

CONTRASTES

Revista Internacional de Filosofía

Volumen IX (2004) • ISSN: 1136-4076

SUMARIO

ESTUDIOS

<i>Luis Álvarez Colín</i>	La hermenéutica analógica: aportación fundamental de la filosofía mexicana	5-26
<i>Mauricio Beuchot</i>	Los pitagóricos y la analogía. La visión de María Zambrano	27-40
<i>José Calvo González</i>	Jan Patočka y la Carta 77. Antropología fenomenológica crítica y activismo de los derechos humanos	41-58
<i>Sixto J. Castro</i>	Una teoría moral del arte. Moralismo moderado, epistémico y sistémico	59-76
<i>Juan A. García González</i>	Teorías y actitudes escépticas en la Antigüedad	77-94
<i>H. C. Felipe Mansilla</i>	Apuntes críticos sobre el postmodernismo y teorías afines	95-106
<i>Cristina Márquez Rodilla</i>	En torno a los avatares del placer virtual	107-122
<i>Pascual F. Martínez Freire</i>	Psicología y materialismo	123-142
<i>José Rubio Carracedo</i>	Por una ética transcultural	143-160

NOTAS CRÍTICAS

<i>Antonio Gallardo Cervantes</i>	Lévinas frente a la modernidad	161-174
<i>Luis Puelles Romero</i>	En torno a la existencia de una estética nietzscheana	175-184

TRADUCCIÓN CRÍTICA

<i>Maurice Merleau-Ponty</i>	Prólogo a la <i>Fenomenología de la percepción</i> (Presentación, traducción y apéndice de Benito Arias García)	185-212
------------------------------	--	---------

INFORME BIBLIOGRÁFICO

<i>Ángel Ramírez Medina</i>	Bibliografía sobre Albert Camus	213-236
-----------------------------	---------------------------------	---------

RESEÑAS		237-250
---------	--	---------

LIBROS RECIBIDOS		251-252
------------------	--	---------

FONDO EDITORIAL <i>Contrastes</i>		253-270
-----------------------------------	--	---------

[TRADUCCIÓN CRÍTICA]

MAURICE MERLEAU-PONTY

«Prólogo» a *Fenomenología de la percepción*

Presentación, traducción y apéndice de
BENITO ARIAS GARCÍA
Universidad de Málaga

PRESENTACIÓN

MAURICE MERLEAU-PONTY (1908-1961) SE DOCTORÓ en 1945 aportando dos obras: su primer libro, redactado en 1938 y publicado en 1942, *La structure du comportement*, y un segundo volumen que se editaría el mismo año de su defensa, *Phénoménologie de la perception*. Este último es su libro más elaborado e influyente, para el que redactó el prólogo que aquí presentamos. Fue escrito por consejo de Émile Bréhier¹, miembro del tribunal de doctorado y antes director de su memoria de licenciatura sobre Plotino. El objetivo era que el doctorando precisara su idea de «fenomenología». En efecto, a lo largo de sus páginas repasaré Merleau-Ponty los temas y problemas principales de este «estilo» filosófico, y en ellas adopta una posición que sólo cabe calificar de sorprendente. Para Gaëtan Picon, por citar una opinión lapidaria, «no sabríamos encontrar mejor introducción a esta filosofía»²; ahora bien, si este elogio se dirige al estilo, profundidad, claridad de ideas y sugerencias que alberga,

1 Cf. J. Hyppolite: «L'évolution de la pensée de Merleau-Ponty», en *Figures de la pensée philosophique, II*. Paris: P.U.F., 1971, p. 713.

2 G. Picon: *Panorama de las ideas contemporáneas*. Madrid: Guadarrama, Madrid, 1965, p. 66.

no cabe más que mostrarse de acuerdo; pero si la palabra «introducción» se entiende como correcta, aquilatada y justa exposición de la fenomenología en sentido profesoral, entonces tendríamos mucho de que hablar. Digamos tan solo que un gran autor habla de los otros sin dejar de ser él mismo. Merleau-Ponty es sin duda un gran filósofo, y a estas alturas de su carrera revela ser un fenomenólogo tan infiel como generoso, pues atribuye a Husserl lo que sólo encontramos sin lugar a dudas en el pensamiento del intérprete, y aunque no cesa de apoyarse en los textos del maestro (especialmente en los que estaban por entonces inéditos, que busca y atesora con el mayor interés), a la postre parece arrancarle ideas que uno sospecha nunca hubiera suscrito el propio Husserl. Una vez concedido, como hace Merleau-Ponty, que el iniciador de la fenomenología «intentó fundar de nuevo la razón sin ignorar la enseñanza de la experiencia»³, apuntemos igualmente que el poder de fundamentación dada a una u otra vertiente, y por tanto a la interrelación de términos en el clásico problema alma-cuerpo, o razón-irreflexión, es muy variable en las distintas etapas por las que pasan tanto Husserl como el propio Merleau-Ponty, quien llegaría a evolucionar, según creemos, hacia posiciones no-fenomenológicas⁴. Las razones de esa evolución se pueden vislumbrar ya aquí, en este prólogo donde el autor se coloca al límite de lo admitido por el último Husserl.

El «Prólogo» a *Fenomenología de la percepción* es un texto clave en la filosofía del siglo XX, de una riqueza conceptual y hermenéutica que le confieren el estatuto de clásico. En nuestra traducción⁵ se mantiene la paginación original

3 Cita de una carta de Merleau-Ponty, en H. L. Van Breda: «Merleau-Ponty et les Archives Husserl à Louvain», *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXVII, 4 (1962), pp. 429-430.

