

EL SENTIDO Y EL SILENCIO: APUNTES PARA UNA FENOMENOLOGÍA DEL SILENCIO

Meaning and silence: notes for a phenomenology of the silence

Jorge Manuel González Hernández
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (IIF – Luis Villoro)
San Luis de Potosí – México
<https://orcid.org/0000-0002-9171-9816>
jorge.gonzalez.hernandez@uaslp.mx
Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Fecha de recepción: 07/06/2022
Fecha de aceptación: 30/06/2022

RESUMEN

El propósito de este trabajo es delinear los principios de una fenomenología del silencio con base en los textos *El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenología* de Antonio Zirión Quijano y *Fenomenología de la percepción* de Maurice Merleau-Ponty. Nuestro trabajo indaga lo que se conoce como "zonas límite" de la fenomenología y propone una concepción de su método que enlaza las raíces husserlianas del método con los hallazgos derivados de nuestro estudio sobre el silencio como fenómeno dado a la conciencia. Para ello, enunciaremos los rasgos de lo que hemos denominado "fenomenología del silencio", que se enfoca en revisar las modalidades límites del aparecer. Así, revisaremos lo que se ha considerado como un asunto que excede los alcances de la fenomenología pues el silencio se había analizado solo como "silencio natural" (silencio de la ausencia) sobre el silencio subjetivo. Aquí discutiremos, pues, la creencia de que la fenomenología sólo trata de forma parcial las regiones del ser y que su metodología es insuficiente para explicar el mundo en su totalidad cuando se enfrenta a fenómenos como el silencio.

Palabras clave:

Silencio, fenomenología, atención, habla, mención.

ABSTRACT

This paper aims to outline the principles of phenomenology of silence based on the texts *Meaning without language and the task of phenomenology* by Antonio Zirión Quijano and Maurice Merleau-Ponty's *Phenomenology of perception*. Our paper investigates what is known as the "limit zones" of phenomenology. It proposes a conception of its method that links the Husserlian roots of the method with the findings derived from our study of silence as a phenomenon given to consciousness.



We will enunciate the features of what we have called the "phenomenology of silence", which focuses on reviewing the limited modalities of appearing. Thus, we will review what has been considered an issue that exceeds the scope of phenomenology since silence had been analysed only as "natural silence" (silence of absence) over subjective silence. Here we will discuss the belief that phenomenology only partially deals with regions of being and that its methodology is insufficient to explain the world as a whole when confronted with phenomena such as silence.

Keywords:

Silence, phenomenology, attention, speech, mention.

El presente artículo es un comentario filosófico del texto *El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenología* publicado por el Dr. Antonio Ziri6n Quijano en la revista Folios de la Universidad Pedag6gica Nacional de M6xico (UPN). En ese texto, Ziri6n Quijano presentaba la popular expresi6n husserliana: "Es la experiencia muda aun lo que se trata de llevar a la expresi6n de su propio sentido"¹ y, desde ella, recuerda a sus lectores la tarea de la fenomenol6gia en su relaci6n con el mundo y, en espec6fico, con el lenguaje. Pero tambi6n lanza una tesis fuerte, a saber, que el sentido [del mundo] es preexistente a la conducta intencional lingüística. En otras palabras, hay sentido del mundo ya sea expresado o no lingüísticamente pues: "...el campo semántico de la experiencia es más amplio de lo que se expresa con palabras." (Ziri6n, 2017, p.1) Tambi6n, se establece un diálogo con el texto de Ziri6n Quijano con la finalidad de demostrar que el análisis de Maurice Merleau-Ponty – y en ello parece coincidir Ziri6n Quijano – deriva en la certeza de que el silencio es el principio metodol6gico, mas no el origen exclusivo, de la vivencia intencional: sin silencio no hay cambio de conciencia ni, por tanto, de sentidos.

