

LENGUAJE Y PENSAMIENTO (aproximación fenomenológica)

Juan Vázquez Sánchez. Departamento de Lógica (Facultad de F^a. y Ciencias de la Educación de la Universidad de Santiago de Compostela).

Preguntarnos por el problema de las relaciones entre pensamiento y lenguaje presupone que se tiene una noción clara de lo que sea el pensamiento y de lo que sea el lenguaje o, al menos, que tipo de actividades deben ser consideradas como actividades pensantes y cuales no. Sin embargo, estas nociones previas al problema que aquí vamos a plantearnos no son claras y su falta de claridad es, en la mayoría de los casos, el origen de los desacuerdos en cuanto a la cuestión de si el pensamiento es previo al lenguaje, en el sentido de que son los aspectos cognoscitivos los que actúan sobre el lenguaje como postual J. Piaget o, por el contrario, es el lenguaje el que determina nuestra visión del mundo y la forma de pensar, tal como sostuvieron Benjamín Lee Whorf y Edward Sapir.

Si, siguiendo a J. Piaget, consideramos que las actividades correspondientes a la inteligencia sensorio-motora deben ser incluidas entre el número de las actividades pensantes, evidentemente, tendremos que concluir que el pensamiento por ellas implicado es previo e independiente de la esfera lingüística, si por el contrario, sólo consideramos como actividades pensantes las propias de las operaciones formales, entonces la independencia del pensamiento frente al lenguaje se hace mucho más problemática.

En lo que al lenguaje se refiere, el problema o los problemas planteados no son de menor cuantía. ¿Debemos considerar como lenguaje solamente al conjunto de las distintas lenguas en su variante oral o escrita o, por el contrario, también el lenguaje mímico debe ser considerado como lenguaje? . ¿Y qué decir del lenguaje o formas de comunicación tan variadas que podemos encontrar dentro del reino animal? , ¿también estas formas de comunicación deben ser consideradas como lenguaje? .

Por lo de pronto nuestras reflexiones se van a limitar tan sólo a las formas de comunicación propias de los hombres, pero aún con esta limitación el problema de qué

actividades humanas deben ser consideradas como lenguaje y cuales no queda sin resolver. En principio, con un movimiento de cabeza, en unas circunstancias determinadas, podemos expresar el mismo pensamiento que mediante el enunciado "no hagas eso". ¿Un gesto de indiferencia, de aprobación o de desaprobación, o la indicación de un determinado lugar con la mirada o con la mano no son portadores de un sentido semejante al que podemos comunicar mediante la palabra? . Y si es así, ¿que razones hay para no considerar a los gestos dotados de un sentido social como formas de comunicación en las que se encarna un pensamiento tan válidas como las orales? .

Si aquí llegamos a sostener que no hay un pensamiento sin lenguaje, lo que con ello trataremos de indicar es que el pensamiento no es un "constitutum" de la conciencia, sino que es inherente al pensamiento el hacerse siempre presente, incluso para el propio sujeto, ya sea revistiendo la presencia empírica de los objetos, es decir, no siendo otra cosa que aquello *como lo qué* los objetos se nos hacen presentes en la percepción o bien encarnado en un lenguaje, sea éste oral, escrito o mímico. Apropriadonos una expresión de Merleau-Ponty podríamos decir que "la pensée n'est rien d'"interieur", elle n'existe pas hors du monde et hors des mots" (1), expresión que, por lo demás, puede servirnos como guía en una exposición sucinta del planteamiento que vamos a hacer aquí del problema que nos ocupa.

Pero dado que la afirmación de Merleau-Ponty de que el pensamiento no es nada interior capaz de existir fuera del mundo y de las palabras es hecha dentro de un marco fenomenológico muy determinado y ese mismo marco es el que va a servir de telón de fondo a nuestra exposición, parece lógico que, previo al planteamiento de las relaciones entre pensamiento y lenguaje, exponga, aunque sea muy sucintamente, cuál es la perspectiva fenomenológica a partir de la que creo deben ser planteadas y yo voy a plantear dichas relaciones.

Reconstrucción del marco fenomenológico.

Literalmente tomado, lo que el texto de Merleau-Ponty postula es, por una parte, que el pensamiento no es algo interior, es decir, como sugerimos anteriormente, que el pensamiento no puede ser interpretado como un "constitutum" de la conciencia. Afirmación que no es sino una consecuencia de lo que ha constituido el propósito fundamental de las reflexiones fenomenológicas de Merleau-Ponty; mostrar que el Sujeto no puede ser entendido como una "res cogitans", como un "yo interior" o mente contrapuesta al mundo y al propio cuerpo, y en la que el pensamiento se constituye (2).

(1) Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1.945, pág. 213.

(2) Cfr. Remy C. Kwant: *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1.963, pág. 50.

En la misma medida que consideremos al Sujeto como “cogito”, como una substancia pensante, el mundo y el propio cuerpo han de mostrárenos necesariamente como *lo otro*, estableciendo así una dicotomía total entre Sujeto y Mundo. Bajo esta perspectiva, las estructuras semánticas han de interpretarse necesariamente como contenidos mentales, llámeselas ideas, pensamientos o lo que se quiera, y los objetos siempre serán *lo otro*, *lo en sí* lo que está más allá de toda mención.

Ahora bien, la fenomenología, ya en manos de su fundador, ha significado una ruptura tanto con la concepción del sujeto como *substancia pensante* como con la de los objetos como *cosas en sí*. Husserl, al igual que Descartes, tomará como punto de arranque de sus reflexiones fenomenológicas el “ego cogito” (3), pero mientras que Descartes termina por substancializar al Ego, estableciendo así un corte radical entre la propia conciencia y el mundo, Husserl, por el contrario, lo que descubre en el “cogito” no es la inmanencia de la conciencia, la pertenencia de todos los momentos de la conciencia a un “yo puro” que se identifica consigo mismo, sino un profundo movimiento de trascendencia en el que resulta imposible aislar al “cogito” de su correspondiente “cogitatum”.

La conciencia es para Husserl radicalmente intencional, y todo intento de apresarla al margen de las correspondientes vivencias se torna un imposible (4), pero al mismo tiempo, el mundo de los objetos jamás podrá ser conocido sino es como polo intencional de esas mismas vivencias.

El proyecto de Descartes de salir de la esfera de la propia conciencia para apresar el mundo como un *en sí*, se transforma en manos de Husserl en un imposible, al que Descartes sólo pudo tender por no haberse percatado de que ese supuesto *mundo en sí* seguía siendo un mundo fenoménico, un “cogitatum”, ya que sólo puede hacérenos presente como polo intencional de una vivencia (5).

