

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO¹

EL SENTIDO SIN EL LENGUAJE Y LA TAREA DE LA FENOMENOLOGÍA

*Borrarse. Sólo en ausencia de todo signo
se posa el dios.*

José Ángel Valente, *Al dios del lugar*

RESUMEN

Artículo en que el autor se propone discurrir sobre las formas de teorización que se pueden establecer sobre la experiencia del sentido. La tesis fundamental que defiende es que el sentido es preexistente o independiente de la conducta intencional lingüística, es decir, que se tiene experiencia de sentido al margen de que se exprese o no lingüísticamente. Se entabla una discusión con Merleau-Ponty –y en general con el llamado *giro lingüístico*– con el fin de mostrar que, en efecto, el sentido no depende de la expresión, y que, además, el campo semántico de la experiencia es más amplio de lo que se puede expresar “con palabras”. Por otro lado, se argumenta que dicha independencia se pone en evidencia gracias al cambio de sentido que tiene una experiencia, cambio mediado por la conciencia. En conclusión, se apela a una descripción fenomenológica y no exclusivamente lingüística, para tratar el asunto en cuestión.

Palabras clave: sentido, experiencia, giro lingüístico, expresión, fenomenología, Merleau Ponty,

ABSTRACT

In this article the author discusses the different kinds of theories that can be established about the experience of sense. The fundamental thesis is that sense preexists or is independent from intentional linguistic behavior, that is, that one can have the experience of sense apart from the fact that this experience be linguistically expressed or not. A discussion with Merleau Ponty – and in general with the so called *linguistic turn* - is established in order to show that, in fact, sense does not depend on expression. Besides, the semantic field of experience is broader than what can be expressed “in words”. On the other hand, it is proposed that this independence is manifested in the change of sense that a experience has, which is mediated by conscience. In conclusion, a phenomenological description, and not exclusively a linguistic one is proposed to deal with the issue of sense.

¹ Investigador de la UNAM en la sede de Morelia, Michoacán, México.

^oUniversidad Pedagógica Nacional

En una discusión que se dio en un Coloquio sobre la filosofía de Husserl en 1957,² Maurice Merleau-Ponty recordó una frase de Husserl en la que éste se refiere al sentido de la tarea fenomenológica y que, según dijo, siempre le había impresionado. La frase, que Merleau-Ponty citó de memoria, dice así: “Es la experiencia muda aún lo que se trata de llevar a la expresión de su propio sentido”.³ En esta frase, dijo todavía Merleau-Ponty, se le asigna a la fenomenología una tarea difícil, casi imposible: “se trata de llevar la experiencia muda aun a expresar su propio sentido, entre el silencio de las cosas y la palabra filosófica”.⁴ Mi intervención en esta mesa redonda quisiera ser un breve comentario sobre esta frase de Husserl y sobre su comprensión por parte de Merleau-Ponty, y mediante este comentario quisiera darles a ustedes una idea de la fenomenología y de su tarea, que será la idea de la fenomenología como una filosofía del sentido, como investigación y análisis de los sentidos de las experiencias —y a fin de cuentas, puesto que la investigación fenomenológica misma es una experiencia y encierra un sentido, como investigación del sentido de esta misma experiencia de llevar las experiencias a la expresión de su propio sentido.

Para los que estén más o menos familiarizados con la fenomenología o con el pensamiento de Husserl resultará obvio que no diré aquí nada muy novedoso u original. Sólo se trata de poner el acento en cierta temática, hacer énfasis en ciertas cuestiones, para lograr una presentación tal vez atractiva, tal vez hasta un poco provocativa, en una mesa donde se trata de que las ideas circulen. Y si no no tendría por qué llamarse redonda.

