

La experiencia del lenguaje como quiasmo en Maurice Merleau-Ponty

**The Experience of Language as Chiasm
in Maurice Merleau-Ponty**

LEONARDO VERANO GAMBOA
Universidad del Norte

Tomando como punto de partida la experiencia del lenguaje como un "poder de expresión creadora", idea con la que Merleau-Ponty confronta lo que él denomina "lenguaje de la metafísica" –lenguaje representacional–, sostenemos que en esta experiencia del lenguaje es posible el reconocimiento del otro como "verdaderamente" otro, irreductible a cualquier tipo de representación o concepto. Esta experiencia del lenguaje se caracteriza por ser una experiencia "encarnada" que, como tal, tiene la virtud de mostrar nuestro modo de ser como ser en el mundo. El otro, o cada quien cuando habla, muestra su mundo en su palabra, en la forma de un "quiasmo", esto es, de un vínculo con su "ser sensible" que hace de aquella, de su palabra, la expresión de una "diferencia originaria". Este planteamiento se desarrolla en tres apartados generales: 1. La palabra: esencia del pensar, 2. La experiencia del otro como quiasmo y la palabra, y 3. La palabra del otro como expresión originaria de la cultura.

Taking as a starting point the experience of language as a "power of creative expression," an idea whereby Merleau-Ponty confronts what he calls the "language of metaphysics" (i.e., representational language), we hold that this experience of language enables us to recognize the other as in fact another, irreducible to any representation or concept. This experience of language is characterized as being an incarnate experience that, as such, has the virtue of demonstrating our mode of being as being in the world. The other, or each one when speaking, shows his or her world in his or her word, in the form of a chiasm—namely, the link with his or her "sensitive being" that transforms his or her word into the expression of an "original difference." This assertion is developed in three general sections: 1. the word: the essence of thinking; 2. experience of the other as chiasm and the word; and 3. the other's word as an original expression of culture.

(...) y, en efecto, es la palabra, y no la lengua, la que apunta a otro como comportamiento, no como psiquismo, la que contesta a otro antes de que sea entendido como psiquismo, en un enfrentarse que rechaza o acepta sus palabras, como acontecimientos.

MERLEAU-PONTY¹

En las primeras páginas de su obra póstuma *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty destaca la importancia del lenguaje para la filosofía: si bien es cierto que el mundo es lo que vemos, la filosofía debe *decir* lo que significa este ver, debe *expresar* "las cosas mismas desde el fondo de su silencio"². La filosofía enfrenta el problema de tener que *hablar* de las cosas y del mundo, sin que su decir sea propiamente un decir desde conceptos y categorías fijas sino un decir que exprese el *silencio* que habita en las cosas percibidas, es decir, el *sentido* de una experiencia que aún no ha sido formulada en significados o conceptos. Se trata, insiste Merleau-Ponty³, de una labor de *restitución* del sentido de la experiencia, cuyo rasgo esencial consiste en el esfuerzo de nombrar, de decir este silencio, sin pretender buscar un sustituto verbal en lo ya dicho o preestablecido. Así, frente al lenguaje de la metafísica —lenguaje representacional, lenguaje de la coincidencia— plantea Merleau-Ponty la posibilidad de un decir, de un hablar en donde *lo que se dice* consiste mucho más en la experiencia del acontecimiento de un sentido nuevo; en donde el sentido no esté anticipado o supuesto en una gramática universal que reduzca nuestro trabajo de expresión a la búsqueda de palabras adecuadas —lenguaje de la coincidencia— para nombrar mejor lo que ya ha sido dicho o pensado.

¹ Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 229. Las traducciones de estas obras, de las que se da solo referencia a su edición francesa, son del autor.

² *Ibid.*, p. 18.

³ *Cfr. loc. cit.*

Para ilustrar el modo de ser de esta experiencia *creadora* del lenguaje, utiliza Merleau-Ponty la figura del quiasmo. La experiencia del lenguaje consiste, como el quiasmo formado entre dos miradas que se cruzan⁴, en un *entrelazamiento* recíproco sensible entre el lenguaje como sistema fijo de signos –el lenguaje concebido como *lengua (langue)*– y la *experiencia* de expresión realizada en el momento que hacemos uso de este lenguaje –el lenguaje concebido como *habla (parole)*–. La experiencia del lenguaje como *habla*, en el modo de la lengua *en* nosotros, del idioma que nos hemos apropiado, pone en evidencia que el ser del lenguaje –el darse como un acontecimiento de expresión creadora– se encuentra entrelazado, enraizado en nuestra experiencia perceptiva, sensible. *Aquello* que decimos cuando hablamos no surge como simple “resultado” de nuestra experiencia, sino justamente en la forma de un quiasmo, esto es, de una palabra –nuestra palabra– que nace como un fenómeno de *diferenciación*, de *distanciamiento* respecto del sentido de lo vivido en nuestra experiencia, en el modo de una acción que rompe el silencio de este sentido para nombrarlo. Una palabra que no es nunca el equivalente del sentido de la experiencia que quiere expresar y que, por ello mismo, tampoco nunca se deja *explicar* por esta, pero que, sin embargo, ha sido solo posible por ella.