El error fundamental del cartesianismo estriba en haber pensado las relaciones entre Sujeto y Mundo como algo externo y el logro más importante de la Fenomenología en haber establecido unas relaciones más estrechas entre uno y otro (6). Pero, a pesar de las grandes diferencias que separan a Husserl de Descartes, hay algo del cartesianismo que sigue vigente en el pensamiento de Husserl y contra lo que Merleau-Ponty dirigirá sus críticas, y es esa especie de espiritualismo con el que

(3) Cfr. E. Husserl: *Méditations Cartésiennes*, J. Vrin, Paris, 1.931, pág. 5.

(4) Pierre Thévenez: “Problèmes actuels de la phénoménologie”, Actes du Colloque International de Phénoménologie, Bruxelles, 1.951, pág. 24-25.

(5) Cfr. E. Husserl: *Méditations Cartésiennes*, pág. 71.

(6) Cfr. Merleau-Ponty; *Phénoménologie de la perception*, pág. XV.

Husserl se sigue refiriendo a ese “yo puro”, que es la conciencia reducida, y que no hace sino agravar el problema de la distancia entre el “para sí” y el “en sí” (7).

Por el contrario, para Merleau-Ponty las relaciones del sujeto con el medio son, antes que teóricas, pragmáticas y sólo a partir del análisis de la propia corporeidad es posible comprender cómo se instituye un sentido en el mundo. Para Merleau-Ponty, al igual que para Husserl, el Sujeto sigue siendo apertura al mundo, pero esa apertura que en Husserl aparecía, en gran medida, desligada de la corporeidad, se hace en Merleau-Ponty fundamentalmente corporal. De ahí que el análisis de la propia corporeidad y de su poder constituyente pase a ser el tema central de su filosofía(8).

Mientras que lo originario era para Husserl la conciencia constituyente a la que se llegaba de reducción en reducción a partir de los fenómenos constituidos, esa reducción tiene en Merleau-Ponty la finalidad de acercarnos a la experiencia preobjetiva, donde sujeto y objeto se nos revelan como los dos polos de una misma relación dialéctica.

Con Merleau-Ponty, el papel de fundamento que Husserl había asignado a la propia conciencia se diluye ahora en los objetos y, en la propia corporeidad. La conciencia deja de ser concebida como una “esfera interior”, el campo en el que los objetos se nos hacen presentes, para ser ella la que se hace presente a sí misma a través de los objetos y de la propia corporeidad. No somos simples espectadores del mundo sino que *habitamos* en él, dando, con nuestros proyectos de acción, un *sentido* a todo lo que nos rodea, y “la conscience est, como nos dice Merleau-Ponty, l'être á la chose par l'intermédiaire du corps” (9).

Así, pues, analizar la conciencia no es para Merleau-Ponty otra cosa que analizar el sentido de *manipulanda* con que los objetos se nos hacen presentes en la experiencia perceptiva y la propia corporeidad como único medio de captación del mundo que instituye ese sentido.

No vamos a entrar aquí en el detalle de esos análisis. Lo único que queremos y vamos a destacar son las consecuencias que se siguen con miras a un análisis de la significación.

En primer lugar, en la misma medida en que la conciencia no es nada más que ese “ser en la cosa por intermedio del cuerpo”, las significaciones jamás podrán ser

(7) Cfr. L. Landgreve: *El camino de la fenomenología*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1.963, pág. 50.

(8) Cfr. L. Spurling: *Phenomenologie and the social world. The Philosophy of Merleau-Ponty and its relation to the social sciences*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1999, pág. 21.

(9) Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, pág. 161.

entendidas como contenidos mentales, su ser se confundirá con el ser del mundo. La idea de “mesa”, por poner un ejemplo, no es algo que esté detrás de las apariencias sensibles de la mesa o una idea que yo proyecte sobre esas apariencias, sino que se encarna en ellas y se identifica con aquello *como loqué* esas apariencias se me hacen presentes en la percepción, sin que sea posible hablar de apariencias al margen del sentido que las habita.

En segundo lugar, jamás podrá pensarse en esas ideas o esencias encarnadas en lo fáctico, como algo intemporal y eterno, sino que en la misma medida que se instituyen en el mundo a través de la praxis corporal, su ser estará penetrado de la contingencia e historicidad que caracteriza a la existencia humana. Y al igual que al nivel de la Filosofía de la Ciencia parece no tener sentido preguntarse por el valor de verdad de una observación al margen de todo “paradigma”, del mismo modo el sentido de “cosas” con que los objetos empíricos se nos hacen presentes en la experiencia perceptiva no puede ser aislado del contexto histórico a partir del que los sujetos de cada comunidad lingüística y cultural se abren al mundo.

Como vamos viendo, si la conciencia dimana para Merleau-Ponty de la interacción dialéctica que el sujeto-cuerpo mantiene con el mundo; es decir, que Sujeto y Objeto constituyen los dos polos de una misma relación, difícilmente podrá pretenderse llevar a cabo un esclarecimiento del ser del Sujeto sin, al mismo tiempo, esclarecer el ser del mundo y viceversa. Por ello mismo, toda pretensión de estudiar por separado los dos polos de la relación resulta tan artificial como la hecha por Merleau-Ponty entre la primera y segunda parte de *Phénoménologie de la Perception*. En la primera se pretende estudiar el sujeto-cuerpo y en la segunda el mundo percibido, pero en una y otra se reiteran las mismas afirmaciones; el análisis de la corporeidad es un análisis de su *ser-en-el-muuundo*, y el análisis del mundo un análisis de cómo ese *ser-en* se realiza (10).

Sin embargo, aún a costa de repetirnos, dado lo artificial que resulta todo intento de establecer una separación tajante entre Sujeto y Mundo, una vez esbozada la noción de Sujeto que va a servir de telón de fondo a nuestras reflexiones vamos a pasar a exponer, aunque muy sucintamente también, como el sentido de *manipulanda* bajo el que los objetos empíricos se nos hacen presentes en la experiencia perceptiva y al que designaremos como *sentido perceptivo*, es inseparable del ser mismo de esos objetos en cuanto objetos conocidos y sólo puede ser explicado en función de la propia corporeidad, en función de que el sujeto es no un “yo puro” al que el ser del mundo le fuera indiferente, sino un sujeto-cuerpo comprometido con el ser del mundo y cuyas relaciones con el medio, antes que teóricas son pragmáticas y vitales.

