

éste es el caso del propio cuerpo. El movimiento de mi ojo hacia lo que él fijará no es el desplazamiento de un objeto respecto de otro, es una marcha hacia lo real. Mi ojo está en movimiento o en reposo con relación a algo a lo que se aproxima o que le rehuye. Si el cuerpo proporciona a la percepción del movimiento el suelo o el fondo del que tiene necesidad para establecerse, es como poder percceptor, en cuanto que está establecido en un cierto dominio y engranado en un mundo. Reposo y movimiento aparecen *entre* un objeto que de sí no está determinado según el reposo y el movimiento y mi cuerpo que, como objeto, no lo está tampoco cuando mi cuerpo se ancla en ciertos objetos. Al igual que el arriba y el abajo, el movimiento es un fenómeno de nivel, todo movimiento supone cierto anclaje que puede variar. He ahí lo que se quiere decir de válido cuando se habla confusamente de la relatividad del movimiento. Ahora bien, ¿qué es, exactamente, el anclaje y cómo constituye un fondo de reposo? No es una percepción explícita. Los puntos de anclaje, cuando nos fijamos en ellos, no son objetos. El campanario no se pone en movimiento más que cuando dejo al cielo en visión marginal. Lo esencial de los supuestos puntos de referencia del movimiento es de que no estén planteados en un conocimiento actual y de que ya estén siempre ahí. No se ofrecen a la percepción de cara, la circundan y asedian por una operación preconsciente cuyos resultados se nos aparecen como ya hechos. Los casos de percepción ambigua, en los que, a nuestro gusto, podemos escoger nuestro anclaje, son aquellos en los que nuestra percepción está artificialmente separada de su contexto y de su pasado, en los que no percibimos con todo nuestro ser, en los que nos servimos de nuestro cuerpo y de esta generalidad que siempre le permite romper todo compromiso histórico y funcionar por su cuenta. Pero si podemos romper con un mundo humano, no podemos impedirnos el fijar nuestros ojos —lo que quiere decir que mientras vivimos permanecemos comprometidos, si no en un medio contextual humano, por lo menos en un medio contextual físico— y, para una fijación dada de la mirada, la percepción no es facultativa. Menos lo es aún cuando la vida del cuerpo está integrada en nuestra existencia concreta. Puedo ver, a voluntad, que mi tren o el tren próximo está en movimiento, si nada hago o si me interrogo acerca de las ilusiones del movimiento. Pero «cuando estoy jugando a los naipes en mi compartimiento, veo que se mueve el tren de al lado, aun cuando en realidad sea el mío el que se va; cuando miro al otro tren buscando a alguien, es mi tren el que se pone en marcha».⁵⁰ El com-

50. KOFFKA, *Perception...*, p. 578.

partimiento en el que hemos decidido colocarnos está «en reposo», sus paredes son «verticales» y el paisaje desfila ante nosotros, en una costa los pinos vistos a través de la ventana nos parecen oblicuos. Si nos ponemos a la puerta, entramos en el gran mundo, más allá de nuestro pequeño mundo, los pinos se enderezan y se quedan inmóviles, el tren se inclina según la pendiente y huye campo a través. La relatividad del movimiento se reduce al poder que tenemos de cambiar de dominio al interior del gran mundo. Una vez empeñados en un medio, vemos aparecer delante de nosotros el movimiento como un absoluto. A condición de tener en cuenta no solamente los actos de conocimiento explícito, las *cogitaciones*, sino también el acto más secreto y siempre en el pasado por el que nos hemos dado un mundo, a condición de reconocer una conciencia no tética, podemos admitir lo que el psicólogo llama movimiento absoluto sin caer en las dificultades del realismo y comprender el fenómeno del movimiento sin que lo destruya nuestra lógica.

D) EL ESPACIO VIVIDO

Hasta aquí, nada más hemos considerado, como lo hacen la filosofía y la psicología clásicas, la *percepción del espacio*, eso es, el conocimiento que un sujeto desinteresado podría tener de las relaciones espaciales entre los objetos y sus caracteres geométricos. Y no obstante, incluso analizando esta función abstracta, que dista mucho de cubrir toda nuestra experiencia del espacio, nos hemos visto obligados a hacer aparecer, como condición de la espacialidad, la fijación del sujeto en un medio contextual y, finalmente, su inherencia al mundo, en otros términos, hemos tenido que reconocer que la percepción espacial es un fenómeno de estructura y que nada más se comprende al interior de un campo perceptivo que contribuye por entero a motivarla proponiendo al sujeto concreto un anclaje posible. El problema clásico de la percepción del espacio y, en general, de la percepción, debe reintegrarse a un problema más vasto. Preguntarse cómo, en un acto expreso, podemos determinar unas relaciones espaciales y unos objetos con sus «propiedades», es plantear una cuestión segunda, es dar como originario un acto que solamente aparece sobre el trasfondo de un mundo ya familiar, es confesar que todavía no hemos tomado conciencia de la experiencia del mundo. En la actitud natural, no tengo *percepciones*, no sitúo este objeto al lado de este otro y sus relaciones objetivas, tengo un flujo de experiencias que se implican y se explican una a otra lo mismo en lo simultáneo que en la sucesión. París no es para

mí un objeto con mil facetas, una suma de percepciones ni tampoco la ley de todas estas percepciones. Tal como un ser manifiesta la misma esencia afectiva en los gestos de su mano, en su andar y en el timbre de su voz, cada percepción expresa de mi viaje a través de París —los cafés, las caras de la gente, los árboles de las avenidas, las curvas del Sena— se recorta en el ser total de París, no hace más que confirmar un cierto estilo o un cierto sentido de París. Y cuando llegué por primera vez, las primeras calles que vi a la salida de la estación, no fueron más que, como las primeras palabras de un desconocido, las manifestaciones de una esencia todavía ambigua, pero ya incomparable. No percibimos casi ningún objeto, como no vemos los ojos de un rostro familiar, sino su mirada y su expresión. Se da aquí un sentido latente, difuso a través del paisaje o la ciudad, que reencontramos en una evidencia específica sin necesidad de definirla. Solas, como actos expresos, emergen las percepciones ambiguas, eso es, aquéllas a las que damos un sentido nosotros mismos por la actitud que adoptamos, o que responden a unas cuestiones que nos planteamos. No pueden servir para el análisis del campo perceptivo porque han sido tomadas del mismo, lo presuponen, y porque las obtenemos justamente utilizando los montajes que hemos adquirido en la frecuentación del mundo. Una primera percepción sin ningún fondo es inconcebible. 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. Bajo los efectos de la mescalina, ocurre que los objetos que se aproximan parece que empequeñezcan. Un miembro o una parte del cuerpo, mano, boca o lengua, parece enorme y el resto del cuerpo no pasa de ser su apéndice.⁵¹ Las paredes de la habitación están a 150 metros una de otra, y más allá de las paredes no hay más que la inmensidad desierta. La mano extendida es alta como la pared. El espacio exterior y el espacio corpóreo se disocian hasta el punto de que el sujeto tiene la impresión de comer «una dimensión dentro de la otra».⁵² En ciertos momentos, el movimiento no se ve ya, y es de forma mágica que las personas se transportan de un punto al otro.⁵³ El sujeto está solo y abandonado en un espacio vacío, «se lamenta de no ver bien más que el espacio entre las cosas y este espacio está vacío. Los objetos, de cierta manera están, sí, ahí, pero no

