

Mundo(s) vivido(s). La fenomenología de Merleau-Ponty sobre el espacio mítico u onírico como paradigma de un pensar futuro que respete la diversidad

PEDRO JUAN RIERA JAUME*

Resumen: En este artículo, trato de mostrar la pertinencia de *Fenomenología de la percepción* para responder a los desafíos de la filosofía en un mundo, a la vez, desgarrado y globalizador. Si dejamos de lado la dimensión teórica del mundo, recuperamos el fondo oscuro de la existencia, fondo de todos los espacios. Se trataría de un espacio primigenio en el que se encuentra el vínculo afectivo que es el propio de la experiencia de los niños y los primitivos. Lo vivido de estos espacios implica empero una pérdida del espacio de juego gracias al cual «hay mundo», como apertura y posibilidad de intersubjetividad. Pero la respuesta ante el psicologismo de Merleau-Ponty supone un giro respecto a la filosofía tradicional al conseguir mantener cercana a su conciencia las conciencias otras del esquizofrénico o del niño.

Palabras clave: Mundos vividos, narcisismo, fondo primigenio, espacio de juego, cogito, solipsismo, pregnancia, filosofía.

Résumé: Dans cet article, j'essaie de montrer la pertinence de la *Phénoménologie de la perception* pour répondre aux défis de la philosophie dans un monde à la fois déchirée et globalisateur. Si on laisse de côté la dimension théorique du monde, nous récupérons le fond obscure de l'existence, fond de tous les espaces. Il s'agirait d'un espace primigène dans lequel on trouve le lien affectif propre de l'expérience des enfants et des primitives. Mais le vécu de ces espaces implique une perte du espace de jeu qui fait possible le monde comme ouverture et intersubjectivité. La réponse de Merleau-Ponty devant le psychologisme suppose un tournant envers la philosophie traditionnelle parce qu'il réussit à garder près de sa conscience les consciences «autres» du schizo-phrène ou de l'enfant.

Mots-clés: Mondes vécus, narcissisme, fond primigène, espace de jeu, cogito, solipsisme, pregnance, philosophie.

I

Cuando Merleau-Ponty piensa en otros espacios, produce, en ese pensar, el descentramiento de un *logos*, de una filosofía sujeta a su mundo que una perspectiva teórica ha convertido en objetivo y anclado en coordenadas geométricas. Puede que la filosofía sólo comprenda si se descentra y recentra continuamente, puede que sólo así se pueda estar a la altura de lo que la fenomenología describe, en la escucha de un pensar cuidadoso que deja ser para ver. Se habla de que el mundo en el que vivimos, aunque marcado por diferencias excluyentes, aparece unificado por un indiferente discurso globalizador en el que se deshace toda significación. Pues bien, los espacios vividos –el del esquizofrénico o el del místico, el del niño o el del «primitivo»– descritos en *Phénoménologie de la perception* («Espace»), son, en cambio, insoportablemente pegados a la existencia, simbólicos y conmovedores, y retan, ponen a prueba la conciencia sana y adulta de múltiples maneras. Pero la fenomenología

* Dirección: C/ Camí des Putxet, 35, 07010, Palma de Mallorca. rieramartinez@coaatmca.com

logía con la que los acoge pensándolos Merleau es todo menos logocéntrica –dominadora de los sinsentidos del primitivo o del niño– y no lleva al monótono discurso global porque rehuye dos peligros igualmente reductores: el relativismo que, desde conciencias separadas, puede terminar con la apertura que abre el pensar, y el racionalismo que las reduce a apariencias o sueños de una razón que contiene lo esencial y perdurable. Es por reconocerse en el narcisismo infantil como génesis de su propio pensar, por vislumbrar en los posibles mundos de los sueños o de la mezcalina una ampliación de la real conciencia sana, por entrever en el pensamiento mágico o mítico una urdimbre afectiva y significativa con el mundo del que derivan, en todo caso, las distinciones y significados lógicos, por lo que la fenomenología de nuestro autor, deudora y heredera de aquello que pretende descubrir y comprender, calla tanto como dice, escucha pensando o piensa a la escucha.

