

EL SILENCIO Y LA PALABRA

MERLEAU-PONTY, DERRIDA Y LOS MÁRGENES DEL LENGUAJE¹

*Andrea Potestà*²

RESUMEN: El artículo pretende realizar una confrontación entre el modelo fenomenológico de Merleau-Ponty y la propuesta deconstructiva de Derrida acerca del tema del lenguaje y de la problemática genética. En Merleau-Ponty, la cuestión genética se vincula a la noción de cuerpo y a la expresividad precategorial de los gestos, en los que el silencio describe una dimensión opaca e inalcanzable temáticamente, pero originaria y decisiva para la mirada fenomenológica. Por otra parte, Derrida es un crítico muy radical de todo uso filosófico de un origen pleno, y por lo tanto también de la proyección de un silencio primitivo pretendida por Merleau-Ponty. Sin embargo, la noción de silencio de Merleau-Ponty no cumple cabalmente la función que Derrida le asigna, siendo siempre para Merleau-Ponty un espacio diacrónico y diferencial. El texto que sigue pretende mostrar los puntos de contactos y de distancias entre Merleau-Ponty y Derrida con respecto al tema del lenguaje en general, haciendo también hincapié sobre la cuestión de la literatura, a la que ambos filósofos se dedican ampliamente y a la que ambos pretenden extender las cuestiones evocadas, con el objeto de demostrar que en este ámbito los motivos de oposición entre los dos planteamientos se hacen efímeros.


PALABRAS CLAVE: Merleau-Ponty. Derrida. Silencio. Lenguaje. Literatura.

1 MERLEAU-PONTY Y EL SILENCIO DEL CUERPO

Cuando Edmund Husserl pronunció en el febrero de 1929 una conferencia en París (HUSSERL, 1988) que contenía el germen de *Las meditaciones cartesianas*, Merleau-Ponty, joven estudiante, se encontraba en el

¹ Este texto es parte del proyecto Fondecyt n. 1160479.

² Profesor Asociado, Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago – Chile.

 <https://orcid.org/0000-0003-0570-6937> E-mail: apotesta@uc.cl

Doctor de Filosofía por la Universidad de Estrasburgo (Francia) y la Universidad de Parma (Italia). Desde 2012 es Profesor Asociado de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Autor de: *La "pragmática" di Kant* (Milano: Franco Angeli, 2004); *Voyage à Syracuse. La déception face à l'écriture de la vérité* (Paris: Phocide/Portique, 2009); *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida* (Santiago: Metales Pesados, 2013); *Pensar el arte* (Santiago: Ediciones UC, 2019).

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2019.v42n1.11.p227>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

público de la sala de la Sorbona (GERAETS, 1971). Al lado de la indudable admiración que debe haberle nacido al escuchar a Husserl en persona, dos afirmaciones deben probablemente haber provocado una reacción muy profunda en Merleau-Ponty: una es la frase final de la conferencia, en la que Husserl enuncia la sentencia latina (de Agustín): *Noli foras ire*.³ Con esta frase Husserl quería enmarcar la fenomenología dentro de la tradición de los filósofos que recogen la instancia de la interioridad (la tradición que será un poco más tarde definida como *cartesiana*). Ese motivo debe haber probablemente perturbado al joven Merleau-Ponty, y debe haberle permitido tomar su primera distancia crítica frente al padre de la fenomenología. En efecto, cuando algunos años más tarde (en 1945) Merleau-Ponty escribe el prefacio de la *Fenomenología de la percepción* explicando el sentido general de la fenomenología, no deja de volver sobre ese tema y de observar, contradiciendo tal asunto husserliano, que para la fenomenología “no hay hombre interior, el hombre está en el mundo, [porque] es en el mundo que se conoce.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 10-11). La filosofía de Merleau-Ponty empieza y se mantiene siempre en el espacio de una exterioridad de la que no se puede prescindir completamente⁴: la exterioridad del cuerpo. El cuerpo, por lo tanto, define en Merleau-Ponty el rasgo primitivo y fundamental del intento de radicalización y a la vez de distancia respecto del maestro Husserl (RICHIR, 2001), contaminando la pretendida transparencia

³ “*Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiori homine habitat veritas* [No vayas fuera, entra en ti mismo: en el hombre interior habita la verdad].” (AGUSTÍN, *De vera religione*, 39, 72). El pasaje es citado en el prefacio de la *Fenomenología de la percepción*, con el fin de tomar distancia de su contenido: “Es una ingenuidad o, si se prefiere, una reflexión incompleta que pierde consciencia de su propio comienzo”, afirma Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 10). Pero Merleau-Ponty no dice que Husserl había suscrito en dicha conferencia a tal principio, y que entonces la crítica no solo se está dirigiendo a Agustín.

⁴ Quiero con esto marcar una distancia con la lectura ofrecida por Françoise Dastur (DASTUR, 2001) que califica el planteamiento de Merleau-Ponty de “filosofía del interior [*philosophie du dedans*]”. Dastur intenta, con esta fórmula, diferenciar a Merleau-Ponty de los pensadores de la exterioridad radical, tales como Levinas y Blanchot, que Michel Foucault había enmarcado en una “filosofía del afuera” (FOUCAULT, 1997). Desalineando a Merleau-Ponty de esta tradición, Dastur propone leerlo como un filósofo de la interioridad, en tanto orientado a realizar con su fenomenología un movimiento regresivo hasta la “endo-ontología” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 200) o la “intra-ontología” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 201). Sin embargo esta lectura de Dastur, que se sustenta en las fragmentarias indicaciones ofrecidas por Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*, tiene poco en cuenta que tales indicaciones asumen implícitamente la imposibilidad de separar una interioridad de una exterioridad en la ontología de la carne. Más bien, me parece relevante que el pensamiento de la carne y del cuerpo en Merleau-Ponty apunte a una no-asimilabilidad de sí, a una no-equivalencia a sí, a una diacronía del acto perceptivo-intuitivo, lo cual aleja a Merleau-Ponty de la tradición evocada por Husserl en la conferencia de París.

fenomenológica con una instancia ciega u opaca que no puede completamente absorberse en la mirada reflexiva.