como se debe...».⁵⁴ Los hombres parecen muñecas y sus movimientos son de una lentitud feérica. Las hojas de los árboles pierden su armazón y su organización: cada punto de la hoja tiene el mismo valor que las demás.⁵⁵ Un esquizofrénico dice: «Un pájaro gorjea en el jardín. Oigo el pájaro y sé que gorjea, pero que sea un pájaro y que gorjee, las dos cosas están tan lejos una de otra... Hay un abismo... Como si el pájaro y el gorjeo nada tuvieran que ver el uno con el otro.»⁵⁶ Otro esquizofrénico no consigue «comprender» el reloj, eso es, primero el paso de las agujas de una posición a otra y, sobre todo, la conexión de este movimiento con el empuje del mecanismo, la «marcha» del reloj.⁵⁷ Estas perturbaciones no afectan a la percepción como conocimiento del mundo: las partes enormes del cuerpo, los objetos próximos demasiado pequeños, no se proponen como tales; las paredes de la habitación no son para el enfermo distantes una de otra como las dos extremidades de un campo de fútbol para un individuo normal. El sujeto sabe muy bien que los alimentos y su propio cuerpo residen en el mismo espacio, puesto que toma los alimentos con su mano. El espacio es «vacío» y, no obstante, todos los objetos de percepción están ahí. La perturbación no afecta a las informaciones que podemos derivar de la percepción, y pone en evidencia, bajo la «percepción», una vida más profunda de la conciencia. Incluso cuando se da impercepción, como sucede respecto del movimiento, el déficit perceptivo no parece ser más que un caso límite de una perturbación más general que afecta a la articulación de los fenómenos unos en otros. Hay un pájaro y un gorjeo, pero el pájaro ya no gorjea. Hay un movimiento de agujas y un resorte, pero el reloj ya no «marcha». Asimismo, ciertas partes del cuerpo son desmesuradamente abultadas, y los objetos próximos son demasiado pequeños, porque el conjunto no forma ya un sistema. Pues bien, si el mundo se pulveriza o se disloca, es porque el propio cuerpo ha dejado de ser cuerpo cognoscente, de envolver todos los objetos en una captación única, y esta degradación del cuerpo en organismo tiene que referirse al desplome del tiempo que ya no se levanta hacia un futuro y cae sobre sí mismo. «Antes era un hombre, con un alma y un cuerpo vivo (*Leib*) y ahora no soy más que un ser (*Wesen*)... Ahora, ahí no hay más que el organismo (*Körper*) y el alma está muerta... Oigo y veo, pero ya no sé nada, la vida es para mí, ahora, un problema... Ahora so-

51. MAYER-GROSS y STEIN, *Über einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch*, p. 375.

52. *Id.*, p. 377.

53. *Id.*, p. 381.

54. FISCHER, *Zeitstruktur und Schizophrenie*, p. 572.

55. MAYER-GROSS y STEIN, *op. cit.*, p. 380.

56. FISCHER, *op. cit.*, pp. 558-559.

57. FISCHER, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, pp. 247 ss.

brevivo en la eternidad... Las ramas de los árboles se balancean, los demás van y vienen por la sala, pero el tiempo ya no pasa para mí... El pensamiento ha cambiado, ya no hay estilo... ¿Qué es el futuro? No puede alcanzarse... Todo es un interrogante... Todo es tan monótono, mañana, mediodía, tarde, pasado, presente, futuro. Todo recomienza siempre.⁵⁸ La percepción del espacio no es una clase particular de «estados de conciencia» o de actos, y sus modalidades expresan siempre la vida total del sujeto, la energía con la que tiende hacia un futuro a través de su cuerpo y de su mundo.⁵⁹

Así, pues, nos vemos llevados a ampliar nuestra investigación: la experiencia de la espacialidad una vez referida a nuestra fijación en el mundo, se dará una espacialidad original para cada modalidad de esta fijación. Cuando, por ejemplo, el mundo de los objetos claros y articulados se encuentra abolido, nuestro ser perceptivo, amputado de su mundo, dibuja una espacialidad sin cosas. Es lo que ocurre de noche. La noche no es un objeto delante de mí, me envuelve, penetra por todos mis sentidos, sofoca mis recuerdos, borra casi mi identidad personal. Ya no me escudo en mi puesto perceptivo para ver desfilar desde allí los perfiles de los objetos a distancia. La noche no tiene perfiles, me toca ella misma y su unidad es la unidad mística del *mana*. Los gritos o una luz lejana no la pueblan más que vagamente, se anima toda entera, es una pura profundidad sin planos, sin superficies, sin distancia de ella a mí.⁶⁰ Para la reflexión todo espacio es vehiculado por un pensamiento que vincula sus partes, pero este pensamiento no se hace por ningún lado. Por el contrario, es desde el medio contextual del espacio nocturno que me uno a este espacio. La angustia de los neurópatas durante la noche, proviene de que ésta nos hace sentir nuestra contingencia, el movimiento gratuito e infatigable por el que buscamos echar anclas y trascendernos en las cosas, sin ninguna garantía de encontrarlas siempre. Pero la noche no es aún nuestra experiencia más sorprendente de lo irreal: puedo conservar en ella el montaje del día, como cuando avanzo a tientas por mi habitación, y en todo caso, la noche se sitúa en el cuadro general de la naturaleza, hay algo de reconfortante y terrestre incluso en el espacio negro. En el sueño, por el contrario, no preservo el mundo presente más que para mantenerlo a distancia, me vuelvo hacia las fuentes subjetivas de mi existencia, y los fan-

58. FISCHER, *Zeitstruktur und Schizophrenie*, p. 560.

59. «El síntoma esquizofrénico nunca es más que un camino hacia la persona del esquizofrénico.» KRONFELD, citado por FISCHER. *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, p. 61.