Este trabajo se inscribe dentro de las reflexiones de una tesis doctoral

en la cual se plantea como prop6sito presentar un balance respecto del silencio subjetivo como dato fenomenol6gico que permite el descubrimiento de una nueva modalidad de la conciencia interna del tiempo. De manera general, pues, esta investigaci6n indaga esta zona límite de la fenomenol6gia y propone una concepci6n del método fenomenol6gico que enlaza las raíces husserlianas del método con los hallazgos derivados de nuestro estudio sobre el silencio como fenómeno dado a la conciencia; se disuete, pues, la creencia de que la fenomenol6gia sólo trata de forma parcial las regiones del ser y que su metodol6gia es insuficiente para explicar el mundo en su totalidad cuando se enfrenta a fenómenos como el silencio. Sin embargo, será el énfasis sobre el silencio subjetivo lo que nos permitirá dar cuenta de la flexibilidad que tiene la fenomenol6gia en la revisi6n del mundo de los fenómenos.

Para sustentar la hipótesis planteada, se realizan algunas precisiones. Se usarán como sin6nimos los vocablos *sentido y significado* salvo en los casos que se indique su especificidad; se asumirá al silencio como un *acto que motiva* la expresi6n antes que como un acontecer dentro de los contextos de expresi6n. Tambi6n, se insistirá en la comprensi6n del silencio

1 Varios, Husserl. Tercer Coloquio de Royaumont, Amalia Podetti (tr.), Guillermo Maci (supervisor de la versi6n castellana), Serie Mayor, Buenos Aires: Paid6s, 1968, p. 142.

como un gesto metodológicamente anterior a la palabra en el análisis, pero simultáneo en la vivencia del pensamiento (formado por silencio y palabra). Por último, se reconoce la limitación expositiva debido a su reciente descubrimiento, se refiere la mutua relación del silencio con la soledad como principio de las vivencias intencionales.² Sin más, se expone el plan de trabajo.

La investigación se compone de dos partes plenamente identificadas. La primera de ellas corresponde a la exposición y comentario de las ideas expuestas por Zirión Quijano en su artículo citado líneas arriba; la segunda, una exposición propia del capítulo "El cuerpo como expresión y la palabra", que se encuentra en el libro *Fenomenología de la percepción* de Maurice Merleau-Ponty. Con todo, también durante la exposición del texto del filósofo mexicano se presentan pasajes del texto del filósofo francés con la finalidad de profundizar, aclarar o contravenir algunas ideas o conceptos que, a criterio personal, son ambiguas dentro del artículo de Zirión Quijano. Se inicia de esta manera:

Parte I

Antonio Zirión Quijano afirma en su texto que el sentido es preexistente a la conducta intencional lingüística ya que el sentido *de algo* existe, aunque se exprese lingüísticamente o no. Es claro, aquí, que la idea de sentido está asociada con el modo como la conciencia *se enfrenta* al mundo en todo momento. En otras palabras, siempre que haya conciencia,

habrá sentido pues, en palabras de Merleau-Ponty (2000): "Por estar en el mundo estamos *condenados al sentido...*" (p.19) Incómoda idea es la que ofrece el pensador francés toda vez que una condena es algo de lo que uno no puede escaparse: es una necesidad. Empero, esta necesidad es personal pues, ¿a qué otra cosa sino a reconocer el sentido del mundo está obligada cada persona? Y, como vemos, esta intención es ya un deseo por saber *qué es el mundo* y qué somos nosotros *en él*. Es importante remarcar que este reconocimiento del sentido no es, en primera instancia, algo existencial al modo de *darle significado* a la vida en el mundo, sino primeramente al modo de ser de las palabras que funcionan como "vehículo" del pensamiento.

