

# La “verdad” de la fenomenología

(Husserl y Merleau-Ponty)

Mario Teo Ramírez\*



IZTAPALAPA 33

EXTRAORDINARIO DE 1994, pp. 51-62

Por su extensión, complejidad y rigor, la *Fenomenología de la percepción*<sup>1</sup> es reconocidamente la obra magna del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty. El “prólogo” de esta obra, “un verdadero pequeño ‘discurso del método’”,<sup>2</sup> presenta la mejor introducción al pensamiento de su autor, así como la exposición más precisa de su concepción y práctica de la fenomenología. Esta exposición supone una discusión con las con-

cepciones de Edmund Husserl: ¿Merleau-Ponty lo continúa o rompe con él? ¿Es un fenomenólogo fiel o infiel? Sabemos que él parte del pensamiento husserliano y se propone desarrollarlo; y que a través de una discusión con el existencialismo, el marxismo o el incipiente estructuralismo de los cincuenta delinearé una filosofía propia y original —algo que también hacen Heidegger y Sartre. Sin embargo, Merleau-Ponty no se planteaba como condición

\* Facultad de Filosofía, Universidad Michoacana.

de posibilidad de su concepción una ruptura con el pensamiento de Husserl. Más bien se proponía una interpretación, la reconstrucción crítica de ciertas ideas, ciertas líneas virtuales o ciertos umbrales del pensamiento fenomenológico, para llevarlos a consecuencias que podían contradecir la letra de la filosofía de Husserl pero no su espíritu o su proyecto esencial. Intentaremos dar cuenta de esta *modificación* razonada del pensamiento husserliano a través de una lectura detenida del prólogo a la *Fenomenología de la percepción*.

De acuerdo con el filósofo francés, las características propias de la fenomenología husserliana implican que la relación que podemos tener con ella no pueda ser ni de pura continuidad ni de mera ruptura, de ortodoxia o de heterodoxia. No hay continuidad, estamos necesariamente en una nueva posición. En primer lugar, porque el pensamiento de Husserl no pretende ser una “doctrina filosófica” ni posee una estructura monolítica: como todo pensamiento vivo, está henchida de contradicciones, de posibilidades. La fenomenología, señala Merleau-Ponty, “es el estudio de las esencias... pero es asimismo una filosofía que resitúa las esencias dentro de la existencia”;<sup>3</sup> es una filosofía que llama a poner en suspenso la “actitud natural”, pero también a una recuperación del mundo prerreflexivo, del *Lebenswelt*; es una filosofía eidética pero que no renuncia a la indagación histórico-genética... Para Husserl, la fenomenología es una continua búsqueda, una investigación, un re-comenzar cada vez. ¿A cuál de las múltiples perspectivas o momentos vamos a ser fieles entonces? Por las mismas razones, tampoco podemos tener una relación de simple ruptura o de discontinuidad: es la misma refle-

xión husserliana la que nos enseña primero la necesidad de la “discontinuidad”, de la “modificación”. Merleau-Ponty se propone asumir la actitud esencial de la fenomenología, colocarse en el corazón del pensar fenomenológico: esta actitud esencial no se reduce a las formulaciones de Husserl, ya se encuentra en otros momentos y otros lares de la historia de la filosofía. “La fenomenología se deja practicar y reconocer como manera o como estilo —dice Merleau-Ponty—, existe como movimiento, antes de haber llegado a una conciencia filosófica total.”<sup>4</sup> Hay una “verdad” filosófica de la fenomenología que es previa a su toma de conciencia explícita: es la verdad de la “experiencia” en cuanto principio de los principios de un pensar auténtico. Ahora bien, si somos consecuentes con la fenomenología debemos, en principio, aplicar a ella misma su exigencia metódica: lo que ella “es” no lo podemos determinar independientemente de la manera como *nosotros* la aprehendemos, de la manera como la vivimos, la pensamos y pensamos a partir de ella. “La unidad de la fenomenología y su verdadero sentido la encontraremos dentro de nosotros”,<sup>5</sup> dice Merleau-Ponty, y añade: “la fenomenología sólo es accesible a un método fenomenológico”.<sup>6</sup> Esto significa que su “verdad” no es “en sí”, algo que esté ahí y que un lector se contentaría con ir a buscar y definir. Según Merleau-Ponty, debemos hacer una especie de “fenomenología de la fenomenología”,<sup>7</sup> esto es, una “re-flexión” del pensamiento husserliano donde aplicamos a él lo que él propone. De esta manera, a la vez que reconocemos la “verdad” y la “necesidad” de la operación fenomenológica, ponemos en cuestión su definitividad como “teoría”, como sistema filosófico unívoco y terminado. Sólo esta actitud nos asegura



que efectivamente somos fieles al pensamiento del maestro: no decimos lo que él dijo, pero "hacemos" lo que él hizo (toda conmemoración de un gran pensador es a la vez una traición, dice Merleau-Ponty).<sup>8</sup> La "fidelidad" únicamente es posible a condición de no ser total y de no saberse con exactitud. ¿Pues quién podría juzgar perentoriamente sobre esto?

