

IV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2000.

# El lenguaje en Simmel y Merleau Ponty.

Bouret, María Lorena.

Cita:

Bouret, María Lorena. (2000). *El lenguaje en Simmel y Merleau Ponty. IV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-033/187>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## **EL LENGUAJE EN SIMMEL Y MERLEAU PONTY**

**MARÍA LORENA BOURET** (lorenabouret@hotmail.com)

Este trabajo intenta aludir a la problematización del lenguaje como forma y como práctica en ambos autores. Y esto supone acompañarlos en sus recorridos de los temas de: el individuo, su interior-exterior y sus posibilidades de expresión, el sentido, la intersubjetividad, la soledad, y, por supuesto, las relaciones de todo esto con sus ideas sobre el lenguaje.

El año pasado hice un trabajo sobre el lenguaje en Simmel, que no llegaba a conclusiones muy alentadoras y que me dejó algunas cosas pendientes. En resumen, se trataba de lo siguiente<sup>1</sup>:

Hay en el pensamiento de Simmel una relación trágica entre vida y forma, puesto que aunque las formas la estrangulan, la vida no puede manifestarse más que en ellas. El lenguaje, concebido como sistema de signos, es una forma, y como tal, aprisiona y fija a la vida que fuera de él fluye.

De esta manera, hablar de la vida será siempre menos y otra cosa que la vida, y la comunicación entre las personas será necesariamente bastante limitada, puesto que quedará siempre fuera de ella todo un campo vivencial

intraducible. De todo esto se deriva una soledad inexpugnable que comienza en *el punto en que estamos todos solos, donde fluye lo más vivo de nuestras vidas, lo no fijado, lo incomunicable o irreductible, no como otra cosa de lo que comunicamos sino como el fondo amplio y dinámico desde el que arrancamos el fragmento que nos haga comunicables, accesibles, aunque sólo sea en parte (lo único posible) a nuestro propio pensamiento y al de los demás. La miseria del lenguaje es esta imposibilidad de decirse enteramente.* Hay una parte de nuestra vida que no podemos compartir porque para ello tenemos que expresarla, y al hacerlo le quitamos vida inevitablemente.

Todo esto sólo es concebible si se supone que el individuo tiene una vida exterior y otra interior, y que para compartir esta última debe exteriorizarla. Es esta supuesta vida interior la que para Simmel conforma el núcleo último de la individualidad, su centro cualitativamente diverso. La *expresión* es el recorrido desde ese interior hacia el exterior: *la expresión es una distancia, expresarse es recorrerla desde uno mismo y hasta donde se pueda. Ocurre siempre una transformación, o por lo menos una formación, porque lo de más adentro, lo más vivo, lo más propio no puede salir más que en formas. Y no podemos saber ni hacer saber a los otros cuánto ni qué se pierde en el camino.* La expresión es la no inmediatez, la “transformación de la realidad, en un sentido teleológico, abreviado y sintético”, “un extracto estilizado por selección y

---

<sup>1</sup> Las frases en *cursivas* y sin comillas que aparezcan aquí son autocitas de este trabajo realizado el primer cuatrimestre de 1999 en el marco de la Cátedra “Goerg Simmel. La cosificación de las sociedades modernas”, de Esteban Vernik.

ordenamiento.”<sup>2</sup> Este es un grave problema, teniendo en cuenta la importancia que da Simmel a la cuestión de la revelación del sujeto, y que esta última no puede realizarse nunca acabadamente contando sólo con formas.

Hasta aquí, se comprende que la intersubjetividad no puede ser mucho menos que truncada y frustrante. Y la pregunta, para mí importante, que se desprende de estas concepciones es: *Sin los signos y las formas externas ¿en qué podría basarse la intersubjetividad? Y, en todo caso, ¿qué podríamos hacer para que no fuera tan miserable?*<sup>3</sup>