El otro argumento husserliano que debe en cambio haber seducido a Merleau-Ponty, y que ha ofrecido indudablemente una indicación clave para su propia modulación de la fenomenología, es la otra cara del mismo tema: la problemática del silencio. Al presentar la radicalidad de su gnoseología, Husserl afirma que “es la experiencia pura, y por decirlo así todavía muda, lo que hay que llevar a la expresión pura de su sentido propio.” [HUSSERL, 1996, p. 86, (trad. mod.)]. Es interesante notar que, cuando Merleau-Ponty cita esta misma frase de Husserl en el prefacio de *La fenomenología de la percepción*, corta, con la ayuda de puntos suspensivos, la pequeña hesitación de Husserl contenida en la frase; de la cita de Husserl desaparece el “por así decir”: “Es la experiencia [...] todavía muda lo que hay que llevar a la expresión pura de su sentido propio.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 15). Con esta pequeña omisión, Merleau-Ponty marca su propósito de pensar la *experiencia muda* sin dejar alguna alusividad retórica a tal expresión: el silencio primitivo ya no es una “manera de decir” o de representar lo originario. Hay que entender la expresión a la letra: la “experiencia muda” debe ser puesta al centro de la investigación fenomenológica, pues, en la consideración merleau-pontiana de la dinámica vivencial, la fenomenología no puede prescindir de asociar la expresividad primitiva del cuerpo con un elemento extra-lingüístico y pre-verbal.

La fenomenología debe para Merleau-Ponty realizar un camino de vuelta hacia lo que queda “afuera” del lenguaje⁵, porque solo desde ahí podremos realizar una comprensión auténticamente genealógica. Este recorrido hacia el silencio primitivo permite, según Merleau-Ponty, evitar caer en las simplificaciones⁶ de la lingüística clásica⁷: la sintaxis de una lengua, las desinencias, las reglas de la conjugación, su prosodia, no son la traducción de una “convención arbitraria”, sino “varias maneras para el cuerpo humano de celebrar el mundo y, finalmente, de vivir” (MERLEAU-PONTY, 1984,

⁵ Hay una complejidad y una radicalidad muy poderosa en la comprensión merleau-pontiana del lenguaje, en la medida en que se lo debe pensar con la ayuda de lo que lo excede. Pero en ningún caso se trata, a ese respecto, de una “contradicción” en la cual Merleau-Ponty se habría puesto, como afirman Alloa, 2008, p. 55, y Delcò, 2005, p. 100.

⁶ Distinto es el aviso de Ricœur, que afirma críticamente que Merleau-Ponty “quema la etapa de la ciencia objetiva de los signos y se dirige de manera apresurada al habla” (RICŒUR, 2003, p. 225).

⁷ Sobre la relación entre Merleau-Ponty y la lingüística existe una larga bibliografía. Cf. en particular: (FONTAINE-DE VISSCHER, 1974; THIERRY, 1987; COSTANTINO, 1999).

p. 204). O sea, el problema del lenguaje debe ser planteado a la luz del tema del cuerpo y del silencio gestual de la vida irrefleja en los cuales no hay ninguna convención lingüística (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 205), porque el lenguaje no es la traducción de una cogitación abstractiva, ni la mera instancia de comunicación de un pensamiento ya hecho, sino, primariamente, la inmediatez del cuerpo viviente, en exceso sobre el habla. En el capítulo de la *Fenomenología de la percepción* “El cuerpo como expresión y la palabra”, Merleau-Ponty muestra la preminencia, para todo acceso al fenómeno de la palabra, de la “gestualidad emocional primitiva” del cuerpo (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 205). “La palabra es un gesto y su significación, un mundo.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 201). Con esta afirmación se rechaza toda comprensión convencionalista y se abre a una valoración crátiléa del lenguaje⁸, en la que la palabra y su sonido obedecen a una lógica inmanente al cuerpo⁹. Es en diálogo crítico con De Saussure¹⁰ que Merleau-Ponty indica la estrategia que permitirá oponer la “palabra hablante”, creativa, expresiva, corpórea, a la “palabra hablada”, la palabra sedimentada y devenida inerte e independiente del cuerpo. Con la palabra hablante no se trata del uso lingüístico enunciativo, o de la intención expresiva, y tampoco de un “poder” (del “yo puedo” husserliano¹¹), sino de una potencia de suspensión o potencia negativa: se trata de la palabra *antes* que devenga significado, *antes* que sea asociada a un valor semántico. “Tenemos que considerar la palabra antes de que se la pronuncie, el fondo de silencio que no deja de rodearla, sin el cual no diría nada, o lo que

⁸ Cf. PLATÓN, *Crátilo*, en particular los argumentos genéticos, relativos al primer hombre que habló (el *nomothetes*) presentes en los pasajes 389a-391b y 422e-427c. El personaje Crátilo, en el diálogo que lleva su nombre, se opone al personaje Hermógenes defendiendo la tesis según la cual los nombres son “por naturaleza”, o sea, expresan, muestran o disponen en una visibilidad de la naturaleza misma de las cosas en la medida en que los nombres tienen un origen mimético: sonidos y sílabas han sido creados y asociados para expresar corporalmente los rasgos esenciales de las cosas mismas. La voz actúa como un gesto capaz de mimar las cosas, de reproducirlas, tal como lo hace un mudo –el ejemplo es de Platón– que habla mimando y que usa su cuerpo como superficie de inscripción.

⁹ En *La prosa del mundo* Merleau-Ponty habla de “un lenguaje que [...] nos liberaría de sí mismo, dejándonos a merced de las cosas” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 26): un lenguaje primitivo del cuerpo “donde las palabras se adhieren a las mismas cosas” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 30).