De esta manera, lo que Merleau-Ponty nos presenta en el "prólogo" es a la vez una interpretación de la verdad esencial de la fenomenología de Husserl y una justificación de su propio y original punto de vista. Ambos momentos se articulan y los pensamientos de los dos filósofos quedan íntimamente imbricados. En principio, Merleau-Ponty insiste en una definición negativa: la fenomenología *no* es, al menos en el significado simple de los siguientes términos, un *subjetivismo*, un *idealismo*, un *formalismo*, un *intelectualismo* o un *racionalismo*. Esta definición va a apuntar indirectamente, esto es, en "positivo", a aquello que según nuestro filósofo es lo propio y específico de la filosofía husserliana y que, a la vez, como ya hemos dicho, es el punto de partida de su propia concepción y práctica fenomenológica. Así, Merleau-Ponty divide el "prólogo" en seis breves apartados de no más de tres páginas cada uno. Después de iniciar con las observaciones que hemos señalado acerca de la "verdad" de la fenomenología, procede a discutir cinco conceptos fundamentales del pensamiento husserliano. Estos son: la reflexión, la reducción, las esencias, la intencionalidad y el mundo (o la racionalidad). Vamos a detenernos en cada uno.

1. Respecto al problema de la *reflexión*, es decir, a la forma del pensamiento filosófico, Merleau-Ponty enfatiza el carácter descriptivo y no explicativo ni

analítico de la fenomenología; insiste, pues, en la diferencia entre la reflexión fenomenológica y la actitud científica o la filosofía reflexiva clásica. La primacía de la descripción —dar cuenta de las cosas mismas, atenerse estrictamente a los fenómenos— significa que la fenomenología se remite a un mundo y una experiencia subjetiva que son previos tanto en relación con los conceptos teórico-explicativos como las construcciones reflexivas del idealismo. La fenomenología *describe* nuestra experiencia del mundo. No “explica”, esto es: no remite esa experiencia, como hace el pensamiento científico, a algo exterior a ella —como si eso exterior pudiera ser aprehendido con evidencia superior a través de otros procedimientos distintos a los de la propia experiencia. Pero tampoco “analiza”, es decir, no rompe la continuidad de esa experiencia para postular y construir una subjetividad purificada de su referencia al mundo —como hace la tradición filosófica de Descartes a Hegel. La reflexión fenomenológica no para en una “conciencia” que quedaría desde ahora sustancializada, afirmada como un ente especial del mundo o como una forma abstracta, sin contenidos ni vida propia. Si bien el fundador de la fenomenología tiene en alto aprecio a la filosofía cartesiana, se cuida con esmero de suscribir sus consecuencias espiritualistas y sustancialistas. Según Husserl, la suposición de que el *ego cogito* es una “cosa”, un “pequeño rincón del mundo” o un axioma del que podríamos deducir a la manera geométrica una serie de verdades, nos muestra “cómo Descartes falla al girar en sentido trascendental”.<sup>9</sup> Merleau-Ponty va a radicalizar estas observaciones al grado de cuestionar la fácil oposición entre la subjetividad prerreflexiva y la reflexiva, y la suposición del

carácter absoluto de ésta última. Si la reflexión fenomenológica no encuentra un “ser pleno”, un “universo espiritual”, con el cual sustituiría el ser del mundo concreto, entonces lo que hace realmente es localizar como otro “punto de vista” sobre ese mundo —el punto de vista genético-subjetivo. El mundo no queda eliminado y podemos recuperar su primacía filosófica. Para Merleau-Ponty, la reflexión fenomenológica no es un retorno a una conciencia interior sino un retorno al Ser —aunque no al ser objetivo sino al “Ser vivido”, al “ser-en-el-mundo”, en términos de Heidegger.<sup>10</sup>

Desde esta primacía del Mundo se justifica, para el fenomenólogo francés, el tratamiento de la “percepción”. Pues ésta ya no es una modalidad más de la experiencia sino aquella fundamental en la que el mundo se nos ofrece primigenia y contundentemente: “la percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen”.<sup>11</sup> Por esto, la “fenomenología de la percepción” de Merleau-Ponty no es un tema secundario, una simple “aplicación” de la teoría fenomenológica. En realidad es una forma de reubicar y reconstruir la problemática y la perspectiva entera de la fenomenología. Ya Husserl señalaba en distintos textos esta primacía de la percepción. Por ejemplo, en *Experiencia y juicio* el análisis de las estructuras de la experiencia perceptiva antepredicativa precede y fundamenta el de las estructuras del pensamiento predicativo y del entendimiento. “Así pues —nos dice—, habremos de orientarnos por el *juicio basado en la percepción externa*, en la percepción de los cuerpos, para estudiar ahí ejemplarmente