4 Cf. B. Arias García: «La intencionalidad operante en Merleau-Ponty», *Contrastes*, II (1997), pp. 5-25.

5 Existen dos traducciones de la obra completa, incluido el «Prólogo», al castellano: la de Emilio Uranga para Fondo de Cultura Económica, editada en 1957, bastante aceptable, si bien incurre en errores de comprensión del sentido del texto y libertades excesivas; la otra se debe a Jem Cabanes para Península, editada en Barcelona en 1975 y reeditada varias veces. Por ser la más difundida y accesible en España, es preciso advertir contra la extremada literalidad sintáctica de esta última, lo que conlleva no pocos errores de comprensión y numerosos galicismos, así como unos gruesos fallos en el manejo de la terminología filosófica, tanto la general como la específica de nuestro autor. Para este traductor, los científicos serán «sabios», la conciencia es «consciencia» (algo que por sí solo vuelve ilegible un texto como éste, de inspiración fenomenológica) y la irreflexión y lo irreflexivo se transforman en «irreflejo» (lo que termina de desvirtuar completamente la intención de Merleau-Ponty). La literalidad de la traducción delata evidentes desorientaciones en los momentos más enrevesados de la argumentación, cuando se opta sin más por la traducción palabra a palabra, lo que sólo permite adivinar, pero no comprender, aquello que en realidad defiende el autor. Expresiones como un extravagante «ser-del-mundo» que traduce el «ser en-el-mundo» de Heidegger delatan la desorientación filosófica de la traducción, si bien

en números romanos, invariable en sus numerosas ediciones y reediciones por parte de Gallimard. Sólo queda recordar la fecha de redacción y edición, 1945, y que los trabajos de Husserl o Eugen Fink aquí calificados de «inéditos» hace tiempo que están disponibles en ediciones críticas, y hasta traducidos a otras lenguas. La historia de la relación de Merleau-Ponty con estos y otros textos de Husserl se puede leer en el apéndice que sigue a la traducción.

Benito Arias García

«nous sommes au monde» se queda en simple «estar» en el mundo (lo que no concuerda con la intención expresiva del Merleau-Ponty) y, en fin, el Círculo de Viena es musicalmente rebautizado como «Escuela de Viena». Otras veces descubrimos que estamos «brindados» al mundo en lugar de «abocados», aunque también encontremos excesos de cautela, como al recortar el preciso «apercibir» en un flojo «advertir»; más grave es que las «perspectivas» se transformen en «visiones», porque eso nos coloca a un paso tanto de la mística como del relativismo, ambos rechazados por Merleau-Ponty. En resumen, demasiados despropósitos en la traducción más conocida de un texto que acaba resultando ininteligible para el lector castellano.

Contrastes vol. IX (2004)

«Prólogo» a *Fenomenología de la percepción*

MAURICE MERLEAU-PONTY

[] ¿Qué es la fenomenología? Puede parecer extraño que aún tengamos que plantearnos esta pregunta medio siglo después de los primeros trabajos de Husserl. Sin embargo, está lejos de haberse resuelto. La fenomenología es el estudio de las esencias, y todos los problemas, según ella, conducen a definir esencias: la esencia de la percepción, la esencia de la conciencia, por ejemplo. Pero la fenomenología es también una filosofía que vuelve a situar las esencias en la existencia y considera que sólo se puede comprender al hombre y el mundo a partir de su «facticidad». Es una filosofía trascendental que deja en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural; pero es también una filosofía para la cual el mundo está siempre «ya ahí» antes de la reflexión, como una presencia inalienable, y todo su esfuerzo se encamina a recobrar ese contacto ingenuo con él a fin de darle un estatuto filosófico. Es la ambición de una filosofía como «ciencia rigurosa», pero también una crítica del espacio, del tiempo, del mundo «vivos». Es el intento de una descripción directa de nuestra experiencia tal y como es, sin prestar atención a su génesis psicológica ni a las explicaciones causales que el científico, el historiador o el sociólogo puedan dar de ella; y sin embargo Husserl, en sus últimos trabajos, alude a una «fenomenología genética»¹, e incluso a una «fenomenología constructiva»². ¿Se pretenderá cancelar estas contradicciones distinguiendo entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger? Pero todo *Ser y Tiempo* ha surgido de una observación de Husserl, y no es en suma sino una explicitación del «natürlichen Weltbegriff» o del «Lebenswelt» que Husserl, hacia el fin

1 *Méditations Cartésiennes*, pp. 120 ss.

2 Ver la *VIª Meditación Cartesiana* redactada por Eugen Fink, inédita, que G. Berger nos ha proporcionado amablemente.

de su vida, daba como tema principal de la fenomenología, de manera que la contradicción reaparece [II] dentro de la propia filosofía de Husserl. El lector impaciente renunciará a circunscribir una doctrina que ha hablado de todo y se preguntará si una filosofía que no acaba de definirse merece todo el ruido que se hace en torno de ella, y si no se tratará más bien de un mito y una moda.

Incluso si fuera así, quedaría por comprender el prestigio de este mito y el origen de esta moda. La seriedad filosófica traducirá esta situación diciendo que *la fenomenología se practica y reconoce como una manera o estilo, y existe como movimiento antes de haber alcanzado una completa conciencia filosófica*. Está en camino desde hace mucho tiempo, sus discípulos la encuentran por todas partes: en Hegel y en Kierkegaard, desde luego, pero también en Marx, en Nietzsche y Freud. Un comentario filológico de los textos no daría ningún resultado: sólo encontramos en los textos lo que hemos puesto en ellos, y si alguna historia ha pedido nuestra interpretación, sin duda es la historia de la filosofía. En nosotros mismos encontraremos la unidad de la fenomenología y su verdadero sentido. No hay que multiplicar las citas, sino fijar y objetivar *nuestra fenomenología*, esa por la que, leyendo a Husserl o a Heidegger, muchos de nuestros contemporáneos han tenido la impresión no tanto de hallarse ante una nueva filosofía como de reconocer la que esperaban. La fenomenología sólo es accesible con un método fenomenológico. Tratemos, pues, de anudar deliberadamente los famosos temas fenomenológicos tal y como se han anudado espontáneamente en la vida. Tal vez comprendamos entonces por qué la fenomenología ha permanecido tanto tiempo en estado de inicio, de problema y anhelo.