El planteamiento que queremos hacer consiste, en este contexto, en ver, en la experiencia del lenguaje como quiasmo, la posibilidad del reconocimiento del otro como *verdaderamente* otro, como un ser que en virtud de su palabra –como *habla (parole)*– es percibido en su diferencia originaria, irreductible a cualquier concepto o *representación* previa que tengamos de él. Este planteamiento se desarrolla en tres apartados generales: 1. La palabra: esencia del pensar, 2. La experiencia del otro como quiasmo y la palabra, y 3. La palabra del otro como expresión originaria de la cultura. Con el primer apartado, se quiere destacar el vínculo esencial de entrelazamiento –quiasmo– existente entre el lenguaje y el pensar. En segundo lugar, nos proponemos precisar, especialmente a partir de la crítica de Levinas a Merleau-Ponty, por qué el sentido de “unidad” y de “generalidad” supuesto en la idea de quiasmo acentúa, antes que diluir o ignorar, la diferencia insalvable del otro. Finalmente, se plantea la pregunta de cómo puede ser entendido que la palabra exprese la *diferencia* originaria del otro.

§ 1. La palabra: esencia del pensar

En una nota de trabajo de mayo de 1959, Merleau-Ponty afirma que la relación de *trascendencia* existente entre el sujeto y el mundo, instaurada en la apertura de la percepción, significa, en última instancia, entender que “es el ser quien habla en nosotros y no nosotros quienes hablamos del ser”⁵. No hay en rigor un sujeto que hable, en el sen-

⁴ Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Paris: Gallimard, 1960.

⁵ Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, p. 274.

tido de que vivamos el lenguaje como una posesión, como un simple medio o instrumento de expresión de nuestros pensamientos o sentimientos. Existe, por el contrario, una unidad esencial entre el pensar y el lenguaje que, como relación de quiasmo, de entrelazamiento, es dada como una unidad de *copertenencia recíproca* que no admite como tal el establecimiento de un vínculo exterior entre ellos. La tesis de la existencia de una unidad esencial entre el pensar y el lenguaje se opone directamente, por ello, a la concepción de un pensar que determina unilateralmente el sentido del lenguaje, en donde este solo sería un instrumento de expresión de significados fijos o ya establecidos. Para esta concepción del pensar, el lenguaje, concebido como sistema formal universal de reglas, está determinado no precisamente por sujetos hablantes concretos, sino por un sujeto o razón universal, quien se encontraría en condición de fijar los principios y significaciones que rigen dicho sistema⁶. Así, las palabras, los enunciados, de acuerdo con esta concepción del lenguaje, no tendrían *ellos mismos* un sentido, sino que funcionarían más bien como los representantes o depositarios de las ideas y significados existentes en el pensamiento, concebido este como un pensar absoluto y universal. Afirmar que, por el contrario, la palabra tiene su propio significado exige reconocer la pertenencia originaria del lenguaje al orden del sentido, del pensamiento. Esta idea se opone especialmente a las perspectivas dualistas que consideran al lenguaje como un fenómeno secundario o derivado del pensamiento. Si el pensar es esencialmente lenguaje, es decir, si resulta inconcebible la idea de un pensar puro –sin palabras– equivale a decir que él es ante todo *palabra pensante*. La experiencia del pensar no recae sobre ella misma, en el modo de un pensar “en” conceptos, anterior al lenguaje, sino que ella misma es esencialmente un pensar *en* el lenguaje. Expresar una idea, un concepto, no es de este modo, advierte Merleau-Ponty, hacer uso de un signo, de una palabra, para dar a conocer este o aquel pensamiento *interior* –idea, concepto– que preexista al lenguaje. La expresión de una idea es mucho más la experiencia misma del pensar, esto es, el modo esencial en que el pensar se realiza como pensar.

La idea de la existencia de un pensar en el lenguaje o, dicho de otra manera, de la inherencia de la significación a la palabra, debe tomarse al pie de la letra. El pensar no es un acto de reflexión de un sujeto –individual o universal– que se ocupe únicamente con ideas y conceptos, sino una reflexión que se hace en el lenguaje, es decir, que se encuentra ya encarnada en el sistema de signos de una lengua. El pensar, en rigor, no hace uso del lenguaje en el sentido que sea un pensar “con” palabras, precisamente porque se encuentra en un vínculo originario con ellas. Esto significa que el pensar es esencialmente una experiencia de expresión, una reflexión que se lleva a cabo como “apropiación” del lenguaje. Tal “apropiación” debe ser entendida, por ello,

⁶ Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *La prose du monde*, Paris: Gallimard, 1969. Ver especialmente el capítulo “El fantasma de un lenguaje puro”.

como la experiencia misma del pensar y no como un momento secundario en el que el lenguaje surja –perspectiva dualista– como un recurso externo al pensamiento que exige ser incorporado a este para su expresión.

Concebir el pensar como una experiencia de expresión –de “apropiación” del lenguaje– significa enfatizar que se trata con él precisamente de una *experiencia del lenguaje* en donde este es vivido ante todo como *habla (parole)*. El sujeto que habla no experimenta el lenguaje propiamente como un sistema de signos (*langue*), en donde la comprensión de las estructuras fonéticas, sintácticas y semánticas garantizaría el sentido de lo que va a ser expresado, sino mucho más como una *palabra viva (lebendige Sprache)*, cuyo sentido se hace en el momento mismo de su expresión. La palabra dicha, pronunciada, no es, por ello, un signo del pensamiento, una representación o imagen verbal cuya función principal sería el ser portadora de los significados o conceptos elaborados por este. La palabra dicha, pronunciada, es palabra viva, *lenguaje hablante (parole parlant)* antes que lenguaje hablado (*parole parlé*). Su manera de decir, de significar, tiene que ver más con un “gesto” –lingüístico–, en la medida en que es una palabra *encarnada* que expresa nuestro modo de ser en el mundo⁷. Pensar, de este modo, no significa propiamente plantear preguntas –haciendo uso adecuado de determinadas palabras–, sino interrogar “desde” nuestro modo de ser, de habitar el mundo. El pensar, dicho de otra forma, es la expresión de una interrogación que, como observa Merleau-Ponty, se plantea “en nuestra vida, en nuestra historia”⁸. Si el pensar es palabra pensante, como se ha dicho anteriormente, y no propiamente palabra pensada, es porque su modo de reflexión, de interrogación, es la expresión (habla) de un modo de ser en el mundo.