Lo interesante, para mí, de Merleau Ponty es que circunscribe y alude todas estas cuestiones muy de otro modo, desembarazándose explícitamente de todas las filosofías que venían arrastrando al *cogito* cartesiano, ese *yo pienso luego existo* que implica un solipsismo incapaz de trascenderse. En su pensamiento no hay este tipo de aprioris y fórmulas; pero para empezar a aclarar algunas cosas podemos decir que aquella fórmula de Descartes se transforma en **existo**, y esto es de por sí un **yo puedo**, puesto que mi existencia es **carnal**. Como **sujeto encarnado** estoy abierto al mundo por mi cuerpo. “La subjetividad concreta es inseparable del mundo y, por lo tanto, del cuerpo.”<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> **El secreto**, Georg Simmel, p. 362, en cuadernillo de cátedra “Goerg Simmel. La cosificación de las sociedades modernas”, profesor Esteban Vernik, año 1999.

<sup>3</sup> Es la cuestión que vengo pensando en relación al luto de Hamlet y las dudas que él mismo tiene al respecto: si el luto es sólo el signo externo del dolor, si hay distancia, y de qué está hecha, entre el dolor y el luto, si el dolor es el significado y el luto el significante, cuál es la relación entre la expresión y lo expresado.

<sup>4</sup> **Merleau Ponty. La experiencia del pensamiento**, Marilena de Souza Chauí, ediciones Colihue, Bs. As., 1999, p.82.

Para Merleau Ponty, lo único que puede ser considerado como logos originario, el único a priori aceptable, es el mundo. Porque es en su relación práctica con él que el sujeto encarnado instituye el sentido. Antes de toda conceptualización, lo aprehendido sensorialmente se constituye en algo elaborado (aunque no sea aun conceptualizado). Por la percepción, el objeto se hace presente en el sujeto percipiente no solamente como objeto sino, a la vez, como sentido. Su cuerpo es la posibilidad de conocimiento del mundo, de trascendencia hacia él.

Así, se “opone a lo originario de la conciencia teórica **lo originario de nuestra existencia**”.<sup>5</sup> Es en este sentido que la suya es una filosofía existencialista: existimos en el mundo como cuerpos, somos espíritus encarnados que pertenecen por su cuerpo al mismo mundo, y que por él se vinculan a los otros y a las cosas. Hay un conocimiento primero de las cosas y de los otros, una capa pre-teórica, que es perceptual, y en la que se funda toda actitud y todo conocimiento; porque “hay allí, en lo irreflexivo, ‘síntesis’ que residen más allá de toda tesis”, “síntesis que no son aun en derecho traducibles en términos de saber claro y distinto, y que, más viejas que cualquier ‘actitud’, cualquier ‘punto de vista’, nos dan, **no una representación del mundo, sino el mundo mismo**.”<sup>6</sup>

La percepción fundante u originaria no lo es a la manera de una causa previa a un efecto sino como sostén actual permanente de lo fundado, “en el sentido de que lo fundado se da como una explicitación de lo fundante, lo que le

---

<sup>5</sup> **El filósofo y su sombra**, Maurice Merleau Ponty, traducción de cátedra (“Cuerpo, lenguaje y mundo en Merleau Ponty”, profesor Carlos Savransky), p. 3, subrayado mío.

<sup>6</sup> Idem nota 5, p. 3, subrayado mío.

prohibe reabsorberlo y, al mismo tiempo, lo fundante no es primero en el sentido empirista y lo fundado no es simplemente derivado, puesto que es a través de lo fundado que lo fundante se manifiesta.”<sup>7</sup> Merleau Ponty, restaura así a la experiencia como poder ontológico último.

El cuerpo es un *sensible ejemplar* porque no sólo siente y es sentido sino que es sensible para sí. Por él, “lo sensible de otro no es un misterio absoluto si se considera la ‘operación concordante de su cuerpo con el mío’.”<sup>8</sup> La corporalidad, en su transcurrir como obrar hacia el mundo como acontecimientos singulares, se abre hacia *otros*, fuera de sí, trascendiendo hacia otras posibilidades. Toda singularidad se abre hacia la generalidad, hacia otras cosas que no son ella misma. Como veremos más adelante, este es el fenómeno del lenguaje: no es un código que nos precede, sino una apertura hacia generalidades como posibilidades a realizar.