¹⁰ Cf. en particular Merleau-Ponty (1968, p. 34), Merleau-Ponty (1971, p. 50-52), Merleau-Ponty (1964, p. 49 y ss). Cf. a ese respecto Carbone (2010).

¹¹ La referencia va aquí al tema del *Leib* que Husserl define en la quinta de *Las meditaciones cartesianas* como “lo de que dispongo de una manera inmediata” formando, dice Husserl, “un flujo de modos de acción que se relacionan con mi ‘yo puedo’”: el “Yo” puede para Husserl disponer de sí a través de un poder sobre el cuerpo (HUSSERL, 1996, p. 80-81). Merleau-Ponty concibe por el contrario la carne como la estructura dinámica de lo sensible que precede a todo acto intencional (BARBARAS, 1998, p. 144).

es más, poner al descubierto los hilos de silencio de que está entremezclada.” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 57).

A ese silencio primitivo del habla se dedica Merleau-Ponty en particular a partir del texto “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, publicado en la colección *Signos* en el año 1960, pero ya publicado una primera vez en 1952 en la revista *Temps Modernes*. La palabra ahí es entendida como una sedimentación segunda, caída y limitada, de la expresividad corpórea: las palabras poseen una significación en la medida solamente que la reciben de un gesto primordial. La relación gesto/palabra debe ser pensada para Merleau-Ponty de forma genealógica, ya que solo así será posible constatar que el gesto es el tener lugar *del mundo* en *el cuerpo*, antes de tener que ver con *el mundo* frente *al cuerpo*.¹² Eso es a lo que Merleau-Ponty quiere que pongamos la atención: el nivel primitivo desde el cual solamente el mundo es dado como algo objetivo y decible. Antes de darse frente a mí, el mundo se me da como lo que me circunda, me cruza, me pertenece corporalmente, y en un sentido coincide conmigo. Es ahí el nivel originario, *naciente* del sentido: el origen del sentido no está ni en el cuerpo en sí mismo (pensado como sujeto), ni en el mundo (pensado como objeto), sino en el gesto de responder y corresponder, en el entrecruzamiento gestual y silencioso de cuerpo y mundo (BARBARAS, 2010).

2 DERRIDA Y EL SILENCIO FONOCÉNTRICO

Es indudablemente en profunda continuidad con Merleau-Ponty que Jacques Derrida discute la cuestión fenomenológica del lenguaje (es suficiente pensar en la importancia genética que ambos filósofos asignan al texto de Husserl *El origen de la geometría*¹³); y es además con análoga continuidad

¹² Cuando hablamos de “gesto” en Merleau-Ponty, no se trata entonces, por ejemplo, de la mano que hace un gesto, como para saludar. Eso presupone la anterioridad de la significación lógica (lingüística) del saludar. Se trata por el contrario de *la experiencia originaria de la distancia de la presencia*: el gesto es para Merleau-Ponty cualquier acto, cualquier movimiento corpóreo, vuelto a responder y corresponder a lo que es presente, a lo que hay en presencia, en el que ocurre la experiencia, entre la mano que agarra y la cosa que se agarra, del nacimiento, silencioso, de una distancia: se pasa desde la inmanencia de la mano con relación al mundo (la mano debe coincidir con la piedra para agarrarla), hasta la separación radical y el enfrentamiento del mundo. La identidad de mano y piedra, condición del gesto, no se da nunca: en cada intento de agarrar, de incorporar, se produce una separación, un *écart*, un desfase. El gesto es para Merleau-Ponty ese espacio de desdoblamiento en el cual tienen lugar contemporáneamente el contacto y la distancia.

¹³ Merleau-Ponty dedica un curso en 1954 al texto de Husserl (MERLEAU-PONTY, 1998). Derrida escribe en 1964 su *Introducción* a la traducción del texto de Husserl (DERRIDA, 2000b). No obstante las sorprendentes analogías en las dos lecturas, habría sin embargo que entender si la cuestión de la

crítica que Derrida entra en una discusión muy estricta con el estructuralismo, en particular con la figura de De Saussure.¹⁴ Sin embargo, desde sus primeros textos, los análisis de Derrida intentan radicalizar la problemática genética, hasta mostrar la paradojalidad de toda proyección hasta un pretendido silencio primordial. Es en particular en los estudios sobre Rousseau¹⁵, sobre Bataille¹⁶, sobre Levinas¹⁷, sobre Artaud¹⁸, pero en general en la oposición a cierto uso filosófico de una pureza del silencio, que Derrida vincula el pensamiento a la imposibilidad de una apropiación de lo originario. Debemos, según Derrida, repensar la problemática genética mostrando la contaminación originaria y diferencial de lo originario y lo derivado, y con esto asumir el fracaso inevitable de toda regresión hasta la inmanencia primitiva del sentido consigo mismo.

Análogamente, en el 2000, al ocuparse más temáticamente de Merleau-Ponty¹⁹, Derrida condena su búsqueda de una coincidencia primitiva con el origen silencioso del cuerpo. El juicio de Derrida sobre el intento de Merleau-Ponty es muy duro: en las diferentes fases de su producción filosófica se trataría siempre, según Derrida, de modo no diferente de otros pensadores de la tradición metafísica, de hacer –a través del tema del tacto o de la sensibilidad– un camino de vuelta hacia lo originario, “*prefiriendo* siempre, al final y *de hecho*, la «coincidencia» (de la coincidencia con la no-coincidencia) a la «no-coincidencia» (de la coincidencia con la no-coincidencia)” (DERRIDA, 2000c, p. 239). Lo que ocurriría en suma en Merleau-Ponty es, por un lado, que se proyecta hacia atrás una unidad coincidente consigo misma (una sincronía aristotélica de sintiente y sentido²⁰); y, por otro lado, que se expresa con esta

escritura juega efectivamente el mismo papel: en Merleau-Ponty parece tratarse con la escritura de una operación “virtualizante”, mientras Derrida hace del tema husserliano de la institución originaria (*Urstiftung*) el rasgo clave para introducir la originalidad de la escritura y de la ficción. A propósito de la relación entre las dos lecturas de Husserl, cf. (LAWLOR, 2000; ALLOA, 2014; RUEDIN, 2002).