Ahora bien, hay que ir por partes, aunque no tengamos mucho tiempo. La frase que impresionó a Merleau-Ponty se encuentra en *Meditaciones cartesianas*, y Husserl la escribe para oponerse a la idea de que la fenomenología pudiera comenzar a partir de una “teoría de la sensación” que, siguiendo al sensualismo, interpreta “la vida de la conciencia como un cúmulo de datos de una ‘sensibilidad externa’...” Y entonces dice Husserl: “Pero la teoría de la conciencia que empieza de un modo radical y se limita a describir, no tiene delante de sí tales datos..., como no sea en forma de prejuicios. El comienzo es la experiencia pura, y por decirlo así todavía muda, que se trata de obligar a que exprese puramente su sentido propio.”⁵

Lo que a Husserl le interesa es rechazar la idea de que la descripción fenomenológica de la conciencia puede comenzar con otra cosa que no sea la experiencia plena, tal como el *ego* la vive o la tiene, y en particular rechazar la idea de que el análisis pudiera comenzar por unos datos de sensación o *sense-data*. Estos datos tendrán también su lugar en los análisis de la fenomenología, ya

²El Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont.

³Varios, *Husserl. Tercer Coloquio de Royaumont*, Amalia Podetti (tr.), Guillermo Maci (supervisor de la versión castellana), Serie Mayor, Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 142.

⁴*Ibid.*

⁵Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, José Gaos and Miguel García-Baró (tr.), José Gaos (pról.), México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 86.

que tienen su lugar en la experiencia vivida misma, pero no son ni la vivencia completa ni fragmentos o partes con independencia suficiente para que su papel se advierta desde el inicio. Desde las *Investigaciones lógicas*, Husserl sentenciaba: no escuchamos sensaciones auditivas, sino la canción de la cantante...

El sensualismo se rechaza porque en la experiencia plena, y por decirlo así, todavía muda, es decir, sin la mediación del lenguaje, encontramos ya un sentido. Puede y debe entonces distinguirse entre el sentido y la expresión del sentido, o bien, si se prefiere, entre el sentido no expresado y el sentido comunicado o expresado. Más tarde quizá nos dé tiempo de hablar de otra distinción dentro de los mismos sentidos no expresados o no expresos: la que hay entre los sentidos expresables y los que no lo son, es decir, entre los sentidos comunicables y los inefables. Y esto en varios sentidos. Pero no es el momento. Primero hay que fijar bien otras distinciones.

Tras decir: “El comienzo es la experiencia pura, y por decirlo así todavía muda, que se trata de obligar a que exprese puramente su sentido propio”, Husserl puntualiza y pone un par de ejemplos: “Pero la expresión efectivamente primera es la cartesiana del *ego cogito*, por ejemplo, yo percibo... esta casa, yo me acuerdo... de un cierto alboroto callejero, etcétera, y el primer resultado universal de la descripción es la distinción entre *cogito* y *cogitatum qua cogitatum*.”

Por lo que Merleau-Ponty dice, aparentemente el contraste que aquí se manifiesta es el que hay entre el “silencio de las cosas” y la “palabra filosófica”. Pero se impone otra distinción que hay que exponer con cuidado: en ese “Yo me acuerdo de un cierto alboroto callejero” no hay todavía ninguna palabra filosófica. Y tampoco hay, por cierto, mucho silencio de las cosas: hay un alboroto callejero que se recuerda. La “experiencia muda” no son las cosas mismas que se mantienen en silencio: es la experiencia de las cosas que no ha alcanzado la expresión. Esta experiencia (en el ejemplo el recuerdo de cierto alboroto callejero) tiene ya sentido, pero este sentido no se ha expresado. Y cuando se expresa, diciendo: “recuerdo un cierto alboroto callejero”, “recuerdo cómo el diputado Fulano de Tal salió borracho y le lanzó un golpe al policía, etcétera”, no hay en esta expresión todavía una “palabra filosófica” —aunque no puede negarse que en cierto sentido esta expresión es la expresión propia del sentido de la experiencia. Es sólo la primera expresión... una primera expresión que no conlleva ningún interés teórico, ninguna reflexión explícita.