Se trata de describir y no de explicar o analizar. Esta primera consigna dada por Husserl a la incipiente fenomenología, ser una «psicología descriptiva» o volver «a las cosas mismas», es ante todo la desaprobación de la ciencia. Yo no soy el resultado o entrecruzamiento de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi «psiquismo», no puedo pensarme como una parte del mundo, como simple objeto de la biología, psicología y sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia. Todo lo que sé del mundo, aun científicamente, lo sé a partir de mi propia perspectiva o de una experiencia del mundo sin la cual los símbolos de la ciencia no querrían decir nada. Todo el universo de la ciencia está construido [III] sobre el mundo vivido, y si queremos pensar la ciencia rigurosamente, apreciar exactamente su sentido y alcance, tenemos que despertar antes que nada esta experiencia del mundo de la que ella es expresión segunda. La ciencia ni tiene ni tendrá nunca el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la simple razón de que ella es una explicación o determinación de éste. Yo no soy un «ser vivo», ni siquiera un «hombre» o «una conciencia», con todos los caracteres que la zoología, la anatomía social o la psicología inductiva

reconocen a estos productos de la naturaleza o de la historia: yo soy la fuente absoluta, mi existencia no proviene de mis antecedentes, de mi entorno físico y social, sino que va hacia ellos y los sostiene, pues soy yo quien hago ser para mí (y por tanto ser en el único sentido que la palabra puede tener para mí) a esta tradición que elijo retomar o a este horizonte cuya distancia en relación conmigo mismo se vendría abajo, puesto que no le pertenece como propiedad suya, si yo no estuviera allí para recorrerla con la mirada. Las perspectivas científicas para las que yo soy un momento del mundo son siempre ingenuas e hipócritas, puesto que suponen, sin mencionarla, esta otra perspectiva, la de la conciencia, para la cual y antes que nada un mundo se dispone a mi alrededor y comienza a existir para mí. Volver a las cosas mismas es volver a este mundo anterior al conocimiento del que el conocimiento siempre está hablando y con respecto al cual las determinaciones científicas son abstractas, señalativas y dependientes, como la geografía con respecto al paisaje en que aprendimos por vez primera qué es un bosque, una pradera o un río.

Este movimiento es absolutamente distinto del retorno idealista a la conciencia, y la exigencia de una descripción pura excluye tanto el procedimiento del análisis reflexivo como el de la explicación científica. Descartes, y sobre todo Kant, han desvinculado al sujeto o la conciencia haciendo ver que yo no podría captar cosa alguna como existente si previamente no me experimentara existiendo en el acto de captarla; han hecho aparecer la conciencia, mi absoluta certeza para mí mismo, como condición sin la cual no habría nada, y el acto de vinculación como fundamento de lo vinculado. Indudablemente, el acto de vinculación no es nada sin el espectáculo del mundo que él vincula; la unidad de la conciencia, en Kant, es exactamente contemporánea de la unidad del mundo, y en Descartes la duda metódica no nos hace perder nada, pues el mundo entero, al menos en cuanto experiencia nuestra, es reintegrado en el *Cogito*, tan cierto como él, afectado tan solo con la indicación «pensamiento de...». Pero [IV] las relaciones del sujeto y del mundo no son rigurosamente bilaterales; si lo fueran, la certeza del mundo vendría dada, en Descartes, a la vez que la del *Cogito*, y Kant no hablaría de «giro copernicano». El análisis reflexivo, partiendo de nuestra experiencia del mundo, se remonta al sujeto como condición de posibilidad distinta de ella y revela la síntesis universal como aquello sin lo cual no habría mundo. En esta medida, deja de adherirse a nuestra experiencia, en el lugar del informe pone una reconstrucción. Se comprende por ello que Husserl haya podido reprochar a Kant un «psicologismo de las facultades del alma»³ y oponer, a un análisis noético que hace reposar el mundo sobre la actividad sintética del sujeto, su «reflexión noemática» que permanece en el objeto y explicita su unidad primordial en vez de engendrarla.

3 *Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, p. 93.

El mundo está ahí antes de cualquier análisis que pueda yo hacer de él; resultaría artificial hacerlo derivar de una serie de síntesis que reuniera las sensaciones y después los aspectos en perspectiva del objeto, puesto que unas y otros son precisamente fruto del análisis y no deberían haberse realizado antes de él. El análisis reflexivo cree seguir en sentido inverso el camino de una constitución previa y alcanzar en el «hombre interior», como dice San Agustín, un poder constituyente que siempre ha sido suyo. De este modo, la reflexión se conduce a sí misma y se coloca de nuevo dentro de una subjetividad invulnerable, más acá del ser y del tiempo. Esto es una ingenuidad o, si se prefiere, una reflexión incompleta que pierde conciencia de su propio comienzo. Empiezo a reflexionar, mi reflexión es reflexión sobre una irreflexión, no puede ignorarse a sí misma en cuanto acontecimiento, a partir de ahí se manifiesta como verdadera creación, como cambio de estructura de la conciencia, y le compete reconocer más acá de sus propias operaciones el mundo que es dado al sujeto en cuanto el sujeto es dado a sí mismo. Lo real ha de ser descrito, no construido o constituido. Esto quiere decir que no puedo asimilar la percepción con las síntesis que son del orden del juicio, de los actos o de la predicación. En todo momento mi campo perceptivo está lleno de reflejos, de crujidos, de fugaces impresiones táctiles que estoy lejos de vincular con precisión al contexto percibido y que, sin embargo, sitúo de golpe en el mundo, sin confundirlos jamás con mis [V] ensueños. A cada instante tengo también ensoñaciones en torno a las cosas, imagino objetos o personas cuya presencia aquí no es incompatible con el contexto, y sin embargo no se mezclan con el mundo, se le adelantan en el teatro de lo imaginario. Si la realidad de mi percepción sólo estuviera fundada en la coherencia intrínseca de las «representaciones», tendría que ser siempre vacilante; abandonado a mis conjeturas probables, en cada momento tendría que deshacer síntesis ilusorias y reintegrar a lo real fenómenos aberrantes que en principio habría excluido. Nada de esto. Lo real es un tejido sólido, no espera a nuestros juicios para anexionarse los fenómenos más sorprendentes ni para rechazar nuestras imaginaciones más verosímiles. La percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, sino el fondo sobre el que todos los actos se destacan, y está presupuesta por ellos. El mundo no es un objeto del que yo posea la ley de constitución ante mí, es el medio natural y el campo de todas mis percepciones y de todos mis pensamientos explícitos. La verdad no «habita» solamente en el «hombre interior»⁴, o mejor, no hay hombre interior, el hombre está en el mundo, y es en el mundo donde se conoce. Cuando retorno a mí mismo a partir del dogmatismo

4 In te redi; in interiore homine habitat veritas –San Agustín.

del sentido común o del dogmatismo de la ciencia, encuentro no un foco de verdad intrínseca, sino un sujeto abocado al mundo.