Ambos pensadores sostienen la existencia en cada individuo de un *campo de individualidad* inaccesible para todos los otros. Este núcleo consiste en las vivencias y pensamientos de cada uno, que ningún otro puede pensar y vivenciar por él. Aunque los individuos puedan hablar de tales pensamientos y experiencias, el grado de comprensión y empatía con los otros que cada autor suponga posibles dependerá de sus concepciones sobre los alcances del lenguaje

---

<sup>7</sup> **Fenomenología de la percepción**, Maurice Merleau Ponty, p. 487.

<sup>8</sup> **Merleau Ponty. La experiencia del pensamiento**, Marilena de Souza Chauí, ediciones Colihue, Bs. As., 1999, p.126, incluye cita de Merleau Ponty (*Lo visible y lo invisible*).

y las formas posibles de expresión, y sus resoluciones del problema de interioridad-exterioridad.

Como decía recién, según el pensamiento de Simmel, este es un problema trágico, puesto que la vida interior sólo puede exteriorizarse en formas que la limitan. Esto supone que hay una vida individual que es exclusivamente interior y que constituye el fondo último del individuo. Este fondo sería una suerte de *verdadero yo*, profundo, que para lograr la realización del sujeto necesita *revelarse*, aflorando de algún modo a la superficie o exterior.

Muy al contrario, para Merleau Ponty este problema no existe, ya que considera que la aparición o presencia de una cosa o de un sujeto no es la proyección de un interior en lo exterior sino la identidad de ambos. Por eso, **“no hay hombre interior, el hombre es en el mundo, y es en el mundo donde se conoce”**, **“somos todos presencias inmediatas en el mundo”**.<sup>9</sup> Nuestro cuerpo es la expresión visible de un ego concreto. De esta manera, el sujeto no tiene que *revelarse* porque no es un *yo interior*. “Nuestra alma, dice Merleau Ponty, no tiene ventanas porque ya está enteramente abierta.”<sup>10</sup> Si se quiere, es revelado porque es un cuerpo en el mundo, un *espíritu encarnado*, un cuerpo percipiente dador de sentido en su práctica según su situación en el mundo. Esta situación incluye siempre al otro (tanto como yo estoy siempre incluido en la situación del otro).

Nunca podemos liberarnos por completo de toda inherencia al otro y a las cosas. “Cuando por una primera ‘invasión’, otro cuerpo explorado, otro

---

<sup>9</sup> **Fenomenología de la percepción**, Maurice Merleau Ponty, FCEM, México, 1957, prólogo, p. IX.

<sup>10</sup> **Merleau Ponty. La experiencia del pensamiento**, Marilena de Souza Chauí, ediciones Colihue, Bs. As., 1999, p. 112.

comportamiento, se me aparece, es el hombre en bloque quien me es dado con todas las posibilidades, cualesquiera que sean; de ellas tengo en mi posesión, en mi ser encarnado, el irrecusable atestiguamiento.”<sup>11</sup> Percibo y comprendo al otro como cuerpo porque soy yo mismo un cuerpo, por extensión de la presencia de mi cuerpo a sí mismo. “Hay una relación de mi cuerpo a mí mismo que hace de él el *vinculum* del yo y de las cosas.”<sup>12</sup> “El que ‘pone’ al otro hombre es sujeto percipiente, el cuerpo del otro es cosa percibida, el otro mismo es ‘puesto’ como percipiente. Sólo se trata de **co-percepción**.”<sup>13</sup>

Los otros no son sólo sus pensamientos, sino cuerpos en el mundo, y por lo tanto no son del todo inaccesibles. Y aunque sus vivencias sean sólo suyas, son *en el mundo* tanto como las nuestras. Es preciso que yo sea mi exterior y el del otro él mismo. Sólo puedo hallar al otro como sujeto en su cuerpo. **“El hombre puede hacer el alter ego que no puede hacer el pensamiento porque está fuera de sí en el mundo.”**<sup>14</sup> El cuerpo tiene una doble dimensión: es en sí mismo confuso y opaco pero presente a sí mismo en cada uno de sus actos, tiene una dimensión interior de sí (que no es lo mismo que autoconciencia) en cada una de sus relaciones con las cosas y los otros. Es a la vez un objeto entre los objetos y un sujeto, es el resumen de su existencia individual y social: es por su cuerpo que el sujeto no tiene una vida individual y otra social, porque ambas están asentadas en el mismo mundo de la **intercorporalidad**.