(10) Cfr. R.C.Kwant: *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1963, pág. 66.

A fin de hacer explícito como el *sentido perceptivo* bajo el que las cosas se nos hacen presentes en la percepción es algo que pertenece a los objetos no en cuanto objetos *en sí*, sino en cuanto forman parte de un mundo cultural y humano, vamos acudir a un rodeo o pequeña comparación.

Tradicionalmente se consideraba el desarrollo científico como un acercamiento progresivo hacia la verdad. Ese desarrollo era, pues, longitudinal y la verdad se identificaba con el ser mismo de las cosas que debía manifestarse en la observación. Ese ser era algo *en sí* con unas leyes y una estructura que la Ciencia trataba de *descubrir*. Dentro de esta línea de pensamiento se inscribe la corriente neopositivista, de ahí la importancia dada por el neopositivismo a los enunciados de observación, a los que se consideraba como absolutamente verdaderos y como último fundamento a partir del que y de acuerdo con el que todo el sistema teórico debía ser construído.

Ahora bien, lo que los análisis históricos y sociológicos han sacado a la luz y T. Kuhn puso en el candelero es que “científicos imbuidos de diferentes paradigmas ven el mundo de modo diferente” (11).

Bajo la nueva perspectiva, con la que parecen estar de acuerdo la casi totalidad de teóricos de la ciencia, el progreso científico no puede ser interpretado ya como un acercamiento hacia la “verdad”, sino como un cambio de “paradigma” y de la visión del mundo. Como apunta O. Quine en su ensayo “Los dos dogmas del empirismo”, la verdad depende a la vez que del lenguaje de los hechos extralingüísticos, sin que sea posible establecer una línea divisoria entre ambos. Con ello la supuesta autoevidencia del valor de verdad de los enunciados de observación como algo *en sí* independientemente de todo sistema teórico, se ha desvanecido. Como postula Gilbert Harman, “no se dan puras observaciones. Las observaciones están siempre cargadas de teoría. Lo que se percibe depende en gran medida de la teoría que se mantiene, consciente o inconscientemente” (12).

Pues bien, esto mismo, pero al nivel de la experiencia ordinaria, es lo que ponen de manifiesto los análisis fenomenológicos de la percepción llevados a cabo por Merleau-Ponty y que nosotros, siguiéndole a él, nos proponemos esbozar aquí.

Si la observación estaba determinada al nivel de la experiencia científica por el marco teórico con el que el científico se acerca al mundo, hasta el punto de que científicos imbuidos de modelos teóricos distintos no ven los mismos hechos, del mismo modo al nivel del conocimiento ordinario nuestra percepción del mundo y de las cosas intramundanas está mediatizada por la estructura corporal, y el sentido con

(11) A.E. Musgrave: “Los segundos pensamientos de Kuhn”, Cuadernos Teorema, Valencia, 1.978, pág. 28.

(12) Gilbert Harman: *The nature of morality*, Oxford, University Press, New York, 1.977, págs. 4-5.

que las cosas se nos hacen presentes en la experiencia perceptiva no es sino un reflejo del sentido de “manipulanda” que esas cosas adquieren para el propio cuerpo.

Por ser las relaciones del sujeto—cuerpo con el mundo antes que teóricas pragmáticas y vitales, los elementos empíricos en que descansa la percepción no se nos hacen presentes como *puros datos sensibles*, sino que se nos dan fundidos con la totalidad del saber que el sujeto tiene acerca del mundo, sin que, por otra parte, resulte posible aislar a los elementos sensibles del sentido de “cosas” en ellos configurado.

Del mismo modo que un gesto de desaprobación, pongamos por caso, es percibido en las circunstancias adecuadas como desaprobación, por más que lo único que nuestros ojos registren sea un movimiento de cabeza, del mismo modo al nivel de la experiencia perceptiva, la apariencia sensible habla a nuestros sentidos un lenguaje que trasciende los puros datos sensibles y que sólo a partir de esa interacción que el sujeto—cuerpo mantiene con el mundo puede ser comprendido. A fin de aclarar un poco más lo que estamos tratando de sugerir al decir que nuestra percepción no lo es de meras impresiones sensibles sino de una significación que las trasciende, tal vez resulte oportuno proseguir su comparación con el sentido del gesto.

Cuando alguien trata de desaprobado X, puede hacerlo con un gesto de la cabeza o de la mano. Evidentemente, desde el punto de vista estrictamente sensible, se trata de dos gestos distintos; en un caso lo que vemos es un movimiento de cabeza y en el otro de la mano. Sin embargo, lo que tratamos de significar con esos dos gestos puede ser exactamente lo mismo.

Pues bien, al nivel de la percepción sensible acontece algo muy semejante, una misma significación o *sentido perceptivo* puede hacérsenos presente en percepciones que difieran entre sí por los elementos sensibles sobre los que se constituye. Así en el recorrido que un sujeto hace desde su casa hasta el lugar de trabajo es posible que se encuentre con tres, cuatro o más puertas distintas; la de su casa, la del portal de su casa, la del portal del edificio en que trabaja, la de la oficina, etc. etc.. Cada una de estas puertas presentará unos caracteres sensibles propios que la diferencia de todas las demás, pero al mismo tiempo que como diferente, es percibida también como “puerta”, sus aspectos sensibles se le hacen presentes en la percepción al sujeto en cuestión como “siendo una puerta”.

En presencia de una mesa, un árbol, una silla, un libro o cualquier otro objeto de los que constituyen el mundo habitual en el que se desarrolla mi existencia, sé como comportarme. Ese saber, al que podríamos calificar de preobjetivo, es un saber del cuerpo que no necesita pasar por la tematización, pero que hace de los objetos algo manipulable en lo que se ancla mi conducta y las relaciones más originarias del sujeto—cuerpo con el mundo y sobre las que, indudablemente, se fundamenta en última instancia el conocimiento temático u objetivo.