¹⁴ Derrida se ocupa de De Saussure temáticamente en *La gramatología* y en algunos textos contenidos en *Márgenes, de la filosofía* (“*La différance*”, “El círculo lingüístico de Ginebra”).

¹⁵ Cf. Derrida (1971, segunda parte).

¹⁶ Cf. “De la economía restringida hacia la economía general – un hegelianismo sin reserva”, en Derrida (1989b, p. 344-382).

¹⁷ Cf. “Violencia y metafísica”, en Derrida (1989b, p. 107-210).

¹⁸ Cf. “La palabra soplada”, en Derrida (1989b, p. 233-270).

¹⁹ Se trata de los estudios “tangenciales” realizados en Derrida (2000c), en particular la “Tangente III” de la *Segunda parte*, 209-244. Para una lectura crítica de estas páginas, cf. Reynolds (2008).

²⁰ Cf. Merleau-Ponty (1984, p. 229): “El sensor y lo sensible no están uno frente al otro como dos términos exteriores, ni es la sensación una invasión de lo sensible en el sensor. Es mi mirada lo que subtiende el color, es el movimiento de mi mano lo que subtiende la forma del objeto o, mejor, mi

búsqueda una “preferencia”, o sea un privilegio, acordado a una dimensión contra la otra: un privilegio por lo originario (supuestamente perdido) por encima de lo derivado, “caído”, introduciendo así de nuevo la lógica jerárquica y dualista de la metafísica logocéntrica que la fenomenología a pesar suyo no lograría suspender, terminando siempre con la pretensión de superar la aporía de la distancia y de echar luz en la opacidad de la donación.²¹ En Merleau-Ponty, de modo no diferente de lo que ocurre con Husserl o Heidegger²², se terminaría así privilegiando la continuidad, la unidad y la comunidad en la distancia, más que toda interrupción o separación irreductible. La suma expresión de esta dificultad sería precisamente la noción de silencio corpóreo. En ella, como afirma Derrida, “¡la idea del silencio (que es lo inaccesible) nos desarma! No puedo hablar de una ausencia de sentido sino dándole un sentido que no tiene.” (DERRIDA, 1989b, p. 360). La noción de silencio, al borde entre una negatividad sin sentido y una positividad extática siempre dominante, terminaría así reintroduciendo “furtivamente”²³, según Derrida, una dialéctica contraria a la búsqueda genética. Debemos, por el contrario, lograr suspender la lógica del privilegio, la jerarquía tradicional con la que se piensa la oposición de palabra y silencio y repensar la separación de lo originario y de lo derivado como una *diferencia originaria*, una interrupción, una discontinuidad irreparable.

3 ESCUCHAR LOS SILENCIOS

La crítica de Derrida apunta entonces a una fragilización del tema diferencial que tendría lugar en el gesto fenomenológico merleaupontiano, o sea a una limitación del tema de lo inapropiable. En el gesto de Merleau-Ponty, y en particular en su pensamiento de la carne (BIMBENET, 2011; HOLLAND, 1986, MURPHY, 2010, REYNOLDS, 2004) se terminaría

mirada se acopla con el color, mi mano con lo duro y lo blando, y en este intercambio entre el sujeto de la sensación y lo sensible no puede decirse que el uno actúe y el otro sufra, que uno sea el agente y el otro el paciente, que uno dé sentido al otro”. Cf. “La puissance du visible. Le sentir chez Merleau-Ponty et Aristote”, en Barbaras (1998).

²¹ Cf. la amplia y temprana relación de Derrida a la fenomenología de Husserl: cf. *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* (1953-1954), *Génesis y estructura de la fenomenología* (1954), *Introducción al origen de la geometría de Husserl* (1962), *La voz y el fenómeno* (1967), *Fuerza y significación* (1963), *La forma y el querer-decir* (1967).

²² Cf. en particular los ensayos “*La différance*” y “*Ousia y grama*”, presentes en Derrida (1994).

²³ Cf. el concepto de “furtivo” analizado por Derrida en relación a Artaud en “La palabra soplada”, en Derrida (1989b, p. 233-270).

solucionando el tema genético y construyendo un nuevo acceso temático a lo originario (contradiendo la misma lógica de la inapropiabilidad que se había construido).

Sin embargo, si la noción de silencio primitivo puede efectivamente ser asociada a un espacio originario del cual deberíamos intentar una recuperación filosófica, al mismo tiempo no es del todo reducible a la que Derrida llama una “lógica de la coincidencia”²⁴. Por un lado, es fácil observar que en muchos lugares Merleau-Ponty se dedica atentamente a mostrar la exigencia de dejar un inalcanzable en el corazón de la filosofía. Es celebre la afirmación al comienzo de *Lo visible y lo invisible* en la que Merleau-Ponty considera que la filosofía *debería callarse*. “El filósofo habla, pero este hablar suyo es una debilidad y una debilidad inexplicable: debería callarse, coincidir en silencio.” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 115). La filosofía, precisamente para ser consistente con su preocupación genética, debe exponerse a la paradoja de un silencio inalcanzable, coincidir con lo que la supera (lo cual es imposible). Frente a esta constatación de imposibilidad, observa Merleau-Ponty que es imprescindible encontrar maneras para “*producir [en el discurso filosófico] un sentido lateral al discurso filosófico*” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 115), o sea, para concebir una palabra que se mantiene en su propia diferencia. Por otro lado, se podría asociar a esta preocupación el estudio de la auto-afección del cuerpo realizado por Merleau-Ponty en sus últimos textos. Ahí vuelve constantemente a la afirmación de una imposible intromisión en la carne. El ejemplo de las manos que se tocan (el fenómeno del “*se-toucher-soi* [tocarse-sí-mismo]”) es paradigmático de una dinámica de irreversibilidad y de diacronía radical (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 133), donde Merleau-Ponty afirma que “la coincidencia [...] se eclipsa en el momento de producirse”.