---

<sup>11</sup> **El filósofo y su sombra**, Maurice Merleau Ponty, traducción de cátedra (“Cuerpo, lenguaje y mundo en Merleau Ponty”, profesor Carlos Savransky), p. 6.

<sup>12</sup> Idem nota 11, p. 4.

<sup>13</sup> Idem nota 11, p. 7.



La **institución del sentido** no la hago yo solo y para mí mismo, sino que es el efecto de esta **relación entre los cuerpos: la institución de sentido es intercorporal**.

La sensibilidad instituyente de sentido tiene otro estatuto que aquella concebida como mero paso previo al pensamiento y a la síntesis. Esta institución es anterior a toda tesis. Por eso, no vemos a los otros y luego los pensamos, sino que sus comportamientos (incluso sus actos de habla) no son la exteriorización de un interior inalcanzable, no son los datos sensibles que luego analizaremos, sino la **presencia originaria del otro**. Es esta presencia la que nos brinda su sentido al aparecer.

También la aparición tiene otro estatuto que el de la idea de apariencia como forma degradada de la verdad: es la condición de la presencia del mundo y del otro para el sujeto. La percepción es la presencia del objeto en el sujeto, no sólo como objeto sino como sentido inmediato. Hay en el cuerpo mismo una facultad de significación. **Para el sentido basta la corporalidad**.

Simmel hace mucho más hincapié en la individualidad de las vivencias que en su facticidad en el mundo, porque para él las vivencias son interiores: "Pareciera como si cada hombre tuviese en sí un punto profundo de individualidad que no pudiera ser imaginado interiormente por ningún otro, cuyo centro es cualitativamente diverso."<sup>15</sup> Considera a tal individualidad positiva como

---

<sup>14</sup> Idem nota 11, p. 7.

<sup>15</sup> **El problema de la Sociología**, Georg Simmel, en cuadernillo de cátedra, p. 39.

condición de la existencia del individuo como tal, es decir, como algo absoluta y profundamente propio, nunca completamente traducible para los demás. Esto supone una soledad inexpugnable pero no negativamente valorada, sino como una suerte de costo necesario para la existencia misma de la individualidad.

En cambio, lo cierto para Merleau Ponty es que “*no hay constitución de un espíritu para un espíritu, si no de un hombre para un hombre*”, que se presenta completo y con sentido en su aparición. La soledad, entonces, no es ese solipsismo fundante de la más pura individualidad, porque “decir que el ego ‘antes’ del otro está solo, ya es situarlo en relación a un fantasma del otro, es al menos concebir un contorno donde otros podrían estar. No es esta la verdadera y trascendental soledad: ella tiene lugar sólo si el otro no es ni siquiera concebible, y esto exige que tampoco haya un yo para reivindicarla. Estamos verdaderamente solos a condición de no saberlo, esta ignorancia misma es nuestra soledad. La ‘capa’ o la ‘esfera’ llamada solipsista es sin ego y sin ipse. La soledad de la que emergemos a la vida intersubjetiva no es la de la mónada. No es sino la bruma de una vida anónima que nos separa del ser, y la barrera entre nosotros y el otro es impalpable.”<sup>16</sup>

Si mis vivencias son más, hay una suerte de solipsismo vivido que no podría ser superado. Pero, los *contenidos* de mis vivencias no son constituidos exclusivamente por mí, porque en esta constitución el otro interviene. Aunque el contenido se realice en mí, no proviene exclusivamente de mí. El

---

<sup>16</sup> Idem nota 5, p. 8.

sentido vivido, perceptualmente instaurado, no es solipsista como el sentido pensado, precisamente por ser corporal.

Según cómo se conciba el sujeto se podrá concebir la intersubjetividad. Si se considera que lo definitorio en el sujeto es un centro interior y profundo, inaccesible a todos los demás, la intersubjetividad consistirá en las relaciones entre aquellas zonas de cada sujeto que sean lo suficientemente superficiales. Esta intersubjetividad se basará en los signos externos que manifiesten, hasta donde pueden, las diversas interioridades, siendo cada signo la traducción de algo interior, pero nunca lo interior mismo.