En este artículo, siguiendo el recorrido del capítulo sobre el espacio de *Phénoménologie*, recogeremos el reto de esos extrañamientos que descentran el pensar para tratar luego de reflexionar sobre cómo puede la filosofía hacerles frente, encararlos sin apropiarlos. Como en tantos otros lugares de su obra, la fenomenología del espacio comienza con la descripción del psicólogo del espacio percibido, desde la cual recuperamos dimensiones como la profundidad habitualmente desdeñadas en la geometrización del mundo. Pero sólo desde una perspectiva existencial y filosófica, superamos el aún indiferente estar entre las cosas del psicólogo, para hacer patente la expresividad, afectiva y simbólica, con la que nos hiere nuestro entorno, ése desde el que somos y pensamos.

II

Aunque Merleau-Ponty apela primero a la actitud natural para superar el distanciamiento objetivante del científico, y, por ella, reconocemos la totalidad significativa y afectiva, pongamos, del estilo de París, que domina todas mis vivencias sobre la ciudad, pasa de inmediato a describir experiencias extrañas a lo cotidiano que descentran de nuestra razón, o incluso de nuestro centro subjetivo, para ampliar las perspectivas posibles: desvelar lo subjetivo del mundo supone recorrer la multiplicidad de centros, de mundos posibles por excéntricos, extraños a uno que sean, ya sea el surreal mundo de la mezcalina o el obsesivo del esquizofrénico. Tales experiencias son, como bien ve E. Bimbenet, una «suerte de *epoché* espontánea (...) de la conciencia adulta, civilizada y normal que termina por revelar el núcleo de nuestro ser en el mundo¹». Al extrañarnos de nuestras vivencias habituales perdemos la unilateralidad subjetivo-familiar que corre el riesgo de, cerrándose sobre sí, creerse única identificándose con lo «real y objetivo». Se trataría de alejarnos de lo recibido como definitivo-objetivo hacia lo primigenio, donde se gesta lo subjetivo, camino que nos lleva del espacio geométrico al mundo vivido, que son mundo(s) vivido(s).

«Toda percepción supone cierto pasado del sujeto que percibe, y la función abstracta de percepción, como reencuentro de los objetos, implica un acto más secreto por el que nosotros elaboramos nuestro medio».²

1 Etienne Bimbenet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, Vrin, p. 183.

2 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard (*Ph.p.* a partir de ahora), traducción española J. Cabanes, *Fenomenología de la percepción*, Seix Barral (*F.p.*), p. 296; *Ph.p.*, p. 326.

Late un fondo y un pasado siempre por desempolvar tras toda percepción, acto presente que le debe su evidencia y su riqueza a ese acto más secreto que ya ha constituido la familiaridad del mundo que facilita el «reencuentro con los objetos». Una arqueología de este fondo reconstruiría así la corriente de vivencias por las que habitamos un mundo siempre diferente; los espacios antropológicos no serían sino los resultados palpables de las diferentes existencias, de la subjetividad que preside el mundo, lo que, a su vez, hace que todo nos exprese y simbolice nuestro ser. Si dejamos de lado la dimensión teórica y objetivante, recuperamos el fondo oscuro de la existencia, fondo de todos los espacios. Se trataría de un espacio primigenio, anterior a la cultura y a la conciencia, en el que radica el vínculo afectivo e irracional en el que, desde siempre, consiste el mundo.

Imaginémonos ahora en la noche oscura: el espacio que nos envuelve no sólo no es visible sino que tampoco es exterior. Ante la noche imposible «tomar distancias» (no caben referencias objetivas en una oscuridad sin cosas) y, con todo, me impregna una atmósfera, tal vez inquietante, que parece probar la existencia de un nivel espacial primero. La dimensión afectiva, en ausencia de cualquier «*theorein*», lo íntimo de la noche cuya realidad preexiste a la exterioridad del «*pars extra partes*», nos conmueven al igual que a los niños o a los primitivos: ¿será, pues, ése el nivel general de lo espacial, aquel al que no afectan representaciones culturales sobrevenidas porque es espacio-experiencia, espacio existencial antes que espacio de la mirada, que distancia y objetiva? Noche oscura del alma, dice Juan de la Cruz, «unidad mística del *maná*», dice Merleau: ¿o acaso no precisamos apagar la luz de la conciencia pretendidamente transparente a sí para recuperar la unión afectiva con el mundo envolvente, experiencia que es, a la vez, empatía con mi fondo primigenio, ése que para los niños y salvajes es patente también de día?