Así se llega a captar el verdadero sentido de la célebre reducción fenomenológica. Sin duda, a ninguna otra cuestión ha dedicado Husserl más tiempo con el objetivo de comprenderse a sí mismo, ni hay otra sobre la que haya vuelto más a menudo, ya que la «problemática de la reducción» ocupa en los inéditos un lugar importante. Durante mucho tiempo, y hasta en textos recientes, la reducción es presentada como el retorno a una conciencia trascendental ante la que el mundo se despliega en una transparencia absoluta, animado de punta a cabo por una serie de apercepciones que el filósofo se encargaría de reconstituir a partir de su resultado. Así, mi sensación de rojo es *apercibida como* manifestación de cierto rojo sentido, y éste como manifestación de una superficie roja, y ésta como manifestación de un cartón rojo, y éste, finalmente, [VI] como manifestación o esbozo de una cosa roja, de este libro. La aprehensión de cierta *hylé* apuntando a un fenómeno de grado superior, la *Sinn-gebung*, sería la operación activa de significación que define a la conciencia, y el mundo nada más que la «significación mundo». La reducción fenomenológica sería idealista en el sentido de un idealismo trascendental que trata al mundo como unidad de valor indiviso entre Pablo y Pedro dentro de la cual sus perspectivas se recortan, y que comunica la «conciencia de Pedro» y la «conciencia de Pablo» en tanto la percepción del mundo «por Pedro» no es algo que le ocurre a Pedro, ni la percepción del mundo «por Pablo» algo de Pablo, sino para cada uno de ellos algo que le sucede a conciencias prepersonales cuya comunicación no plantea problemas, pues viene exigida por la definición misma de la conciencia, del sentido o de la verdad. En tanto soy conciencia, es decir, en tanto que algo tiene sentido para mí, yo no estoy ni aquí ni allá, no soy ni Pedro ni Pablo, en nada me distingo de «otra» conciencia, puesto que somos todos presencias inmediatas al mundo y este mundo es, por definición, único, siendo como es el sistema de las verdades. Un idealismo trascendental consecuente despoja al mundo de su opacidad y su trascendencia. El mundo es justo lo que nos representamos, no en tanto hombres o como sujetos empíricos, sino en tanto somos todos una sola luz y participamos del Uno sin dividirlo. El análisis reflexivo ignora tanto el problema del otro como el del mundo, en tanto hace aparecer en mí, con el primer destello de conciencia, el poder de ir directo a una verdad universal, y el otro carece por su parte de ecceidad, de lugar y cuerpo, Alter y Ego son uno solo en el mundo verdadero, vínculo de los espíritus. No hay dificultad en comprender cómo Yo puedo pensar al Otro, puesto que el Yo y, en consecuencia, el Otro, no están prendidos en el tejido de los fenómenos y más que existir equivalen. Nada hay oculto detrás de esos rostros o de esos gestos, ningún paisaje me resulta inaccesible, si acaso un poco de sombra que está ahí por la

luz. Para Husserl, por el contrario, es sabido que hay un problema del otro, y el *alter ego* es una paradoja. Si el otro verdaderamente es para sí, más allá de su ser para mí, y si somos uno para el otro, y no uno y el otro para Dios, es preciso que aparezcamos el uno al otro, que tanto él como yo tengamos un exterior, y que haya además de la perspectiva del Para Sí (mi perspectiva de mí mismo y la perspectiva del otro [VII] de sí mismo) una perspectiva del Para Otro: mi perspectiva del Otro y la que él tiene de mí. Desde luego, estas dos perspectivas, en cada uno de nosotros, no pueden estar simplemente yuxtapuestas, *porque entonces no sería a mí a quien el otro vería, y no sería él a quien yo vería*. Es preciso que yo sea mi exterior y que el cuerpo del otro sea él mismo. Esta paradoja y esta dialéctica del Ego y el Alter sólo es posible cuando se define al Ego y al Alter Ego por su situación, sin estar liberados de toda inherencia, es decir, cuando la filosofía no acaba en el retorno al yo, y cuando descubro por reflexión no sólo mi presencia ante mí mismo, sino también la posibilidad de un «espectador ajeno», esto es, cuando en el mismo momento en que compruebo mi existencia, aun en este punto extremo de la reflexión, me falta esa densidad absoluta que me haría salir del tiempo y descubro en mí una especie de debilidad interna que me impide ser absolutamente individual y me expone a la mirada de los otros como hombre entre los hombres o, al menos, conciencia entre las conciencias. Hasta ahora, el *Cogito* restaba valor a la percepción del otro, me enseñaba que el Yo sólo es accesible a sí mismo, en cuanto me definía por el pensamiento que tengo de mí mismo, pensamiento que sólo yo puedo evidentemente tener, por lo menos en este sentido último. Para que el otro no sea una palabra vana es preciso que mi existencia sea irreductible a la conciencia que tengo de existir, que acoja también a la conciencia que *se* puede tener de ella y, en consecuencia, también mi encarnación en una naturaleza y la posibilidad al menos de una situación histórica. El *Cogito* tiene que descubrirme en situación, sólo con esta condición podrá la subjetividad trascendental, como dice Husserl⁵, ser una intersubjetividad. En cuanto Ego meditante, puedo muy bien distinguir de mí tanto el mundo como las cosas, puesto que desde luego no existo a la manera de las cosas. Debo incluso separar de mí mismo mi cuerpo entendido como cosa entre las cosas, como suma de procesos físico-químicos. Pero la *cogitatio* que descubro de este modo, si bien no tiene lugar en el tiempo y en el espacio objetivos, no carece de localización en el mundo fenomenológico. El mundo que distinguía de mí mismo, esa suma de cosas o de procesos unidos por relaciones de causalidad, vuelvo a descubrirlo «en mí» como el horizonte permanente de todas mis *cogitationes* y como [VIII] dimensión con respecto