La fenomenología será una suerte de segunda expresión que se apoya en el análisis reflexivo de la misma experiencia. Dirá cosas muy distintas a “recuerdo un cierto alboroto callejero”; hará sobre todo distinciones, algunas tan primarias como la que hay entre *cogito* y *cogitatum qua cogitatum* (entre el acto de conciencia y su objeto como tal, que es la distinción que Merleau-Ponty no toma en cuenta cuando se refiere al “silencio de las cosas”: no es el objeto, la cosa, lo silencioso, sino el acto, la experiencia); además de hacer distinciones, la fenomenología detectará tipos de experiencias y tipos de momentos o partes de experiencias, y hará

clasificaciones de estos tipos; y esto en distintos niveles de generalidad; pero sobre todo tratará de descubrir los sentidos explícitos o implícitos, supuestos o presupuestos, expresados o no expresados en la experiencia misma. Pues aunque una expresión como “recuerdo un cierto alboroto callejero” pueda ser una expresión relativamente satisfactoria de una experiencia, la experiencia misma es mucho más rica de lo que esa expresión expresa, y ninguna expresión primaria puede dar cuenta de esa riqueza.

Pero además el sentido propio de una experiencia no es necesariamente el que puede expresar primariamente el mismo sujeto que vive la experiencia. La expresión primaria puede desde luego ayudar, y en la inmensa mayoría de los casos es la que da la clave de la experiencia (después de todo es *su* expresión), pero no es ni siquiera necesario que esta expresión sea lingüística. Los perros expresan muchas cosas, muchas experiencias, aunque no hablan. Yo tengo, por ejemplo, una perra que obedece al nombre de Canica a la que le gusta cazar sombras. Sombras de pájaros o de mariposas que ella ve moverse en el pasto. Ahí se planta ella, con la mirada fija en el pasto soleado, y cuando se mueve una sombra dentro de su campo visual, se le echa encima y hurga el pasto hasta que muy pronto se da cuenta de que la perdió. Y vuelve con una cara de enorme perplejidad a adoptar su posición de expectativa alerta. No dice nada, pero es obvio que su experiencia tiene un sentido: hay para empezar una percepción de algo, algo que no puede decirse que sean precisamente sombras, pues si para ella las sombras fueran sombras no esperaría poder atraparlas; algo que probablemente no tenga muy claro qué es, y tal vez tratar de determinarlo sea parte del interés del intento de atraparlo; hay entonces, además de esa percepción, una intención, un propósito que puede tener rasgos oscuros para nosotros que siempre corremos el riesgo de interpretar mal sus expresiones, pero que es innegable en su conducta. De modo que aunque la expresión “Canica caza sombras” o “juega a cazar sombras” sea muy inadecuada (porque esa especie de juego no es estrictamente un juego ni, podemos asegurarlo, una “cacería”, ni, sea lo que sea, lo es “de sombras”), es un conato de concepto con el que nos intentamos acercar a la experiencia de la Canica, provisionalmente.

No quiero decir que podamos como fenomenólogos llegar a una descripción completa y fiel de la experiencia animal. Nada de eso. Es posible que la experiencia animal conserve por siempre enormes zonas de misterio. Lo que quiero decir es que este misterio lo es justamente porque sabemos que ahí hay una experiencia que no alcanzamos. La experiencia de las piedras no es en absoluto misteriosa.

Las piedras tienen sentido... de piedras, sí, justamente en nuestra experiencia. Es nuestra experiencia la que tiene sentido. El misterio que tiene para nosotros la experiencia animal surge sólo cuando nos damos cuenta de que hay en ella un sentido. Decir experiencia con sentido es redundante. Toda experiencia es experiencia con sentido. Y sólo en la experiencia encontramos el sentido.

Pero la experiencia de la Canica nos sirve para volver a la manera como Merleau-Ponty entiende la frase de Husserl. Quizá pueda suponer que ha sido extraño para algunos de ustedes el haber tratado a una perra como un *ego cogito*, como uno de esos “sujetos cartesianos” que tan mala fama han adquirido en filosofía. Pero lo es, no hay remedio. El “yo pienso” nunca fue patrimonio de la humanidad, por un lado; pero por otro lado, siempre comprendió la gama entera de la experiencia, y nunca se limitó, más que en los intérpretes que leen lo que quieren leer, a la esfera del pensamiento puro o del intelecto puro. *Pienso*, en Descartes ya, y luego también en la fenomenología, siempre significó *miro, escucho, recuerdo, imagino, deseo, quiero, no quiero, me exalto, me entusiasmo, me acongojo, me aburro, me abismo en el baile, me abismo en mí, deliro, lloro, estallo, sufro, gozo insoportablemente...* y todo lo demás que la poesía nos dicte como expresión de esta vida que llevamos...