Al respecto, se lee nuevamente a Merleau-Ponty (2000):

...el vocablo no es portador de su sentido, no tiene ninguna potencia interior, no es más que un fenómeno psíquico, fisiológico o incluso físico yuxtapuesto a los demás y sacado a luz por el juego de una causalidad objetiva. [...] No está desprovisto de sentido, porque tras él hay una operación categorial, pero este sentido no lo *tiene*, no lo posee, es el pensamiento el que tiene un sentido y el vocablo es sólo una envoltura vacía (pp. 193-194)

Por esta razón, Zirión distingue entre el campo semántico de la experiencia fenomenológica y su expresión. De la primera afirma que su rango de comprensión

2 Sobre este asunto, cfr. Pozzi, G. (2013) *Tacet*, Siruela: España. En especial, se pueden revisar los capítulos *La bajada aniquilante* y *Las estancias de la soledad y del silencio*. En ellos reconstruye la siguiente idea sobre la mística del silencio: "La soledad del hombre se perfecciona en la soledad de un Dios depuesto en el no conocimiento de sí mismo pues el alma no puede hacer otra cosa que observarse como una nada encerrada en su celda (*Tránsito*)" (Pozzi, 2013, p.79, énfasis mío) y sigue: "La celda [...] no es una choza de ramas en el desierto, ni tampoco una cárcel amurallada, sino que se encuentra en el centro del hombre, en el corazón que nunca duerme, vigilante en la escucha..." (Pozzi, 2013, p. 81)

del mundo es mucho más amplio que la posibilidad de su expresividad. En sus palabras: "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." (Ziri6n, 2017, p. 4) De la segunda, considera que debe distinguirse entre los sentidos expresables y los sentidos inexpressables. Aqu6 surge una inquietud respecto del segundo tipo de sentidos propuestos por Ziri6n en tanto no explica dentro del texto si esa "inefabilidad" de sentidos corresponde a una imposibilidad comunicativa humana o a algo *propio* de ciertas experiencias de la conciencia.³ Con todo, es precisamente a partir de este "vac6o" explicativo en el que se afirma la hip6tesis: sin silencio no hay conciencia.⁴

En lo tocante al primer significado, el de los sentidos comunicables, no es un problema pues la fenomenolog6a: "...resit6a las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo m6s que a partir de su "facticidad" (Merleau-Ponty, 2000, p. 7). Esto es, cualesquiera que sean los contenidos comunicables de una experiencia concreta, lo ser6n a condici6n de la identificaci6n entre palabra y pensamiento porque: "La denominaci6n de los objetos no viene luego del reconocimiento, es el mism6simo reconocimiento." (Merleau-Ponty, 2000, p. 194). Si acordamos con Ziri6n – y con la tradici6n fenomenol6gica – en que no

hay separaci6n entre sujeto y objeto en tanto toda conciencia ya *tiene* contenidos anclados desde su *mirar* el mundo, entonces la afirmaci6n sobre los sentidos inefables se vuelve a6n m6s misteriosa.

Pues, 6c6u sentido tendr6a proponer la posible existencia de una serie de experiencias que no pueden *ponerse en palabras*? 6No se reconocer6a con esta posibilidad que hay cosas distintas de la conciencia y, por tanto, el reconocimiento del hombre y el mundo desde su facticidad que se da ya en el acto del "mentar" las cosas se vendr6a abajo? Pero estas preguntas ya muestran uno de los problemas vitales que el estudio del silencio lleva a considerar, a saber, la teor6a del sujeto cognoscente cuya doctrina del trascendentalismo "...tiene un sentido doble [...] y profundamente unitario: es lo ultraemp6rico y es el fundamento de la experiencia objetivamente v6lida" (R6bade, 1966, p. 7) Dicha doctrina produjo la visi6n subjetivista de la ciencia la cual *nos educ6* en la substancializaci6n del mundo (por ejemplo, en el acto de mentar y limitar aquello que es considerado objetivo), pero que nos permite advertir, en palabras de R6bade (1966), que:

Es un hecho que tanto la tradici6n filos6fica como el idioma tienden a obligarnos a pensar con categor6as de una metaf6sica sustancialista y estructuralista. Y aqu6 radica la gran dificultad para la captaci6n de concepciones *toto caelo* diferentes,