⁵ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, III, (inédito).

a la cual nunca ceso de situarme. El verdadero *Cogito* no define la existencia del sujeto por el pensamiento que éste tiene de existir, no convierte la certeza del mundo en certeza del pensamiento del mundo ni, en fin, sustituye el mundo por la significación mundo. Por el contrario, reconoce mi pensamiento como un hecho inalienable, y elimina toda especie de idealismo al descubrirme como «ser en el mundo».

Porque somos de punta a cabo relación con el mundo, la única manera de aperebirnos de ello es suspender ese movimiento, rehusarle nuestra complicidad (mirarlo *ohne mitzumachen*, como dice a menudo Husserl) o incluso ponerlo fuera de juego. No es que renunciemos a las certidumbres del sentido común y de la actitud natural (más bien son, al contrario, el tema constante de la filosofía), sino que, precisamente, como presupuestos de todo pensamiento, «van de suyo», pasan desapercibidas, y para despertarlas y hacerlas aparecer tenemos que abstenernos de ellas por un momento. La mejor fórmula de la reducción es, sin duda, la que daba Eugen Fink, el ayudante de Husserl, al hablar de un «asombro» ante el mundo⁶. La reflexión no se retira del mundo hacia la unidad de la conciencia como fundamento del mundo, sino que toma distancia para ver brotar las trascendencias, distiende los hilos intencionales que nos vinculan al mundo para hacerlos aparecer; la reflexión sólo es conciencia del mundo en cuanto lo revela extraño y paradójico. Lo trascendental de Husserl no es lo trascendental de Kant, y Husserl reprocha a la filosofía kantiana ser una filosofía «mundana», puesto que *utiliza* nuestra relación con el mundo, que es el motor de la deducción trascendental, para convertirlo en algo inmanente al sujeto, en lugar de *asombrarse* de él y concebir al sujeto como trascendencia hacia el mundo. Todos los malentendidos entre Husserl y sus intérpretes, con los «disidentes» existenciales y finalmente consigo mismo, provienen de que precisamente para ver el mundo y captarlo como paradoja es preciso romper nuestra familiaridad con él, y esta ruptura sólo puede enseñarnos el surgimiento inmotivado del mundo. La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa. De ahí que Husserl se interrogue una y otra vez sobre la posibilidad de la reducción. Si fuéramos el espíritu absoluto, la reducción no sería problemática. [IX] Pero ya que, por el contrario, somos en el mundo, ya que aun nuestras reflexiones tienen lugar en el flujo temporal que intentan captar (puesto que ellas mismas *sich einströmen*, como dice Husserl), no hay pensamiento que abrace todo nuestro pensamiento. El filósofo, dicen también los inéditos, es un perpetuo principiante. Esto significa que no da por adquirido nada de lo que los hombres o los científicos creen saber. Significa también

6 *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, pp. 331 ss.

que la filosofía no debe tener por ya adquiridas las verdades que haya podido enunciar, que la filosofía es experiencia renovada de su propio comienzo, consistente por entero en describir este comienzo y, en fin, que la reflexión radical es conciencia de su propia dependencia con respecto a una vida irreflexiva que es su situación inicial, constante y final. La reducción fenomenológica, lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, es la de una filosofía existencial: el «In-der-Welt-Sein» de Heidegger sólo aparece sobre el fondo de la reducción fenomenológica.

Una confusión del mismo género enturbia la noción de «esencias» en Husserl. Toda reducción, dice Husserl, a la vez que trascendental es necesariamente eidética. Esto quiere decir que para someter a la mirada filosófica nuestra percepción del mundo tenemos que dejar de ser uno con esta tesis de mundo, con este interés por el mundo que nos define, y retroceder más acá de nuestro compromiso a fin de hacerlo aparecer como espectáculo, pasar del *hecho* de nuestra existencia a la *naturaleza* de nuestra existencia, del Dasein al Wesen. Pero claramente la esencia no es aquí el fin, sino un medio, y nuestro compromiso efectivo con el mundo es lo que hemos de comprender y traer a concepto, lo que polariza todas nuestras fijaciones conceptuales. La necesidad de pasar por las esencias no significa que la filosofía las tome por objeto, sino, al contrario, que nuestra experiencia está demasiado estrechamente cogida en el mundo como para conocerse en cuanto tal mientras está ahí arrojada, y por tanto precisa del campo de la idealidad para conocer y conquistar su facticidad. El Círculo de Viena, como es sabido, admite sumariamente que sólo podemos tener relación con significaciones. La «conciencia», por ejemplo, no es para el Círculo de Viena lo que somos nosotros, sino una significación tardía y complicada que debemos [X] usar con circunspección, después de haber explicitado las numerosas significaciones que han contribuido a determinarla en el curso de la evolución semántica de la palabra. Este positivismo lógico está en los antípodas del pensamiento de Husserl. Sean cuales sean los deslizamientos de sentido que finalmente nos hayan entregado la palabra y el concepto de conciencia en cuanto adquisición lingüística, disponemos de un medio de acceso directo a lo que designa, tenemos la experiencia de nosotros mismos, de esta conciencia que somos: a partir de esta experiencia se miden todas las significaciones del lenguaje, porque ella hace que el lenguaje signifique algo para nosotros. «Es la experiencia [...] aún muda lo que se intenta traer a la expresión pura de su propio sentido»⁷. Las esencias de Husserl deben arrastrar consigo todas las relaciones vivientes de la experiencia, como la red trae del fondo del

7 *Méditations Cartésiennes*, p. 33.

mar las algas y los peces palpitantes. No hay, pues, que decir con J. Wahl⁸ que «Husserl separa las esencias de la existencia». Las esencias separadas son las del lenguaje. Es función del lenguaje hacer existir las esencias en una separación que, a decir verdad, sólo es aparente, ya que gracias a él reposan también sobre la vida antepredicativa de la conciencia. En el silencio de la conciencia originaria vemos aparecer no sólo lo que quieren decir las palabras, sino más aún, lo que quieren decir las cosas, el nudo de significación primaria en torno del que se organizan los actos de denominación y expresión.