Nuestro autor nos conduce por espacios cada vez más irreales, quiere decirse alejados de lo objetivo: los «fantasmas» del sueño, el espacio mítico del salvaje, el obsesivo mundo cerrado sobre sí del esquizofrénico. Lo inquietante es que, siguiendo cierto razonamiento latente en la obra, se diría que cuanto mayor es la extrañeza, perdidas las referencias objetivas, tanto más nos acercamos al fondo oscuro de la existencia –acertaríamos llamándolo dionisíaco (noche, sueños, sentimiento de angustia)– al «espacio general», el que persiste como fondo de todos los niveles espaciales. «Los fantasmas del sueño aún revelan mejor la especialidad general en la que se incrustan el espacio claro y los objetos observables³». En la otra escena que es lo onírico, las direcciones son comprendidas desde un significado «existencial» que, a su vez, es, precisamente, dirección, orientación y «sentido». Decepción y caída, como deseo y elevación, «expresan la misma estructura esencial de nuestro ser como ser situado en relación con un medio (...) único que da sentido a las direcciones de lo alto y de lo bajo en el mundo físico⁴». Si partimos de la situación originaria como «ser en», de la existencia humana, las direcciones tienen un simbolismo unido al proyectar, un significado previo que ver-teorizar (*theorein*) han trasladado hacia un mundo objetivo. Tanto en el sueño como en el mundo mítico, las significaciones espaciales están tan íntimamente unidas a los «lugares-signo», tan encarnadas como símbolos que pierden todo sentido fuera de estos mundos, lo que parece alejar la posibilidad de ser comprendidas interculturalmente

3 F. p., p. 299; Ph. p., p. 328.

4 F. p., p. 299; Ph. p., p. 329.

o intersubjetivamente. Así, no sólo el sueño, que, como se ve en el capítulo quinto de *Phénoménologie*, es incomprensible si se disocia el simbolismo de las imágenes, lo latente de lo manifiesto, sino finalmente toda vivencia, sea la del salvaje, la del niño o la del sano-adulto, parece caracterizada por la auto-referencia de lo vivido: como señaló Cassirer, incluso la vivencia perceptiva se caracteriza por la preñez simbólica por la cual «lo sensible entraña al mismo tiempo un determinado significado no intuitivo que es representado concretamente por ella⁵». La imagen onírica, como el mito, refieren a un mundo al que estoy naturalmente vinculado y sólo en el cual se comprende su sentido encarnado. El mundo del soñador o el de los mitos aparecen cerrados en una clave interior, lastrados por el peso del pasado, sea el flujo de experiencias vividas o el primigenio pacto con el mundo, sea la infancia individual o el primitivo pensamiento mágico como infancia de la humanidad. Pero no sólo esos mundos: son todas las vivencias las que parecen encerradas en el círculo de la infancia, de la costumbre o de una afectividad no recuperable racionalmente y por ello obsesiva; círculos mágicos que no se podrían romper porque no se escapa del origen, la infancia o la irracionalidad más que aparentemente, en el olvido que permite una conciencia predicativa, pero reaparecen siempre que la delgada capa cultural cae –en el sueño y en la neurosis, también en la poesía.

Los espacios centrados subjetivamente, enriquecidos por las vivencias que los nutren de sentido, resultan por ello mismo, tan cerrados sobre sí que se dirían antagónicos de lo «espacial»: como si, al remarcar lo vivido del espacio incluso en sus formas patológicas (espacio obsesivo del esquizofrénico por ejemplo cuyas fobias le encierran en su casa), se perdiese el «espacio de juego» que parece condición de posibilidad de la experiencia de todo espacio. «La vida y la sexualidad acosan (*hantent*) a su mundo y a su espacio. Los primitivos en la medida que viven en el mito no superan este espacio existencial⁶». Etienne Bimbenet no duda en describir la falta de exterioridad del mundo vivido como narcisismo, esa etapa aparentemente superada de la infancia en la que no se ha establecido límite alguno entre yo y el mundo, ni entre yo y el otro; la crítica de fondo es que tal vez la filosofía de Merleau tampoco haya superado ese narcisismo (lo que explicaría su rasgo central: la ambigüedad)⁷. «Para el esquizofrénico, su espacio vital se encoge: se siente poseído, no puede respirar. (Pero con eso) caricaturiza como posesión irrespirable el acto por el que nuestro cuerpo posee y se apropia su medio⁸». Conviene matizar: es claro que para Merleau, si hablamos de un individuo sano y adulto (¿y civilizado?), la posibilidad de desarraigo, o mejor de des-centrarse de un espacio para re-centrarse en otro, le es esencial. Es una característica propiamente humana poder familiarizarnos, habituarnos, sentirnos vinculados –pero nunca del todo– a diferentes escenarios vitales pero ello no nos convierte en seres desapegados, sino que es más bien de cierto apego originario que proviene mi adaptabilidad. Tampoco, en ningún caso, se des-objetiva el mundo para referirlo ahora, en cada caso, al mero proyecto personal; es en la existencia como «ser en», en relación a la cual conceptos como «exterior» o «interior» carecen de significado, donde se produce la intimidad entre la existencia y su