Entonces, afirmar que existe un quiasmo entre el pensar y el lenguaje significa no solo sostener un vínculo esencial entre ellos, sino justamente comprender que tal vínculo se da como una *estructura viva* –de la experiencia– sensible y no como una estructura abstracta –del pensamiento puro⁹–. El pensar es un pensar vivo porque aquello que se piensa, que se dice, se forma *en el momento mismo* de su expresión, en

⁷ Cuando pronunciamos o escuchamos una palabra, la comprensión que tenemos de su sentido no es el equivalente al significado(s) de esta palabra, fijado por la tradición o historia de la lengua, sino que tal sentido se encuentra arraigado en la historia de nuestra experiencia, justamente como un modo de ver o de comportarnos en el mundo. Refiriéndose a esta experiencia originaria de la palabra como habla –como lenguaje hablante– escribe Merleau-Ponty lo siguiente: “(...) el lenguaje nunca dice nada, lo que hace es *inventar una gama de gestos que presentan 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 universo del sentido*” (Merleau-Ponty, Maurice, *La prose du monde*, pp. 46-47). Las cursivas son del autor. Así mismo, *cfr.* Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 212.

⁸ Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, p. 142.

⁹ Merleau-Ponty insiste en la idea de que nuestra percepción, nuestra experiencia, debe ser entendida en términos de una “estructura de sentido” que no es determinada por la idea de un pensamiento puro, correspondiente a la idea de una estructura abstracta, formal, sino que es ella misma expresión de nuestro vínculo sensible, carnal con el mundo (*cfr. ibid.*, p. 259).

una experiencia del lenguaje como habla que crea un nuevo sentido y que no se limita a nombrar lo que ya ha sido pensado o dicho. Precisemos aún más en qué consiste esta experiencia del pensar en atención a comprender por qué en la idea de la palabra como quiasmo esta se da como expresión de la diferencia irreductible del otro –y de nosotros mismos–.

Así como nuestra percepción es, en última instancia, percepción del mundo, el nuevo pensar es pensar *del* mundo, en el sentido en que la *re-flexión* que lo caracteriza nos abre al sentido de este, sin convertirlo en simple objeto de reflexión. Tal apertura debe ser entendida como una *fundación* (*Eröffnung*) de mundo en el modo en que nos abre a este como mundo de nuestra percepción y no simplemente a una totalidad indeterminada. La experiencia de expresión propia de este pensar tiene el poder de *significar* un mundo, de abrirnos a él, porque la palabra no habla propiamente “de” la significación –como significación de la apertura al mundo–, sino que “*la* habla o habla *según* ella y la deja hablar”. La significación no es significación “de” la palabra, en el modo en que ella se encuentre circunscrita o encerrada en esta como significado *para* un significante. La palabra, en la medida en que es concebida como palabra viva, lenguaje hablante, es, ante todo, un poder de diferenciación. Esto es, significa únicamente en el vínculo que establece con los demás signos; es, como afirma Merleau-Ponty, un signo opositivo, relativo, negativo¹⁰. La palabra, ella misma, como sistema diacrítico, opositivo, relativo, es la expresión del pensar, en el sentido de ser expresión de una totalidad de significaciones presentes como nuestra manera de modular, de estar en el mundo. Tal poder de diferenciación expresa la apropiación de la lengua en nosotros, el “sistema de signos” como modulación de nuestra existencia, de nuestra manera de hablar. La significación de la palabra no expresa un vínculo abstracto con el mundo, sino el trato, el encuentro con él que ha forjado nuestra propia historia –individual y colectiva–. Así, se entiende que la palabra no hable, en sentido estricto, “de” nuestra apertura al mundo, sino que es, por el contrario, nuestra experiencia de encuentro o apertura al mundo que habla en ella.

¹⁰ Es sabido que, en la concepción del lenguaje como habla, se encuentra, para Merleau-Ponty, uno de los principales aportes de la teoría del lenguaje de Saussure. El significado de una palabra no se puede explicar únicamente por su historia –punto de vista diacrónico–, sino que él surge en el momento mismo de su expresión –punto de vista sincrónico–, en la medida en que ella, la palabra, tiene el poder de significar en la cadena o “conjunto” de palabras expresadas, en la oposición o en la diferencia –negación–, establecida con ellas (*cf.* Merleau-Ponty, Maurice, *La prose du monde*, pp. 33-34, 45). Se trata, por ello, con la concepción de la palabra como habla, de “captar todo lo sincrónico y lo diacrónico de la palabra” (Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, p. 236).

§ 2. La experiencia del otro como quiasmo y la palabra

Del mismo modo que no existe una relación frontal entre el pensar y el lenguaje, en virtud de la cual este aparezca como un simple objeto constituido por el pensamiento, no existe tampoco una relación frontal entre nosotros y los demás. El otro no solo no aparece en mi experiencia como un objeto, sino que tampoco lo hace propiamente en calidad de sujeto. Cuando Merleau-Ponty afirma que no existe verdaderamente un sujeto de la percepción, en la medida en que la percepción se hace en las cosas, significa así mismo afirmar que la experiencia que tenemos de los demás no se hace en nosotros, en el sentido en que el otro no existe, no es constituido, por la mirada o la palabra que le dirigimos. Se trata, por el contrario, de entender una vez más la estructura de quiasmo de nuestra experiencia, en donde el otro se da como el reverso o la otra cara de esta, si se tiene en cuenta que percibir las cosas y los demás significa percibirnos a nosotros mismos. El carácter de pliegue o de quiasmo que define nuestra experiencia como un fenómeno de reversibilidad entre el ver y lo visto, el tocar y lo tocado, el hablar y lo hablado, permite comprender que el otro, para ser realmente otro, no surge ante nuestra mirada como una negación¹¹, como lo que no somos nosotros mismos, sino paradójicamente como aquello que esencialmente nos constituye. Se trata de precisar ahora, a partir de la experiencia del lenguaje, por qué el otro como cuerpo tejido con nuestra propia carne, como unidad originaria formada entre él y nosotros, aparece, sin embargo, como verdaderamente otro; es decir, no como el otro simplemente semejante a nosotros, sino como un ser que se afirma en su diferencia esencial.