Si se deja de lado aquella división y diferenciación entre interior/exterior que sobrevalora y autonomiza a la primera desprestigiando a la segunda, la **intersubjetividad** pasa a ser, no el resultado de algunas relaciones posibles entre mónadas, sino **la forma humana de ser en el mundo**, que me hace compartirlo, vivenciarlo, pensarlo, experimentarlo, y vivenciar, pensar y experimentar a los otros, presentes como cuerpos percipientes, que comprendo como tales por la experiencia de mi propio cuerpo. **La condición de la intersubjetividad no es la subjetividad sino la carne.** Por esto, las relaciones son inmediatas: no está el intelecto en las relaciones originarias con el mundo, con los otros y con lo otro. “Si ‘a partir’ del cuerpo propio puedo comprender la existencia del otro, si la copresencia de mi ‘conciencia’ y de mi ‘cuerpo’ se prolonga en la copresencia del otro y de mí, es que el ‘yo puedo’ y el ‘otro existe’,

pertenecen desde ya al mismo mundo.”<sup>17</sup> Si el sentido puede devenir social es porque los sujetos no son sólo conciencias sino cuerpos. Por esto, no están replegados sobre sí mismos sino en relación con el mundo y con otros cuerpos.

Así, la intersubjetividad no es una suma de subjetividades, no surge de mí o del otro sino que es nuestra situación en el mundo, al cual ambos damos sentido al vivirlo. Estas vivencias instituyentes de sentido son del orden de lo perceptual. En definitiva, **la intersubjetividad es un fenómeno de co-percepción, y su condición no es la conciencia sino la carne.**

## **Lengua y habla**

*Desde que hablar no sea un mero  
acontecimiento psicológico ni un  
caso particular del uso de la lengua,  
la fenomenología de la palabra vuelve posible  
describir la emergencia de la intersubjetividad.  
(Marilena de Souza Chauí)*

Como ya vimos, para Merleau Ponty, el sentido es una creación, no deviene de la cosa, no es lo dado en la existencia de la cosa sino un exceso de la existencia. El sentido no puede ser tal sin el sujeto. No es una sustancia sino

---

<sup>17</sup> **El filósofo y su sombra**, Maurice Merleau Ponty, traducción de cátedra (“Cuerpo, lenguaje y mundo en Merleau Ponty”, profesor Carlos Savransky, año 2000).

una relación del sujeto con la palabra. Es una institución en la relación del sujeto hablante con el mundo material en el cual se habla.

Merleau Ponty parte de lo verbal como del orden de lo perceptual, piensa al lenguaje en relación a la corporalidad y a la palabra como gesto (como encarnación del lenguaje). El lenguaje es el cuerpo del pensamiento, de manera que este no es anterior a él sino que en él se realiza y se presenta. “Expresivo, pues, el **lenguaje** no es un proceso impersonal del aparato del habla ni una traducción sonora de esencias silenciosas, sino una **gesticulación vociferante, una dimensión de la existencia corporal donde las palabras encarnan significaciones y el habla expresa nuestro modo de ser en el mundo intersubjetivo.**”<sup>18</sup> Es la expresión la que hace existir la significación como cosa. En resumen: el lenguaje es una práctica y es en la práctica donde el sujeto crea sentido.

Esta práctica presentifica significaciones, en un despliegue de significantes, que no son vacíos, sino la materialidad de los significados que sin ellos no podrían presentarse. “Cualesquiera que hayan sido los deslizamientos de sentido que al fin y al cabo hayan terminado por darnos la palabra y el concepto de conciencia como adquisición del lenguaje, disponemos de un medio de acceso directo hacia aquello que designa, tenemos la experiencia de nosotros mismos, de esta conciencia que somos; con esta experiencia se miden todas las

---

<sup>18</sup> **Merleau Ponty. La experiencia del pensamiento**, Marilena de Souza Chauí, ediciones Colihue, Bs. As, 1999, p. 78.