las estructuras del juzgar predicativo en general y su construcción sobre el fundamento de las operaciones prepredicativas".<sup>12</sup> Pero no sólo desde un punto de vista lógico-epistemológico concede Husserl esa primacía; también, y con más radicalidad, en un plano ontológico. En la *Crisis...* afirma frente al objetivismo cientifista el carácter originario y ejemplar de la experiencia perceptiva. "La percepción nos dice—, es el protocolo de la *intuición*: ella expone en proto-originariedad, esto es, en el modo de la presencia 'en persona'";<sup>13</sup> y más adelante agrega: "lo realmente primario es la intuición 'meramente subjetivo-relativa' de la vida mundana precientífica".<sup>14</sup> La percepción es por excelencia el darse originario del mundo; y el objetivo de Merleau-Ponty es tomar en serio y en todo su alcance esta afirmación. La tarea de la reflexión se duplica y complica: no consiste más en negar, en superar la experiencia perceptiva. Todo lo contrario: consiste en cuidar que la operación reflexiva no anule la riqueza y potencialidad de la percepción, que sea capaz incluso de guardar y desarrollar esa riqueza y esas potencias; que el pensamiento, y el espíritu en general, no se pierdan de su capacidad "perceptiva"

2. En segundo lugar, Merleau-Ponty discute el concepto de la "reducción", de la *epoché*, es decir, el procedimiento metódico-reflexivo que consiste en ir eliminando paulatinamente cualquier tesis acerca de esferas de realidad que pueda ser susceptible de duda a fin de localizar una esfera indubitable y apodéctica. Normalmente se han distinguido dos conceptos o dos momentos de la reducción: la "reducción eidética" y la "reducción trascendental". La primera se define como el procedimiento mediante el cual vamos de los hechos a las "esencias", tal como Husserl lo describe

al inicio de *Ideas I*.<sup>15</sup> La segunda se define como el paso de las esencias a la "conciencia constituyente", a la vida inmanente de la conciencia pura. Merleau-Ponty afirma en otra parte que esta secuencia no es sólo metodológica: "no hay reducción trascendental que no sea primero reducción eidética".<sup>16</sup> Puesto que es necesario pasar por el *eidós* la reducción a la conciencia no puede presumir ser un pensamiento adecuado y directo de la experiencia efectiva, no puede anular la diferencia —que el recurso a la esencia demuestra— entre la vida oscura e irrefleja de la conciencia "natural" y el pensamiento reflexivo, claro y transparente.

Entendida, incluso por el mismo Husserl, de forma aporética y unívoca, la reducción no nos llevaría sino a la afirmación de un absolutismo de la "conciencia trascendental", a un dogmatismo idealista. Sin embargo, ya en el fundador de la fenomenología se destila un pensamiento crítico que no puede permanecer indiferente a los problemas que la existencia del Otro y el sentido del mundo como trascendencia —por ejemplo— plantean a un idealismo puro.<sup>17</sup> De ahí que Husserl no deje de replantear el tema de la reducción y de seguirla aplicando casi indefinidamente, lo que ya resulta paradójico: la reducción es innegable como necesidad y exigencia de la actitud crítico-filosófica, pero no hay, en verdad, un "reducto" último, una evidencia absoluta. "¿Puede uno colocarse en la actitud de la conciencia reducida?", pregunta Merleau-Ponty, y afirma: "Me parece que muchas cosas en los textos de Husserl indican que esto es un problema para él. No se trata simplemente de una dificultad de hecho, es un problema de derecho".<sup>18</sup> Esta dificultad sería la indicación de una per-

sistencia de la opacidad del mundo y del carácter no absoluto de la conciencia. La “reducción” no es un procedimiento fácil, simple, donde “todo va bien”; y, paradójicamente, “la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa”.<sup>19</sup> Esto significa que nunca podemos poner en suspenso totalmente el mundo en que ya estamos y que todo lo más que podemos hacer —y en esto consistiría la “reducción”— es restablecer el asombro frente al ser inmotivado y la trascendencia jamás anulable de ese Mundo. Más que romper con nuestra dependencia del mundo, una reflexión verdaderamente rigurosa nos hace plenamente conscientes de esa relación, y nos permite pensarla y vivirla interiormente más allá de la tesis del objetivismo —que en nombre de esa dependencia anula toda vida de la conciencia, eliminando a la vez nuestro asombro ante el mundo, sustituyendo este asombro por un pensamiento conceptual que se quisiera unívoco y definitivo.

