de tonalidades de significación, que se aprenden con la práctica de la lengua, y que resultan muchas de ellas intraducibles a otro idioma. El carácter de una lengua es inherente a las palabras, y es él el que da primariamente el contenido afectivo, la mímica existencial y el estilo del pensamiento; secundariamente da el concepto (70).

(64) P. P. 34, 206.

(65) P. P. 206.

(66) P. P. 445.

(67) P. P. 207.

(68) P. P. 207.

(69) P. P. 207.

(70) P. P. 212.

Estas razones son válidas para quien emplea el lenguaje y para quien recibe el pensamiento del Otro. La entonación, el gesto, las modalidades de uso del idioma en la historia de cada civilización, de cada nación, de cada *milieu* es lo que hacen concreto el significado de las palabras.

Las palabras nos dan conciencia del pensamiento y de los sentimientos de la otra gente. La expresión de un sentimiento lo refuerza. Esto aparece claro en el fenómeno del amor, del odio, de una pasión cualquiera. “Si la palabra del amor es pronunciada entre ellos, estoy perdido”, decía Mosca, viendo el carro en el cual Fabricio y la Sanserverina se alejaban (71).

“El significado de las palabras es inducido finalmente por las mismas palabras. . . Su significación conceptual se efectúa por inducción de la significación gestual, que es inmanente a las palabras” (72).

Nuestra manera de registrar la realidad comprende según Damaso Alonso: —Las diferencias individualizadoras de esa realidad, recibidas por los sentidos, a través del cuerpo propio;— la adscripción a una categoría o género, operación del entendimiento; —la descarga afectiva del hablante ante esa realidad (73). Y comenta: “La persona que ve en la fruta que alguien come un gusano, y grita: ¡un gusano!, parte de la sensación individualizadora (blancuzco, determinados movimientos ondulados, etc), la adscribe al género gusano, y expresa su repugnancia personal y su deseo de que la otra persona no la coma”.

“Hay un pensamiento en las palabras que el entendimiento no sospecha” (74). El corazón tiene razones que la razón no entiende.

La relación entre pensamiento y palabra no es externa, a pesar de que es verdad que, en un nivel formal y abstracto, la actividad del pensamiento es diferente de la actividad lingüística. Sin embargo, para la experiencia natural es imposible separar lenguaje y entendimiento. ¿Por qué es más fácil recordar palabras y frases que pensamientos? (75).

(71) La Chartreuse de Parme, citado por Sartre, en Temps Modernes N.º 17, pág. 780.

(72) P. P. 208.

(73) Damaso Alonso, Poesía Española; Ensayo de métodos y Límites estilísticos. Ed. Gredos, Madrid, 1950, p. 641.

(74) P. P. 209.

(75) P. P. 212.

El pensar concerto no es un desarrollo de representaciones y una traducción consiguiente del pensamiento a la palabra: “el que habla no piensa sus pensamientos antes de expresarlos, ni durante su conversación” (76). Se lanza a las palabras sin re-pre-sentar-se las palabras que pronunciará (77). Quien habla no escoge sus palabras en el almacén de sus imágenes verbales. Las palabras están frente a nosotros solo como un horizonte de posibilidades. Hablar es existir usando esta protracción de nosotros mismos. Las palabras constituyen nuestro campo de acción en nuestras circunstancias (78).

La referencia a las palabras es semejante al movimiento de mi mano cuando mi cuerpo es pinchado, quasi-automática. Son una parte de nuestro equipo siempre listo para ser usado. La única manera de representarse una palabra es representarla, como la única manera que posee el artista de representar su obra es haciéndola (79).

Pensamiento y lenguaje están implicados el uno en el otro. El significado está aprisionado en la palabra y la palabra es la existencia exterior del significado (80). El pensamiento está incorporado en las palabras. Entre la concepción empirista de la lengua considerada como cosa y la idealista concebida como una creación arbitraria de la subjetividad pura, existe una tercera concepción de la lengua como forma (81). Esta tercera concepción nos explica el fenómeno del lenguaje como un efecto de la conciencia comprometida.

La música, el arte dramático, la pintura, poseen formas de expresión propias, así como el lenguaje también tiene su manera particular de significación. Si creemos en la posibilidad de un pensamiento inexpresado, esta creencia es resultado de un movimiento silencioso de nuestros pensamientos en la corriente de nuestro presente vivido. “Este pretendido silencio está reverberando de palabras, esta vida íntima es un íntimo lenguaje” (82). “Cuando las significaciones disponibles se entremezclan de acuerdo con leyes desconocidas” un nuevo ser cultural aparece en el mundo (83).

(76) P. P. 209

(77) P. P. 461.

(78) P. P. 210.

(79) P. P. 210.

(80) P. P. 212.

(81) Sens-mon-sens pág. 174.