Ese saber acerca del mundo, está indudablemente condicionado por la totalidad de nuestros conocimientos entre los que, sin lugar a dudas, debemos incluir también la codificación lingüística. Pero lo cierto es que ese saber acerca del mundo y en función del que se despliega la mayor parte de nuestras actividades corporales, no necesita ir mediatizado de un modo explícito por las estructuras lingüísticas, sino que se hace presente al sujeto—cuerpo con la presencia empírica de los objetos, y es por ello mismo que podemos decir de él que se constituye en el mundo. El sentido de “cosas” con que los objetos empíricos se nos hacen presentes en la experiencia perceptiva no es algo que esté detrás de sus apariencias ni una idea que nosotros proyectemos sobre ellos, sino que surge con la constelación de los datos sensibles. Recordando el ejemplo del que habíamos echado mano más arriba, observábamos como al desplazarnos desde nuestra casa al lugar de trabajo y vernos obligados a cruzar por dos, tres o más puertas, cada uno de estos objetos se nos hacía presente como “puerta” y no como un conglomerado amorfo de impresiones sensibles. El sentido de puerta se encarna con evidencia en todas y cada una de las puertas, pero al mismo tiempo que se la percibe a cada una de ellas como puerta, se la percibe también como distinta de todas las demás. Esto significa que hay algo común a todas las puertas y algo que es específico de cada una de ellas. Lo común es la idea de puerta bajo la que las impresiones sensibles de las distintas puertas se nos hacen presentes en la percepción y lo específico la diversidad del material sensible sobre el que se constituye esa misma idea en cada caso.

Lo que estamos tratando de indicar es que en toda percepción hay que distinguir como dos elementos, sin que esto signifique que puedan ser separables el uno del otro, las impresiones sensibles en las que se fundamenta la percepción y el sentido por ellas configurado al nivel de la experiencia perceptiva, *sentido perceptivo*.

La constatación de estos hechos puede parecer trivial y, hasta cierto punto, lo es; sin embargo, resulta de un interés trascendental en su relación con la esfera lingüística.

En la misma medida en que los objetos dejan de considerarse como lo que está ahí independientemente del sujeto, y al decir del sujeto, queremos decir de su marco cultural, su *sentido*, aquello *como lo qué* se nos hacen presentes en la percepción, no es distinto de lo expresado por las estructuras lingüísticas, porque lenguaje y mundo no son ya dos realidades capaces de ser analizadas independientemente la una de la otra, sino un todo en el que el mundo percibido es la encarnación visible de los “contenidos” significativos expresados por las estructuras lingüísticas.

Bajo esta perspectiva general en la que Sujeto y Mundo aparecen como los dos polos de un mismo hecho complejo que es la vida humana nos proponemos esclarecer ahora que es lo que tratábamos de significar con aquellas palabras de Merleau-Ponty que hicimos nuestras, al postular que “*el pensamiento no es algo “interior”, no existe fuera del mundo y fuera de los vocablos*”.

Efectivamente, si, como hemos visto anteriormente, la conciencia no es ningún “yo interior” ajeno a la estructura corporal, si no resulta posible apresar a la conciencia al margen de la corporeidad y de su proyección en el mundo, mal podrán ser interpretados ahora los pensamientos como *contenidos mentales*. La existencia de un pensamiento interior presupone la concepción del sujeto como una “res cogitans”, pero esta concepción es precisamente la que hemos estado tratando de evitar con nuestras reflexiones anteriores.

Ahora bien, si no es la conciencia el lugar en el que el pensamiento se constituye, ¿en dónde se constituye, pues? . La respuesta a esta pregunta la encontramos en la segunda parte del texto antes citado, “elle n'existé pas hors du monde et hors des mots”. Lo que viene a significar que *el mundo y las palabras* son los dos ámbitos en los que el pensamiento se constituye, y esto es lo que vamos a tratar de probar en las páginas que siguen.

Constitución del pensamiento en el mundo.

Para probar que el pensamiento es previo e independiente del lenguaje se acude o bien al primero de los estadios de la inteligencia señalados por Piaget (período sensorio—motor) o bien, en el caso de las personas adultas, a la experiencia perceptiva en la que reconocemos a los objetos sin necesidad de que su presencia tenga que ir mediatizada de un modo explícito por la tematización lingüística. Así nos dice Husserl en el párrafo 15 de la sexta de las *Investigaciones Lógicas*, “conocemos por ejemplo, que un objeto es una piedra miliar antigua y que sus surcos son una inscripción borrosa, sin que surjan en el instante, ni más tarde, palabras; conocemos que un instrumento es un berbiquí, pero la palabra no quiere ocurrirnos, etc.”. y en el párrafo 124 de las *Ideas* acude de nuevo a la experiencia perceptiva para mostrar que los distintos elementos que componen el objeto percibido se nos dan intregados en la percepción constituyendo una unidad de sentido, sentido que puede producirse sin la intervención explícita de la expresión verbal.

A mi juicio, lo único que estos hechos prueban, y también podríamos incluir aquí las experiencias reseñadas por Piaget al nivel de la inteligencia sensorio—motora, es que los objetos se nos hacen presentes en la percepción no como un conglomerado de “sense—data”, sino dotados de un sentido que el sujeto—cuerpo en sus relaciones con el medio ha ido instituyendo en ellos. Los distintos elementos perceptivos que componen la “piedra miliar antigua” o el “berbiquí” aparecen integrados en la experiencia perceptiva constituyendo una unidad de sentido, que puede ser objeto de expresión lingüística, pero que en el momento de la percepción no necesita en absoluto del concurso explícito de la palabra para constituirse como tal; la mera presencia empírica de los objetos es suficiente para que se nos revele su sentido, sin necesidad de que al mismo tiempo las palabras estén actualizadas en su contenido sensible—significativo. Sin embargo, lo que Husserl cree poder concluir es algo

enteramente distinto y que viene determinado por su concepción intelectualista de la significación. Para él lo que realmente ocurre en estos casos en que se produce un conocer sin palabras, no es que el sentido se constituya en las estructuras objetivas, lo que se produce es el cumplimiento de intenciones significativas que se habrían constituido en la conciencia sin el auxilio de la palabra (13).

A nuestro modo de ver, el error de Husserl estriba en presuponer que el pensamiento puede existir al margen de la expresión lingüística o de la experiencia perceptiva. Cuando la presencia perceptiva de los objetos no va acompañada de estructuras lingüísticas lo que se produce no es el cumplimiento de unos contenidos de conciencia que se han actualizado al margen de la expresión lingüística, sino que nuestros sentidos interrogan a las cosas y ellas responden a esta interrogación mostrándonos, no como un agregado de sensaciones, sino como “útiles”, como *lo que sirve para* “escribir”, “iluminar”. “calmar el dolor”, etc. La presencia del objeto hace, hasta cierto punto, innecesaria la presencia de la palabra, del mismo modo que las estructuras lingüísticas pueden, como luego veremos, suplir la presencia de los objetos.