Buscar la esencia de la conciencia no será, pues, desplegar el *Wortbeutung* conciencia y huir desde la existencia al universo de las cosas dichas, sino volver a encontrar esta presencia efectiva de mí en mí, el hecho de mi conciencia, que es a la postre lo que quieren decir la palabra y el concepto de conciencia. Buscar la esencia del mundo no es buscar lo que él es en idea, una vez lo hayamos reducido a tema de discurso, sino buscar lo que es de hecho para nosotros antes de cualquier tematización. El sensualismo «reduce» el mundo al señalar que, después de todo, sólo tenemos estados de nosotros mismos. El idealismo trascendental también «reduce» el mundo, ya que para hacerlo evidente lo convierte en pensamiento o conciencia de mundo, en simple correlato de nuestro conocimiento, con lo que llega a ser inmanente a la conciencia y se suprime la aseidad de las cosas. La reducción eidética [XI] es, por el contrario, la resolución de hacer que aparezca el mundo tal y como es, antes de cualquier retorno a nosotros mismos, es la ambición de igualar la reflexión con la vida irreflexiva de la conciencia. Tiendo a un mundo y lo percibo. Si dijera con el sensualismo que ahí sólo hay «estados de conciencia», y si procurase distinguir mis percepciones de mis sueños por «criterios», faltaría al fenómeno del mundo. Porque si puedo hablar de «sueños» y de «realidad», interrogarme sobre la distinción entre lo imaginario y lo real y poner en duda lo «real», es porque antes de cualquier análisis tengo ya hecha esta distinción, porque tengo una experiencia tanto de lo real como de lo imaginario, y el problema no es tanto investigar cómo el pensamiento crítico puede darse equivalentes secundarios de esta distinción cuanto explicitar nuestro saber primordial de lo «real», describir la percepción del mundo como aquello que funda para siempre nuestra idea de la verdad. No hay que preguntarse si percibimos verdaderamente un mundo, sino decir por el contrario: el mundo es lo que percibimos. Más en general, no hay que preguntarse si nuestras evidencias son verdades, o si, por un vicio de nuestro espíritu, lo que es evidente para nosotros sería ilusorio respecto de alguna verdad en sí, ya que si hablamos de ilusión hemos reconocido ilusiones, lo que sólo hemos podido hacer en el nombre de alguna percepción que,

8 *Réalisme, dialectique et mystère*, l'Arbalète, Otoño, 1942, s/p.

en ese momento, se atestiguó verdadera, de manera que la duda o el temor a equivocarse confirma al mismo tiempo nuestro poder de desvelar el error y no podría por tanto desarraigarnos de la verdad. Estamos en la verdad, y la evidencia es «la experiencia de la verdad»⁹. Buscar la esencia de la percepción no es declarar que la percepción es presumiblemente verdadera, sino que la hemos definido como acceso a la verdad. Si ahora quisiera, con el idealismo, fundar esta evidencia de hecho, esta creencia irresistible, sobre una evidencia absoluta, es decir, sobre una absoluta claridad de mis propios pensamientos, si quisiera reencontrar en mí un pensamiento naturante capaz de formar el armazón del mundo o de aclararlo de punta a cabo, sería una vez más infiel a mi experiencia del mundo y buscaría lo que la hace posible en lugar de lo que ella es. La evidencia de la percepción no es el pensamiento adecuado o la evidencia apodíctica¹⁰. El [XII] mundo no es lo que yo pienso, sino lo que vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo, es inagotable. «Hay un mundo» o más bien «hay el mundo», de esta tesis constante de mi vida no puedo dar enteramente razón. Esta facticidad del mundo es lo que constituye la *Weltlichkeit der Welt*, lo que hace que el mundo sea mundo, tal y como la facticidad del *cogito* no es en él una imperfección, sino, por el contrario, lo que me asegura de mi existencia. El método eidético es un positivismo fenomenológico que funda lo posible sobre lo real.

Ahora podemos pasar a la noción de intencionalidad, tantas veces citada como descubrimiento principal de la fenomenología, cuando sólo es comprensible a partir de la reducción. «Toda conciencia es conciencia de algo», esto no es nuevo. Kant ha mostrado, en la *Refutación del idealismo*, que la percepción interna es imposible sin percepción externa, que el mundo, como conexión de fenómenos, está anticipado en la conciencia de mi unidad, es para mí el medio de realizarme como conciencia. Se distingue a la intencionalidad de la referencia kantiana a un objeto posible porque la unidad con el mundo, antes de ser puesta por el conocimiento y en un acto de identificación expresa, se vive ya hecha o ya ahí. Kant mismo ha mostrado en la *Crítica del Juicio* que hay una unidad de la imaginación y del entendimiento, así como de los sujetos *antes del objeto*, y que en la vivencia de lo bello, por ejemplo, experimento un acuerdo de lo sensible y del concepto, de mí y del otro, que es sin concepto. Aquí el sujeto no es ya el pensador universal de un sistema de objetos rigurosamente trabados, ni la potencia ponente que somete lo múltiple a la ley del entendimiento

⁹ Das Erlebnis der Wahrheit (*Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, p. 190).