3. “Un malentendido del mismo género oscurece la noción de las ‘esencias’ en Husserl”, dice Merleau-Ponty. Pero en lugar de contentarnos con identificar a la fenomenología con un eidetismo, con un formalismo de tipo platónico, o en lugar de querer eliminar toda esa dimensión del pensamiento husserliano, lo que debemos hacer es entender, pide Merleau-Ponty, “la necesidad de pasar por las esencias”. Esto no significa —prosigue— “que la filosofía las tome por objeto, sino todo lo contrario, que nuestra existencia está presa con demasiada intimidad en el mundo para reconocerse como tal en el momento en que se arroja al mismo, y que tiene necesidad del campo de la idealidad para conocer y conquistar su facticidad”.<sup>20</sup> De esta manera, la función de la esencia es dar cuenta en

toda su radicalidad de ese entrelazamiento silencioso, de ese *Dasein* previo, y no abandonarlo, o sustituir su “aseidad” por la de las “ideas” —como si la de éstas fuera más clara y contundente. La esencia que la fenomenología quiere es la de la “cosa”, tal como es antes de todo concepto y de todo regreso al yo. La fenomenología, señala Merleau-Ponty, “es la ambición de igualar la reflexión a la vida irrefleja de la conciencia” y, podemos agregar, a la vida irrefleja del Ser.

Hay que recordar que para la fenomenología la esencia no es un concepto, no es una Forma, tampoco es un tipo de Realidad (a la manera del *eidos* platónico): es, más bien, la realidad misma, la cosa misma. El peor error consiste en confundir la esencia con un ente conceptual, con una construcción del conocimiento o con un significado lingüístico, pues ella es la condición de los conceptos, “aquello” a lo que ellos se refieren, y que en una epistemología ingenua se considera simplemente como ya dado. Para la fenomenología no hay algo “dado” (un “en-sí”), y lo más interesante que hay que aprehender no es la actividad de la conciencia en el plano epistemológico de la constitución de los conceptos, sino la “actividad” de esa conciencia —que será también su “pasividad”— en el plano de la constitución ontológica de lo Real. De aquí que la fenomenología de nuestra experiencia concreta y perceptiva del mundo posea, según Merleau-Ponty, una relevancia fundamental para el cabal cumplimiento de las intenciones específicas de una fenomenología eidética. La esencia, “el ser autárquico de la cosa”, no es separable de un campo de experiencia y de un mundo concreto: “buscar la esencia del mundo no es buscar lo que éste es en idea, una vez

reducido a tema de discurso, sino lo que es de hecho, antes de toda tematización, para nosotros".<sup>21</sup>

4. Si la fenomenología no es una eidética formalista, tampoco es, consecuentemente, un intelectualismo de los actos de la conciencia; es, estrictamente, una filosofía de la *intencionalidad*. Husserl llama "intencionalidad" al rasgo esencial de la conciencia y sus actos; al hecho de que: 1. toda conciencia es conciencia *de* algo, de que no hay conciencia de nada o puramente para sí —o que sólo la hay en cuanto conciencia "psicológica"; y 2. de que "eso" de que la conciencia es consciente no es más que su "correlato intencional", que no es un objeto pre-existente ni exterior al acto de la conciencia. Según Merleau-Ponty, el concepto de intencionalidad debe ser también precisado; de otra manera, no captaríamos su originalidad y especificidad, por ejemplo, respecto a la noción de "correlación inmanente" —entre el sujeto trascendental y el objeto "x"— de que ya hablaba el idealismo kantiano.<sup>22</sup> La intencionalidad, insiste el filósofo francés, es un "tender a..." y no un "tener en", es un "proyecto" del mundo y no un mundo dominado. Se encuentra "destinada a un mundo que ella ni abarca ni posee, pero hacia el cual no cesa de dirigirse".<sup>23</sup> La intencionalidad no consiste, pues, y ya Husserl insistió en evitar esta confusión, en tener un objeto "dentro" de la conciencia. La "idealidad" del objeto intencional significa que él no preexiste a la conciencia, pero no significa que él "exista" dentro de la conciencia, como un contenido psicológico.<sup>24</sup>

De aquí que, según Merleau-Ponty, debemos remarcar la distinción entre dos tipos de intencionalidad: la del acto, que es explícita, directa e intelectual y que se remite a una entidad mental ("intencionali-