Lo único que los ejemplos propuestos por Husserl prueban, pues, es que todo sentido se da necesariamente entretelado o con las estructuras empíricas o con la expresión, pero lo que en ningún momento se ha demostrado es que el sentido pueda constituirse también al margen de ellas, como un contenido de conciencia.

Seguir argumentando, como lo hace Husserl, “que las series de pensamientos, que se adelantan atropelladamente, no se asocian en parte muy considerable a las palabras correspondientes a ellos, sino que son suscitados por el flujo de las imágenes intuitivas o de sus propios encadenamientos asociativos” (14), tampoco prueba en absoluto que el pensamiento sea independiente del lenguaje o de un signo-vehículo material sustentante, ya que sin el concurso de la palabra o de las imágenes intuitivas correspondientes esa serie de pensamientos no se habría tan siquiera producido. Que la serie de pensamientos, que se adelantan atropelladamente, no se asocien en parte muy considerable a las palabras correspondientes a ellos, lo único que está mostrando es que el lenguaje del pensamiento silencioso no necesita ser tan explícito como el oral, del mismo modo que el oral es más elíptico que el escrito, debido a que gestos, situación, conocimiento del tema, etc., hacen más fácil la comunicación. Pero en ausencia de la palabra o de la presencia perceptiva o representativa de los objetos, el pensamiento no puede en modo alguno constituirse como tal incluso para el propio sujeto pensante.

A fin de evitar malas interpretaciones, quiero hacer hincapié en que lo único que aquí se está defendiendo, por el momento, es que al nivel de la experiencia perceptiva

(13) Cfr. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, Inv. sexta, parágrafo 15.

(14) E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, Inv. sexta, parágrafo 15.

los objetos se nos hacen presentes dotados de un sentido que no necesita del concurso explícito de la palabra para constituirse. Una cuestión muy distinta y que nosotros no pretendemos negar, es que al nivel de la persona adulta aquello como lo que los objetos se nos hacen presentes en la percepción esté condicionado por el propio lenguaje, puesto que el mundo en el que vivimos y con el que nos ha puesto en contacto la sociedad desde los primeros años de nuestra vida es un mundo de objetos hablados. Lo único que aquí se ha estado sosteniendo, insisto, es que al margen de todos los condicionamientos culturales y de la propia lengua a que indudablemente está sometida nuestra experiencia perceptiva, esa experiencia perceptiva es para nosotros significativa, sin que para ello tengan que intervenir de un modo explícito, y subrayamos lo de "explícito", estructuras lingüísticas.

Indudablemente que hay unas diferencias fundamentales entre ese sentido bajo el que los objetos se nos hacen presentes en la percepción y el sentido lingüístico, pero ello no es óbice a que podamos hablar de un *sentido perceptivo* capaz de tomar cuerpo en los objetos con independencia de las estructuras lingüísticas.

Ese *sentido perceptivo*, del que ya hablamos anteriormente al exponer el marco fenomenológico de nuestra reflexión, no se identifica con las impresiones sensibles, sino que es aquello como lo que esas impresiones sensibles se nos hacen presentes en la experiencia perceptiva.

El que algo sea percibido como una *mesa* o una *silla* depende, indudablemente, de los caracteres sensibles del objeto, pero esos caracteres son distintos en cada una de las mesas y de las sillas; sin embargo, a pesar de las diferencias individuales, hay una clase de objetos a los que percibimos como *mesas* y otra como *sillas*. Este sentido de *mesas* y de *sillas* les viene dada a los tales objetos tanto por sus cualidades sensibles como por su dimensión de *manipulada* que adquieren en la praxis social y humana.

Una mesa o una silla pueden ser de metal, madera, plástico o cualquier otro material, pueden tener una forma u otra, ser más grandes o más pequeñas. Si nos exigieran que determinásemos cuales de sus caracteres son esenciales y cuales accidentales nos pondrían en un verdadero aprieto; sin embargo, al margen de esos caracteres sensibles hay algo que no se identifica con ellos pero que es tan esencial a la mesa o a la silla como las propias cualidades sensibles y es su dimensión de "útiles" bajo la que los diversos caracteres se nos hacen presentes en la experiencia perceptiva. Impresiones sensibles distintas pueden configurar el mismo *sentido perceptivo* y, a la inversa, distintos *sentidos perceptivos* pueden ser configurados por las "mismas" impresiones sensibles. Cuando percibo las mesas *a, b, c, ...* las cualidades sensibles de *a* son distintas de las de *b* o *c*, sin embargo, a todas ellas las percibo como "mesas", todas ellas se me hacen presentes en la percepción bajo la *idea de mesa*. Debe quedar claro que la *idea de mesa* no es una categoría que yo imponga desde fuera a los citados objetos, sino que toma carne en los propios caracteres sensibles, no siendo otra

cosa que aquello *como lo qué* esos caracteres sensibles se me hacen presentes. Por el contrario, un mismo objeto, supongamos la mesa *a*, puede ser percibida en un momento simplemente como “*mesa*” y en otro como “*algo a lo que subirse para alcanzar x*”, etc. etc., sin que para ello tengan que variar los caracteres sensibles sobre los que estos diversos *sentidos perceptivos* se constituyen. Con ello damos por terminado este breve esbozo de cómo se constituye el sentido en el mundo. El paso inmediato será demostrar que ese mismo *sentido perceptivo* del que venimos hablando, y no los caracteres sensibles, es lo que va a ser objeto de expresión al nivel lingüístico.

Constitución del pensamiento en la palabra

Hasta aquí nos hemos estado refiriendo a un pensamiento que se da siempre vinculado a la presencia empírica de los objetos y al que, por ello mismo, hemos designado como *sentido perceptivo*, pero cuando leemos el periódico o escuchamos a un amigo el pensamiento se auto-objetiva en las palabras que leemos o escuchamos sin necesidad de que los hechos o situaciones empíricas denotados estén actualmente presentes.

Si alguien que está asomado a la ventana nos dice que “un perro acaba de entrar en el jardín”, sus palabras cumplen en él la función de dar expresión a un acto de percepción, pero son comprensibles también para los que nos encontramos en el interior de la habitación y no hemos tenido la percepción correspondiente.

La palabra es capaz de hacer existir el sentido al margen de los objetos. O como coincide en expresar Merleau-Ponty, “la palabra es un verdadero gesto y contiene su sentido como el gesto contiene el suyo” (15). Pero el sentido que habita las palabras no es distinto del sentido que habita las cosas del mundo, sin embargo, frente a las cosas, la palabra tiene ese extraordinario poder de ocultarse a sí misma para exhibir su sentido.