Lo que no está muy claro para mí —y esto puede deberse, lo reconozco, a una deficiencia de mi propia investigación— es la manera como Merleau-Ponty entiende la frase de Husserl que le impresiona; pues parece claro que, para él, una experiencia anterior al lenguaje no puede tener sentido: la “experiencia muda” de la frase de Husserl, que en la misma frase Husserl afirma que tiene sentido, para Merleau-Ponty no parece tenerlo si ese sentido no es expresado. En su *Fenomenología de la expresión* dice:

El pensamiento no es nada ‘interior’, no existe fuera del mundo y fuera de las palabras. Lo que nos engaña, lo que nos hace creer en un pensamiento que existiría por sí mismo antes de la expresión, son los pensamientos ya constituidos y ya expresados que podemos evocar silenciosamente, y por medio de los cuales nos damos la ilusión de una vida interior. Pero, en realidad, el pretendido silencio trasuda palabras, esa vida interior es un lenguaje interior. (p. 201)

No sé si pueda encontrarse en toda la historia de la literatura “fenomenológica” un pasaje más antifenomenológico que éste. Como yo veo las cosas, sólo puede decirse que el silencio de la vida interior trasuda palabras si por “palabras” se entiende sentidos. Pues es esto, sentidos, lo que toda experiencia, lo que toda vida de conciencia, interior o exterior, callada o parlante, “trasuda”. Lo que de la experiencia real de cualquier persona normal llega a las palabras es una parte mínima. Las palabras, el discurso lingüístico, es como un pequeño archipiélago de islas flotantes perdido en la inmensidad del océano.

Pero Merleau-Ponty toma en consideración el sentido sólo en su relación con el lenguaje, y lo compara o lo asimila a cierto lenguaje, viendo “textos” siempre que encuentra sentidos —lo que es también la exageración de cierta hermenéutica.

Incluso cuando enuncia la cuestión de la génesis del sentido o la “fundación del sentido”, Merleau-Ponty la enmarca en la consideración fenomenológica del lenguaje. Su reconstrucción del surgimiento del sentido es la reconstrucción del surgimiento de la conducta intencional lingüística. Merleau-Ponty no quiere

hacerse víctima de una concepción errónea del sentido o del significado como una entidad nebulosa, metafísica o mental, que viene a insertarse misteriosamente en las palabras “como el piloto en su nave”.

Con ello, y junto con mucho otros, Merleau-Ponty viene a fomar en las filas de ese vasto movimiento en el pensamiento de este siglo que se ha dado en llamar “giro lingüístico”, en el cual han participado muy distintas corrientes o escuelas, aunque originalmente fue una denominación que se aplicó sólo a la filosofía analítica surgida de la investigaciones de Wittgenstein. Puede decirse que el lenguaje ha sido el gran tema del pensamiento filosófico, y mucho no filosófico, del siglo. No hay duda. Y en este mismo giro, incluida en la temática del lenguaje, ha estado incluida, en una u otra forma, la temática de la semántica, del sentido o significado. “En una u otra forma”, quiere decir, incluso a veces para poner en entredicho la existencia del sentido. Sin embargo, me parece que, comparativamente, se ha puesto muy poca atención en la posibilidad de un tratamiento del sentido o del significado independientemente de la cuestión del lenguaje. Y ello a pesar de que la tendencia de muchas investigaciones relacionadas con el lenguaje, la comprensión, la inteligibilidad, la racionalidad, han apuntado hacia ella y algunas la han considerado explícitamente.

En todo caso, giro o no giro, de dos fantasmas ha creído estar huyendo el pensamiento filosófico a lo largo del siglo: el primero ha sido el fantasma de una ontología idealista según la cual el significado o el sentido es una entidad irreal que planea por encima de la realidad, y sobre todo de la realidad de las palabras, pero que de alguna manera puede venir a introducirse en éstas como “el piloto en su nave” —al decir del mismo Merleau-Ponty; el segundo fantasma es el del psicologismo o el cartesianismo (que aquí podemos tratar en asociación), según el cual los significados serían unas entidades mentales inobjetivables, no susceptibles de ser teóricamente apresadas, presas del individuo que las posee. Este es el llamado “mito de la interioridad”.