El énfasis puesto por Merleau-Ponty en la existencia de una "experiencia común" formada entre nosotros y los demás, implicada en la idea del quiasmo, ha motivado cuestionar hasta qué punto tal concepción permite realmente una experiencia radical del otro y si no termina, por el contrario, afirmándose en una lógica de la coincidencia, donde el otro es finalmente comprendido desde conceptos y modelos preestablecidos. Para Levinas, por ejemplo, la unidad "supuesta" en la idea del quiasmo, en el fenómeno de reciprocidad –reversibilidad– existente entre el sentir y lo sentido, diluye finalmente la separación radical existente entre nosotros y los demás. Si bien para Merleau-Ponty, afirma Levinas, la intersubjetividad no se funda en la relación *noesis-noema*, sino en un vínculo carnal originario con el otro –prerreflexivo, preobjetivo–, tal vínculo, como un vínculo por la carne, por el cuerpo que no es común, termina desconociendo

¹¹ Se trata en el fondo de la crítica dirigida por Merleau-Ponty a Sartre, quien, al establecer una separación radical entre el ser –mundo– y la nada –el hombre– hace imposible una auténtica experiencia del otro: Si tanto el otro como nosotros somos nada –negación del ser, del mundo– resulta impensable un verdadero encuentro con el otro, donde este se *afirme* en el ser, que sea el propio acceso o vínculo con el mundo más que su negación (*cf.* Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, pp. 89 ss.).

la radical diferencia del otro. En el ejemplo de la mano¹² que es tocada por la otra mano y cuyo ser tocado significa simultáneamente tocar la mano que toca –ejemplo con el cual Merleau-Ponty desea ilustrar el carácter esencial de entrelazamiento, de quiasmo, de nuestra experiencia– el otro, es decir la mano del otro, es entendida, afirma Levinas, como haciendo parte de un solo cuerpo¹³ formado entre el otro y nosotros.

La unidad indisoluble formada en el apretón de manos, en donde es lo mismo estrechar la mano del otro que sentir nuestra mano estrechada por la de él, significa el entrelazamiento originario con el otro, la experiencia de comunidad, de unión con él. Si bien no se trata aquí propiamente, advierte Levinas, de una experiencia del otro por analogía, el saber –corporal, sensible– que nos ofrece la presencia irrevocable del otro es un saber previo, en donde el otro queda siempre sobreentendido, anticipado en la comunidad de experiencia formada entre él y nosotros. Aunque el otro, al ser definido por su cuerpo, sea inabarcable, irreducible a una idea o representación, tal diferencia originaria, como una diferencia entendida ante todo desde su no coincidencia, su no correspondencia con concepciones o ideas preestablecidas, se encuentra sobreentendida justamente por esta lógica de la no coincidencia¹⁴. Esta lógica consiste, en otras palabras, en entender, de acuerdo con Levinas, la diferencia del otro como no-diferencia, su presencia irrevocable como no-presencia, su cercanía como distancia. En este sentido, la diferencia del otro sería simplemente la derivación de una experiencia originaria –la experiencia como quiasmo– que, en última instancia, se afirma en su mismidad, en su identidad.

Si bien se trata aquí, advierte Levinas, de la experiencia del lenguaje en una situación histórica y cultural concreta, y no de una concepción formal o abstracta del lenguaje, lo dicho por el otro termina siendo identificado o equiparado con el horizonte de significaciones propio de dicha situación. Se reconoce, dicho de otro modo, el sentido absolutamente indeterminado e inagotable de la experiencia del otro, pero a partir del sentido determinado –horizonte histórico y cultural– de nuestra experiencia. Así, en la medida en que se pretende reconocer lo inabarcable por lo abarcable, lo desconocido por lo conocido, la experiencia de la radicalidad del otro, en palabras de Levinas, la total extrañeza del rostro del otro, no sería una experiencia que pueda acontecer bajo esta concepción del lenguaje¹⁵.

Se considera que es retomando la noción de quiasmo en Merleau-Ponty como se puede, si bien no responder cabalmente a la crítica de Levinas, por lo menos destacar en su filosofía del cuerpo y del lenguaje planteamientos que se oponen radicalmente a todo pensamiento totalizante y que, en este sentido, enfrentan la problemática del otro. Es decir que indagan por la posibilidad de una experiencia del otro como

¹² Como es sabido, este ejemplo lo toma Merleau-Ponty de Husserl (*cfr.* Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, p. 210).

¹³ *Cfr.* Levinas, Emmanuel, *Hors sujet*, Paris: Fata Morgana, 1987, p. 151.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 138-139.