Ahora bien, lejos de preocuparme por la exigencia historiográfica de “salvar” a Merleau-Ponty de las acusaciones de Derrida, quiero dirigirme hacia el problema de fondo al que estos dos planteamientos intentan responder, en particular confrontando el paradigma suspensivo corpóreo merleau-pontiano con el paradigma diferencial derridiano en lo que concierne a la problemática fenomenológica en general. Es cierto que en ambos planteamientos domina la afirmación de una impenetrabilidad, una suspensión, una sincope, y en ambos se trata de poner en evidencia este aspecto retrocediendo desde una mirada

²⁴ Merleau-Ponty es explícito a ese respecto: “No hay coincidencia entre el vidente y lo visible. Pero cada uno toma del otro, extrae del otro o se superpone al otro, se cruza con el otro, está en quiasmo con el otro.” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 230).

genético-fenomenológica clásica hasta una “opacidad” constitutiva de la filosofía. Pero se trataría de notar que, aunque ambos terminen evidenciando un límite extremo de la fenomenalidad (en ambos se trata de una radicalización del propósito genético husserliano que termina haciendo de la génesis un término inacabado), Merleau-Ponty y Derrida se mantienen en dos lados opuestos de la misma orilla: en Merleau-Ponty se intenta *llevar la fenomenología a su límite* (con la búsqueda de sus “sentidos laterales”); en Derrida, en cambio, se trata de *mostrar los límites de la fenomenología* (exhibiendo sus insuperables vínculos heliotrópicos y logocéntricos).

Esta alternativa, o este matiz (ya que parece tratarse de una disposición diferente al trazar la *misma línea de demarcación*), es lo que inspira sus distintas aproximaciones al fenómeno lingüístico: ambos tocan a la suspensión del habla y al gesto performativo de detención (de dilación y espera), al problema de la *apophysis* en tanto acto de palabra que se prohíbe avanzar y que, en la prohibición, afirma (como en el caso de la teología negativa²⁵). Nace, sin embargo, una alternativa problemática y decisiva: ¿se puede concebir en un paradigma fenomenológico-genético la posibilidad constitutiva del silencio originario? ¿No se frustra acaso con la lógica del cuerpo silencioso de Merleau-Ponty la tarea de pensar la *diferencia constitutiva* del sentido consigo mismo afirmada por Derrida?

Es cierto que estas preguntas instalan una división filosófica entre los dos. Sin embargo, a pesar de esta discrepancia, preguntemos lo siguiente: ¿La diferencia, y en específico la *différance* derridiana que, precisamente en su instancia de impronunciabilidad, funciona bajo el presupuesto de una *letra silenciada*²⁶, no está justamente jugando —a pesar de la propia crítica de Derrida al silencio (en particular en *Violencia y metafísica*)— con ese margen de decibilidad, al límite de lo fenomenizable? ¿Hablar del silencio en una óptica fenomenológico-genética no implica acaso de partida la intención de mantenerse en un equilibrio entre, por un lado, la pureza de la pretendida inmersión en el mundo vivido (el “presente viviente” husserliano) y, por el otro lado, la expulsión de la filosofía de su esperado rol aclarador? O sea, ¿en equilibrio entre una positividad demasiado ingenua y una negatividad demasiado violenta? ¿Pero, justamente, mantenerse en ese entre-dos, en esta

²⁵ Discutida ocasionalmente por Merleau-Ponty (1970, p. 29, 2010, p. 230-31) y discutida ampliamente por Derrida (2011b y 1989a). Cf. a ese respecto, Potestà (2014).

²⁶ Derrida (1994, p. 39) habla de una “falta silenciosa de ortografía”.

equivocidad de un “silencio puro” y de un “silencio diferido”, *no es acaso la única posibilidad para la filosofía de mantenerse al límite de la fenomenalidad?*

Vista en esta óptica, no podemos no reconocer que Merleau-Ponty y Derrida coinciden sobre esta *hesitación*, y su acuerdo se fundamenta precisamente sobre la imposibilidad de entender plenamente el silencio, y sobre la necesidad consecuente de experimentarlo en el juego diferencial con la palabra, que impide todo punto de fin o de origen del sentido. Es en particular el último Merleau-Ponty²⁷ que se mueve en esta dirección: en la última obra incumplida (*Lo visible y lo invisible*) Merleau-Ponty deja de lado la búsqueda de un retorno a la inmanencia del cuerpo y estudia más detenidamente, pasando por la dialéctica de visible e invisible, la oposición de figura y fondo, según la idea de reversibilidad (que se supone ser capaz de superar tanto el dualismo de planos separados, así como la indiferencia de una inmanencia primitiva). Con esos temas, Merleau-Ponty integra la preocupación genética con una lógica diferencial (explícitamente afirmada con el tema del quiasma y con el uso de la noción husserliana de *Stiftung*²⁸) hasta no permitir una clara oposición al propósito deconstructivo derridiano.

4 SILENCIOS DE LA LITERATURA

Una posible elucidación de este aspecto, o tal vez un punto de transparencia acerca del modelo diferencial común a Merleau-Ponty y Derrida, es ofrecido por los estudios filosóficos que ambos dedican a la literatura.