significaciones del lenguaje y es esta experiencia la que permite que el lenguaje quiera decir algo para nosotros.”<sup>19</sup>

La palabra, es otra posibilidad de mi cuerpo, otro de sus modos de gesticulación y, por lo tanto, es materialidad en el mundo. La palabra es carne, realiza su materialidad en la corporalidad. Para Merleau Ponty, cualquier sistema de signos se puede inteligir sólo a condición de que primariamente se perciba. La construcción del sentido es primariamente perceptual y sólo secundariamente intelectual. Si no hay posibilidad de institución no hay lenguaje, no hay mundo lingüístico. La lengua no nos precede como código sino que la creamos. Es por nosotros y para nosotros. Más que un código, lo que hay son actos permanentes de institución y reinstitución de lo instaurado por nosotros.

No necesitamos que el concepto preceda al acto de habla particular porque sino no sería posible la creación de sentido. “Decir no es colocar una palabra sobre cada pensamiento: si lo hiciéramos nada sería dicho jamás, no tendríamos el sentimiento de vivir en el lenguaje y permaneceríamos en el silencio, porque el signo se apagaría inmediatamente ante un sentido que sería suyo y el pensamiento reencontraría apenas otros pensamientos: el que desea expresar y el que formaría en un lenguaje enteramente explícito.”<sup>20</sup>

Por esto, las palabras y las cosas no son dos órdenes separados en el sujeto, puesto que la consonancia entre las palabras y el mundo es aquella que él realiza. De la misma manera en que la palabra es sentido, la palabra es la

---

<sup>19</sup> **Fenomenología de la percepción**, Maurice Merleau Ponty, FCEM, México, 1957, prólogo, p. XIII.

<sup>20</sup> **Signos**, M. Merleau Ponty, citado en el libro de Marilena Chauí (nota 13).

cosa, es lo que la hace aparecer porque es la determinación de la indeterminación, el ordenamiento del caos. La palabra es otra posibilidad del gesto pero, a la vez, puede independizarse en la forma del concepto. Es por esto que podemos creer que operamos con conceptos. Pero el habla es una inmediatez gestual. “La expresión es la relación de toda palabra con el mundo sensible”.<sup>21</sup> El centro y la condición del sentido, de la percepción y la co-percepción, del lenguaje y del habla, de la intersubjetividad, es **la carne**: “La carne es *pacto* de nuestro cuerpo con el mundo y *pacto* entre las cosas, entre las palabras y las ideas, ‘textura que regresa a sí y conviene a sí misma.’ Es armonía.”<sup>22</sup>

En Simmel, en cambio, la expresión es precisamente la no inmediatez, porque es el uso de las mediaciones *necesarias* para la exteriorización de lo interior. Y estas mediaciones, para ser comprendidas, deben ser comunes y anteriores a los sujetos en cuestión, códigos que los preceden. El lenguaje es uno de estos códigos: “El trato de los hombres descansa normalmente en que sus *mundos mentales* tienen ciertos elementos comunes, y en que ciertos contenidos espirituales objetivos, constituyen el material que se desarrolla por sus relaciones, en vida subjetiva. El tipo e instrumento fundamental de estos es el lenguaje, igual para todos.”<sup>23</sup> “El lenguaje *expresa los procesos del pensamiento* los cuales se desarrollan en palabras, pero no por las palabras.”<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> **Merleau Ponty. La experiencia del pensamiento**, Marilena de Souza Chauí, ediciones Colihue, Bs. As., 1999, p.39.

<sup>22</sup> Idem nota 21, p. 117, incluye cita de Merleau Ponty (‘Lo visible y lo invisible’).

<sup>23</sup> **El secreto**, Georg Simmel, en cuadernillo de cátedra “Georg Simmel. La cosificación de las sociedades modernas”, Esteban Vernik, año 1999, p.364, subrayado mío.

<sup>24</sup> **El espacio**, Georg Simmel, idem cuadernillo nota 7, p. 208, subrayado mío.