60. MINKOWSKI, *Le Temps vécu*, p. 394.

tasmas del sueño aún revelan mejor la espacialidad general en la que se incrustan el espacio claro y los objetos observables. Consideramos, por ejemplo, los temas de elevación y de caída, tan frecuentes en los sueños, como por otra parte en los mitos y en la poesía. Sabemos que la aparición de estos temas en el sueño puede ponerse en relación con concomitancias respiratorias o pulsiones sexuales, y un primer paso consiste en reconocer la significación vital y sexual del arriba y del abajo. Pero estas explicaciones no van muy lejos, porque la elevación y la caída soñadas no están en el espacio visible como las percepciones despiertas del deseo y de los movimientos respiratorios. Hay que comprender por qué, en un momento dado, el soñador se presta enteramente a los hechos corpóreos de la respiración y del deseo, infundiéndoles así una significación general y simbólica, hasta el punto de no verlos aparecer en el sueño más que bajo la forma de una imagen —por ejemplo la imagen de una inmensa ave que planea, y que, tocada de un tiro, cae y se reduce a un montoncillo de papel ennegrecido. Hay que comprender cómo los acontecimientos respiratorios o sexuales que tienen su lugar en el espacio objetivo se separan del mismo en el sueño y se establecen en otro teatro. Ello no se conseguirá si no se otorga al cuerpo, incluso en estado de vigilia, un valor emblemático. Entre nuestras emociones, nuestros deseos y nuestras actitudes corpóreas, no solamente hay una conexión contingente o una misma relación de analogía: si digo que en la decepción caigo de mi altura, no es solamente porque aquella va acompañada de gestos de postración en virtud de las leyes de la mecánica nerviosa, o porque descubro entre el objeto de mi deseo y mi mismo deseo la misma relación que hay entre un objeto colocado en lo alto y mi gesto hacia él; el movimiento hacia lo alto como dirección en el espacio físico y el del deseo hacia su objetivo son simbólicos uno del otro, porque expresan los dos la misma estructura esencial de nuestro ser como ser situado en relación con un medio, del que ya vimos que es ella la única que da un sentido a las direcciones de lo alto y de lo bajo en el mundo físico. Cuando se habla de una moral elevada o baja, no se extiende a lo psíquico una relación que no tendría pleno sentido más que en el mundo físico, se utiliza⁶¹ «una dirección de significado que, por así decir, atraviesa las diferentes esferas regionales y recibe en cada una una significación particular (espacial, acústica, espiritual, psíquica, etc.)». Los fantasmas del sueño, los del mito, las imágenes favoritas de cada hombre o, en fin, la imagen poética, no están ligadas a su sentido por una re-

61. L. BINSWANOER, *Traum und Existenz*, p. 674.

lación de signo o significado como la existente entre un número de teléfono y el número del abonado; encierran verdaderamente su sentido, que no es un sentido nocional, sino una dirección de nuestra existencia. Cuando sueño que vuelo o que caigo, el sentido entero de este sueño se contiene en este vuelo o en esta caída, si no los reduzco a su apariencia física en el mundo de la vigilia, y si los tomo con todas sus implicaciones existenciales. El ave que planea, cae y se convierte en un puñado de cenizas, no planea ni cae en el espacio físico, se eleva y baja con la marea existencial que la atraviesa, o incluso, es la pulsación de mi existencia, su sístole y su diástole. El nivel de esta marea determina, en cada momento, un espacio de los fantasmas, como, en la vida despierta, nuestro comercio con el mundo que se propone determinar un espacio de las realidades. Se da una determinación del arriba y del abajo, y en general del lugar, que precede a la «percepción». La vida y la sexualidad acosan a su mundo y a su espacio. Los primitivos, en la medida que viven en el mito, no superan este espacio existencial, y por ello los sueños valen para ellos tanto como las percepciones. Se da un espacio mítico en el que las direcciones y las posiciones vienen determinadas por la residencia de grandes entidades afectivas. Para un primitivo saber donde se encuentra el campamento del clan, no es ubicarlo en relación con algún objeto-punto de referencia: es el punto de referencia de todos los puntos de referencia —es tender hacia él como hacia el lugar natural de una cierta paz o de una cierta alegría, lo mismo que, para mí, saber dónde está mi mano es unirme a este poder ágil que dormita por el instante, pero que puedo asumir y reencontrar como mío. Para un augur, la derecha y la izquierda son las fuentes de donde provienen lo fasto y lo nefasto, como para mí mi mano derecha y mi mano izquierda son la encarnación de mi destreza y de mi torpeza. Así en el sueño como en el mito, aprendemos *dónde* se encuentra el fenómeno, experimentando hacia qué va nuestro deseo, qué teme nuestro corazón, de qué depende nuestra vida. Incluso en la vida despierta, las cosas no funcionan de otro modo. Llego a un pueblecito para pasar las vacaciones, feliz porque dejo mis trabajos y mi contexto ordinario. Me instalo en el pueblecito. Éste se convierte en el centro de mi vida. La falta de agua en el río, la cosecha del maíz o de las nueces son para mí unos acontecimientos. Pero si viene a verme un amigo y me trae noticias de París, o si la radio y los periódicos me informan de que existen amenazas de guerra, me siento desterrado en el pueblecito, excluido de la verdadera vida, confinado lejos de todo. Nuestro cuerpo y nuestra percepción nos solicitan constantemente a tomar como centro del mundo el paisaje que nos

ofrecen. Pero este paisaje no es necesariamente el de nuestra vida. Puedo «estar en otra parte» aun quedándome aquí, y si se me retiene lejos de cuanto amo, me siento excéntrico a la verdadera vida. El bovarismo y ciertas formas del malestar campesino son ejemplos de vida descentrada. El maníaco, por el contrario, se centra en todas partes: «Su espacio mental es amplio y luminoso, su pensamiento, sensible a todos los objetos que se presentan, vuela de uno al otro y es arrastrado en su movimiento».⁶² Además de la distancia física o geométrica que existe entre mí y todas las cosas, una distancia vivida me vincula a las cosas que cuentan y existen para mí, y las vincula entre sí. Esta distancia mide en cada momento la «amplitud» de mi vida.⁶³ Ora se da entre mí y los acontecimientos cierto juego (*Spielraum*) que preserva mi libertad sin que cesen de tocarme, ora, por el contrario, la distancia vivida es a la vez demasiado corta y demasiado grande: la mayoría de los acontecimientos cesan de contar para mí, mientras que los más próximos me asedian. Me envuelven como la noche y me hurtan la individualidad y la libertad. Literalmente, no puedo ya respirar. Estoy poseído.⁶⁴ Al mismo tiempo, los acontecimientos se aglomeran. Un enfermo siente bocanadas glaciales, olor de castañas y el frescor de la lluvia. Tal vez, dice él «en este preciso instante una persona, pasible a las mismas sugerencias que yo, pasaba debajo la lluvia delante de un vendedor de castañas tostadas».⁶⁵ Un esquizofrénico, del que Minkowski se ocupa, y del que también se ocupa el cura del pueblo, cree que los dos se han encontrado para hablar de él.⁶⁶ Una vieja esquizofrénica cree que una persona, que se parece a otra persona, la ha conocido.⁶⁷ El achicamiento del espacio vivido, que no deja ya margen al enfermo, no deja ninguna función al azar. Como el espacio, la causalidad, antes de ser una relación entre los objetos, se funda en mi relación con las cosas. Los «cortocircuitos»⁶⁸ de la causalidad delirante, lo mismo que las