¹⁵ *Cfr. ibid.*, pp. 139-140.

verdaderamente otro¹⁶. El recurso a la idea del quiasmo como el modo originario –entrelazamiento– de nuestra experiencia corporal en el mundo señala que se trata ante todo de una experiencia asimétrica, en la cual, en el caso de la experiencia del otro, este no es dado como aquel otro que nos “complementa” con su diferencia. Podemos tener experiencia del otro, esto es, reconocer el ser esencialmente extraño del otro, su ser verdaderamente otro, porque nos percibimos a su vez a nosotros mismos como seres diferentes a los demás, es decir, como “sujetos”, como seres que poseen su propia historicidad. En esta dirección entendemos la sugerente y muy citada afirmación de Merleau-Ponty “lo originario explota”¹⁷, en el sentido en que la estructura de quiasmo de nuestra experiencia del otro no es la de una unidad que se afirma en la armonía o ensamble de cada una de sus partes.

La originaria diferenciación con el otro no es, por supuesto, la de un misterio que se afirme desde nuestro propio misterio o se ilumine parcialmente en el encuentro con los demás. La diferencia del otro debe ser entendida, por el contrario, como total apertura, en el sentido de un misterio –infinito¹⁸– que no puede ser abarcado o comprendido bajo ninguna idea o concepto. Cuando Merleau-Ponty afirma que “todo otro es otro yo mismo”¹⁹ no está planteando la relación con el otro bajo la idea de una “identificación” entre nosotros y los demás, sino justamente su diferencia, el ser otro del otro: existe un sujeto –corporal– que es otro, que no somos nosotros mismos. Esta diferencia originaria, dada en la percepción corporal del otro, antes que vincularse armónicamente a nosotros, se da como una experiencia que nos desarraiga como sujetos²⁰, como seres que se instalan en el centro de la percepción de las cosas y del mundo. Si el otro es percibido a su vez como réplica, como doble, insiste Merleau-Ponty, lo es paradójicamente en virtud de su otredad, es decir, porque lo podemos percibir como sujeto, como otro distinto de nosotros. El otro como doble indica su diferenciación –separación– originaria con nosotros, una dualidad originaria que se mantiene en los casos de mayor complicidad, incluso en aquellos en donde el otro elige por nosotros y nosotros nos sacrificamos por él²¹. El otro como doble no indica, entonces, la idea de un otro igual o idéntico a nosotros, sino justamente la existencia de otro sujeto corporal, de un ser que se afirma en su propio misterio, en su distancia infranqueable. Hay una semejanza originaria con el otro que no se establece por simple analogía: el otro es otro cuerpo, otro sujeto ilocalizable en el espacio y en el tiempo, ya que, como dice Merleau-Ponty, no es objeto ni soy yo²².

¹⁶ Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *La prose du monde*, p. 205.

¹⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, p. 165.

¹⁸ Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *La prose du monde*, p. 187.

¹⁹ *Ibid.* p. 47.

²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 188.

²¹ Cfr. *loc. cit.*

²² Cfr. *ibid.*, pp. 189-190.

Ahora bien, en la experiencia del lenguaje se radicaliza, en palabras de Merleau-Ponty, la diferencia del otro²³. El lenguaje es concebido como aquella experiencia que consiste en el esfuerzo de *apropiación*, que cada quien lleva a cabo, de la lengua como sistema de signos. Esta experiencia de apropiación, de incorporación de la lengua, que inicia cuando pronunciamos las primeras palabras y continúa cada vez que queremos decir algo, es entendida por el autor como una *experiencia de expresión*. Expresarse, en este sentido, es *hacer nuestro* el sistema de signos que conforman la lengua común, en la medida en que las palabras, al ser dichas por nosotros, hablan, más que de su significado convencional, de la forma particular que tenemos de significar el mundo, de relacionarnos con los demás. La palabra, concebida como una experiencia de expresión, es, de este modo, "(...) lo que tengo de más propio, mi productividad (...)"²⁴.

La significación de la palabra no se limita, en ningún caso, a los significados asignados por los estudios semánticos de la lengua, a los significados fijados por la tradición (*parole parlé*) sino que, como experiencia de apropiación, significa el modo propio, particular, en que hacemos uso de la lengua para comunicarnos (*parole parlant*). Si la significación de la palabra es ante todo una significación *encarnada*, lo es porque ella, la palabra, habla justamente de nuestra propia experiencia de apropiación de la lengua. Así, el uso de la palabra, antes que ser concebido como un uso mecánico o meramente instrumental, expresa nuestro modo de ser, la manera particular como tratamos a los demás en la palabra. En este sentido, dirá el autor, la relación instaurada por la palabra es más una comunidad de hacer que una comunidad de ser²⁵.

§ 3. La palabra del otro como expresión originaria de la cultura

Precisemos un poco en qué medida la concepción de la palabra como expresión instaura una comunidad de hacer. Si la expresión constituye un esfuerzo de apropiación de la lengua, lo es porque no se trata con ella de una simple asimilación y transmisión de significados ya establecidos, sino de una experiencia de producción, de creación de nuevas significaciones. Pero se debe advertir que tal producción de significaciones no se limita a la esfera de una experiencia privada. La palabra instaura una comunidad de hacer porque es ante todo una experiencia intersubjetiva en la que se vive el sentido, la comunicación, como un acontecimiento de expresión: "Mi" palabra, o la palabra del otro, surge como una experiencia de entrecruzamiento de lo

²³ Aludiendo a la "relación" con el otro instaurada por la palabra, escribe Merleau-Ponty lo siguiente: "Gracias a esta relación, el otro yo mismo puede llegar a ser otro y puede llegar a ser yo mismo en un sentido mucho más radical" (*ibid.*, p. 194).

²⁴ *Ibid.*, p. 197.