Pero dejemos estas historias. Es cierto al menos que lo usual es considerar el sentido o el significado en el marco de las indagaciones sobre su intervención o su papel en el lenguaje. Y por ello no es extraño ver a pensadores y profesores caer aquí y allá en una de las tesis o doctrinas más curiosas de toda la historia de la filosofía: la doctrina de que el sentido o el significado no tiene una existencia real fuera del lenguaje, doctrina que niega uno de los hechos más efectivos, cotidianos, insistentes, y concretos que se pueden constatar. Pues hay sentido sin lenguaje.

Hay también lenguaje sin sentido, lo cual, por cierto, ayuda a reafirmar la constatación misma de un sentido sin lenguaje. Husserl pone el ejemplo de *Abracadabra*, que como es fácil reconocer no significa nada. Yo prefiero los hemosísimos ejemplos del poema *Altazor* de Vicente Huidobro. ¿Qué son bien a bien sus “golonfinas”, sus “golontrinas”, sus “golonchinas”, qué son las “golonclimas”, las “golonrrimas”, las “gologiras”, las “golonliras”, las “golonbrisas”? Ah,

Pero el cielo prefiere el rodoñol
Su niño querido el rorreñol
Su flor de alegría el roniñol
Su piel de lágrima el rofeñol

¿Qué son los rodoños? ¿Qué son las violondrinas o los goloncellos? Se trata de pseudopalabras; expresan, sin duda, porque no son sentidos (o sentidos conceptuales, para ser más precisos) todo lo que se expresa. Mis hijas, cuál más cuál menos (Sofía, que tiene 6 años, más que las otras), han adoptado esa manera de decir “sí” de una personajita de cierta telenovela: “sipirilí”. ¿Dice “sipirilí” más que “sí”? No, no dice ni más ni menos que “sí”; pero lo dice de otra manera, tal como si lo dijera danzando o gesticulando. Danzar o gesticular al decir “sí” es expresar algo más que el mero sí; pero no algo en lo que pueda discernirse un sentido. Pero el “sí” tiene sentido. Por contraste, destaca el sinsentido del “pirilí”.

Esta independencia del sentido o del significado respecto del lenguaje no es una afirmación metafísica, y tampoco una afirmación psicológica. Es una constatación fenomenológica. Quiero contarles una anécdota en la que se nos cuenta una constatación semejante con mucha claridad.

El escritor y filósofo español, transterrado en México, Luis Abad Carretero, publicó en México, en 1957, un libro de ensayos que se llama *Niñez y filosofía*. En el ensayo que da nombre al libro relata una experiencia que tuvo de niño, entre los 8 y los 10 años, según calcula. En los viajes en tren que hacía con su familia desde Almería al pueblo de su madre, se pasaba por un puente muy largo y alto, el puente de Santa Fe, un puente que, dice él en 1957, todavía existe, y que casualmente he podido confirmar que en 2000 sigue existiendo. Luis Abad miraba el paisaje por la ventanilla del tren, y en todos los viajes algo lo sorprendía muchísimo: al pasar por encima del puente, “yo veía una serie de hombres, arrieros que conducían caballos, mulos, burros, cabras, borregos; pero todos eran muy pequeños, tanto, que creía no haberlos visto jamás tan chicos en la vida real”. Esto le producía una perplejidad casi obsesiva. Se preguntaba dónde estaba “ese mundo tan pequeño donde viven tales hombres y semejantes animales”. Un dato interesante es que Abad se hacía esas preguntas y vivía toda su perplejidad en silencio, sin osar consultar a nadie acerca de ello. La razón poco importa; el caso es que nunca hablaba de ello a nadie. Y el caso es que estaba convencido (así lo describe él) “de la existencia real de otro mundo que el que [yo] contemplaba en la vida ordinaria”; había llegado a creer que el camino seco del lecho del río que seguían esos hombrecitos y esos animalitos, “iba en dirección a unos pueblos diminutos, que acaso no estarían muy lejanos del lugar donde se levantaba el puente”. Pero “hete aquí que una vez hubimos de bajar al lecho del río, por cuyos arenales habíamos de dirigirnos hacia el pueblo de mi madre, y vi entonces de cerca a los arrieros y a los animales que había contemplado otras veces desde el tren.” Cuenta Abad el proceso por el cual llegó a aclararse aquella perplejidad y a concluir que no había en realidad dos mundos distintos, que el mundo era uno