(82) P. P. 213

(83) P. P. 213

Cada palabra tiene un doble estrato de significación (84). Una doble intencionalidad, diría Husserl. La intencionalidad primaria le viene al vocablo de la cultura, de la tradición, del *milieu*. Cada palabra tiene un *background* lingüístico y participa de la lógica interna que cada idioma posee, y que, en muchas expresiones, resulta intraducible a otro idioma. La intencionalidad secundaria es la de quien habla o escucha. En ella va latente la biografía de quien la emplea, imprimiéndole ciertas tonalidades subjetivas, estableciendo en ella ciertas relaciones con determinadas situaciones, en que el sujeto y solo él se encuentra envuelto. El lenguaje es por ello algo fluyente, es el uno múltiple de Heráclito, es la morada del Ser, que guardan los pensadores y los poetas, como dice Heidegger (85).

Los griegos, que marcaron el primer hito de las tradiciones de Occidente, identifican *razón* y *palabra*. El *Logos* es el poder universalizador de la mente humana y es también la esencia de la cosa que nombra la palabra. Los pensadores griegos, guardianes de la razón y del lenguaje, identificaron la naturaleza de la razón y del lenguaje. Pero esta identificación tiene raíces más profundas de las que a primera vista aparecen: “La razón cumple la relación del ser a la esencia del hombre”. La esencia del hombre viene dada por su capacidad englobante, es decir, por su capacidad de captar lo que está en la base de lo existente, el Ser... En el Ser, todo se universaliza. El Ser es lo universal puro. Y la razón es la esencia del hombre, esencia que se manifiesta en la tendencia natural de la razón a captar eso universal puro y a expresarlo.

La razón cumple la relación del Ser a la esencia del hombre, precisamente porque la razón está comprometida con el triple orden de realidad, que es al propio tiempo un triple orden de significación. Su compromiso con el cuerpo, o, si se prefiere, el compromiso del cuerpo con la razón, es ponerla en contacto con la plenitud del ser. La razón es la plenitud del ser por el compromiso en que está por su incorporación, a través del cuerpo propio, en el mundo.

Ahora bien, ese compromiso pleno lo cumple la razón por la palabra. Esto lo podemos comprender, mejor, al ponernos en comunicación más íntima con el *Logos* - El *Logos* es una *reunión*. Una reunión de qué? De entes en el Ser. De lo que es siendo en el Ser, en el universal puro.

(84) P. P. 446.

(85) Lettre sur l'Humanisme, Aubier, Ed. Montaigne, Paris, 1957, p. 25.

La palabra es el universal, es la esencia de la cosa nombrada, es la participación del ente, ya parcialmente universalizado, en el Ser totalmente universal.

Si la palabra solo significara lo particular, no tendría relación con el ser. Si al decir “árbol”, me estuviera refiriendo al “pino” que tengo frente de mí, la palabra “árbol” estaría en el comienzo de su camino hacia el Ser y todavía no sería un producto de la razón. Pero si “árbol” significa un universal, una esencia, entonces “árbol” está ya en el seno del *Ser* y es un producto de la razón, porque la razón es la razón del ser.

Digamos una *palabra* sobre el hábito del lenguaje: Cuando el lenguaje se hace un hábito, se vela, se esconde, es decir, se pierde entre brumas y deja de ser significativo.

La habituación del lenguaje proviene de la pérdida de la esencia del hombre. Cuando el hombre deja de ser intencional, deja de ser hombre y se convierte en algo automático. Los automatismos del lenguaje provienen de los hábitos del lenguaje.

La publicidad es la causante de estos automatismos. La publicidad vela el lenguaje. Los vocablos en *moda* son vocablos pervertidos. Se recubren con el doble velo de tecnicismos vulgares y de la indoctancia del uso separado de la relación con el ser. El vulgo usa las palabras sin pensarlas y las pervierte. De ahí resulta el que palabras que deberían estar llenas de contenido, dejen de significar: se habla de *ética* y, al propio tiempo, se delinque; se habla de *filosofía* y no se piensa; se habla de *política* y se vive en el más anti-político individualismo; se habla de *técnica* creyendo que la teoría ya fue arrinconada. Y realmente la técnica mal entendida arrincona la teoría, porque arrincona la razón, y arrincona la esencia del hombre. La técnica ha abandonado al *Ser*, porque ha abandonado el pensamiento... Pero la técnica bien entendida es hija de la razón, es hija de la teoría.

Por su incorporación al triple orden de significación, el hombre ha adquirido un compromiso: el de hacer de su teoría una técnica, pero una técnica que si no va a dejar de ser humana, debe persistir siendo intencional.

Volvemos a poner en contacto con el lenguaje es volver a ponernos en contacto con el Ser. Todo hombre tiene este compromiso de hacer de su *Logos* una centralización de su ser en la verdad.