²⁵ *Cfr. ibid.*, p. 195.

dicho por él y por nosotros. El sentido de lo dicho –así como en el caso de una novela o de un poema– no está del lado de quien habla, como si las significaciones se encontraran en las palabras dichas por el otro o por nosotros, en lo narrado en la novela o lo expresado en el poema. El sentido de lo dicho surge como acontecimiento de cruce, de quiasmo entre la palabra del otro y la nuestra, entre lo dicho por el texto y lo comprendido por nosotros. Decir que se trata, entonces, con la palabra de un *acontecimiento de sentido*, significa afirmar que este se hace, se produce en el momento mismo de su expresión.

La concepción de la palabra como cruce, entrelazamiento, no indica la simple mezcla entre la palabra del otro y la nuestra o el simple uso, por parte de nosotros, de su palabra, en el sentido en que ella venga a complementar –armónicamente– la nuestra o viceversa. El poder de la palabra como cruce, como quiasmo, radica, por el contrario, en que la palabra del otro surge como una verdadera amenaza frente al orden de nuestras significaciones acostumbradas, al hacer posible para nosotros la comprensión de nuevas significaciones:

En este caso las palabras del otro o las mías en él no se limitan a hacer vibrar, en el que escucha, como si fueran cuerdas, el aparato de las significaciones adquiridas, o a suscitar alguna que otra reminiscencia: es preciso que su desenvolvimiento tenga el poder de lanzarse a mi vez hacia una significación que no poseíamos ni él ni yo²⁶.

En este sentido, la comunidad de hacer instaurada por la palabra no es solo una comunidad de acuerdos, sino un hacer que, en la medida en que va más allá de los significados convencionales, posibilita la verdadera expresión de la diferencia del otro y de nosotros mismos. Si expresarse es, de esta manera, "diferenciarse", no lo es en el modo de una diferencia que surja del contraste de la palabra del otro con una palabra ya definida o establecida en nosotros –"nuestra palabra"–, sino justamente porque solo en virtud de la palabra del otro somos capaces de dar con una nueva significación, con una nueva palabra que, como tal, no nos pertenecía.

Es en función del carácter de diálogo de la experiencia de expresión de la palabra, de acuerdo con lo anterior, como se entiende por qué ella es vivida ante todo como acontecimiento de sentido. El diálogo²⁷ se vive esencialmente como una experiencia de descentramiento, ya que lo dicho por el otro o por nosotros forma un "tejido", un "entramado", donde, como observa Merleau-Ponty, no tiene sentido distinguir qué ha sido dicho por él o por nosotros. Se trata de una relación de quiasmo entre la palabra del otro y la nuestra que se instaura a pesar nuestro, justamente como una expe-

²⁶ *Ibid.*, p. 197.

²⁷ Como es sabido, para Merleau-Ponty el lenguaje de la literatura tiene también como característica fundamental instaurar una experiencia de diálogo, en donde lo característico radica en que el sentido de lo dicho tiene el carácter de un acontecimiento, la emergencia de un sentido nuevo. Ver especialmente "El lenguaje indirecto", en *La prose du monde*.

riencia de desgarramiento que nos lanza a lo imprevisible, a la emergencia de un sentido nuevo. Si en la experiencia de diálogo con el otro –así como con el poema, con la novela– logramos verdaderamente expresarnos, es porque somos capaces de crear una nueva significación, de ir más allá de las significaciones convencionales. La palabra del otro, y la nuestra para él, es, por ello, no solo una buena oportunidad o un buen pretexto, sino la auténtica posibilidad que tenemos de expresarnos, de ser por la palabra. La experiencia de expresión por la palabra tiene el poder, de este modo, de ofrecernos al otro en lo que tiene de más propio: un ser que es apertura en la palabra, posibilidad siempre abierta de ser comprendido “desde” un nuevo sentido. Así, la diferencia del otro no es propiamente aquella introducida por la significación de su palabra, sino una significación que emerge más allá de su propia palabra, esto es, entre lo dicho por él y por nosotros.

Cabe preguntarse, finalmente, por el modo en que debe ser entendido este poder de expresión de la palabra del otro –y de nuestra propia palabra– que pone en evidencia el modo de ser esencialmente abierto de este, irreducible a cualquier idea, concepto o comprensión que tengamos de él. No se trata simplemente de observar que el misterio del otro desborda cualquier tipo de significación, sino que la experiencia de expresión por la palabra, como hemos destacado, aumenta y radicaliza su misterio, esto es, su ser verdaderamente otro. El entrelazamiento, el quiasmo formado entre la palabra del otro y la nuestra, antes que ser una unidad que disuelva la diferencia de la palabra del otro y la nuestra, se caracteriza por afirmarse en esta diferencia. En el diálogo, los interlocutores pueden alcanzar una nueva significación justamente porque la experiencia de expresión se da ante todo como una experiencia de diferenciación entre lo dicho por él y por nosotros. En este sentido, escuchar la palabra del otro significa “comprender” la diferencia introducida por ella como una diferencia establecida “desde” nuestra palabra; esto es, en el universo de nuestras significaciones, de nuestra historia, de nuestra cultura.

La palabra como *acontecimiento de expresión*, antes que ser una experiencia de generalidad, de anonimato, se caracteriza, por el contrario, por ser una experiencia en la que cada quien adquiere su propia palabra. Si expresarse no es encontrar en “soledad” la palabra adecuada para un pensamiento o significación ya conocida y definida por nosotros mismos, sino dar con una significación nueva en diálogo con los demás y con el mundo, ello significa que la experiencia de la palabra es un trabajo de creación intersubjetiva. Logramos expresarnos realmente no porque tengamos plena claridad de nuestros pensamientos o ideas, a las que haríamos corresponder enunciaciones y expresiones adecuadas, sino porque nuestra palabra, al surgir justamente como poder de diferenciación entre lo dicho por nosotros y por el otro, es ella misma expresión de nuestra diferencia. Tal diferencia surge, como experiencia de quiasmo, en el contexto de nuestra historia personal y colectiva y, en este sentido, no es la expresión de una diferencia conceptual nacida en el puro juego de confrontación u oposición entre significaciones y argumentaciones. Decir que, entonces, la experiencia

de expresión de la palabra consiste en adquirir nuestra propia palabra, equivale a sostener que cada quien llega a hablar "desde" su historia, desde su cultura.