sólo, y que era más bien en él donde se operaba un cambio. Y dice: “Y al percibir la noción de cambio, vi con evidencia que un nuevo ser se erguía dentro de mí mismo. [...] Había descubierto mi conciencia.”

El hecho de que ésta haya llegado a ser una experiencia narrada, no la hace una experiencia lingüística. Por supuesto que el pequeño Abad tenía un cúmulo de experiencias de lenguaje anteriores, y vivía en un mundo dominado por cierto lenguaje; podemos incluso conceder lo que él mismo sospecha: que su experiencia de un mundo de enanitos estuvo determinada por su lectura de los relatos de Gulliver. En su experiencia desde el tren se le presentó la posibilidad de plasmar esa visión de un mundo liliputiense que le había dado la lectura, es decir, el lenguaje. Pero en su anécdota la experiencia importante no es ésta, sino la que vivió él sólo, en silencio, sin intervención lingüística de nadie, cuando miró de cerca ese mismo mundo antes diminuto y descubrió la realidad. La conclusión es fenomenológicamente acertada: la causante de los cambios era su conciencia. Y estos cambios son precisamente cambios de sentido.

Husserl contaba en sus clases la experiencia que tuvo un día al visitar un museo de cera: la experiencia de tan obvia ya ni siquiera cómica de tomar a una figura de cera por una persona, y hacer además de saludarla. Ese “Buenas tardes” dirigido a la figura de cera... no se dirigía realmente a la figura de cera, sino a la persona, porque la experiencia vivida tiene justamente ese sentido, un sentido que implica o consiste en tener delante a una persona merecedora de nuestro saludo. El descubrimiento del error consiste en un cambio de sentido. El cambio de sentido es un cambio de experiencia.

Este cambio no es siempre instantáneo. Un día compramos una pluma. Además del sentido de pluma, tiene el sentido de nueva. La estrenamos y la usamos así, con ese sentido. Pasan los días, y sin que nos demos cuenta la pluma va perdiendo ese sentido, hasta que un día lo ha perdido por completo. Es la misma pluma, pero ya no es nueva. Es importante constatar que el cambio no depende precisamente del paso del tiempo *por la pluma*, pues la pluma puede incluso seguir estando “como nueva”. Es la experiencia que se ha forjado de la pluma en nuestra relación con ella y es el paso del tiempo, si así puede decirse, *por esta relación misma*. Estar como nueva es un sentido compatible con el de ya no ser nueva. Estas transformaciones se operan a menudo también en nuestro trato con las personas. Es una experiencia común: una persona es una antes de un viaje con ella y otra después del viaje. Ya no es la misma; pero en cierto sentido es la misma, igual que la pluma seguía siendo la misma. Estas mismidades funcionan también aquí como materia. La distinción forma-materia es, pues, me apresuro a decirlo, relativa, y como materia puede fungir algo pleno de sentido —pleno, claro, de *otros* sentidos...

La constatación de la existencia del sentido se da con particular felicidad en estas experiencias de cambio de sentido, y entraña siempre el descubrimiento de la distinción entre el sentido y lo que, en esa relación, no lo es o lo que no lo tiene. El tránsito del sentido “persona” al sentido “figura de cera con aspecto humano” se

lleva a cabo sobre una misma base que funciona al modo de una “materia” y que recibe el sentido como si se tratara de una “forma”. Lo mismo en la experiencia de Abad Carretero: el pueblo o el mundo de enanitos que veía antes del desengaño y el pueblo de casas y gente de tamaño común resultaron ser el mismo, pero tenían diferente sentido.