62. L. BINSWANGER, *Über Ideenflucht*, pp. 78 ss.

63. MINKOWSKI, *Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psycho-pathologie*. Cf. *Le Temps vécu*, cap. VII.

64. «...En la calle es como un murmullo que lo envuelve completamente; asimismo, se siente privado de libertad como si a su alrededor siempre hubiera personas presentes; en el café, es como algo nebuloso alrededor de él y siente un estremecimiento; y cuando las voces son particularmente frecuentes y numerosas, la atmósfera a su alrededor está saturada como de fuego, y eso determina como una opresión al interior del corazón y los pulmones y como una niebla alrededor de la cabeza.» MINKOWSKI, *Le Problème des Hallucinations et le problème de l'Espace*, p. 69.

65. *Ibid.*

66. *Le Temps vécu*, p. 376.

67. *Id.*, p. 379.

68. *Id.*, p. 381.

largas cadenas causales del pensamiento metódico, expresan maneras de existir.⁶⁹ «La experiencia del espacio está entrelazada... con todos los demás modos de experiencia y todos los demás datos psíquicos.»⁷⁰ El espacio claro, este espacio honrado en el que todos los objetos tienen la misma importancia y el mismo derecho a existir, no solamente está rodeado, sino penetrado de parte a parte, por otra espacialidad que las variaciones mórbidas revelan. Un esquizofrénico que se encuentra en la montaña se para delante de un paisaje. Al cabo de un momento, se siente como amenazado. Nace en él un interés espacial por todo cuanto le rodea, como si se le planteara una pregunta desde el exterior cuya respuesta no pudiese encontrar. De pronto el paisaje le es arrebatado por una fuerza ajena. Es como si un segundo cielo negro, sin límites, penetrara el cielo azul de la tarde. Este nuevo cielo está vacío, es «fino, invisible, pavoroso». Ora se mueve en el paisaje otoñal, ora el mismo paisaje se mueve también. Y durante este tiempo, dice el enfermo, «una cuestión permanente se me plantea; es como una orden de descansar, o de morir, o de ir más lejos.»⁷¹ Este segundo espacio a través del espacio visible, es el que compone a cada instante nuestra manera propia de proyectar el mundo, y la perturbación del esquizofrénico solamente consiste en que este proyecto perpetuo se disocia de un mundo objetivo tal como es aún ofrecido por la percepción y se retira, por así decir, en sí mismo. El esquizofrénico no vive ya en el mundo común, sino en un mundo privado, no va hasta el espacio geográfico: se queda en «el espacio de paisaje»⁷² y este mismo paisaje, una vez separado del mundo común, queda considerablemente empobrecido. De ahí la interrogación esquizofrénica: todo es asombroso, absurdo o irreal, porque el movimiento de la existencia hacia las cosas no tiene ya su energía, se revela en su contingencia y el mundo no se da ya por descontado. Si el espacio natural del que habla la psicología clásica es, por el contrario, confortante y evidente, es porque la existencia se precipita y se ignora en él.

La descripción del espacio antropológico podría proseguirse indefinidamente.⁷³ Ya vemos qué le opondrá siempre el pensa-

69. Por eso podemos decir con SCHELER (*Idealismus-Realismus*, p. 298) que el espacio de Newton traduce el «vacío del corazón».

70. FISCHER, *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, p. 70.

71. FISCHER, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, página 253.

72. E. STRAUSS, *Vom Sinn der Sinne*, p. 290.

73. Podría mostrarse, por ejemplo, que la percepción estética abre, a su vez, una nueva espacialidad; que el cuadro como obra de arte no está en el espacio en que habita como cosa física y como tela coloreada; que la danza se desarrolla en un espacio sin objetivos y sin direcciones, que es una suspensión de nuestra

miento objetivo: ¿tienen valor filosófico las descripciones? Eso es ¿nos enseñan algo que afecta a la misma estructura de la conciencia, o no nos dan más que contenidos de la experiencia humana? El espacio del sueño, el espacio mítico, el espacio esquizofrénico, ¿son verdaderos espacios, pueden pensarse por sí mismos, o no presuponen como condición de su posibilidad el espacio geométrico y, con él, la pura conciencia constituyente que los despliega? La izquierda, región de la desgracia y del presagio nefasto para el primitivo —o en mi cuerpo la izquierda como lado de la torpeza—, no se determina como dirección, más que si primero soy capaz de pensar su relación con la derecha, y es esta relación lo que finalmente da un sentido espacial a los términos entre los que se establece. No es, en cierta manera, con su angustia o su alegría que el primitivo apunta a un espacio, como no es con mi dolor que sé donde está mi pie herido: la angustia, la alegría, el dolor vividos, son referidos a un lugar del espacio objetivo en el que se encuentran sus condiciones empíricas. Sin esta conciencia ágil, libre respecto de todos los contenidos, y que los despliega en el espacio, nunca los contenidos estarían en ninguna parte. Si reflexionamos sobre la experiencia mítica del espacio y si nos preguntamos lo que quiere decir, encontraremos necesariamente que se apoya en la conciencia del espacio objetivo y único, porque un espacio que no fuese objetivo ni único no sería un espacio: ¿no es esencial al espacio que sea el «exterior» absoluto, correlativo, pero también negación de la subjetividad; y no le es esencial el que abarque todo ser que uno pueda representarse, puesto que todo lo que querríamos situar fuera del mismo estaría, por ello mismo, en relación con él, en él, pues? El soñador sueña, es por eso que sus movimientos respiratorios, sus pulsiones sexuales, no se toman por lo que son, rompen las amarras que las ligan al mundo y flotan delante de él bajo la forma de sueño. Pero ¿qué ve exactamente? ¿Le creemos bajo palabra? Si quiere saber lo que ve y comprender su sueño, será necesario que se despierte, inmediatamente la sexualidad volverá a su antro genital, la angustia y sus fantasmas volverán a ser lo que siempre han sido: una molestia respiratoria en un punto de la caja torácica. El espacio sombrío que invade el mundo del esquizofrénico no puede justificarse como espacio y proporcionar sus títulos de espacialidad, más que vinculándose al espacio claro. Si el en-

historia, que el sujeto y su mundo en la danza no se oponen ya, no se separan ya, el uno del otro, que, en consecuencia, las partes del cuerpo no se acentúan ya como en la experiencia natural: el tronco no es ya el fondo del que se elevan los movimientos y en que se hunden una vez acabados; es él el que dirige la danza, y los movimientos de los miembros están a su servicio.