3 Una de tales experiencias responde a la siguiente idea: "...desde el abismo, define Heidegger una nueva forma de entender la *al6theia*, a saber: como lugar de silencio, como una nada que se engalana de un vac6o para ser llenado, pre6ado de ser. Este es el "tranquilo coraz6n del claro". (Garrido, 2017, p. 166)

4 Aqu6 se encuentra impl6cito el problema de la "Palabra aut6ntica" y las "palabras inaut6nticas". Esta distinc6n surge de la inconformidad que fil6sofos y poetas del siglo XX tienen respecto del lenguaje. Unos y otros consideran que el habla cotidiana contempor6nea – su contemporaneidad y la nuestra igualmente – son banales y que, por ello, se dan a la tarea de "recrear" un sentido "m6s puro" de la palabra que se ha convertido solamente en una pantalla entre el pensamiento y la realidad. Esta interpretaci6n del silencio es propiamente el tema de la crisis de la palabra y, en 6l, es decir, en el silencio, esos pensadores encuentran una fuerza creadora que les permitir6, por as6 decirlo, renovar (quiz6 reencontrar) el sentido del mundo.

como sucede con la del sujeto trascendental. [...] Es un sujeto puramente gnoseológico, no un sujeto óptico; es un principio de objetividad, pero no un principio de ser. (p. 9)

La investigación sobre el silencio, más que una práctica aparentemente baladí, se solapa con los grandes temas de la filosofía mediante su análisis, en principio, lingüístico y, posteriormente, lógico y fenomenológico en sentido trascendental. Ahora bien, los sentidos inefables sólo demuestran la imposibilidad de comunicar la experiencia, pero su énfasis no estaría puesto en la capacidad lingüística sino en una especie de habilidad fenomenológica de percibir esencias puras. Con todo, no debe olvidarse que: "Pensar el mundo significa hacerlo inteligible mediante una actividad simbólica cuyo campo de acción reside en el uso apropiado de la lengua: el mundo se descubre a través del lenguaje que lo nombra." (Le Breton, 2016, p. 7)

Así, la expresión primera es la del cogito pues uno siempre percibe algo, recuerda algo, piensa algo, etc., y es justo en este punto donde Husserl, de acuerdo con Zirión, haría la primera gran distinción universal de su fenomenología: la distinción entre cogito y cogitatum qua cogitatum. Es decir, la distinción entre el acto de pensar algo y la correlación generada a partir de dicho acto (lo pensado). Así lo explica Antonio Zirión (2002): "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." (p.3) En otras palabras, es cada cogito el que debe modificar su atención hacia las cosas (una de ellas, el cogito propio) y, con ello,

diferenciar lo que considera "silencio del mundo" de una temporal incapacidad de llevar al sentido de su propia expresión a las experiencias puras.

Esta distinción no la haría Merleau-Ponty, según Zirión porque, hasta donde él ha podido revisar (incluso manifiesta que dicha interpretación puede derivarse de una mala lectura suya sobre el texto de Merleau-Ponty), el pensador francés considera que no hay pensamiento pre-lingüístico.

Cree, además, que los pensamientos con contenido que cada uno evoca en su propia mente son los responsables del mito de la vida interior que han generado filosofías idealistas en las que se concibe al sentido como una entidad irreal que se "encarna" en las palabras o, por otra parte, a filosofías como la cartesiana que postula la existencia del sentido como una entidad mental (o entidades mentales). A este respecto, una de las preguntas que me sugiere la lectura del texto de Zirión es: ¿existe propiamente una "palabra filosófica"? De otro modo, ¿hay, en verdad, un tipo de discurso especialísimo que sea incomunicable o inefable dentro de la variedad de las experiencias humanas?