Naturalmente, se requiere mucho más técnica fenomenológica que la que mis ejemplos han desplegado para tener bien establecida esta distinción. Sólo espero que los ejemplos basten para hacer ver que se trata de una distinción descriptiva, fenomenológica, y no especulativa, no metafísica. Sin embargo, en este punto hay que decir algo.

Cuando se toca esta distinción, y cuando se habla de una “materia” bruta, sin sentido, es muy fácil deslizarse a las especulaciones ontológicas o metafísicas que, sin dejar de ser interesantes, corren el riesgo —si es que es un riesgo— de dejar de ser fenomenológicas. Surge entonces, por ejemplo, el enigma del sentido como una suerte de tercer reino intermedio y mediador entre el reino del ser objetivo, pura materia bruta sin sentido, y el reino de una subjetividad dadora de sentido, pero puramente espiritual, aislada y cerrada en sí misma. Cómo haya que decidir esta cuestión del estatuto ontológico del sentido, y cuáles son las distintas posiciones filosóficas posibles sobre este punto, no me voy a meter a averiguarlo en esta ocasión. Sólo quiero recordar que la cuestión del sentido o de la noción del sentido, viene a resultar, efectiva y legítimamente, una cuestión que es un cruce de caminos decisivo para disciplinas filosóficas tan importantes como la teoría del conocimiento y la ontología, y seguramente también para toda la empresa filosófica en su conjunto.

En todo caso, esta cuestión significa para la fenomenología misma, que sólo puede considerar al sinsentido como una especie de sentido, un límite o un borde que no puede ignorar y sobre la cual tendrá que tomar posición tarde o temprano.

Pero volviendo por lo pronto a la distinción que da pie a esta problemática, la distinción entre el sentido entendido como forma y una materia que recibe y toma esa forma, hay que insistir en que para establecerla no es necesario alejarse del nivel de la mera experiencia: al menos hasta cierto punto, la distinción misma es descriptiva, fenomenológica, y no metafísica. Es entonces de la misma índole que la distinción que menciona Husserl como primer resultado de la descripción de la experiencia, la distinción que hay entre el *ego* y el *cogitatum qua cogitatum*. En toda experiencia con sentido hay *ego* y *cogitatum*, y dentro del *cogitatum* hay la distinción entre lo experimentado y la manera como es experimentado. En esta “manera” está el sentido. Y lo experimentado es siempre experimentado de cierta manera... No hay salida.

La noción fenomenológica de sentido (dicho técnicamente, sentido noemático) es una generalización de la noción de significado lingüístico a todo tipo de actos o vivencias de conciencia, y no solamente a las expresivas. Hay sentido donde quiera que hay conciencia de algo, en cualquier sentido y de cualquier especie

que sea esta conciencia: percepción, recuerdo, expectativa, imaginación, fantasía, deseo, amor, disfrute estético, emociones de toda clase, en fin, vivencias de cualquier género e índole. Puede decirse entonces —con tal que se entienda que éste no es un lenguaje técnico— que el sentido “está en” la conciencia o que es “dado” o “impuesto” por la conciencia, que es un “contenido” de ella o una “función” de ella, y sin embargo lo que el sentido trae consigo, lo que se logra gracias a él, podemos decir, es la constitución de la cosa, del objeto, de la situación experimentada del caso, y finalmente la constitución de un mundo. Nos encontramos, en efecto, en un mundo, y en el mundo determinado en que nos encontramos, gracias a la red de sentidos de nuestras experiencias, a su complejísimo entramado, a sus múltiples armonías y concordancias. En este sentido, es ni más ni menos el sentido lo que nos da vinculación con un mundo.

También en este respecto es interesante el cotejo con Merleau-Ponty. Para él, nos situamos en el mundo gracias al cuerpo. En cierto sentido esto es bien cierto: sin cuerpo (esto es una fantasía filosófica) quizá podríamos tener experiencia de un mundo, pero no habitar en él y vivir en él; pero para vivir en el mundo con nuestro cuerpo hay que vivirnos en el cuerpo de cierta manera, hay que tener el cuerpo de cierta manera, hay que poder actuar en él de cierta manera... Estas maneras son otros tantos sentidos...