Merleau-Ponty, que en las últimas notas escritas en vida anunciaba el programa de una obra sobre la literatura²⁹ (BARBARAS, 1998; CARBONE,

²⁷ Se asumen aquí los análisis realizados por Jacques Taminiaux (1977, p. 108) de las evoluciones internas de la obra de Merleau-Ponty en la comprensión de la fenomenología: si al comienzo Merleau-Ponty asume la secundariedad del lenguaje para volverse a lo que lo precede, en la última fase de su pensamiento estudia la expresión como diferencia, como el movimiento del diferenciarse.

²⁸ Con ese término –traducido en castellano por “fundación” o “profundación” (HUSSERL, 1996, p. 174) – se hace alusión en Husserl al “depositarse del sentido”, o sea, al acto de la consciencia intencional a través del cual ella instituye y obtiene por primera vez un cierto sentido objetivo, que deviene con esto un elemento estable y durable de la experiencia. Se trata entonces con ese tema, ya en Husserl, del sentido como proceso instituido, más que como valor estable. Ese tema, central por la comprensión del giro genético de la fenomenología, es discutido en profundidad por ambos autores: cf. Merleau-Ponty (2003, 2010) y Derrida (1971, 1985).

²⁹ En vista de esta obra venidera, Merleau-Ponty dice en una nota de trabajo que quería incluir digresiones sobre Montaigne, Stendhal, Proust, Breton y Artaud [cf. Lefort, “Avertissement”], in merleau-ponty, (1969, p. VIII).

2001), se había ya dedicado hasta 1953 a la literatura en su libro *La prosa del mundo* (que Merleau-Ponty consideraba como una respuesta a *Qu'est-ce que la littérature?* de Sartre, con el que Merleau-Ponty había entrado en una explícita discusión crítica). Desde 2013³⁰, con la publicación de nuevas notas de curso, es posible acceder a los contenidos del curso dictado en 1953 en el Collège de France acerca de las “Investigaciones sobre el uso literario del lenguaje.” (MERLEAU-PONTY, 2013). En todas estas ocasiones –no obstante los cambios temáticos y las referencias literarias muy distintas (que mantienen como constantes solo el estudio de Valéry, de Proust y de Stendhal)–, Merleau-Ponty se dirige al problema de la relación entre palabra y sentido, valorizando el elemento “plástico” de la literatura, o sea mostrando el hecho que la prosa es el único uso del lenguaje en el que el lenguaje mismo no tiende a borrarse y a disolverse en la comprensión eidética (o en la comunicación), sino que mantiene en cada palabra “una reunión instantánea de un *sonido* y un *sentido*.” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 293). Así se trataría de asumir –contra Sartre que valoraba la literatura por su capacidad comunicativa, oponiéndola a las otras formas de arte que serían “mudas”– que las voces de la literatura son en realidad, como decía André Malraux, “voces del silencio” (MALRAUX, 1951). La literatura expresaría algo más allá de los meros contenidos expresados: expresaría un *mundo de silencio* que no puede de ningún modo traducirse en sentido puro o explícito. La literatura se dirige a lo que Merleau-Ponty propone llamar un “infra-silencio”, el silencio que “se extiende sobre todo el dominio del lenguaje” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 228) y que se obtiene “no por la destrucción de las palabras, sino por su desvalorización radical” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 228): las palabras ya no son valorizadas en sí, por su significado, sino por su ser presencia que reenvía al silencio. En este sentido, la literatura haría el mismo esfuerzo de la “primera palabra”, del grito primordial, que no vale por su valor establecido o público (que todavía no tiene), sino *porque concede un valor a los silencios*, manteniéndose siempre en el límite entre silencio y discurso, entre ruido y sentido, entre mera voz o gruñido inarticulado e institución de valores públicos. Citando a Stendhal, Merleau-Ponty constata que el cuento literario “expresa tácitamente, como un cuadro” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 89), es decir, no expresa por el medio de lo dicho, o *porque ha dicho*, sino por la serie de no-dichos o indecibles que todo cuento trae consigo, y que no se revelan sino alusivamente. Ese aspecto es entonces clave para Merleau-Ponty y decisivo en nuestro análisis: con la

³⁰ Pero ya algunas indicaciones se pueden leer en el volumen de notas *Parcours deux* (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 29-31, 44-46).

literatura se muestra la exigencia de pensar el silencio *en* el límite de la palabra y no como algo que quedaría fuera de ella. El silencio no es aquí un *espacio puro*, ulterior a las palabras y que se trataría de alcanzar con un camino de vuelta hacia lo originario, sino que es *el juego que las palabras literarias producen en ellas mismas* por traer justamente consigo el otro del significado.

En una dirección análoga van los estudios de Derrida sobre la literatura. Son varios los textos y los recorridos realizados por Derrida en el ámbito literario, que pasan por Artaud, Blanchot, Mallarmé, Baudelaire, Bataille, Kafka, Jabès, Valéry y Paul de Man, y que abarcan temas de una amplia diversidad [la literatura como institución, la responsabilidad del “decirlo todo”, la concomitancia entre literatura y democracia (DERRIDA 1992, 33-75); la muerte, el secreto (DERRIDA, 2000a, 2011a); la ficción, el testimonio (DERRIDA, 1998); la memoria, el archivo, el tiempo (DERRIDA, 1989C, 1995, 1997b)]. Pero podemos considerar que, de nuevo, se trata en todos estos recorridos de un esquema que mantiene al centro *el elemento diferencial de la palabra respecto de todo “querer decir” determinado*. La literatura, observa Derrida en *Dar la muerte*, pide “perdón de no querer decir” (DERRIDA, 2000a, p. 113): su esencia es la de mantener el secreto sobre el decir, de silenciar –hablando– el habla (su “querer decir”), o sea, de mantener abierta una indecidibilidad acerca de lo que suponemos que queda tras de lo dicho (e incluso sobre *si hay algo tras de lo dicho*). Esta hesitación exponencial (la lógica del secreto y del secreto del secreto³¹), esta incertidumbre abismal, llevadas a la máxima irresolución, se pone entonces en juego con la literatura. Pero, precisamente, la noción derridiana de secreto impone una lógica dual para la cual, si guardar un secreto supone mantener un silencio acerca de algo, es relevante que ese silencio sea, indecidiblemente, algo *del* lenguaje y algo *más allá* del lenguaje (DERRIDA, 2011b). El secreto “no es una reserva de saber potencial” (DERRIDA, 2011b, p. 41), dice Derrida, o sea, no obstante no se resuelva en lo explícito o en lo dicho, no queda sin embargo afuera del lenguaje, porque *es su propia hesitación*. Así, la literatura es concebida como la *exhibición de tal hesitación*. La lógica aporética derrideana lleva, en el ámbito literario, a una valorización expresiva y afirmativa de lo que, fenomenológicamente o lingüísticamente, solo podía dar lugar a una negación o a una suspensión.