De acuerdo con el método fenomenológico, se debe responder con un tajante no, pero se corre el riesgo de perder la riqueza de lo que se ha acordado en llamar vida espiritual. Máxime cuando una de las conclusiones a las que arriba Antonio Zirión en su ensayo corresponde a la siguiente idea: los cambios de sentido se derivan de los cambios ocurrido en la experiencia del mundo. De ese modo, lo decisivo son las maneras como el sentido del mundo es experimentado. En suma, la manera como esos cambios de atención⁵ respecto del

5 Sobre este concepto debemos recordar que para Husserl la atención es cualquier cosa que nos ayude a advertir, que funja como una condición favorable de esa actividad. Y como resultados de esa actividad de advertir se dan la mención y el interés. En la mención nos encontramos con una posición no afectiva

mundo se efectúan en mi conciencia del mundo. Así, ¿qué diríamos filosóficamente de la comprensión del mundo que tendría un estilista, un monje cartujo o un monje budista dentro de sus rituales de contemplación/oración/meditación? ¿Esas experiencias tendrían el mismo sentido, como significado, que el tipo de experiencias sobre el mundo que la fenomenología estudia? Empero, ¿habría una diferencia entre las formas de vivir la experiencia del mundo desde una postura fenomenológica, una religiosa o una "cotidiana" en tanto es uno y el mismo cogito el que es capaz de tener experiencias? En suma, ¿cómo se funda la actividad predicativa del hombre en lo antepredicativo?

En otras palabras, según Merleau-Ponty (2000):

Es necesario que, de una manera u otra, la palabra y el vocablo dejen de ser una manera de designar el objeto o el pensamiento, para pasar a ser la presencia de este pensamiento en el mundo sensible, y no su vestido, sino su emblema o su cuerpo. Es necesario que se dé [...] una «experiencia interna central, específicamente verbal, gracias a la cual el sonido oído, pronunciado, leído o escrito, se convierte en un hecho de lenguaje». (p.199)

Parte II

Recapitulando: en efecto, hay sentido del mundo independientemente de su

potencial expresión lingüística pues, como vimos con Merleau-Ponty, estamos condenados al sentido en tanto haya una conciencia que perciba al mundo. Es propiamente este momento del percibir el mundo el que constituye reflexiones en este trabajo pues en él se encuentra al silencio como principio metodológico mas no como origen exclusivo de la vivencia intencional y como un *acto que motiva* la expresión del mundo y de las cosas. También, acordamos con Antonio Zirión – y, con ello, con la tradición fenomenológica – en que no hay separación entre sujeto y objeto en tanto toda conciencia ya *tiene* contenidos anclados desde su *mirar* el mundo; ahí mismo descubrimos que la afirmación sobre los sentidos inefables se volvía misteriosa porque no parece haber lógica en proponer experiencias que no puedan ponerse en palabras, aunque sea verdad que siempre expresamos solamente una parte de la experiencia real que percibimos diariamente. Este hecho nos llevó a plantear, entonces, la pregunta con la que cerramos el primer apartado de este trabajo: ¿cómo se funda la actividad predicativa del hombre en lo antepredicativo?

Se responde a través de Antonio Zirión, que, en principio, la expresión de la experiencia muda resulta de un proceso en el que primero se debe distinguir que las cosas no están en silencio, sino que aún no han alcanzado la expresión de su experiencia; después, tendríamos que convenir que este "alcanzar la expresión de su experiencia" responde a la capacidad de un cierto tipo de conciencia expresiva: la humana.⁶ Así, lo decisivo serán las

que nos sirve para confirmar realidades: sólo las mentamos y no las tematizamos profundamente. En el interés, por el contrario, se satisface una intención y se genera una atención distinta de la conciencia, por eso presenta un polo afectivo que debe ser satisfecho, no sólo confirmado. Ambos, interés y mención, son hábitos, pero ambos, también, producen modos de ser. Será claro que el interés produce un modo de ser preferido en el silencio porque él mismo es atención de sí y provoca poner atención en el mundo. En ese sentido, pues, por ejemplo, callar es una actividad consciente.

6 De acuerdo con Luis Villoro, el silencio es un modo de habla en tanto los actos mediante los cuales comprendemos el mundo significativamente (percibir, actuar, gesticular, señalar) son actos con sentido.

maneras como el sentido del mundo es experimentado por una conciencia y, más importante aún, el grado de lucidez que cada conciencia tenga sobre el mundo.