¹⁰ No hay evidencia apodíctica, dice en sustancia *Formale und transzendente Logik*, p. 142.

si es que ha de poder formar un mundo; más bien se descubre y aprecia como una naturaleza espontáneamente conforme a la ley del entendimiento. Pero si hay una naturaleza del sujeto, entonces el arte oculto de la imaginación tiene que condicionar a la actividad categorial; no sólo el juicio estético, también el conocimiento reposa sobre él, y es él quien funda la unidad de la conciencia y de las ciencias. Husserl retoma la *Crítica del Juicio* cuando habla de una teleología de la conciencia. No se trata de doblar la conciencia humana con un pensamiento absoluto que, desde fuera, le asignaría sus fines. Se trata de reconocer la [XIII] conciencia misma como proyecto del mundo, destinada a un mundo que ni abraza ni posee, pero hacia el que no deja de dirigirse; y el mundo será este individuo preobjetivo cuya unidad imperiosa prescribe su fin al conocimiento. Por ello Husserl distingue la intencionalidad de acto, que es la de nuestros juicios y nuestras tomas de posición voluntaria, la única de que ha hablado la *Crítica de la razón pura*, y la intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*), que constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y nuestra vida, que aparece en nuestros deseos, nuestras evaluaciones, nuestro paisaje más claramente que en el conocimiento objetivo, y que proporciona el texto del que nuestros conocimientos intentan ser la traducción en lenguaje exacto. La referencia al mundo, tal y como se pronuncia infatigablemente en nosotros, no puede volverse más clara mediante un análisis: la filosofía sólo puede volver a situarla bajo nuestra mirada, ofrecerla a nuestra constatación.

Mediante esta ampliada noción de intencionalidad, la «comprensión» fenomenológica se distingue de la «intelección» clásica limitada a las «verdaderas e inmutables naturalezas», y la fenomenología puede llegar a ser una fenomenología de la génesis. Ya se trate de una cosa percibida, de un acontecimiento histórico o de una doctrina, «comprender» es reconquistar la intención total, y no sólo lo que son para la representación (las «propiedades» de la cosa percibida, el polvo de los «hechos históricos», las «ideas» introducidas por la doctrina), sino la manera única de existir que se expresa en las propiedades del guijarro, del vaso o el pedazo de cera, en todos los hechos de una revolución, en todos los pensamientos de un filósofo. Para cada civilización ha de recobrase la Idea en sentido hegeliano, es decir, no una ley de tipo físico-matemático, accesible al pensamiento objetivo, sino la fórmula de un comportamiento único con respecto al otro, la Naturaleza, el tiempo y la muerte, una peculiar manera de dar forma al mundo que el historiador debe ser capaz de retomar y asumir. Ahí residen las *dimensiones* de la historia. Con respecto a ellas no hay palabra o gesto humano, inclusive los habituales o distraídos, que carezcan de significado. Creía haberme callado por fatiga, tal ministro creía haber dicho sólo una frase de circunstancia, y resulta que mi silencio o sus palabras adquieren un sentido, porque mi fatiga o el recurso a una fórmula hecha no son fortuitos, expresan un cierto desinterés y, por tanto, una toma de posición con respecto a

la [XIV] situación. En un acontecimiento observado de cerca, en el instante en que es vivido, todo parece fruto del azar: la ambición de aquél, tal encuentro favorable, aquella circunstancia local parecen haber sido decisivos; pero los azares se compensan y esta polvareda de hechos se aglutina, dibuja una manera de tomar posición con respecto a la situación humana, un *acontecimiento* de contornos definidos y del que podemos hablar. ¿Hay que comprender la historia desde la ideología o bien desde la política, la religión o la economía? ¿Hay que comprender una doctrina por su contenido manifiesto o por la psicología del autor y los acontecimientos de su vida? Hay que comprender de todas las maneras a la vez, todo tiene un sentido, y bajo todas las relaciones encontramos la misma estructura de ser. Todas las perspectivas son verdaderas con tal de no aislarlas, de que vayamos hasta el fondo de la historia y alcancemos el núcleo único de significación existencial que se explicita en cada una de ellas. Es verdad, como dice Marx, que la historia no camina sobre la cabeza, pero también es verdad que no piensa con sus pies. O más bien no tenemos que ocuparnos ni de su «cabeza» ni de sus «pies», sino de su cuerpo. Todas las explicaciones económicas y psicológicas de una doctrina son verdaderas, ya que el pensador sólo piensa a partir de lo que es. Incluso la reflexión sobre una doctrina sólo será total si consigue unirse con la historia de la doctrina y las explicaciones externas, si recoloca las causas y el sentido de la doctrina en una estructura de existencia. Hay, como dice Husserl, una «génesis del sentido» (*Sinn genesis*)¹¹ que, ya en último análisis, nos enseña lo que la doctrina «quiere decir». Como la comprensión, la crítica deberá proseguir en todos los planos y, desde luego, no podrá contentarse a fin de refutar una doctrina con hacerla depender de tal o cual accidente de la vida del autor; la doctrina significa más allá de eso, y no hay accidente puro en la existencia ni en la coexistencia, ya que una y otra asimilan los azares para formar la razón. En fin, tal y como la historia es indivisible en el presente, también lo es dentro de la sucesión. Con respecto a sus dimensiones fundamentales, todos los periodos históricos aparecen como manifestaciones de una sola existencia o episodios de un solo drama, del que no sabemos si tiene desenlace. Puesto que somos en el mundo, estamos *condenados* al sentido, [XV] y no podemos hacer ni decir nada que no adopte un nombre en la historia.