dad tética"), y la intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*), que es implícita, indirecta y práctico-vital, que tiene por "objeto" (por *telos*) el Ser y el Mundo mismo y por sujeto nuestra existencia, nuestra "vida corporal". Por la "intencionalidad operante" es que hay una síntesis del tiempo, una unidad de nuestra acción corporal y un mundo de significaciones intersubjetivas;<sup>25</sup> esto es, un "sentido" que no es una construcción de la conciencia, un mero "saber". Sólo este concepto de intencionalidad operante nos permitirá rebasar los cercos del idealismo —pues el sujeto del "acto intencional" no es la pura conciencia ni el objeto "intencionado" es una entidad mental— y regresar al Ser, sin tener, no obstante, que recaer en el realismo y el objetivismo —pues, a la vez, el "cuerpo" que, para Merleau-Ponty, es el sujeto de la intencionalidad operante no es el cuerpo físico-objetivo sino el cuerpo vivido (*mi* cuerpo) y el "objeto" operativamente intencionado tampoco es una cosa físico-objetiva sino un "ser fenoménico", una "figura" del mundo. Tal es, también, la condición fundamental para una reconstrucción fenomenológica de la percepción —el tema de Merleau-Ponty— que sea capaz de respetar el sentido fundamental del acto perceptivo en cuanto apertura a algo, en cuanto exteriorización o externalización, esto es, en cuanto forma básica, y nunca rebasable del todo, de la relación de la conciencia con el mundo. Para Merleau-Ponty, el "mundo natural", el "mundo percibido" es objeto *intencional*; no es un "mundo en sí", pero tampoco es un mero correlato "ideal", una constitución de la conciencia pura. Es objeto intencional *pero* de nuestra experiencia y acción "corporal", de nuestra "conciencia concreta" que es una conciencia encarnada, exis-

tencial.<sup>26</sup> En esta medida es que podemos comprender y respetar la apertura de irreductibilidad del mundo sin tener que conceder los supuestos de una ontología realista.

5. Merleau-Ponty concluye su ejercicio de autorreflexión fenomenológica con una caracterización del concepto de Racionalidad que se desprende de la filosofía husserliana. La fenomenología es un nuevo racionalismo, nos dice; hay un *logos*, una *ratio*, o un *sentido*. El mundo no se disuelve en fenomenalismo; pero tal racionalidad no es un “en sí”: “hay racionalidad, eso es: las perspectivas se recortan, las percepciones se confirman, un sentido aparece. Pero no hay que ponerla aparte, transformada en Espíritu absoluto o en mundo en sentido realista”.<sup>27</sup> Según Merleau-Ponty la racionalidad se identifica con el mundo en su devenir, y es, como él, incompleta e inacabada.<sup>28</sup> Es una racionalidad que no está “dada”, ni en las cosas ni en la mente del pensador; ha de hacerse y rehacerse continuamente. La razón no es el mundo en el que somos “salvos” sino el proceso a través del cual nuestra experiencia y el mundo se concatenan y consolidan. Desde este punto de vista, los logros de la racionalidad siempre son provisionales y es esta provisionalidad el signo y la prueba de su verdad y eficacia. Para Merleau-Ponty la racionalidad es *fenómeno*, nada más que fenómeno; “aparición”: la razón del fenómeno es el fenómeno de la razón.<sup>29</sup> Las concordancias del mundo, la articulación de las apariencias, la concentración de nuestros pensamientos errantes en una idea, en una verdad, no son todos estos casos la realización o ejemplificación de una razón que existiría en sí, de un espíritu absoluto ya conquistado: *son* la racionalidad misma. Por ende, las diversas “explicacio-

nes” que el pensamiento clásico querría proporcionarnos del fenómeno de la racionalidad lo suponen “y nunca son más claras que este mismo fenómeno”.<sup>30</sup>

En todos los aspectos, Merleau-Ponty ha querido insistir en que —a despecho de ciertas formulaciones explícitas de Husserl, pero igualmente apoyado en los derroteros y hasta en los límites del pensamiento husserliano— la fenomenología no es una ciencia pura o un idealismo sin más: ella es mejor una Filosofía del Mundo. No, evidentemente, una ontología de corte realista o un empirismo general, pues, y ésta sería la consecuencia de una asunción radical de la actitud descriptiva, la fenomenología nunca se propone eliminar u olvidar el misterio del mundo y de la razón, sino revelarlo,<sup>31</sup> hacerlo patente. Tal misterio, dice Merleau-Ponty, no se resuelve: es constitutivo y define al mundo y la razón. Esto quiere decir que no hay nada antes de ellos, que no hay ninguna cosa en la que se fundarían de un modo total y unívoco. La fenomenología es prolongación, realización y desarrollo del misterio del mundo y la razón, no es una construcción aparte y acabada sino “un diálogo o una meditación infinita y, en la medida que permanezca fiel a su intención, nunca sabrá a dónde se dirige”.<sup>32</sup> La fenomenología no es, como el pensamiento clásico, el despliegue de una razón que ya se sabe y pretende saber todo, sino una racionalidad que se va conquistando en su devenir, que aleatoria pero pulsadamente se va *creando* a sí misma.