En ese sentido, nosotros agregamos el elemento de la soledad dentro del proceso propuesto por Antonio Ziri3n porque consideramos que sin silencio no hay vivencia intencional ninguna.⁷

Abordemos, ya, nuestra hip3tesis. En el pr3logo de su texto *Fenomenolog3a de la percepci3n*, Maurice Merleau-Ponty (2000) afirma que:

Todo el universo de la ciencia est3 construido sobre el mundo vivido y, si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos, primero, que despertar esta experiencia del mundo del que esta es expresi3n segunda. (p.8)

Lo interesante de esta cita es el uso particular de la palabra "despertar". En el original franc3s la frase indica lo siguiente: "...il nous faut r3veiller d'abord cette exp3rience du monde dont elle est

l'expression seconde." (Merleau-Ponty, 1945, p. 3) Como observamos, hay una obligaci3n personal de activar un tipo de experiencia espec3fico y distinto de la experiencia cotidiana. Aqu3, por cotidiano, no significamos solamente el conjunto de ideas de la vida diaria en sentido coloquial sino incluimos, tambi3n, las ideas *dadas* por los discursos cient3ficos. En todo caso, lo importante es el acto de *despertar* esa experiencia del mundo que a3n est3 en silencio. Pero, 3c3mo hacerlo? Merleau-Ponty dir3 (2000), evidentemente, que se debe volver a las cosas pues esto: "... es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre..." (p. 8) Notamos aqu3 una inconformidad sobre la manera como estamos poblados de sentidos en tanto *siempre* hay un habla espec3fica sobre el mundo que dificulta la vuelta a la experiencia de las cosas mismas que se nos dan en su pureza.

Esta voluntad de sentido respecto del mundo nos lleva a descubrir que: "

En el silencio de la consciencia originaria vemos c3mo aparece, no 3nicamente lo que las palabras quieren decir, sino tambi3n lo que

Esto es, actos que portan palabras impl3citas. A su vez, esta caracterizaci3n permite distinguir entre el silencio como modo de habla y el silencio significativo que, para Villoro, es entendido como aquel que muestra una presencia para no la simboliza; no es un silencio sin palabras sino una serie de palabras que no otorgan conocimiento de las cosas sino se limitan a decir que las cosas son. Ejemplos de palabras que provocan los silencios significativos, son: Dios, muerte, amor. A la existencia de estas ideas que no est3n en el mundo Villoro las nombra: insufribles. Es all3 cuando se pregunta si habr3a un "habla" del silencio e indica que no toma en consideraci3n esas ideas pues son, para 3l, l3mites de la reflexi3n filos3fica, a saber, el mutismo y las vivencias ps3quicas. El primer caso lo desestima porque "...el mutismo no pertenece al habla" (p.62); el segundo, porque al ser un gesto de orden 3ntimo, no significa el mundo entorno. Como podemos apreciar, la relaci3n establecida en el primer caso es netamente ling3ística, pero, al no decir nada, no es capaz de significar nada. Su estudio corresponder3a, en todo caso, a una hermen3utica o a cierta psicolog3a fenomenol3gica. En el segundo caso, el abordaje se dar3 desde la psicolog3a o la teolog3a. Ambos casos, de acuerdo con Villoro, no se relacionan con el lenguaje pues no son capaces de: "...referir al interlocutor a cosas distintas de 3l mismo..." (p. 63) Hacemos extensivas las conclusiones de Villoro para efectos de nuestro an3lisis fenomenol3gico del silencio en tanto an3lisis fenomenol3gico inicial.