El sentido expresado mediante el lenguaje se constituye sobre unos objetos físicos al igual que el *sentido perceptivo*, pero el aspecto físico de los signos lingüísticos está como disimulado en la comunicación. Por el contrario, al nivel de la experiencia perceptiva los elementos sensibles sobre los que se constituye el sentido no disimulan su presencia, sino que se nos muestran exhibiendo su singularidad al mismo tiempo que el sentido por ellos configurado. En ello estriba la diferencia fundamental entre el conocimiento perceptivo y el conocimiento lingüístico.

Mientras que al nivel de la experiencia perceptiva el sentido se nos muestra como siendo el sentido de un determinado objeto, al nivel de la experiencia lingüística, los

(15) Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, pág. 214.

aspectos sensibles sobre los que se ancla toda percepción empírica dejan de ser relevantes para la comunicación. Pueden seguir presentes en forma de imágenes o representaciones en la mente de aquél que da expresión a sus actos perceptivos mediante la expresión lingüística, pero esos elementos no son en absoluto objeto de comunicación. El que escucha la expresión “un perro acaba de entrar en el jardín” no necesita asociar ningún tipo de representación a cada una de las palabras que forman dicha expresión para que ésta sea para él significativa. De la totalidad del acto perceptivo, el lenguaje reproduce tan sólo su sentido, que no es otra cosa que el *mismo sentido* con que los elementos sensibles se nos hicieron presentes en la experiencia perceptiva. Pero ese sentido no es ningún tipo de entidad ideal que pueda existir al margen de los objetos o de los vocablos. En ningún caso puede hablarse del sentido como si se tratara de una entidad ideal capaz de existir como algo “interior” al margen del mundo y de los signos lingüísticos. No obstante, como decíamos anteriormente, hay una diferencia fundamental entre esos dos modos de constituirse el sentido, mientras que al nivel de la esfera perceptiva no es sino el sentido de un determinado objeto, al nivel de la experiencia lingüística, los aspectos físicos de los vocablos sobre los que el sentido se constituye están como disimulados. La palabra cumple la extraordinaria misión de liberalizar al sentido de los elementos sensibles constituyentes, para elevarlo, como coinciden en afirmar las distintas teorías lingüísticas, del plano de lo concreto al plano de lo universal (16).

Mediante la palabra el sentido queda liberado de los elementos sensibles sobre los que se constituye al nivel de la experiencia perceptiva y cobra el carácter generalizador inherente al pensamiento conceptual, pensamiento que es siempre verbal, como muy bien acierta a indicar el propio Adam Schaff.

Debido precisamente a que no es posible al sentido conceptual o pensamiento existir como algo “interior”, independientemente de las estructuras lingüísticas, es por lo que nosotros preferimos hablar de “sentido lingüístico” y no simplemente de sentido o significación, aún a sabiendas de que el lenguaje interior, el lenguaje de nuestros pensamientos, es distinto del lenguaje hablado, como es distinto el lenguaje hablado del escrito (17).

Cuando desde un punto de vista ontogenético se habla de la evolución del pensamiento, como si se tratara de un proceso autónomo, esta supuesta autonomía se suele fundamentar en el hecho experimental de que el desarrollo cualitativo de las estructuras intelectuales sigue en el niño un proceso distinto e independiente del que se puede observar al nivel del aprendizaje lingüístico.

(16) Cfr. A. Schaff: *Lenguaje y acción humana* A. Redondo, Barcelona, 1.971, págs. 11-12. y también

E. Husserl: *Ideen*, parágrafo 124.

(17) Cfr. L. S. Vygotsky: *Pensamiento y lenguaje*, Ed. La Pleyade, Buenos Aires, 1.973, pág. 187.

Evidentemente, en el niño la adquisición del lenguaje es posterior a una cierta estructuración de la realidad, pero ello no nos debe inducir a concebir el pensamiento como si se tratara de un proceso autónomo; el que la madre, el vaso del biberón y demás objetos con los que el niño ha entrado en contacto desde los primeros momentos de su existencia vayan adquiriendo para él un sentido que puede apreciarse a través del comportamiento que el niño muestra con relación a estos objetos, no prueba, en absoluto, que el proceso del pensamiento sea autónomo e independiente de las estructuras lingüísticas, lo único que muestra es la existencia de un *sentido perceptivo*, que se constituye en la interacción dialéctica que el niño, y no sólo el niño sino también los adultos, mantenemos con el medio. Ese sentido perceptivo que no puede darse sino es en la experiencia perceptiva, será más tarde objeto de expresión lingüística, una vez que el niño adquiera las estructuras lingüísticas adecuadas para expresarlo. Pero, al mismo tiempo, esas estructuras lingüísticas, en cuanto medios de comunicación social, desempeñarán un papel fundamental en la estructuración que el niño va haciendo de la realidad (18).

A través del lenguaje, la sociedad moldea el proceso de socialización, que no es sino el modo que cada comunidad lingüística tiene de estructurar el mundo y la propia vida de la comunidad. Lo que estamos diciendo una vez más es que el mundo y cada uno de los objetos que lo integran adquieren para el niño, al igual que para cada uno de los miembros de la comunidad, un sentido, que se puede manifestar, como es el caso del niño que todavía no sabe hablar, con independencia del lenguaje. La patentización de este sentido preteórico o prelingüístico en el comportamiento del niño es el que ha impulsado a algunos psicólogos a concebir el pensamiento como si se tratara de un proceso autónomo. Sin embargo, de estos hechos no se sigue, en modo alguno, que el pensamiento pueda existir como un contenido de conciencia independientemente del espectáculo sensible o de los signos lingüísticos en los que se constituye. En el primer caso se trataría de lo que aquí hemos venido designando como "sentido perceptivo" que, como ya hemos visto en páginas anteriores, no necesita del concurso explícito de la palabra para constituirse, y en el segundo caso serían los *signos*, que pueden ser lingüísticos o de cualquier otro tipo, los que harían posible la existencia del sentido; se trataría, en definitiva, de un pensamiento lingüístico, siempre que entendamos el término "lingüístico" en su más amplia acepción, como denotativo de todo tipo de lenguaje.