³¹ Cf. Derrida (2000, p. 115 y suiv, 1997a, p. 26, 1989a, p. 11-12): “El secreto como tal, *como secreto*, separa e instituye ya una negatividad, es una negación que se niega a sí misma. Se de-niega. Esta denegación no le sobreviene accidentalmente, es esencial y originaria.”

Ahora bien, en tal “hesitación”, en esta especificidad abismal de la literatura, los dos filósofos parecen estar en una proximidad muy profunda. Tanto Merleau-Ponty, con su análisis de la ostensión primitiva “el escritor –dice Merleau-Ponty– comienza por estar mudo y [...] de súbito el flujo de las palabras viene en ayuda de este silencio, y ofrece de él un equivalente [...] exacto” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 29), así como Derrida, con su lógica del secreto, ajustan la literatura a la imposibilidad de un reenvío a un más allá (como el supuesto lugar originario y puro o la anterioridad primitiva de los gestos pre-lingüísticos), pero definen, al mismo tiempo, los rasgos de una interrogación filosófica *que debe dejarse exceder por su objeto* (MICHAUD, 2006; JOHNSON, 2012).

El imperativo de esta inyunción hace del silencio, más allá de toda reivindicación de transparentación fenomenológica y de todo pretendido acceso a una coincidencia corpórea pura, el margen mismo a partir del cual se define el espacio de la interrogación filosófica en que ambos filósofos se han movido siempre.

POTESTÀ, A. The silence and the word: Merleau-Ponty, Derrida, and the margins of language. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 42, n. 1, p. 227-244, Jan./Mar., 2019.

ABSTRACT: This article aims to realize a confrontation between Merleau-Ponty’s phenomenological model and Derrida’s deconstructive proposal, with regard to the subject of language and the genetic problematic. In Merleau-Ponty, the genetic question is linked to the notion of the body and the pre-categorical expressiveness of gestures, in which silence describes a dimension that is opaque and thematically unattainable, but original and decisive for the phenomenological viewpoint. Derrida, in contrast, is a radical critic of the philosophical use of such origin, and therefore also of the projection to a primitive silence sought by Merleau-Ponty. However, the notion of silence in Merleau-Ponty does not fully meet fully the role assigned to it by Derrida, silence being always for Merleau-Ponty a diachronic and differential space. This article aims to show the points in common and the differences between Merleau-Ponty and Derrida on the issue of language in general. Also discussed is the topic of literature, with which both philosophers are widely engaged and to which both try to extend the issues under consideration in this paper. It is argued that in this area the motives behind the opposition between the two approaches become ephemeral.

KEYWORDS: Merleau-Ponty. Derrida. Silence. Language. Literature

REFERENCIAS

ALLOA, E. *La résistance du sensible: Merleau-Ponty critique de la transparence*. Paris: Kimé, 2008.

_____. Writing, embodiment, deferral: Merleau-Ponty and Derrida on the origin of the geometry. *Philosophy Today*, v. 58, n. 2, p. 219-239, 2014.

BARBARAS, R. *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998.

_____. De la parole à l'être: le problème de l'expression comme voie d'accès à l'ontologie. In: HEIDSIECK, F. (dir.). *Merleau-Ponty: la philosophie et son langage*, en *Merleau-Ponty: la philosophie et son langage*. Paris: Recherche sur la philosophie et le langage, 2010. p. 81-82.

BIMBENET, E. *Après Merleau-Ponty: études sur la fécondité d'une pensée*, Paris: Vrin, 2011.

BRIGANTE, A. M. El tema del *ut pictura poesis* en *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*. *Universitas philosophicas*, v. 26, n. 53, p. 89-105, 2009.

BUCHER, S. *Zwischen Phänomenologie und Sprachwissenschaft: Zu Merleau-Pontys Theorie der Sprache*. Münstet: Nodus, 1991.

CARBONE, M. *La visibilité de l'invisible: Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, Zürich; New York: Olms, 2001.

_____. La dicibilité du monde. La période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure. In: HEIDSIECK, F. (dir.). En *Merleau-Ponty: la philosophie et son langage*. Paris: Recherche sur la philosophie et le langage, 2010. p. 83-100.

DASTUR, F. *Chair et langage: essai sur Merleau-Ponty*. Versanne: Encre Marine, 2001.

DERRIDA, J. *De la grammatología*. Traducción O del Barco y C. Ceretti, Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.

_____. *La diseminación*. Traducción J. Martín, Madrid: Fundamentos, 1975.

_____. *Posiciones*. Traducción M. Arranz, Valencia: Pre-textos, 1977.

_____. *La voz y el fenómeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-Textos, 1985.

_____. *Cómo no hablar y otros textos*. Traducción P. Peñalver, Barcelona: Anthropos, 1989a.

_____. *La escritura y la diferencia*. Traducción P. Peñalver, Barcelona: Anthropos, 1989b.

_____. *Memorias, para Paul de Man*. Traducción C. Gardini, Barcelona: Gedisa, 1989c.

_____. This strange institution called literature. In: ATTRIDGE, D. (dir.). *Acts of Literature*. London: Routledge, 1992.