Otra confrontación interesante, por las precisiones y enriquecimientos que podría aportarnos, sería la confrontación con Heidegger, cuyo pensamiento se mantiene hasta cierto punto dentro del cauce de la fenomenología y en el cual la noción de sentido o significatividad tiene también un papel central. Aquí no podemos ya emprenderla. Pero tampoco quiero dejar de mencionar lo siguiente.

Con cierta razón, a Heidegger le parecía inapropiado que a los filósofos presocráticos, que jamás conocieron a Sócrates y que nunca previeron las relaciones de sus doctrinas con las socráticas, se les llamara así, “presocráticos”. Ellos no fueron presocráticos. En nuestros días, y en parte por influjo de las últimas obras de Husserl, se ha puesto mucha atención en la experiencia llamada “ante-predicativa” o “pre-predicativa”, en la cual se ve la enorme riqueza de la experiencia muda, nutriente del lenguaje, generadora de los sentidos de las palabras..., etc., etc. Pero con todo, estas mismas expresiones, “pre-predicativo” y “ante-predicativo”, delatan que un importante motivo de esta fascinación es de nuevo el interés por el lenguaje, por la predicación. Y así como es fácil perder de vista que los presocráticos sólo llegaron a serlo una vez sobrevenido Sócrates, resulta también fácil perder de vista que las experiencias “pre-” o “ante-predicativas” prosiguen también al lado del lenguaje y después del lenguaje, a cada momento de nuestras vidas, que —para usar el término de Merleau-Ponty— son vidas de “sujetos-hablantes”, pero que no siempre están hablando, de sujetos-escuchantes, pero que no siempre están escuchando. Y si los pobres presocráticos terminaron siendo, después de todo, presocráticos, nosotros, por lo menos, tendríamos que distinguir entre una experiencia auténticamente pre-predicativa y una experiencia extra-predicativa que muy bien puede ser, y en muchos respectos lo es sin duda, post-predicativa.

Merleau-Ponty cifra precisamente en ese retorno la tarea de la fenomenología: llevar la experiencia muda a la expresión de su propio sentido quiere decir para él indagar cómo se funda la actividad predicativa en la antepredicativa, ver cómo se funda el “yo pienso”, que es un “yo hablo”, en el “yo percibo”. Pero en esta perspectiva la labor de la fenomenología es, por decir lo menos, paradójica, y quizá imposible. Pues, según Merleau-Ponty, no hay una intención significativa, es decir, no hay un sentido propiamente dicho, antes del pensamiento, ni pensamiento antes del lenguaje. Entendida así, la investigación fenomenológica tiene que desembocar en una investigación extrafenomenológica o pre-fenomenológica.

Por mi parte, diría: no todos los sentidos son sentidos conceptualizados o expresados, y hay incluso muchos no conceptualizables, no expresables. No es el lenguaje; es el sentido lo que nos rodea, o, si nos gustan las metáforas, lo que nos atrapa en una red de acero de la que no podemos escapar. La tarea de la fenomenología es la exploración de esta red de sentido en toda su complejidad, en su íntegra genealogía, en sus múltiples jerarquías y dimensiones, y también en su legalidad. Y explorarla en su mudez cuando es muda, y en su locuacidad cuando es locuaz, y explorar también, finalmente, las relaciones entre la mudez y la locuacidad. Sin negar la una por la otra ni privilegiar la una a despecho de la otra.

De lo que no se puede hablar, decía algún Wittgenstein, es mejor callarse: los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo. Ante esto, hay sin duda que decir: no carece de sentido la posibilidad de un ensanchamiento y un enriquecimiento de mi lenguaje. Pero esto significa que mi mundo no está delimitado por mi lenguaje, sino por la red de sentidos en que me muevo y habito. Pero esa red no es una prisión: la posibilidad de un ensanchamiento o un enriquecimiento de la red misma de sentidos, no es ni una cuestión absurda *a priori*, ni una cuestión filosófica patológica: es una cuestión práctica, empírica: el ensanchamiento de la red depende de mi experiencia vital de todo tipo. Lo único que puede decirse absurdo *a priori* es el intento de encontrar una salida de la red del sentido que tenga sentido. Aunque la salida se busque por la retorcida ruta de un “giro lingüístico”...