fermo pretende que hay alrededor suyo un segundo espacio, preguntémosle ¿dónde está, pues? Tratando de situar este fantasma, lo hará desaparecer como fantasma. Y como, cual él mismo confiesa, los objetos están siempre ahí, siempre conserva, con el espacio claro, el medio de exorcizar los fantasmas y de volver al mundo común. Los fantasmas son escombros del mundo claro, y del mismo toman prestado todo el prestigio de que puedan estar dotados. Asimismo, cuando queremos fundar el espacio geométrico con sus relaciones intramundanas en la espacialidad originaria de la existencia, se nos responderá que el pensamiento no se conoce más que a sí mismo o a las cosas, que una espacialidad del sujeto no es pensable, y que, en consecuencia, nuestra proposición está rigurosamente desprovista de sentido. Carece, responderemos 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 objetivo se nutre de lo irreflejo y se ofrece como una explicitación de la vida de conciencia irrefleja, de modo que la reflexión radical no puede consistir en tematizar paralelamente el mundo o el espacio y el sujeto intemporal que los piensa, sino que debe re-captar esta tematización con los horizontes de implicaciones que le dan su sentido. Si reflexionar es buscar lo originario, aquello mediante lo cual puede ser y ser pensado, la reflexión no puede encerrarse en el pensamiento objetivo, tiene que pensar precisamente los actos de tematización del pensamiento objetivo y restituir su contexto. En otros términos, el pensamiento objetivo rechaza los supuestos fenómenos del sueño, del mito y, en general, de la existencia, porque los encuentra impensables y porque no quieren decir nada que ella pueda tematizar. Niega el hecho o la realidad en nombre de lo posible y de la evidencia. Pero no ve que la evidencia se funda en un hecho. El análisis reflexivo cree saber lo que viven el soñador y el esquizofrénico mejor que el mismo soñador o esquizofrénico; más aún: el filósofo cree saber lo que percibe, en la reflexión, mejor de cuanto lo sabe en la percepción. Y solamente bajo esta condición puede rechazar los espacios antropológicos como apariencias confusas del verdadero espacio, único y objetivo. Pero al dudar del testimonio del otro respecto de sí mismo, o del testimonio de su propia percepción sobre sí misma, se niega el derecho a afirmar en verdad absoluta cuanto capta con evidencia, incluso si, en esta evidencia, tiene conciencia de comprender eminentemente al soñador, al loco o la percepción. Una de dos: o bien aquel que vive algo sabe al mismo tiempo lo que vive, y entonces el loco, el soñador o el sujeto de la percepción, deben ser creídos bajo palabra, bas-

tando con que nos aseguremos de que su lenguaje expresa bien lo que ellos viven; o bien el que vive algo no es juez de lo que vive, y entonces la vivencia de la evidencia puede ser una ilusión. Para destituir la experiencia mítica, la del sueño o la de la percepción, de todo valor positivo, para reintegrar los espacios al espacio geométrico, hay que negar, en una palabra, el que uno sueña nunca, que uno sea nunca loco, o el que uno perciba nunca de verdad. Mientras admita el sueño, la locura o la percepción, por lo menos como ausencias de la reflexión —y ¿cómo no hacerlo si se quiere preservar un valor para el testimonio de la conciencia sin el que ninguna verdad es posible?—, uno no tiene el derecho a nivelar todas las experiencias en un solo mundo, todas las modalidades de la existencia en una sola conciencia. Para hacerlo, habría que disponer de una instancia superior, a la que pudiera someterse la conciencia perceptiva y la conciencia fantástica, de un yo, más íntimo al yo mismo que el yo que piensa mi sueño o mi percepción cuando me limito a soñar o a percibir, que posee la verdadera sustancia de mi sueño y de mi percepción cuando sólo tengo la apariencia de la misma. Pero esta distinción de la apariencia y la realidad no se hace ni en el mundo del mito, ni en el del enfermo y del niño. El mito guarda la esencia en la apariencia, el fenómeno mítico no es una representación, sino una verdadera presencia. El demonio de la lluvia está presente en cada gota que cae luego de la conjuración, como el alma está presente en cada parte del cuerpo. Toda «aparición» (*Erscheinung*) es aquí una encarnación,⁷⁴ y los seres no se definen tanto por «propiedades» como por caracteres fisiológicos. Es esto lo que de válido quiere decirse cuando se habla de un animismo infantil y primitivo: no porque el niño y el primitivo perciban unos objetos que, como Comte decía, quisieran explicar por intenciones o conciencias —la conciencia, como el objeto, pertenece al pensamiento tético—, sino porque las cosas se toman por la encarnación de lo que expresan, porque su significación humana se estrella en ellas y se ofrece, literalmente, como aquello que quieren decir. Una sombra que pasa, el crujido de un árbol, tienen un sentido; en todas partes hay advertencias sin nadie que advierta.⁷⁵ Puesto que la conciencia mítica no tiene aún la noción de cosa o la de una verdad objetiva, ¿cómo podría hacer la crítica de lo que piensa que experimenta, en dónde encontraría un punto fijo en el que detenerse, descubrirse a sí mismo como pura conciencia y descubrir, más allá de los fantasmas, el mundo verdadero? Un esquizofrénico

74. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, T. III, p. 80.