Ahora bien, lo que nuestras anteriores reflexiones han tratado de ponderar de manifiesto no es tan sólo que el pensamiento no es nada "interior" capaz de existir al margen del mundo y de las palabras, sino además, y lo que es más importante desde nuestro punto de vista, que el "sentido lingüístico" no es otra que el *mismo* sentido con que los objetos se nos hacen presentes en la experiencia perceptiva.

(18) Cfr. A. Luria: *Lenguaje y comportamiento*, Ed. Fundamentos, Madrid, 1.974, pág. 15.

Sea porque vivimos en un mundo de objetos hablados en el que las estructuras lingüísticas se “superponen”, por decirlo de algún modo, a los objetos percibidos, sea porque el mundo real no es un mundo de “cosas en sí” dotado de una existencia trascendente a la existencia del propio sujeto, sino un mundo en el que es la propia praxis humana la que hace que el sentido devenga en las cosas como coincide en señalar Karel Kosik (19), lo cierto es que el *sentido* expresado por un cierto tipo de lenguaje, como es el lenguaje acerca de objetos materiales que se exhiben empíricamente, no es otro que el *mismo sentido* con que esos objetos se nos hacen presentes en la experiencia perceptiva, con la sola diferencia de que al nivel lingüístico el *sentido* configurado por las palabras es universal, ha quedado despojado de los elementos sensibles constituyentes, mientras que al nivel perceptivo, esos elementos sensibles se nos muestran al mismo tiempo que el *sentido* por ellos configurado, bien entendido que esos elementos sensibles, por ser singulares y únicos, no pueden pasar en absoluto a ser objeto de expresión lingüística.

Indudablemente que mis expresiones pueden versar no sólo acerca de los objetos como totalidades, sino también acerca de aspectos de esos objetos. Si miro a uno de los libros que tengo abiertos sobre la mesa y doy expresión a mi percepción diciendo que “el término “x” que figura en la página *n* del libro *z* ha sido subrayado con un lápiz rojo”, mis palabras parecen referirse a un aspecto muy concreto del libro en cuestión y el *sentido* por ellas expresado puede ser comprendido por un sujeto que no haya tenido la percepción correspondiente, pero lo que ese sujeto no podrá conocer jamás a través de mi descripción son los caracteres singulares y únicos que caracterizan el trazo rojo a que la expresión hace referencia.

Podría objetarse que si el “sentido lingüístico” fuese siempre universal expresiones esencialmente ocasionales como “*mi casa*”, “*ese papel*”, carecerían de *sentido*, puesto que en la misma medida que pretenden ser denotativas de una determinada objetividad estarían condenadas al fracaso. Y lo mismo que acontece con las expresiones ocasionales ocurriría también con los nombres propios, cuando estos funcionan con una referencia concreta y, en general, con todos aquellos enunciados que pretenden ser expresión de un determinado acto perceptivo.

No negamos en absoluto que tanto la expresiones esencialmente ocasionales, como los nombres propios y todos aquellos enunciado en general que son expresión de un acto perceptivo presenten una muy concreta y determinada referencia objetiva, pero esta referencia es totalmente determinada sólo para el sujeto que emite la expresión o para aquellos sujetos que están teniendo o han tenido la percepción correspondiente. Sin embargo la expresiones “*mi casa*”, “*ese papel*” y cualquier otro enunciado de percepción son portadores de un *sentido* también para aquellos sujetos que no han tenido la percepción de los objetos a que los enunciados en cuestión hacen

(19) Cfr. K. Kosik: *Dialéctica de lo concreto*, Ed. Grijalbo, México, 1.967, págs. 35–36.

referencia y, aún más, para entenderlos el sujeto que escucha estos enunciados no necesita asociar a los términos que los componen ni a cada uno de los enunciados como totalidad ningún tipo de representación.

La representación es algo que puede acompañar y que de hecho acompaña a aquellos enunciados que o son expresión de un acto perceptivo o se refieren a algo con lo que el sujeto está familiarizado, pero, como nos dice Frege, la representación pertenece a la experiencia privada de cada sujeto y no puede en absoluto ser objeto de expresión lingüística (20). Si hablo de mi casa o de mi ciudad a algún sujeto que no las ha visto jamás, mis palabras instituyen tanto para mí como para mi interlocutor un sentido cultural del que ambos participamos. Si le digo que "mi ciudad es pequeña", que "su catedral es de estilo románico" y que "su monumento más antiguo es una pequeña iglesia", mi interlocutor entiende el sentido de estos enunciados y para entenderlo no necesita asociar a los signos lingüísticos ningún tipo de representación. Por el contrario, en mí, que he tenido un conocimiento directo de aquello a lo que me refiero, el sentido lingüístico se dará probablemente acompañado de una representación o recuerdo de la ciudad en la dirección señalada por los enunciados. Pero la representación, al igual que las impresiones sensibles, por pertenecer a la experiencia privada del sujeto, no es en absoluto expresable mediante el lenguaje y, lo que es más importante, sólo en circunstancias como las reseñadas anteriormente acompaña al sentido lingüístico.

La base de la comunicación la constituye pues el sentido, que no es otro que aquel mismo sentido con que los objetos se nos hacen presentes en la experiencia perceptiva. Pero, como dijimos ya tantas veces, al nivel lingüístico el sentido se universaliza. Los enunciados "mi ciudad es pequeña", "su catedral es de estilo románico", "su monumento más antiguo es una pequeña iglesia", aunque se adivina en ellos el propósito de hacer referencia a una ciudad determinada, comunican un sentido universal tanto para mí, que la conozco, como para mi interlocutor, que no ha estado jamás en ella; lo que los enunciados denotan no es mi ciudad en concreto, ni su catedral, ni su iglesia más antigua, sino algunos de los múltiples sentidos con que estos objetos se nos hacen presentes en la experiencia perceptiva; sentidos que, por supuesto, no pertenecen en exclusiva a estos objetos sino también a todas las ciudades pequeñas del mundo, a todas las catedrales románicas y a todas aquellas ciudades cuyo monumento más antiguo sea una pequeña iglesia. El aparente carácter singular de estos enunciados no es de los enunciados en cuanto tales ni del sentido por ellos inducido sino de la representación que, en este caso, se da en mí pero no en mi interlocutor.