5 Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, III, Fondo de Cultura Económica, p. 238.

6 *F. p.*, p. 300; *Ph. p.*, p. 330.

7 V. especialmente las críticas a las contradicciones insolubles en *Phénoménologie*. según el autor en, Bimbenet, o. cit. pp. 192-193.

8 Bimbenet, o. cit., p.188.

espacio. Así, ni de un espacio concreto ni de lo subjetivo surge el vínculo afectivo originario con los lugares sino de lo que precede tanto a uno como a otro, de un ambivalente, materno, natural, pertenecer a la tierra. Todo ocurre como si el espacio vivido fuese también nutriente de sentido, vínculo umbilical que nos une al mundo, pacto natural fuera del cual se siente uno a la intemperie, matriz afectiva de ciertos lugares; hablamos de paisajes del alma. Si podemos, y debemos, desarraigarnos de tal o cual espacio concreto, aún así permanece siempre cierta matriz originaria del mundo y su sentido.

Es desde un existir situado y no desde la indiferencia como se nos ha hecho patente lo íntimo y significativo del espacio, lo que ha dado en llamar Merleau «centramiento subjetivo» del espacio. Mundo íntimo no es el imaginado o reducido a mundo «de la conciencia» sino máxima fusión entre espacio y existir que hace inseparables los lugares de nuestros afectos y, por ello, los expresan de manera inmediata, porque son uno con ellos. Esto es: no como conciencia, lugar de lo íntimo que se caracterizaría por ser «nada», posibilidad de aniquilar al mundo con la imaginación, sino porque lo más secreto y profundo de mi ser radica en el pacto afectivo con el mundo en el que estoy realmente arraigado, puedo alimentar esas fantasías; lo que niega continuamente el sujeto-conciencia confrontado con objetos como «irreal» (la unidad vivida con el mundo) es el fondo mismo de ser, lo real-vivido del que surgen mis sueños e imaginaciones. Así las cosas, ¿son los mundos onírico, mítico e infantil mundos subjetivos en los que estamos narcisistamente encerrados impidiéndonos acceder a la objetividad o cuando menos a la inter-subjetividad?

III

Se infiere de lo anterior que ni el mundo del niño ni el del primitivo son mundos arbitrariamente creados por el poder constituyente de la conciencia o por la imaginación sino tejidos laboriosamente en ese íntimo «estar en» que va creando significado, complicidades con el lugar que habitamos en un sentido activo y pasivo a la vez, constituyéndolo afectiva y simbólicamente al tiempo que nos constituye como somos. Pero es cierto, también, que esa relación tan estrecha con las vivencias, con los proyectos, con el pasado, con las creencias, proyecta una realidad con claves internas de interpretación, luego incompatible «prima facie» con cualquier asimilación teórica, desde la distancia que quiebra esos mundos. Además, debería impedir –por lo estrecho de esa intimidad– todo espacio de juego (*Spielraum*⁹, lo llama Minkowski, de cuyo análisis sobre espacio y psicopatología se hace eco Merleau) como el poder de salir o entrar de esos mundos a voluntad (cuando menos eso sucede en los casos límite del esquizofrénico o del primitivo). Así, la cerrazón respondería a una perversa fórmula: a mayor «pregnancia» simbólico-afectiva del espacio como origen último de los significados del espacio objetivo, menos posibilidad de llegar de aquél a éste último. Y, cuanto más distante y sana es la relación con el mundo, más me alejo justamente del mismo, menos lo comprendo, desde una comprensión significativo-afectiva generada por mi ser en

9 «Ora se da entre mí y los acontecimientos cierto juego (*Spielraum*) que preserva mi libertad...» *F.p.*, p. 301; *Ph.p.*, p. 331, citando a Minkowski, «Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psycho-pathologie », Cfr. *Le Temps vécu*, c.VII

el mundo; esto es, más abstracto e irreal en cierto modo se torna el espacio. ¿Cómo sale, si sale, Merleau-Ponty de esa paradoja que lúcidamente reconoce?