La tarea de la filosofía tal y como la fenomenología nos la ha hecho clara, consiste para Merleau-Ponty en definir al mundo a partir de él mismo, sin otros apoyos que los de nuestra propia experiencia. Sin suponer



nada: ni una trascendencia teológica, ni un orden lógico *a priori*, ni una metodología cognoscitiva exacta: ni siquiera un universo de pensamiento o de conciencia pura. "Sumergirse en el mundo", "captar el sentido en estado naciente", tal es la tarea y a la vez la consigna que puede servir para definir el pensamiento fenomenológico. La renuncia al trascendentalismo por la que Husserl pugnaba, significa, al fin, permanecer en la inmanencia,<sup>33</sup> pero no en la de la pura conciencia sino en la del "Mundo". La fenomenología es para Merleau-Ponty el pensamiento *radical* de la inmanencia: del mundo, de la experiencia, de la verdad, de la razón. No hay más; y la interrogación filosófica no se ejerce con la intención de encontrar otros fundamentos más allá del propio mundo sino para poder comprender cómo el mundo se funda a sí mismo y deviene razón y sentido. "El único Logos preexistente es el mismísimo mundo".<sup>34</sup>

De esta manera, podemos entender la rehabilitación general de lo "sensible", de la existencialidad, corporalidad y carnalidad del Ser, que define el programa filosófico de Merleau-Ponty. Frente a toda la tradición filosófica moderna, nuestro filósofo vuelve a poner en cuestión la desvalorización de las Apariencias y del Mundo concreto. La duda cartesiana —interpreta nuestro autor—, la *epojé* puramente racionalista, sólo podía suponer y dar por asentado que todo lo percibido es ilusorio en nombre de una experiencia subrepticia de la verdad —en nombre de una percepción. De otra manera ¿cómo podría decir jamás que algo es ilusorio?, ¿cómo podría preguntarme siquiera si tal o cual percepción o creencia es falsa? "Pues si hablamos de ilusión es que ya hemos reconocido unas ilusiones, lo que no hemos podido hacer más que en

nombre de alguna percepción que, en el mismo instante, se afirmase como verdadera; de este modo la duda, o el temor de equivocarnos, afirma al mismo tiempo nuestra capacidad de descubrir el error y no puede, pues, desarraigarnos de la verdad."<sup>35</sup> Y es esa capacidad, esa experiencia primigenia, prerreflexiva y subrepticia, lo que la reflexión deberá revelar en lugar de sólo remitirse a un criterio postrero e indubitable. Antes de ser la vía para asentar que el *cogitare* es lo único cierto, la duda generalizada es la prueba de que poseo un sentido del ser y la verdad que es, efectivamente, antes que todo: antes de la duda y antes del pensamiento autorreflexivo. Ahora bien, es claro que esa evidencia primigenia no es igual a la "evidencia en el *cogitare*" que la filosofía cartesiana quiere asegurar, precisamente porque aquella no nos salva de la posibilidad de la ilusión que es lo que la duda muestra. La reflexión cartesiana se cierra a aquella evidencia, la anula u olvida, finge encontrarla en otra parte, ignorando que incluso los rasgos de indiscutibilidad y realidad que atribuye al *cogito* los ha aprendido primero de esa experiencia primigenia. Volver al *cogito* deberá significar, más bien, volver a este *cogito* concreto, contingente, personal, cuya certidumbre del mundo no elimina del todo la incertidumbre: exactamente eso que Descartes quería superar. Pues, cierto, la evidencia primera del ser se da a alguien, a una subjetividad que también es primigenia, pero que no podemos postular o afirmar como principio o fundamento, porque en ese momento el mundo se nos aleja y jamás encontramos la manera de volver a él.

Señalando la incongruencia del punto de partida cartesiano, Merleau-Ponty apunta a una superación de toda filosofía reflexiva, incluida la husserliana. Si

bien es cierto que la "re-flexión" es filosóficamente irrenunciable, y que es un camino que todo filósofo está obligado a recorrer (pues de otra manera no traspasa el nivel dogmático de la "doxa"), es cierto también que la reflexión no puede encontrar reposo y conformarse con un supuesto universo subjetivo-espiritual donde todo se acallaría y resolvería. La reflexión no puede, pues, hipostasiar este universo afirmándolo como algo primigenia e indudablemente real, pues olvida que su *sentido de realidad* es precario, en la medida que lo ha pedido prestado a una experiencia presubjetiva del mundo, cuya certeza no es, por implícita e indirecta, menos real que la "certeza subjetiva". La reflexión entonces ha de *superarse* a sí misma; ha de ser capaz de ir más allá de sí. "En otros términos —dice Merleau-Ponty—, vislumbramos la necesidad de una operación distinta de la conversión reflexiva, más fundamental que ésta, una especie de *sobre-reflexión* que se tenga en cuenta a sí misma y no olvide los cambios que introduce en el espectáculo, que no pierda de vista la cosa y la percepción brutas, que no las borre".<sup>36</sup> Sobre-reflexión significa que la línea no se cierra y que desde el Yo hemos de reabrir ahora el camino al Ser y al Mundo. Significa, pues, que el camino reflexivo —la toma de conciencia, el "saber-se" del pensamiento— es imprescindible y sin embargo no es último ni definitivo. Todo lo contrario de negar la reflexión, Merleau-Ponty quiere radicalizarla, agregar una *reflexión de la reflexión* que nos permita, sin perder lo ganado por el acto reflexivo inicial, reinstalarnos en el Ser y restablecer el sentido bruto de la existencia, la fascinación del acontecimiento.