75. *Id.*, p. 82.

siente que un cepillo situado cerca de su ventana se acerca a él y entra en su cabeza, y sin embargo en ningún instante deja de saber que el cepillo está allí.⁷⁶ Si mira a la ventana, ahí todavía lo advierte. El cepillo, como término identificable de una percepción expresa, no está en la cabeza del enfermo como masa material. Pero la cabeza del enfermo no es para él este objeto que todo el mundo puede ver y que él mismo ve en un espejo: es este centro de escucha y de vigía que siente en la cumbre de su cuerpo, este poder de unirse a todos los objetos por la visión y la audición. Igualmente, el cepillo que cae bajo los sentidos no es nada más que una envoltura o un fantasma; el verdadero cepillo, el ser rígido, que pincha, que se encarna bajo estas apariencias, se aglomera en la mirada, ha dejado la ventana sin dejar en ella más que sus inertes despojos. Ningún llamamiento a la percepción explícita puede despertar al enfermo de este sueño, porque él no contesta la percepción explícita y solamente sostiene que ésta nada prueba contra lo que él experimenta. «¿No oye usted mis voces?», dice una enferma al médico; y concluye tranquilamente: «Luego solamente las oigo yo.»⁷⁷ Lo que garantiza al hombre sano contra el delirio o la alucinación, no es su crítica, es la estructura de su espacio: los objetos permanecen delante de él, guardan sus distancias, y como decía Malebranche a propósito de Adán, solamente lo tocan con respeto. Lo que hace a la alucinación, lo mismo que al mito, es el empequeñecimiento del espacio vivido, el arraigamiento de las cosas en nuestro cuerpo, la vertiginosa proximidad del objeto, la solidaridad del hombre y del mundo, la cual no es abolida, sino contencionada por la percepción de todos los días o por el pensamiento objetivo, y que la conciencia filosófica reencuentra. Sin duda, si reflexiono sobre la conciencia de las posiciones y de las direcciones en el mito, en el sueño y en la percepción, si los pro-pongo y fijo de acuerdo con los métodos del pensamiento objetivo, encuentro de nuevo en ellos las relaciones del espacio geométrico. No hay que concluir, con todo, que ellas estaban ya ahí, sino, al contrario, que no es aquélla la reflexión verdadera. Para saber lo que quiere decir el espacio mítico o esquizofrénico, no tenemos otro medio que el de despertar en nosotros, en nuestra percepción actual, la relación del sujeto y de su mundo, que el análisis reflexivo hace desaparecer. Hay que reconocer, antes de los «actos de significación» (*Bedeutungsgebende Akten*) del pensamiento teórico y tético, las «experiencias expresivas» (*Ausdruckserlebnisse*), antes del sentido significado (*Zeichen-Sinn*), el

76. L. BINSWANGER, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, p. 630.

77. MINKOWSKI, *Le Problème des Hallucinations et le problème de l'Espace*, p. 64.

sentido expresivo (*Ausdrucks-Sinn*), antes de la subsunción del contenido bajo la forma, la «gravidez» simbólica⁷⁸ de la forma en el contenido.

¿Quiere eso decir que se da razón al psicologismo? Como hay tantos espacios cuantas experiencias espaciales distintas, y como no nos damos el derecho de realizar de antemano, en la experiencia infantil, mórbida o primitiva, las configuraciones de la experiencia adulta, normal y civilizada, ¿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 incomunicable? ¿No definimos la subjetividad por la coincidencia de cada uno con ella? La búsqueda del espacio, y en general de la experiencia en estado naciente, antes de que sean objetivados, la decisión de pedir a la experiencia su propio sentido, en una palabra, la fenomenología, ¿no acaba la negación del ser y la negación del sentido? Bajo el nombre de fenómeno ¿no es la apariencia y la opinión lo que ella recoge? ¿No pone al origen del saber exacto una decisión tan poco justificable como la que encierra al loco en su locura, y la última palabra de esta sabiduría no será de conducir nuevamente a la angustia de la subjetividad ociosa y separada? He ahí los equívocos que aún nos queda disipar. La conciencia mítica u onírica, la locura, la percepción en su diferencia, no están cerradas en ellas mismas, no son islotes de experiencia sin comunicación y de donde no se podría salir. Nos negamos a hacer inmanente en el espacio mítico al espacio geométrico y, en general, a subordinar toda experiencia a una conciencia absoluta de esta experiencia que la situaría en el conjunto de la verdad, porque la unidad de la experiencia así entendida vuelve incomprensible su variedad. Pero la conciencia mítica está abierta a un horizonte de objetivaciones posibles. El primitivo vive sus mitos sobre un fondo perceptivo lo bastante claramente articulado para que los actos de la vida cotidiana, la pesca, la caza, las relaciones con los civilizados, sean posibles. El mito, por difuso que pueda ser, tiene ya un sentido identificable para el primitivo, porque forma precisamente un mundo, eso es, una totalidad en la que cada elemento tiene unas relaciones de sentido con los demás. Sin duda, la conciencia mítica no es conciencia de cosa, o sea que, por el lado subjetivo, es un *fluir*, no se fija y no se conoce a sí misma; por el lado objetivo, no se plantea delante de sí unos términos definidos por cierto número de propiedades aislables y articuladas una en la otra. Pero no se

78. CASSIRER, *op. cit.*, p. 80.

lleva a sí misma en cada una de sus pulsaciones, ya que de otro modo no sería consciente de nada en absoluto. No toma distancias respecto de sus noemas, pero si transcurriera como cada uno de ellos, si no esbozara el movimiento de objetivación, no cristalizaría en mitos. Intentamos sustraer la conciencia mítica a las racionalizaciones prematuras que, como en Comte, por ejemplo, hacen al mito incomprensible, porque buscan en él una explicación del mundo y una anticipación de la ciencia, cuando es una proyección de la existencia y una expresión de la condición humana. 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 en su sentido para el filósofo. De la misma manera, es al soñador que yo fui anoche a quien pido la narración del sueño, pero el soñador mismo no narra nada y quien narra está despierto. Sin el despertar, los sueños no serían más que modulaciones instantáneas y no existirían ni siquiera para nosotros. Durante el sueño, no abandonamos el mundo: el espacio del sueño se escuda en el espacio claro, pero utiliza todas sus articulaciones, el mundo nos asedia incluso en el sueño, y es en el mundo que soñamos. Asimismo, es acerca del mundo que gravita la locura. Por no decir nada de los ensueños mórbidos o los delirios que tratan de fabricarse un dominio privado con los escombros del macrocosmos, los estados melancólicos más avanzados, en los que el enfermo se instala en la muerte y coloca por así decir su casa, utilizan, para hacerlo, las estructuras del ser-del-mundo al que toman prestado cuanto se requiere para negarlo. Este vínculo entre la subjetividad y la objetividad, que existe ya en la conciencia mítica o infantil y que siempre subsiste en el sueño o la locura, lo encontramos, a mayor abundamiento, en la experiencia normal. Nunca vivo enteramente en los espacios antropológicos, siempre estoy ligado por mis raíces a un espacio natural e inhumano. Mientras atravieso la plaza de la Concorde y me creo enteramente preso por París, puedo detener mis ojos en una piedra de la pared de las Tullerías: la Concorde desaparece, y no queda más que esta piedra sin historia; puedo incluso perder mi mirada en esta superficie granosa y amarillenta: y ni siquiera habrá piedra, no quedará más que un juego de luz sobre una materia indefinida. Mi percepción total no está hecha de estas percepciones analíticas, pero puede siempre disolverse en ellas, y mi cuerpo, que garantiza por mis hábitos mi inserción en el mundo humano, nada más lo hace proyectándose primero en un mundo natural que siempre transaparece en el otro, como la tela en el cuadro, y le da un aire de fragili-