En realidad, ciñéndonos al texto, ese reconocimiento tiene la forma de una doble objeción. La primera cuestiona el valor filosófico de estas descripciones psicológicas de espacios antropológicos (en el sentido contrario a como antes lo hizo con la psicología clásica por centrarse aún en el espacio objetivo): ante la reflexión, todas las direcciones de los espacios vividos refieren finalmente a un solo espacio (*v.gr.* la izquierda como «siniestra» no suprime sino que supone la izquierda del espacio geométrico); además, lo onírico, como el espacio del esquizofrénico, son apariencias desmentidas por la vigilia o la salud, verdadera conciencia. Es, en suma, la conciencia última del filósofo o del sano la que rinde cuenta de la(s) conciencia(s) no suficientemente conscientes de sí del primitivo o del niño o del enfermo. Si las claves internas de éstos les impiden una verdadera conciencia de sí, parece inferirse, así lo sugiere Husserl, que sólo desde un *cogito* plenamente reflexivo se les permitirá su salida del círculo, su entrada en *el* mundo, esto es, en el sentido y en la verdad. Pero el que tales descripciones carezcan de sentido para la claridad lógica de la conciencia no las convierte en sinsentidos absolutos.

«Carecen, respondemos nosotros, de sentido temático o explícito, se desvanece ante el pensamiento objetivo. Pero tiene un sentido no temático o implícito, lo que no es ya un *sentido mínimo*, puesto que el pensamiento se nutre de lo irreflejo y se ofrece como una explicitación de la vida de conciencia irrefleja (...)»¹⁰.

Las descripciones psicológicas albergan, pues, un sentido implícito del que se nutre el mismo pensamiento reflejo o temático: hay conciencia y sentido más allá de la reflexión, la conducta corporal es la prueba, pero además las descripciones psicológicas parecen respetar mejor la(s) conciencia(s) otras como conciencias de sí, que la reflexión que las substituye por la conciencia del filósofo, verdadero otorgador de sentido. En efecto, al negar éste cierto sentido implícito de las descripciones, niega también que el primitivo o el esquizofrénico sepan algo de lo que viven cuando lo viven y rechaza, así, sus propias descripciones de lo vivido. No reparan en que eso supone, de paso, poner en cuestión todo testimonio de conciencia de sí en la medida en que también la percepción, por ejemplo, no la efectúa un yo transparente a sí, y de resultas de esto, convierte en problemáticas la propia evidencia y la fuente nutricia de todo pensar. En realidad, este sentido implícito del mundo mítico u onírico no precisa en modo alguno ser tematizado o explicitado desde fuera, desde un significado externo del que por sí carecerían, porque, en los mitos, el sentido es encarnado, lo expresan inmediatamente. La conciencia mítica y el espacio mítico son «todos» que no permiten fisuras por las que pueda discernirse otro espacio u otra conciencia. Así pues, no entran en la contraposición apariencia (imagen onírica o mito), por un lado, y verdad, como significado representable, por otro, porque tal oposición es totalmente ajena a su forma de conciencia. Desde la conciencia lógica, estamos fuera del mundo mítico y eso impide representarlo aunque sea como apariencia engañosa porque tildarlo de apariencia sólo cabe en el discurso apariencia-verdad lógica, de ningún modo en la inmediata expresividad significativa de la imagen mítica. Por

10 *F. p.*; p. 304; *Ph. p.*, p. 334.

lo mismo, no alcanza a comprender el esquizofrénico su error por más que la óptica del sano así lo vea y se lo exponga. Pero además, y eso es decisivo, el primitivo o el niño están en el origen de este pensar lógico que se enraíza en esa expresividad de modo que no puede pretender subordinarlas, callarlas o negarlas sin callarse a la vez. No reconocer su conciencia al otro pone en peligro mi propia conciencia: a) Porque si no reconoce al otro que algo sabe de lo que vive tampoco lo reconocerá de su propia vivencia acompañada de cierta conciencia; b) en segundo lugar, porque otras conciencias son limítrofes de la sana y adulta por lo que lejos de ser otras me pertenecen al menos como posibilidad; c) finalmente, porque sentido mítico o conciencia infantil son el origen mismo de mi conciencia y si se reduce tal origen a sinsentido, y no conciencia, es mi propio juicio lógico el que peligra.