Para él, el lenguaje no sólo ordena el mundo, sino que al hacerlo lo petrifica, paralizando en sus casillas a la vida, que fuera de él fluye. El lenguaje es una forma y, como tal, lo opuesto a la vida. No puede expresarla totalmente, no puede traducirla porque al hacerlo la reduce, la estrangula. Como toda teoría lingüística, separa lengua y habla, considerando a la primera como antecisión sin la que no sería posible el habla. Para la lingüística, cada acto de habla es posible únicamente si es producido, precedido y abarcado por una subsunción (de su singularidad a la generalidad del concepto). De esta manera, para que el sujeto pueda emitir un juicio, tiene que poder remitirlo a un concepto que tiene que estar de antemano fijado. Pero, si fuera así, no podría haber creación de sentido. Por el contrario, siguiendo a Merleau Ponty, el acto de sentido es el acto de creación del concepto como de creación del código. “Es menester reconocer una operación primordial de significación en que lo expresado no existe aparte de la expresión, y en que los signos mismos inducen su sentido desde dentro. De esta manera el cuerpo expresa la existencia total, no en cuanto es un acompañante exterior, sino en cuanto se realiza en él. Este sentido encarnado es el fenómeno central del cual son momentos abstractos cuerpo y espíritu, signo y significación.”<sup>25</sup>

Merleau Ponty no acepta dualismos como la división y/u oposición entre interior – exterior, vida – forma, significante – significado. Para él, **“al hablar, el sujeto se relaciona simultánea y oblicuamente con el todo de la lengua, de cuyas diferencias internas depende el sentido de lo que dice, alude a significaciones pasadas y futuras al buscar en la palabra una significación**

---

<sup>25</sup> Fenomenología de la percepción, Maurice Merleau Ponty, FCEM, México, 1957, p. 182.



**presente; corporifica su pensamiento a medida que lo piensa hablando; se relaciona con el otro de cuya escucha y respuesta depende su propio investimento como sujeto.**"<sup>26</sup>

Aun así, no se opone del todo a la concepción simmeleana, en el sentido de considerar que el otro nunca está completamente abierto y absolutamente presente a nosotros, porque para eso tendríamos que ser él mismo. Y ni siquiera esto sería suficiente, puesto que bastaría para vivir sus vivencias y pensar sus pensamientos pero no para que nos sea absolutamente claro, ya que, aunque el sujeto esté presente a sí mismo, no lo está en forma tan absoluta y clara (como la autoconciencia cartesiana), sino entrañando zonas de opacidad y ambigüedades.

El otro siempre es una presencia-ausencia, siempre trae consigo franjas de negatividad: "...los hombres son esto: seres absolutamente presentes, que tienen una estela negativa. Un cuerpo percipiente que veo es también una cierta ausencia que su comportamiento cava y dispone detrás de él.

Pero la ausencia misma está enraizada en la presencia, por su cuerpo el alma del otro es alma a mis ojos. Las *negacidades* cuentan también en el mundo sensible, que es decididamente lo universal."<sup>27</sup>, porque es la situación de todos en el mundo.

---

<sup>26</sup> Idem nota 21, p.87-88.

<sup>27</sup> Idem nota 5, p. 7

Los aportes y miserias de las relaciones de determinación e indeterminación, lenguaje y habla, significado y significante, sentido y sin sentido, a la relación con el otro (tanto la comprensión del otro como la expresión del ego), dependen de que tales relaciones sean consideradas dualismos o unidades ampliadas (unidades con forma, es decir, con un principio unificante, diferenciante y articulador de la unidad y de la diferencia).

A la experiencia de este tipo de totalidades (hechas de diferencias y de relaciones internas) nos invita Merleau Ponty. Su lectura *no es la bienvenida a un refugio de certezas acabadas. Es la invitación a darse un desamparo, no como pérdida sino como exceso, como apertura al misterio del sentido, del mundo del otro, del cuerpo, del lenguaje. Invitación, en definitiva, a la búsqueda de un nuevo pensar; siempre nuevo, que haga decir algo nuevo al viejo lenguaje de la filosofía y de las ciencias, que ponga en cuestión el estatuto del sujeto, del objeto, de la conciencia y de la representación, de los hechos y del concepto. Que sea una racionalidad ampliada, capaz de aludir a aquello que en nosotros y en los otros precede y excede a la razón, a lo otro, a lo impensado, a los excesos de significaciones. Que no intente convertir en tesis lo que originalmente era pregunta, que no pretenda poseer a las palabras ni a las cosas, a las ideas ni a los otros. Un nuevo pensamiento que, rompiendo el hilo de la continuidad tranquilizadora, se deshaga del “apego ciego a la tradición” y de “las ideas como meras máscaras y coartadas de nuestras nostalgias, rencores y fobias.”<sup>28</sup> Creo que Merleau Ponty, con su fenomenología (que coloca las esencias en la*