Este retorno a la existencia concreta ya se encuen-

tra señalado en la misma filosofía de Husserl, cuando se proponía localizar, frente a la crisis de los saberes, frente a los sistemas teóricos que parecían perderse en los vericuetos del escepticismo y la ausencia de fundamentos, un "saber del mundo", un saber de la *Lebenswelt* que era primario y absoluto: las evidencias que tenemos y somos.<sup>37</sup> En este saber inmediato y siempre ya ahí que nos dice: hay cosas, hay un mundo, están los otros, tengo un cuerpo, tengo incluso un lenguaje y he adquirido una serie de costumbres y hábitos socio-culturales sin los cuales tampoco sería ni podría ser lo que soy. Todas estas evidencias lo son a condición de no ser definidas y postuladas, de no transformarse en certezas intelectuales. Pues en ese momento se diluyen y nos hacen ver todo el cúmulo de incertidumbres, vaguedades, oscuridades, virtualidades que implican y conllevan. Frente a ellas, nuestra actitud viable sólo puede ser la de un "escucha", la de una interrogación fenomenológica que es a la vez una interrogación hermenéutica, de una descripción que es también una interpretación.

Sin embargo, la fenomenología no ha de diluirse en la hermenéutica; de otra manera renunciaría a su principio de la evidencia y a su sentido de la racionalidad. El filósofo es parte de un mundo previo que nunca puede presumir contener en sustancia y esencia, del que nunca puede dar su verdad absoluta o su sentido verdadero. Esto significa que siempre podemos seguir interrogando, *investigando*, como pedía Husserl, y que el mundo nos hace a nosotros tanto como nosotros lo hacemos a él. Significa, en fin, que no podemos eliminar la "verdad" de nuestra experiencia —del mundo, del pensamiento o de los otros—, "verdad" que, en su integridad, y en contra del idea-

lismo clásico y del positivismo, la fenomenología ha contribuido como nadie a diseñar.

## NOTAS

- 1 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, tr. Jem Cabanes, Península, Barcelona, 1977. Hay una primera traducción de Emilio Uranga, FCE, México, 1957. Cf. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945.
- 2 Xavier Tilliète, "L'esthétique de Merleau-Ponty", *Rivista di Estetica*, vol. 14, 1969, p. 102.
- 3 Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 7.
- 4 *Op. cit.*, p. 8.
- 5 *Ibid.*, loc. cit.
- 6 *Ibid.*, p. 9.
- 7 *Ibid.*, p. 376. Cf. Merleau-Ponty, "El filósofo y su sombra", en *Signos*, tr. C. Martínez y G. Oliver, Seix-Barral, Barcelona, 1964. En este artículo (al que haremos varias referencias) se encuentran desarrolladas de manera explícita y detallada las observaciones de Merleau-Ponty sobre los límites intrínsecos —la "sombra" o lo "impensado"— de la filosofía de Husserl. Igualmente, toda la exposición gira en torno a la tesis metodológica de que esos límites no se pueden determinar sino desde dentro del propio movimiento de la reflexión husserliana.
- 8 M. Merleau-Ponty, *Signos*, *op. cit.*, p. 195.
- 9 Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, tr. de José Gaos y Miguel García-Baró, FCE, México, 1986, p. 66.
- 10 Entre las filosofías de Husserl y Heidegger, señala Merleau-Ponty, tampoco podemos ver una discontinuidad radical o una pura contradicción: "todo *Seint und Zeit* nace de una indicación de Husserl y no es, en definitiva, más que una explicación del '*natürlichen Weltbergriff*' o del '*Lebenswelt*' que Husserl presentara, al final de su vida, como tema primordial de la fenomenología, de modo que la contradic-