- _____. *Márgenes de la filosofía*. Traducción C. Gonzáles Marín. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.
- _____. *Dar (el) tiempo*. Traducción C. de Peretti. Barcelona: Paidós, 1995.
- _____. *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Traducción H. Pons. Buenos Aires: Maniantial, 1997a.
- _____. *Mal de archivo*. Traducción P. Vidarte, Madrid: Trotta, 1997b.
- _____. *Demeure*. Maurice Blanchot. Paris: Galilée, 1998.
- _____. *Dar (la) muerte*. Traducción C. de Peretti y P. Vidarte. Barcelona: Paidós, 2000a.
- _____. *Introducción a el origen de la geometría de Husserl*. Traducción D. Cohen. Buenos Aires: Manantial, 2000b.
- _____. *Le toucher*: Jean-Luc Nancy. Paris: Galilée, 2000c.
- _____. *Pasiones, "La ofrenda oblicua"*. Traducción H. Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2011a
- _____. *Salvo el nombre*. Traducción H. Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2011b.
- FONTAINE-DE VISSCHER, L. *Phénomène ou structure? Essai sur le langage chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Facultés Universitaires de Saint-Luis, 1974.
- FOUCAULT, M. *El pensamiento del afuera*. Traducción M. Arranz Láaro. Valencia: Pre-Textos, 1997.
- FREE, G. Language, speech and writing: Merleau-Ponty and Derrida on Saussure. *Human Studies*, v. 13, n. 4, p. 293-307, 1990.
- GERAETS, T. *Vers une nouvelle philosophie transcendente: la genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la phénoménologie de la perception*. Le Haye: Nijhoff, 1971.
- HOLLAND, N. Merleau-Ponty on presence: a Derridean reading. *Research in Phenomenology*, New Jersey: Humanities Press International, v. 16, p. 111-120, 1986.
- HUSSERL, E. *Las conferencias de Paris*. Traducción A. Zirión. Mexico: Unam, 1988.
- _____. *Meditaciones cartesianas*. Traducción J. Gaos y M. García-Baró. México: FCE, 1996.
- JOHNSON, D. E. Dar(se) cuenta: la lógica del secreto. *MLN*, v. 127, n. 2, p. 208-226, 2012.
- LAWLOR, L. L'héritage de *L'origine de la géométrie*: les limites de la phénoménologie chez Merleau-Ponty et Derrida. *Chiasmi international*, v. 2, p. 337-348, 2000. DOI: 10.5840/chiasmi2000251.
- LEFORT, C. Qu'est-ce que voir? In: _____. *Sur une colonne absente: écrits autour de Merleau-Ponty*. Paris: Gallimard, 1978. p. 140-155.

MALRAUX, A. *Les voix du silence*. Paris: Gallimard, 1951.

MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. Traducción C. Martínez y G. Oliver. Barcelona: Seix Barral, 1964.

_____. *Résumés de cours*: Collège de France, 1952-1960. Paris: Gallimard, 1968.

_____. *Elogio de la Filosofía*. Traducción A. Letellier. Buenos Aires: Nueva Visión, 1970.

_____. *La prosa del mundo*. Traducción F. Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus, 1971.

_____. *La estructura del comportamiento*. Traducción B. Guillén. Buenos Aires: Hachette, 1976.

_____. *El ojo y el espíritu*. Traducción J. Romero. Buenos Aires: Paidós, 1977a.

_____. *Sentido y sinsentido*. Traducción N. Comandiras. Barcelona: Península, 1977b.

_____. *Fenomenología de la percepción*. Traducción J. Cabanes. Barcelona: Planeta-Agostini, 1984.

_____. *Notes de cours sur: l'origine de la géométrie de Husserl, suivi de recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1998.

_____. *Parcours deux*. Paris: Védiers, 2000.

_____. *L'institution/La passivité*: note de cours au Collège de France (1954-55). Paris: Belin, 2003.

_____. *Lo visible y lo invisible*. Traducción E. Consigli y B. Capdevielle. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

_____. *Reches sur l'usage littéraire du langage*: cours au Collège de France, notes 1953. Genève: Metis Presses, 2013.

MICHAUD, G. *Tenir au secret*: Derrida, Blanchot. Paris: Galilée, 2006.

MURPHY, A. V. All things considered: sensibility and ethics in the later Merleau-Ponty and Derrida. *Continental Philosophy Review*, v. 42, n. 4, p. 435-447, 2010.

POTESTÀ, A. The experience of silence: Derrida and the language of negative theology. In: CHOUDHURY, S. B. D. (dir.). *The weight of violence*: religion, language, politics. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 26-33.

REYNOLDS, J. *Merleau-Ponty and Derrida*: intertwining embodiment and alterity. Athens, Ohio: Ohio University Press, 2004.

_____. Touched by time: some critical reflections on Derrida's engagement with Merleau-Ponty in *Le toucher*. *Sophie*, v. 47, n. 3, p. 311-325, 2008.

RICHIR, M. La phénoménologie de Husserl dans la philosophie de Merleau-Ponty: Questions phénoménologiques. In: MATTEI, J.-F. (dir.). *Philosopher en français*. Paris: PUF, 2001. p. 183-200.

RICCEUR, P. *El conflicto de las interpretaciones*. Traducción A. Falcón. México: FCE, 2003.

RUEDIN, I. A re-introduction: Merleau-Ponty's Husserl aux limites de la phénoménologie and Derrida's introduction to Husserl's origin of geometry. *Philosophy today*, v. 46, n. 2, p. 143-151, 2002.

TAMINIAUX, J. *Le regard et l'excédent*. Le Haye: Nijhoff, 1977.

THIERRY, Y. *Du corps parlant: le langage chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Ousia, 1987.

Recebido: 31/03/2016

Accito: 01/08/2017