---

<sup>28</sup> **Maurice Merleau Ponty, la experiencia del pensamiento**, Marilena de Souza Chauí, editorial Colihue, Bs. As., 1999, p. 15. A la vez, me estoy autocitando de la reseña del mismo libro.

existencia y procura comprender al hombre y al mundo a partir de su facticidad) hace muchos aportes a esta búsqueda de un nuevo pensamiento. Y entre estos aportes, uno fundamental es el de la inclusión (en vez del conjuro desesperado y aterrorizado) de lo indeterminado y lo ambiguo, porque estas son características propias de la percepción y, por lo tanto, de todo conocimiento. “Lo peculiar de lo percibido es admitir lo ambiguo, lo ‘movido’; el dejarse modelar por su contexto.”<sup>29</sup> A partir de esta particularidad de la percepción, se comprende que el mundo y la razón son misteriosos y que es este misterio el que los define.

Hay que considerar lo indeterminado como un fenómeno positivo, porque es en él como fondo, en su atmósfera, donde se presentan las cosas y los otros con un sentido expresivo (que no es una significación lógica). Es menester reconocer que el equívoco es esencial a nuestra vida: todo lo que hacemos, decimos, pensamos, tiene múltiples sentidos. Se funda así un nuevo *cogito* que no es una conciencia absolutamente clara de sí misma y del mundo, sino una conciencia que incluye a lo irreflexivo en el nacimiento mismo de la reflexión y que nunca puede llegar a tomar posesión entera de sus operaciones.

Ahora bien, las diferencias entre ambos autores no son tan amplias y profundas en estas últimas cuestiones (el conocimiento de nosotros, de los otros, del mundo y de las cosas) si tenemos en cuenta que así como para Merleau Ponty “lo percibido entraña lagunas que no son simples ‘impercepciones’”<sup>30</sup>, para Simmel también hay una zona de nosotros que

---

<sup>29</sup> **Fenomenología de la percepción**, Maurice Merleau Ponty, FCEM, México, 1957, p.11.

<sup>30</sup> Idem nota anterior, p.12.

permanece desconocida tanto para los otros como para nosotros mismos. Y, para ambos, estas zonas, lo ausente latiendo en lo presente, lo no percibido, lo impensado, lo otro, no son algo necesariamente malo o negativo sino, simplemente, un misterio. La invitación a no huir del misterio pretendiendo *explicarlo y racionalizarlo todo*, es la que podría permitirnos **ampliar nuestra racionalidad** hasta que abarque en ella **lo irracional**, no como su opuesto, sino en concordancia con la amplitud de la experiencia y los excesos de significaciones. Porque, para ambos autores, lo indeterminado no es una falta o un fracaso sino un **exceso** y, como tal, es precisamente lo que nos amplía los horizontes.

## BIBLIOGRAFÍA

**Fenomenología de la Percepción**, Maurice Merleau Ponty, Fondo de cultura económica, México, 1957.

**El filósofo y su sombra**, Maurice Merleau Ponty, artículo traducido por la cátedra: “Cuerpo, lenguaje y mundo en Merleau Ponty” (profesor Carlos Savransky).

**Sentido y sinsentido**, Maurice Merleau Ponty, ediciones Península, Barcelona, 2000.

**Merleau Ponty. La experiencia del pensamiento**, Marilena de Souza Chauí, ediciones Colihue, Bs. As. , 1999.

**El individuo y la libertad**, Georg Simmel, ediciones Península, Barcelona, 1998.

**Georg Simmel. La cosificación de las sociedades modernas**, material de cátedra homónima (profesor Esteban Vernik).