Podemos comprender lo que dice el otro porque su palabra, como la nuestra, es la encarnación de las adquisiciones –apropiación– culturales en la historia de su vida personal. Si la palabra, como dijimos, es lo que tenemos de más propio, lo es por ser la expresión de nuestra experiencia individual de apropiación de la cultura, de los significados que se han hecho cuerpo, hábito en nosotros. La palabra –la del otro y la nuestra– tendría así el poder de expresar una "universalidad concreta", puesto que su sentido no es el del concepto o la significación –universalidad abstracta–, sino un sentido referido esencialmente a una subjetividad concreta, corporal. Si la palabra, mucho más que una significación, es un estilo, la expresión de nuestra manera de ser en el mundo, no lo es porque se reduzca al campo de una experiencia individual, sino justamente porque solo desde ella, desde la experiencia de un sujeto individual, tiene el poder de ser universal, de significar un mundo. Este mundo en común, al igual que el sujeto individual, no es una idea o concepto, sino precisamente el mundo de nuestra experiencia, el mundo vinculado esencialmente a nuestra subjetividad concreta que adquiere un sentido universal –como modulación o estilo de nuestra existencia– en virtud de nuestro cuerpo. Es porque, en cada percepción, el mundo me toca en mi ser más singular –esto es, a cada quien en su propio cuerpo– que adquiere un sentido general. "La universalidad y el mundo <dirá en este sentido Merleau-Ponty> se encuentran en el corazón de la individualidad y del sujeto"²⁸.

Se trata de entender una vez más, de acuerdo con lo anterior, el carácter paradójico de la experiencia del lenguaje: el sentido universal de la palabra como expresión de la vida particular de un sujeto²⁹. Decir que el diálogo es posible porque nos comunicamos con el otro por la historia, la cultura, por el mundo que nos es común, y no exactamente por la comprensión y uso de determinadas significaciones, significa afirmar que cada quien habla desde la apropiación individual del sentido de dicho mundo. No hablamos estrictamente con los significados establecidos por la tradición, con el universo de significaciones disponibles de la cultura, sino con el sentido que este mundo ha adquirido para nosotros, es decir, con nuestra historia personal de apropiación de su sentido. La diferencia introducida por la palabra del otro, de este modo, no es la del concepto, la del universo de las significaciones disponibles, desde donde creemos comprender al otro y, en este sentido, donde creemos también que el otro afirma su otredad. La diferencia del otro, insiste Merleau-Ponty, no es una construcción derivada de la reflexión, sino justamente una diferencia nacida de una experiencia corporal, individual, sostenida con el otro. Si la diferencia del otro es entendida

²⁸ Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, p. 465.

²⁹ Se trata, con la experiencia de la palabra, como afirma Barbaras, de un movimiento que va de la individualidad del sentir a la singularidad subjetiva, de la generalidad a la universalidad (cfr. Barbaras, Renaud, *L' être du phénomène. Sur l' ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble: Jerome Millom, 2001, p. 341).

más como una *experiencia de diferenciación*, lo es porque surge únicamente como quiasmo, como experiencia trabada, entrelazada con la palabra del otro y la nuestra, entre él y nosotros como sujetos individuales.

¿Qué aporta, entonces, la palabra en la experiencia que tenemos del otro? Lo esencial de la palabra está en ser justamente expresión de la singularidad del otro, aquello que cada quien tiene de más propio y que puede ser comunicable a los demás. El lenguaje como palabra (*parole, Rede*) no es la expresión, en este sentido, de un otro general o abstracto, como se presentaría en el simple uso de la lengua como sistema de signos³⁰ (*parole parlé*), sino del otro como individuo, pero no concebido como individuo dentro de una especie, advierte Merleau-Ponty, sino como un ser que ha adquirido su propia historia. La palabra es expresión, no de una pura generalidad –la del concepto, la del significado de una palabra–, sino del sentido de nuestra propia existencia, en el modo de una *sublimación*, dirá el autor, de nuestra vida individual hasta la comunicación³¹. La expresión de la palabra es la experiencia de la paradoja de una universalidad concreta, del quiasmo originario de lo individual y lo universal.

La palabra del otro surge, en sentido estricto, como sentido general “compartido” –entrelazo, quiasmo– con nosotros. La apertura del sentido de la palabra debe ser entendida, por ello, como una experiencia que nace en el horizonte de sentido de una cultura específica y no precisamente como apertura, al modo de una idealización pura³², abstracta. El sentido de la palabra emerge de la estructura de horizonte de una cultura, si se entiende por horizonte no la suma o la posibilidad –potencialidad– de las significaciones ofrecidas por el sistema de relaciones que configuran a esta, sino como un nuevo modo de ser, un ser de generalidad³³, de “serpenteo”³⁴ –como dice Merleau-Ponty a propósito de Bergson– en la medida en que significa la modulación de nuestro ser-del mundo, la manera que tenemos de apropiarnos de él. Así, el quiasmo de la palabra, su sentido profundamente intersubjetivo, es un quiasmo con la cultura. Se trata con la palabra, dicho de otro modo, de la experiencia del mundo como mundo cultural, como mundo encarnado.