dad. Incluso si hay una percepción de lo deseado por el deseo, amado por el amor, odiado por el odio, ésta se forma siempre, alrededor de un núcleo sensible, por exiguo que sea, y es en lo sensible que encuentra su verificación y su plenitud. Dijimos que el espacio es existencial; igualmente podríamos haber dicho que la existencia es espacial, eso es, que, por una necesidad interior, se abre a un «exterior», hasta el punto de que se puede hablar de un espacio mental y de un «mundo de las significaciones y de los objetos de pensamiento que en ellas se constituyen».⁷⁹ Los espacios antropológicos se ofrecen ellos mismos como contruados en el espacio natural, los «actos no objetivantes», para hablar como Husserl, en los actos objetivantes.⁸⁰ La novedad de la fenomenología no estriba en negar la unidad de la experiencia, sino en fundamentarla diferentemente de como lo hace el racionalismo clásico. En efecto, los actos objetivantes no son representaciones. El espacio natural y primordial no es el espacio geométrico, y correlativamente, la unidad de la experiencia no viene garantizada por un pensador universal que expondría delante de mí sus contenidos y me aseguraría a su respecto toda ciencia y todo poder. No es más que indicada por los horizontes de objetivación posible, no me libera de cada medio particular más que porque me ata al mundo de la naturaleza o del en-sí que los envuelve a todos. Habrá que comprender cómo con un solo movimiento, la existencia proyecta a su alrededor unos mundos que me ocultan la objetividad, y la asigna como objetivo a la teleología de la conciencia, destacando estos «mundos» sobre el fondo de un único mundo natural.

Si el mito, el sueño, la ilusión, deben poder ser posibles, lo aparente y lo real deben seguir siendo ambiguos así en el sujeto como en el objeto. Se ha dicho a menudo que, por definición, la conciencia no admite la separación de la apariencia y de la realidad, lo que se entendía en el sentido de que, en el conocimiento de nosotros mismos, la apariencia sería realidad: si pienso que veo o siento, veo o siento sin que quepa duda alguna, sea lo que fuere del objeto exterior. Aquí la realidad aparece toda entera, ser real y aparecer no forman más que uno, no hay más realidad que la aparición. Si esto es cierto, queda excluido que la ilusión y la percepción tengan la misma apariencia, que mis ilusiones sean percepciones sin objeto o mis percepciones alucinaciones verdaderas. La verdad de la percepción y la falsedad de la ilusión tienen que estar marcadas en ellas por algún carácter intrínseco, ya que, de otro modo, el testimonio de los

79. L. BINSWANGER, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, p. 617.

80. *Logische Untersuchungen*. T. II, «Ve. Untersuchung», pp. 387 ss.

demás sentidos, de la experiencia ulterior, o del otro, que sería el único criterio posible, al pasar a ser a su vez incierto, nunca tendríamos conciencia de una percepción y de una ilusión como tales. Si todo el ser de mi percepción y todo el ser de mi ilusión esta en su manera de aparecer, es necesario que la verdad que define la una y la falsedad que define a la otra se me manifiesten también. Habrá, pues, entre ellas una diferencia de estructura. La percepción verdadera será, simplemente, una verdadera percepción. La ilusión no lo será, la certidumbre tendrá que extenderse de la visión o de la sensación como pensamientos a la percepción como constitutiva de un objeto. La transparencia de la conciencia implica la inmanencia y la certidumbre absoluta del objeto. No obstante, es lo propio de la ilusión el que no se dé como ilusión, y aquí importa que yo pueda, si no percibir un objeto irreal, perder cuando menos de vista su irrealidad; importa que se dé al menos inconciencia de la impercepción, que la ilusión no sea lo que parece ser y que, por una vez, la realidad de un acto de conciencia esté más allá de su apariencia. ¿Separaremos en el sujeto la apariencia de la realidad? Pero la ruptura una vez hecha es irreparable: la apariencia más clara podrá, en adelante, ser engañosa, y ahora es el fenómeno de la verdad lo que pasa a ser imposible. No tenemos por qué escoger entre una filosofía de la inmanencia o un racionalismo que sólo da cuenta de la percepción y de la verdad, y una filosofía de la transcendencia o del absurdo que no da cuenta más que de la ilusión o del error. No sabemos que hay errores más que porque poseemos unas verdades, en nombre de las cuales corregimos los errores y los conocemos como errores. Recíprocamente, el reconocimiento expreso de una verdad es bastante más que la simple existencia en nosotros de una idea incontestada, la fe inmediata en lo que se presenta: supone interrogación, duda, ruptura con lo inmediato, es la corrección de un error posible. Todo racionalismo admite cuando menos un absurdo, a saber, el tener que formularse en tesis. Toda filosofía del absurdo reconoce un sentido, cuando menos, en la afirmación del absurdo. No puedo seguir en el absurdo más que suspendiendo toda afirmación, más que, como Montaigne o el esquizofrénico, confinándome en una interrogación que ni siquiera precisará formular: formulándola haría de ella una cuestión que, como toda cuestión determinada, envolvería una respuesta; que, en fin, oponiendo a la verdad, no la negación de la verdad, sino un simple estado de no-verdad o de equívoco, la opacidad efectiva de mi existencia. De la misma manera, no puedo seguir en la evidencia absoluta más que reteniendo toda afirmación, más que si para mí nada no se da ya por supuesto, más que, como Hus-