- ción ya aparece, una vez más, en la filosofía del mismo Husserl". *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 7.
- 11 *Op. cit.*, p. 10.
- 12 Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, tr. Jas Reuter, UNAM, México, 1980, p. 68.
- 13 Edmund Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, tr. Hugo Steinberg, Folios, México, 1984, p. 109.
- 14 *Op. cit.*, p. 129.
- 15 Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, tr. de José Gaos, FCE, México, 1949, pp. 17 y ss.
- 16 Merleau-Ponty, "Intervención" en la "Discusión" sobre la ponencia de Alphonse de Waelhens, "Sobre la idea de la fenomenología", *Cahiers de Royaumont, Husserl*, tr. Amalia Podetti, Paidós, Bs. As., 1968, p. 143.
- 17 Cf. Merleau-Ponty, "El filósofo y su sombra", *op. cit.*, pp. 199-209.
- 18 Merleau-Ponty, "Intervención...", *op. cit.*, p. 143. Una interpretación que insiste sobre este punto se encuentra en Ludwig Landgrebe, "La confrontación de Merleau-Ponty con la fenomenología de Husserl", *Fenomenología e historia*, Monte Ávila, Caracas, 1975, pp. 193-210.
- 19 Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, *op. cit.*, pp. 13-14.
- 20 *Op. cit.*, p. 14.
- 21 Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 15. Cf. una exposición más amplia de la discusión con la teoría husserliana de las esencias: Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, tr. de José Escudé, Seix-Barral, Barcelona, 1966, pp. 139-151.
- 22 No hay "objeto" (trascendental, esto es, un objeto puro del entendimiento) sin "sujeto" (trascendental, esto es, la apercepción pura) y al revés. Cf. en Kant, *Crítica de la razón pura*, Losada, Bs. As., 1938 (1973), la versión de la primera edición de la "Deducción trascendental de los conceptos puros", especialmente pp. 244-247. No obstante, la correlación "sujeto-objeto" sólo la sostiene Kant en (o desde) la dimensión del "fenómeno". Por definición, la "cosa en sí"

es lo que no es correlato nuestro, e igualmente el “sujeto nouménico” (sujeto moral) es aquel que no tiene correlatos en el mundo. Radicalizar la correlación sujeto-objeto al grado de no dejar ningún “inaccesible” es el signo distintivo de un pensamiento fenomenológico.

<sup>23</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>24</sup> En todo caso “es un *estar dentro de ella completamente sui generis*, a saber, *no* un estar dentro de ella *como parte integrante real*, sino un *estar dentro de ella ‘idealmente’, como algo intencional, como algo que aparece*, o lo que quiere decir tanto un estar dentro de ella como su ‘sentido objetivo’ inmanente”. Edmund Husserl, *Meditaciones...*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>25</sup> Cf. “El filósofo y su sombra”, *op. cit.*, p. 202. Sobre el uso del concepto de “intencionalidad operante” por Merleau-Ponty, véase *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 127, en relación con la descripción del “movimiento corporal”; y ahí mismo, p. 427, en relación con la síntesis del tiempo.

<sup>26</sup> La reflexión sobre el cuerpo” —en cuanto ser dual o ambiguo, “objetivo” y “subjetivo” a la vez— es la temática central y original de la filosofía de Merleau-Ponty y la vía por la cual se propone salir de la alternativa idealismo-realismo.

<sup>27</sup> Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 19.

<sup>28</sup> Para comprender la equivalencia que Merleau-Ponty establece entre Racionalidad y Mundo, cf. el desarrollo fenomenológico de la noción de “Mundo natural”, en *op. cit.*, apartado C, cap. III de la segunda parte, pp. 341-346.

<sup>29</sup> Y “fenomenología” no es la “ciencia” del fenómeno sino

el *logos* mismo —mínimo que sea— del fenómeno: lo que él dibuja por sí mismo. Nada más ni nada menos.

<sup>30</sup> Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 417.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>32</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>33</sup> En Husserl, una vez practicada la *epoché*, nos explica Luis Villoro, la “reducción a la inmanencia quiere decir reducción a lo dado. ‘Inmanencia’ no es usado para designar una esfera de lo real; significa ‘el darse a sí mismo’ (*Selbstgegebenheit*) que se constituye en la evidencia. Podemos llamar a este segundo sentido de inmanencia, ‘inmanencia trascendental’”. Luis Villoro, “La reducción a la inmanencia”, en *Estudios sobre Husserl*, UNAM 1975, p. 86. A partir de la reducción trascendental, la oposición entre los términos “trascendencia” e “inmanencia” pierde sentido, concluye Villoro: “No hay dentro ni fuera; sólo hay el espacio abierto de la vida intencional, en que vivencia y objeto se encuentran referidos” (p. 97.).

<sup>34</sup> Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 20.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 16. Cf. ahí mismo la crítica a toda concepción intelectualista de la “ilusión” en el apartado sobre “La alucinación” del cap. II de la segunda parte, pp. 347 y ss.

<sup>36</sup> Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>37</sup> Las evidencias del mundo de la vida “son las más evidentes de las evidencias”... constituyen un verdadero “reino de *valides de ser*”, dice Husserl no sin asombro en *Crisis de las ciencias...*, *op. cit.*, p. 114.