Si pasamos a considerar ahora la constitución del sentido en aquellos otros enunciados que no se refieren a entidades o situaciones concretas o que, en el caso de

(20) Cfr. G. Frege: *Estudios sobre semántica*, Ariel, Barcelona, 1.971, pág. 54.

referirse, éstas no son conocidas por el sujeto, observamos que el sentido lingüístico mora en la palabra independientemente de toda representación o referencia directa a situaciones objetivas. Cuando alguien afirma que “los hombres viven cada vez más solos” o que “las grandes ciudades resultan inhóspitas”, el sentido de estos enunciados es inducido por las palabras mismas independientemente de toda representación o referencia directa a algún grupo de hombres o ciudades determinado o, al menos, los sujetos humanos emitimos y entendemos este tipo de enunciados independientemente de que en ese momento los hayamos asociado o no a algún tipo de representación.

Que la representación no juega ningún papel esencial en la constitución del sentido a nivel lingüístico se pone de manifiesto al tomar en consideración enunciados como “bueno no es una propiedad natural”, o la ley fundamental de la razón práctica formulada por Kant, “obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda siempre valer como principio de una legislación general”.

Indudablemente que estos enunciados son portadores de un sentido tanto para sus autores como para nosotros, y, sin embargo, difícilmente admitiríamos que su uso vaya acompañado de algún tipo de representación o referencia a alguna situación objetiva determinada. A pesar de todo, su modo de significar no es distinto del que podemos observar en enunciados tales como “el agua es transparente” “el nivel de vida en el campo gallego es muy bajo” o “tengo una docena de libros sobre mi mesa”. En todos ellos el sentido se nos da auto-objetivado en la palabra, independientemente de que ese mismo sentido pueda auto-objetivarse también en una determinada situación empírica, como es el caso de los enunciados de percepción o, por el contrario, que su referencia al mundo quede mediatizada por otros enunciados de un nivel teórico más bajo.

Así pues, de la totalidad de elementos de que consta un acto perceptivo el lenguaje reproduce tan sólo su sentido. El enunciado “tengo en mi mano izquierda una pipa y una caja de cerillas” puede ser utilizado indistintamente por los sujetos A, B y C. Tanto si lo utiliza el sujeto A como si lo utilizan el sujeto B o el sujeto C el sentido del enunciado seguirá siendo el mismo o, al menos, funcionará en todos ellos con la uniformidad exigida por las reglas de uso del lenguaje y en el caso de que el sujeto emisor tenga efectivamente en su mano izquierda una pipa y una caja de cerillas diremos que el enunciado ha expresado en verdad lo que de hecho estaba sucediendo en la realidad.

La presencia empírica de la mano izquierda de los sujetos A, B y C sujetando una pipa y una caja de cerillas se me hace presente en la experiencia perceptiva con el mismo sentido expresado por el enunciado, a pesar de que la mano, la pipa y la caja de cerillas son distintas en cada uno de los casos. Lo que el enunciado “tengo en mi mano izquierda una pipa y una caja de cerillas” expresa no es la mano, la pipa y la caja de cerillas individual que cada sujeto pretende señalar sino el sentido con que estos

objetos se nos hacen presentes en la experiencia perceptiva. La individualidad que caracteriza a cada uno de ellos es percibida y puede ser insinuada por las circunstancias de uso del enunciado, pero no será en absoluto expresable mediante el lenguaje.

Cuanto más extensa y detallada sea la descripción que hagamos de un objeto menor será el riesgo que corramos en su identificación, pero nunca la descripción lingüística puede llegar a darnos lo que hay de singular y único en la experiencia perceptiva, aquello que hace que un objeto sea percibido como único y distinto de todos los demás.

El conocimiento lingüístico es siempre universal y sólo por la asociación de unos términos con otros caminamos en nuestro conocimiento lingüístico de lo más universal a lo menos universal. Me hablan de “una mesa”, que puede ser cualquier mesa del universo, luego me van precisando que se trata de la mesa situada en el despacho x del edificio y de la ciudad z , y así el sentido lingüístico se va haciendo más y más determinado, o, mejor dicho, menos universal, pero para comprender cada una de las nuevas precisiones lingüísticas que se añaden al proceso descriptivo, no es necesario asociarlas a ningún tipo de representación, en lo que se pone de manifiesto que al nivel lingüístico *el sentido mora en la palabra*, totalmente ajeno a cualquier otra determinación sensible. Por el contrario, al nivel de la experiencia perceptiva, el sentido me es dado como siendo configurado por unos determinados elementos sensibles y, por consiguiente, como siendo el sentido de un determinado objeto.

En resumen, de la totalidad del acto perceptivo la estructuras lingüísticas expresan tan sólo el “como qué el objeto es percibido” pero no la peculiar singularidad de los elementos empíricos sobre los que el sentido se configura; éstos sólo la experiencia perceptiva puede darnoslos, y en ello estriba la diferencia fundamental entre el *sentido perceptivo* y el *sentido lingüístico*. Pero al nivel lingüístico lo que de hecho constatamos es que las palabras no se limitan a traducir un pensamiento ya hecho, sino que tanto en el que escucha o lee como en el que habla o escribe el pensamiento se da en la palabra. Como nos dice Merleau-Ponty, “la palabra no es el ‘signo’ del pensamiento, si se entiende con ello un fenómeno que anunciaría a otro como el humo anuncia el fuego. La plabra y el pensamiento solamente admitirían esta relación exterior si ambos estuviesen dados temáticamente; en realidad están envueltos (*enveloppés*) el uno dentro del otro, el sentido está preso en la palabra y ésta es la existencia exterior del sentido” (21).

Si el discurso presupusiera el pensamiento, entonces no se comprendería por qué el pensamiento necesita de la palabra para su consumación, por qué “el propio sujeto pensante se halla en una especie de ignorancia de sus pensamientos mientras no los ha formulado para sí o incluso los ha dicho o escrito” (22). El orador no piensa antes de hablar, su discurso es su pensamiento, y el oyente o los oyentes que le escuchan no

(21) Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, págs.211-212.

(22) Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, pág. 206.

tienen un pensamiento al margen del discurso, sino que los vocablos ocupan por entero sus mentes.

A primera vista pudieramos pensar que el orador nada nuevo puede aportar a los oyentes, ya que son éstos los que dan sentido a los términos y a las frases del discurso, sin embargo, la realidad es otra muy distinta. Si bien es cierto que sólo se nos puede hablar un lenguaje que ya comprendemos, no es menos cierto que un buen discurso o un buen libro son capaces de abrimos a nuevos pensamientos, insospechados por nosotros.

Así, pues, podemos concluir haciendo nuestras, una vez más, las palabras de Merleau-Ponty, que el pensamiento no es nada interior capaz de existir fuera del mundo y fuera de las palabras.