La resolución de esta primera objeción en favor del «cogito» del psicólogo nos aboca a otra objeción mucho más seria.

«¿Quiere eso decir que se da razón al psicologismo? (...) ¿no encerramos cada tipo de subjetividad y, en última instancia, cada conciencia en su vida privada? ¿No hemos sustituido al *cogito* racionalista que encontraba en mí una conciencia constituyente universal, el *cogito* del psicólogo que permanece en la vivencia de su vida incommunicable? ¹¹»

La ventaja del *cogito* del psicólogo sobre el del filósofo radicaba en que aquél, en lugar de juzgar desde fuera, trataba de comprender, desde sus propias claves, el sentido global del comportamiento mítico ya que, en efecto, hay una coherencia de totalidad que justifica que se hable de sentido aún en conciencias carentes del control de la lógica. Pero, añade, *eso no significa compartir sus creencias.*

«Pero comprender el mito no es creer en el mito, y si todos los mitos son verdaderos, es en cuanto que pueden re-situarse en una fenomenología del espíritu que indique su función en la toma de conciencia y funde, finalmente, su sentido propio y su sentido para el filósofo.¹²»

El sentido creído por el primitivo y comprendido por el psicólogo ¿requiere, pues, otra mirada externa, finalmente la del filósofo, para no quedar abocado a la incomunicabilidad de un sentido solipsista, para poder ser evaluado veritativamente, para cumplir con la imprescindible exigencia humana de procurar el paso de «mi» mundo al horizonte de objetividad? Sólo desde otra totalidad más amplia que los re-sitúa podrá contemplarse fenomenológicamente el alcance «real» de esos sentidos comprendidos, esto es, podrá vincularse sentido(s) y verdad. De hecho, en ninguna vivencia, tampoco en el sueño, estamos plenamente (queda cierta «nada» que posibilita la des-espacialización, el cambio de mundo, despertar por ejemplo) y si eso vale para el niño, el primitivo o el esquizofrénico es, sin más, la apertura, la característica esencial de la existencia sana. Todo un giro parece sufrir el tratamiento existencial del espacio: la comprensión del espacio desde la experiencia vivida

11 *F.p.*, p. 306; *Ph.p.*, p. 337.

12 *F.p.* p. 307; *Ph.p.* pp. 338-339.

no lo encierra en una interioridad porque, lejos de eso, la existencia *es* proyección a mundo y, por tanto, «espacial», apertura. Parece completarse un círculo: del espacio al hombre que lo experimenta y vive pero para reencontrar en su existencia espacio y mundo. Es la ambivalencia de lo subjetivo y lo objetivo en la existencia como ser en el mundo la que impide, en fin, tanto una espacialidad neutra de toda vivencia como el puro cierre de lo espacial en los mundos subjetivos.

IV

Debemos entender aún cuál es el sentido propio del discurso filosófico de Merleau más allá de la disyuntiva entre el relativismo al que nos lleva comprender al otro y la evidencia absoluta descubierta por la reflexión y reducción filosóficas. Su reto propio es dar cuenta de lo vivido, como en este caso el espacio vivido, sin una reducción eidética que pierde esa diversidad al unificar verdad y sentido en una conciencia filosófica única, y sin que ello signifique renunciar a la reflexión en beneficio de la descripción, sólo que haciendo de aquélla el dejar salir a flote las motivaciones no reconocidas que laten implícitas en lo vivido descrito o asumir, en lugar de imponer o forzar, que «hay sentido» mucho antes de que el examen filosófico dictamine si todo tiene sentido absoluto o es, en cambio, un sinsentido.