7 Valga como ejemplo la siguiente an3cdota que Ziri3n Quijano (2000) recuerda respecto del fil3sofo espa3ol Luis Abad Carretero : "...en su an3cdota la experiencia importante...es *lo que* vivi3 3l s3lo, en silencio, sin intervenci3n ling3ística de nadie, cuando mir3 de cerca ese mismo mundo antes diminuto y descubri3 la realidad." (p. 7, cursivas m3as)

quieren decir las cosas, núcleo de significación primaria en torno del cual se organizan los actos de denominación y expresión." (Merleau-Ponty, 2000: 15)

Es en la consciencia donde se haya el silencio. Es gracias al silencio de la consciencia donde el habla constante sobre el mundo finca sus modos de expresión. Confirmamos, aquí, dos cosas: que, en efecto, hay una relación entre silencio y sentido del mundo y que, también, hay dos mundos de sentido: el de las palabras y el de las cosas.

Esto no implica que haya dos realidades sino simplemente dos modos de enfrentarse a ella. Mucho menos implica que esos modos de enfrentamientos resulten en modos distintos del ser mundo. Lo que cambia es la consciencia enfrentada con el mundo en diferentes momentos de su acontecer pues:

El mundo no es un objeto cuya ley de constitución yo tendría en mi poder; es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas. La verdad no "habita" únicamente al "hombre interior"; mejor aún, no hay hombre interior... Cuando vuelvo hacia mí... lo que encuentro no es un foco de verdad intrínseca, sino un sujeto brindado al mundo. (Merleau Ponty, 2000, pp.10-11)

No hay, pues, una configuración personal del mundo en el sentido de *tener cada quién su propia verdad* sino una configuración personal a partir de un mismo mundo que, con todo, no es igual *para* cada uno porque la consciencia que somos es la que nos permite medir: "...

todas las significaciones del lenguaje y es ésta lo que hace justamente que el lenguaje quiera decir algo para nosotros." (Merleau-Ponty, 2000, p.15)

Lo crítico de este análisis es poder distinguir con certeza el significado del para nosotros en la experiencia de la consciencia. Es justo en ese momento donde el silencio, a nuestra consideración, haría su aparición como elemento metodológico importante dentro de la fenomenología porque, aun cuando los vocablos empleados para denominar esta o aquella experiencia del mundo son sólo imágenes verbales, de acuerdo con Merleau-Ponty, no significa que esas imágenes no tengan un mismo fundamento que se apoye en un mismo tipo de experiencia, a saber, el reconocimiento de la consciencia silenciosa como basamento del lenguaje porque, en sí, la función del lenguaje es: "...hacer existir las esencias en una separación que, a decir verdad, sólo es aparente, ya que gracias a él se apoyan aún en la vida antepredicativa de la consciencia." (Merleau-Ponty, 2000, p.15) Es gracias al lenguaje y a nuestro hablar sobre el mundo que identificamos al silencio como garante de los significados de *nuestro mundo*. Con todo, habrá que insistir en ello, el adjetivo "nuestro", así como la preposición "para" no significan el mundo relativamente ya que: "...la percepción interior es imposible sin percepción exterior; que el mundo, como conexión de fenómenos, se anticipa a la consciencia de mi unidad, es para mí el medio de realizarme como consciencia." (Merleau-Ponty, 2000, p. 17) En suma, si nuestro organismo funciona correctamente – esto es, si no tiene fallas según su natural composición – toda consciencia debería tener acceso a la misma realidad

mundana aunque su habla (entiéndase a la manera de Villoro, es decir, su idioma, su estatus, su nivel académico, etc) sea distinto al de otras consciencias porque sus experiencias personales de la conciencia tienen operaciones categoriales que dan sentido al mundo, pero este sentido: "...no lo tiene, no lo posee, es el pensamiento el que tiene un sentido... el lenguaje no es más que un acompañamiento exterior del pensamiento." (Merleau-Ponty, 2000, p. 194) En todo caso: "La palabra y el pensamiento solamente admitirían esta relación exterior si ambos estuviesen dados temáticamente; en realidad están envueltos el uno dentro del otro, el sentido está preso en la palabra y ésta es la existencia exterior del sentido." (Merleau-Ponty, 2000, p. 199)