Si el otro es dado como verdaderamente otro en su palabra, esto es, como un ser intematizable, inabarcable, lo es porque el sentido de su palabra surge en el horizonte de una cultura, de un mundo que, como experiencia encarnada, como modo de ser, permanece siempre abierto a nuevas interpretaciones. Sin embargo, reconocer al otro

³⁰ Refiriéndose a la lengua común compartida con el otro, afirma el autor lo siguiente: “El simple uso de esa lengua, como los comportamientos instituidos cuyo agente y testigo soy, solo me ofrecen al otro en general (...)” (Merleau-Ponty, Maurice, *La prose du monde*, p. 195).

³¹ *Cfr. loc. cit.*

³² Es el caso del lenguaje de las matemáticas que, incluso cuando se concibe como un sistema cerrado como sucede con el algoritmo, es un lenguaje creador. Es decir, es la expresión de una apertura que, no obstante fundada, finalmente, en la percepción, solo puede existir para la verdad matemática como una idealización pura o abstracta (*cf. ibid.*, p. 166).

³³ *Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, Le visible et l'invisible*, p. 195.

³⁴ *Ibid.*, p. 247.

en su palabra no significaría afirmar que lo reconocemos en su cultura, como si fuese esta una posesión o algo transferible a través de significaciones, sino comprender que su palabra habla de su apertura al mundo que, como él, permanece abierta, intematizable. La experiencia de expresión de la palabra habla como experiencia originaria de la cultura, de un sentido que se ha instituido en nosotros, que somos nosotros mismos, nuestra manera de percibir, de ver, de hablar. Al hablar, al expresarnos, asumimos la cultura que somos nosotros mismos, es decir, nuestra propia percepción, nuestro cuerpo como institución simbólica³⁵. Al tener que ver, de este modo, la experiencia originaria de la cultura mucho más con una gesticulación, con un modo de ser que con un sistema de significaciones disponibles, la expresión de ella en la palabra habla de la experiencia de su nacimiento, del ser salvaje, no determinado aún en conceptos que es también y ante todo el orden originario de la cultura³⁶. Afirmar, entonces, que la experiencia de la palabra tiene el poder de darnos al otro como verdaderamente otro significa sostener que ella es la expresión del ser salvaje, indeterminado, del otro. La experiencia de la palabra, dicho de otro modo, pone en evidencia nuestro ser salvaje, inagotable, ya que, por decirlo de esta manera, estamos condenados a tener que expresarnos, a tener que crear cada vez un sentido que exprese lo que vivimos, que exprese nuestra experiencia.

Retomemos a modo de conclusión lo que a nuestro modo de ver constituye la problemática central de la reflexión sobre el lenguaje y el otro en Merleau-Ponty planteada al inicio. Se busca hablar en nombre de un lenguaje, y con él de un pensar, que no haga de sus construcciones e idealizaciones el sentido primero y último de nuestra experiencia de las cosas, de los demás, del mundo. La experiencia que tenemos nosotros del lenguaje como sujetos hablantes hace presente que el sentido de la palabra, más que estar determinado por lo que queremos decir o, en última instancia, por los principios de una lógica o gramática universal, nos es dado como un *acontecimiento*: como un sentido nuevo –sentido salvaje– que nace siempre tejido con la palabra del otro. La relación trabada de quiasmo entre la palabra del otro y la nuestra, es la expresión prolongada y ampliada de nuestro ser encarnado, de nuestro ser-del mundo. Surge aquí la pregunta de cómo entender que la experiencia del otro sea posible solo en experiencias “creadoras de sentido”, experiencias donde acontece un sentido nuevo.

Si bien es cierto que para Merleau-Ponty la expresión, como observa Waldenfels, “en todas partes”³⁷ es creación –en el sentido en que no es un asunto exclusivo de los escritores, de los pintores, de los poetas o incluso de los científicos, sino que cada quien tiene experiencia de ella desde el momento en que pronuncia la primera palabra–, ella exige de nosotros, si no bien erudición, el poder –sensible– de escuchar la

³⁵ Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *Résumés de Cours. Collège de France*, Paris: Gallimard, 1968, p. 46.

³⁶ De este modo se entiende la propuesta de Merleau-Ponty de concebir la cultura como “un orden original del advenimiento”, ya que inaugura siempre un sentido (cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, p. 85).

³⁷ Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, p. 109.

palabra del otro, de dejarnos interrogar por ella. Así mismo, es este el modo que tenemos de adquirir nuestra propia palabra, de expresar un nuevo sentido. Existirían, como afirma el filósofo alemán, expresiones de creación pura, de verdadera innovación, donde el otro da con un nuevo sentido y expresiones de creación por imitación, donde realmente no se diría nada nuevo sino que, por el contrario, se permanecería en el orden de lo dicho.

La experiencia de la palabra referida por Merleau-Ponty, en el caso del diálogo por ejemplo, correspondería, a nuestro modo de ver, a una experiencia de verdadera creación de sentido. El otro llega a ser otro por su palabra, no solo porque nosotros, como interlocutores, estemos en condición de comprender y asumir su palabra, permaneciendo así en el orden de lo dicho, sino porque nuestra palabra surge a su vez, como subraya el autor, como una verdadera amenaza frente al orden de sus significaciones. Decir que el otro adquiere su propia palabra significa afirmar que va precisamente más allá de su significación convencional, que transforma el orden del discurso establecido, siendo su palabra la expresión de su apertura al mundo, la expresión del sentido salvaje de su experiencia. La experiencia de la palabra vivida en el diálogo sería, entonces, si bien no un asunto de expertos, una experiencia particular que, al romper con el significado cotidiano o acostumbrado de las palabras, destaca, sin embargo, el poder de estas de significar más allá de sí mismas. Esto es, ver en ellas el poder inagotable del otro de expresar un nuevo sentido, la expresión de su ser inacabado, siempre abierto.