«El racionalismo y el escepticismo se nutren de una vida efectiva de la conciencia que, hipócritamente, las dos sobreentienden, sin la cual no pueden ser ni pensados ni tan solamente vividos, y en el cual no puede decirse que *todo tenga sentido* o que *todo sea sinsentido*, sino solamente que *hay un sentido*.¹³»

Si afirmamos dogmáticamente la posibilidad de un discurso filosófico, amparándonos en la existencia de un sentido y verdad absolutos, explicitables desde una plena conciencia, deberemos reconocer que esa «afirmación» resulta de la negación de la interrogación infinita que debe comprobar tal evidencia, pero si negamos sin más tal posibilidad al negar la evidencia y, con ella, todo discurso, nos contradecemos también ya que cualquier exposición, aunque sea negativa, supone afirmación («nada tiene sentido») así que el único modo de interrogar verdadero sería el estado silencioso de no verdad, al que hemos llamado «opacidad de la existencia». Ya no es sólo que ambas posiciones equivalgan al silencio al contradecirse sino que no pueden ser vividas, son abstractas puesto que dejan al margen el fondo implícito de realidad vivida de la que se nutren aunque lo nieguen: el racionalismo rechaza el fondo opaco y absurdo de lo real que interroga todas sus tesis, el escepticismo, la complicidad con el mundo que es lo que le permite, sin embargo, vivir negándola. El verdadero silencio e interrogar es el descubierto desde la admiración por la existencia (v. interpretación de la *epojé* husserliana de Fink), sumergiéndose en lo implícito en una recuperación sin violencia, que deja salir las motivaciones vitales habitualmente encubiertas sin objetivarlas a su vez, para decirlas desde lo silencioso en lugar de condenarse al discurso vano y auto-contradictorio, en fin, al silencio.

¹³ *F.p.*, p.310; *Ph.p.*, p. 342.

La solución a las aporías planteadas pasa por evidenciar, más acá de la reflexión, un *cogito* prerreflexivo que es extensivo a cualquier vivencia de mundo y es, por ello, múltiple y heterogéneo, y por la asunción de los lazos intencionales que nos unen al mundo y a nosotros mismos como raíz de sentido que permitan decir y rompan el silencio que, en último análisis, presiden tanto las reflexiones idealistas como la duda del escéptico y el sin-sentido del esquizofrénico. En efecto, al decir filosófico autocomplaciente que se esconde tanto la fuente misma de verdad y sentido como cierto reverso y opacidad existencial que lo envuelve necesariamente, corresponde una conciencia que lo atraviesa todo y a sí misma con transparencia plena, sea como absoluta evidencia o como lúcido escepticismo. En cambio, el decir filosófico que quiere acompañar la experiencia bebe de una conciencia no reflexiva de nuestros actos, nunca totalmente presentes ante mí, que es más bien apertura a sí («no disimulada a sí») y al mundo (fenómeno: «nada hay que no se le anuncie»); apertura a sentido que se encuentra en toda conciencia, despierta o dormida, infantil o salvaje, en mayor o menor grado, y que es el fondo mismo de la verdad. Esos motivos así descubiertos, relaciones inmediatas con mi ser o con el «ser salvaje», constituyen, a la vez, el sentido del que se nutren lenguaje y filosofía y, si ésta quiere ser fenomenológica, debe permitir simplemente que afluyan, descubrirlos o recogerlos en una conciencia más reflexiva pero no «otra», desde unos significados más explícitos pero en el fondo expresivos de aquel sentido.

Por comprender mejor los mundos vividos extraños a nuestra lógica, hemos empujado el discurso filosófico habitual a su límite, haciendo posible pensar de otro modo. Enfrentándose al silencio, a no poder dar cuenta del otro como tal, al que se ven abocados, por razones tan sólo aparentemente opuestas, relativismo y racionalismo, la filosofía debe encontrar su propio decir en una interrogación radical. Desde la admiración por la(s) existencia(s), y sumergiéndose en lo implícito, puede recuperar sin violencia la evidencia de que *hay sentido* o de que somos *del* mundo en una pertenencia que precede a dogmatismo y escepticismo en su afirmación o negación del sentido, pero también a los diferentes sentidos cerrados sobre sí de los espacios herméticos. Sólo así puede la filosofía decir desde lo silencioso, preservar y comunicar; ese es, tal vez, su más permanente mensaje al mundo.