Aquí descubrimos, a nuestro entender, el problema más apremiante que presenta nuestra hipótesis, a saber, si palabra y sentido están imbricados, y si el lenguaje sólo es el acompañamiento exterior del pensamiento, entonces el único verdadero silencio sería el de quien, habiendo comprendido aquellas verdades, decide huir de los otros y de sí mismo porque entendería que ningún esfuerzo por poner en palabras su experiencia real tendría verdadero sentido. Se advierten dos caminos en este punto: el primero, aun cuando se entienda que la propia comprensión del silencio de la experiencia real es inalcanzable en la misma medida por toda conciencia, de cualquier forma, hay que intentar ponerla en palabras pues: "La palabra no es solo el nombre de un objeto o una idea, es el resonar del ser del sujeto." (Levinas, 2015, p. 68); el segundo, tomar la radical decisión de callar. En ambos escenarios se requiere de gran esfuerzo pues implican decisiones de relación intersubjetiva en tanto que:

El pensamiento no es algo "interior", no existe fuera del mundo y fuera de los vocablos. Lo que aquí nos engaña, lo que nos hace creer en un pensamiento que existiría para sí con anterioridad a la expresión, son los pensamientos ya constituidos y ya expresados que podemos invocar silenciosamente, y por medio de los cuales nos damos la ilusión de una vida interior. Pero, en realidad, este supuesto silencio es un murmullo de discurso, esta vida interior es un lenguaje interior. (Merleau-Ponty, 2000, p. 200)

Merleau-Ponty considera que el silencio, en caso de existir, funciona sólo como un acompañamiento del lenguaje, como una parte del pensamiento que articula los vocablos – interna o externamente – pero que no tiene posibilidad de existencia *en la conciencia* de manera *permanente*. En principio, estoy de acuerdo con esta afirmación, pero es mi interés demostrar que en filosofía sí que se puede pensar en términos de silencio en sí y para sí anteriores a su expresividad, siempre y cuando se entienda que estamos frente a un universo de experiencias distintas en su cualidad más no en su fuente a las que refiere Husserl. Así, concluimos que: "Nuestra visión del hombre no dejará de ser superficial mientras no nos remontemos a este origen, mientras no encontremos, debajo el ruido de las palabras, el silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe este silencio." (Merleau-Ponty, 2000, p. 201)

Paradójicamente, en *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty asegura que: "...Il parlante del filosofo è visto come una sua «debolezza inspiegabile: egli

dovrebbe tacere, coincidere in silencio, e raggiungere nell'Essere una filosofía che vi è già fatta. Viceversa, tutto avviene come se egli volesse tradurre in parole un cierto silencio que è in lui e que egli ascolta. La sua intera "opera" è questo sforzo assurdo." (Merleau-Ponty, 1969: 184, citado por Baldini, 1988: 41)⁸

REFERENCIAS

Baldini, M. (1988) *Le dimensioni del silencio*, Citta Nuova Editrice: Italia.

Garrido, J.J (2017) *Lichtung en El final de la filosofía y la tarea del pensar: Qué nos tiene que decir el claro del ser en Tópicos*, revista de filosofía, vol. 53, pp. 147 – 174.

Le Breton, D. (2016) *El silencio*, Sequitur: España

Levinas, E. (2015) *Palabra y silencio, y otros escritos*, Trotta: España

Merleau-Ponty, M. (2000) *Fenomenología de la percepción*, Ediciones Península: Barcelona.

Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard: France.

Villoro, Luis. (2016) *La significación del silencio*, FCE: México.

Zirión, Antonio, *El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenología* en Revista Folios, Núm. 16, (2002), Jul- dic, pp. 5-12, de la Universidad Pedagógica Nacional: México.

Rábade, S. (1966) *El sujeto trascendental en Husserl* en Anales del Seminario de Metafísica

8 El hablar del filósofo es visto como su "debilidad inexplicable: debe callar, coincidir en el silencio y alcanzar en el Ser una filosofía que ya está ahí". Por el contrario, todo sucede como si quisiera poner en palabras un cierto silencio que está en él y que escucha. Toda su "obra" es este absurdo esfuerzo.