serl quiere, asombrándome ante el mundo⁸¹ y cesando de estar en complicidad con él para poner de manifiesto la oleada de motivaciones que me llevan en él, para despertar y explicitar enteramente mi vida. Cuando quiero pasar de esta interrogación a una afirmación, y *a fortiori* cuando quiero expresarme, hago cristalizar en un acto de conciencia un conjunto indefinido de motivos, entro en lo implícito, eso es, en el equívoco y en el juego del mundo.⁸² El contacto absoluto de mí conmigo, la identidad del ser y del aparecer, no pueden plantearse, sino solamente vivirse más acá de toda afirmación. De una parte y otra tenemos, pues, el mismo silencio y el mismo vacío. La vivencia del absurdo y la de la evidencia absoluta se implican una a otra y son incluso indiscernibles. El mundo nada más aparece absurdo si una exigencia de conciencia absoluta disocia en cada momento las significaciones de que abunda, y recíprocamente, esta exigencia viene motivada por el conflicto de estas significaciones. La evidencia absoluta y el absurdo son equivalentes, no solamente como afirmaciones filosóficas, sino incluso como experiencias. El racionalismo y el escepticismo se nutren de una vida efectiva de la conciencia que, hipócritamente, los dos sobreentienden, sin la cual no pueden ser ni pensados ni tan solamente vividos, y en la cual no puede decirse que *todo tenga un sentido* o que *iodo sea sin-sentido*, sino solamente que *hay un sentido*. Como Pascal dice, las doctrinas, por poco que las apretamos un poco rebosan contradicciones, y no obstante tenían un aire de claridad, tienen un sentido de primera vista. Una verdad sobre fondo de absurdo, un absurdo que la teleología de la conciencia presume poder convertir en verdad, he ahí el fenómeno originario. Decir que, en la conciencia, apariencia y realidad no forman más que uno, o decir que están separados, es hacer imposible la conciencia de sea lo que fuere, incluso a título de apariencia. Pues bien —tal es el verdadero *cogito*—, se da conciencia de algo, algo se muestra, hay fenómeno. La conciencia no es ni pro-posición de sí, ni ignorancia de sí, es *no disimulada* a sí misma, o sea, que nada hay en ella que de alguna forma no se anuncie a ella, aun cuando ella no tenga necesidad de conocer eso expresamente. En la conciencia, el aparecer no es ser, sino fenómeno. Este nuevo *cogito*, por estar más acá de la verdad y del error revelados, hace posibles a una y otro. Lo vivido es vivido, sí, por mí, no ignoro los sentimientos que contenciono, y en este sentido, no se da inconsciente. Pero yo puedo vivir más cosas de las que me represento, mi ser no se reduce a

81. FINK, *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, p. 350.

82. El problema de la expresión lo indica FINK, *op. cit.*, p. 382.

lo que expresamente se me aparece de mí mismo. Lo que no es más que vivido es ambivalente; hay en mí unos sentimientos a los que no doy su nombre y también falsas felicidades en las que no estoy totalmente. Entre la ilusión y la percepción, la diferencia es intrínseca y la verdad de la percepción nada más puede leerse en ella misma. Si, en un camino, creo discernir a lo lejos una gran piedra plana sobre el suelo, que en realidad es una mancha de sol, no puedo decir que jamás vea la piedra plana en el sentido en que vería, al aproximarme, la mancha de sol. La piedra plana no aparece, como todas las lejanías, más que en un campo de estructura confusa en donde las conexiones todavía no están netamente articuladas. En este sentido, la ilusión, como la imagen, no es observable; eso es, mi cuerpo no está en contacto con ella y yo no puedo desarrollarla delante de mí mediante movimientos de exploración. Y, sin embargo, soy capaz de omitir esta distinción, soy capaz de ilusión. No es verdad que, si me limito a lo que verdaderamente veo, nunca me engañe, y que por lo menos la sensación sea indudable. Toda sensación está ya grávida de un sentido, inserta en una configuración clara o confusa, y no hay ningún dato sensible que siga siendo el mismo cuando paso de la piedra ilusoria a la verdadera mancha de sol. La evidencia de la sensación implicaría la de la percepción y haría la ilusión imposible. Veo la piedra ilusoria en el sentido de que mi campo perceptivo y motor da a la mancha clara el sentido de «piedra en el camino». Y ya me dispongo a sentir bajo mi pie esta superficie lisa y sólida. Es que la visión correcta y la visión ilusoria no se distinguen como el pensamiento adecuado y el pensamiento inadecuado; es decir, como un pensamiento absolutamente pleno y un pensamiento lacunar. Digo que percibo correctamente cuando mi cuerpo tiene en el espectáculo una presa bien determinada, pero eso no quiere decir que mi «presa» sea nunca total; solamente lo sería si hubiese podido reducir al estado de percepción articulada todos los horizontes interiores y exteriores del objeto, lo que por principio es imposible. En la experiencia de una verdad perceptiva, presumo que la concordancia experimentada hasta ahora se mantendría para una observación más detallada; hago confianza al mundo. Percibir es empeñar de una vez todo un futuro de experiencias en un presente que en rigor jamás lo garantiza, es creer en un mundo. Es esta apertura a un mundo lo que posibilita la verdad perceptiva, la realización efectiva de una *Wahrnehmung*, y nos permite «tachar» la ilusión precedente, tenerla por nula e invalidada. Veía yo al margen de mi campo visual y a alguna distancia una gran sombra en movimiento, vuelvo la mirada de ese lado, el fantasma se encoge y se sitúa: no era más

que una mosca cerca de mi ojo. *Tenía conciencia de ver una sombra, y ahora tengo conciencia de no haber visto más que una mosca.* Mi adhesión al mundo me permite compensar las oscilaciones del *cogito*, desplazar un *cogito* en beneficio de otro, y captar la verdad de mi pensamiento más allá de su apariencia. En el mismo momento de la ilusión, esta corrección me era dada como posible, porque la ilusión utiliza también la misma creencia en el mundo, no se contrae en sólida apariencia más que gracias a este complemento y que así, siempre abierta a un horizonte de verificaciones presuntas, no me separa de la verdad. Pero, por la misma razón, no estoy asegurado contra el error, porque el mundo al que enfoco a través de cada apariencia y que da a ésta, con razón o sin ella, el peso de la verdad, nunca exige necesariamente esta apariencia. Hay certeza absoluta del mundo en general, pero no de ninguna cosa en particular. La conciencia está alejada del ser y de su propio ser, y al mismo tiempo unida a ellos, por el espesor del mundo. El verdadero *cogito* no es el cara a cara del pensamiento con el pensamiento de este pensamiento: éstos no se encuentran más que a través del mundo. La conciencia del mundo no está *fondada* en la conciencia de sí, sino que ambas son rigurosamente contemporáneas: hay para mí un mundo porque no me ignoro; yo soy no disimulado a mí mismo porque tengo un mundo. Quedará por analizar esta posesión preconsciente del mundo en el *cogito* prerreflexivo.