La más importante adquisición de la fenomenología es, sin duda, haber unido el extremo subjetivismo y el extremo objetivismo en su noción de mundo o de racionalidad. La racionalidad es exactamente proporcional a las

¹¹ Es un término habitual en los inéditos. La idea se encuentra ya en *Formale und transzendentale Logik*, pp. 184 ss.

experiencias en que se revela. Hay racionalidad, es decir, las perspectivas se recortan, las percepciones se confirman, aparece un sentido; pero este sentido no ha de ser puesto aparte, transformado en Espíritu absoluto o en mundo en el sentido realista. El mundo fenomenológico no es puro ser, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las del otro, en el engranaje de las unas en las otras, es inseparable por tanto de la subjetividad y de la intersubjetividad, que adquieren unidad mediante la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias presentes y de la experiencia del otro en la mía. Por vez primera la meditación del filósofo es tan consciente que no trata por adelantado de hacer que se cumplan en el mundo sus propios resultados. El filósofo intenta pensar el mundo, al otro y a sí mismo, y concebir sus relaciones. Pero el Ego meditante, el «espectador imparcial» (uninteressierter Zuschauer)¹² no alcanzan una racionalidad ya dada, sino que «la establecen»¹³, y la establecen mediante una iniciativa que no tiene garantía en el ser, cuyo derecho reposa completamente en el poder efectivo que nos otorga para asumir nuestra historia. El mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser previo, sino la fundación del ser, la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una verdad. Se preguntará cómo es esta realización *posible*, y si no alcanza en las cosas una Razón preexistente; pero el único Logos que preexiste es el mundo mismo, y la filosofía que lo hace existir manifiestamente no empieza siendo *posible*: es actual o real, como el mundo del que forma parte. Ninguna hipótesis explicativa es más clara que el acto mismo por el cual retomamos este mundo inacabado para intentar totalizarlo y pensarlo. La racionalidad no es *un problema*, no hay detrás ninguna incógnita que tengamos que determinar deductivamente [XVI] o probar inductivamente a partir de ella; asistimos en todo momento a este prodigio de la conexión de las experiencias, y nadie mejor que nosotros sabe cómo se hace, puesto que somos este nudo de relaciones. El mundo y la razón no son problemáticos; digamos, si se quiere, que son misteriosos, pero este misterio los define, no podría disiparse mediante alguna «solución», está más acá de las soluciones. La verdadera filosofía consiste en aprender a ver el mundo de nuevo, y en este sentido narrar una historia puede significar el mundo con tanta «profundidad» como un tratado de filosofía. Nuestra suerte está en nuestras manos, nos volvemos responsables de nuestra historia mediante la reflexión, pero también por una decisión en la que comprometemos nuestra vida, en ambos casos se trata de un acto violento que se verifica ejerciéndose.

12 VIª Meditación Cartesiana (inédita).

13 VIª Meditación Cartesiana (inédita).

La fenomenología, como revelación del mundo, reposa sobre sí misma, o más aún, se funda a sí misma¹⁴. Todos los conocimientos se apoyan sobre un «suelo» de postulados y finalmente sobre nuestra comunicación con el mundo como primera institución de la racionalidad. La filosofía, en cuanto reflexión radical, se priva en principio de este recurso. Estando también ella en la historia, se sirve igualmente del mundo y la razón constituida. Tendrá por tanto que dirigirse a sí misma la interrogación que dirige a todos los conocimientos; se desdoblará, pues, indefinidamente; será, como dice Husserl, un diálogo o una meditación infinita, y justo en cuanto siga fiel a su intención no sabrá nunca adónde va. El inacabamiento de la fenomenología y su aspecto incoativo eran algo inevitable, y no signo de fracaso, porque la fenomenología tiene la tarea de revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón¹⁵. Si la fenomenología ha sido un movimiento más que una doctrina o un sistema, no es por azar ni impostura. La fenomenología es laboriosa como las obras de Balzac, Proust, Valéry o Cézanne, comparten el mismo género de atención y asombro, la misma exigencia de conciencia y la misma voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente. Se confunde, desde este punto de vista, con el esfuerzo del pensamiento moderno.

¹⁴ Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst, dicen los inéditos.

¹⁵ Debemos esta última expresión a G. Gusdorf, actualmente prisionero en Alemania, quien, por otro lado, tal vez la empleaba en otro sentido.

APÉNDICE:
MERLEAU-PONTY Y LA FENOMENOLOGÍA

Al considerar las relaciones de Merleau-Ponty con la fenomenología desde una perspectiva histórica e informativa, hay que recordar las primeras conferencias públicas a cargo de Georges Gurvitch que sobre esta nueva corriente se imparten en París en 1928. Merleau-Ponty aún no ha acabado sus estudios en la École Normale Supérieure, pero las charlas encuentran tanto eco que continúan hasta 1930, así que cabe pensar que nuestro autor asiste a ellas, y con total certeza a las que el propio Husserl pronunció en 1929 en La Sorbona¹, las llamadas «Conferencias Parisinas» que anticiparon las *Meditaciones Cartesianas*; libro éste, por cierto, que se conocerá antes en francés que en alemán, puesto que una traducción a esta lengua fue publicada ya en 1931². De todos modos, la influencia de Husserl sobre Merleau-Ponty es muy limitada hasta 1933; sin embargo, cabe detectar en sus primeros escritos una muy temprana influencia de las charlas de Gurvitch, publicadas en forma de libro a inicios de los treinta³.

En el primer proyecto de investigación elevado por Merleau-Ponty ante el C.N.R.S. (*Centre Nationale de la Recherche Scientifique*), en 1933, con el fin de obtener una beca de investigación doctoral, no llega a nombrar siquiera la obra de Husserl, aunque sí recoge obras de los principales representantes de la *Gestaltpsychologie*, tendencia que el propio Husserl contribuyó a consolidar con sus estudios sobre la percepción. En 1934, en el segundo informe sobre el mismo tema, declara expresamente el interés que le inspira la fenomenología: «La fenomenología y la psicología que se inspira en ella merecen la mayor atención»⁴. También ofrece aquí un desglose de los autores que le interesan más: psicólogos de la *Gestalt* como Koffka, Koehler, Wertheimer, Guillaume...

1 Las conferencias de Gurvitch fueron accesibles muy pronto en francés, publicadas por la *Revue de Métyaphysique et de Morale* en 1928, pp. 553-597. Merleau-Ponty asiste a las conferencias de Husserl según ha confirmado M. de Gandillac. Cf. Th. F. Geraets: *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971, p. 7.

2 E. Husserl: *Méditations Cartésiennes* (trad. G. Peiffer et E. Lévinas). Paris: Colin, 1931. Reeditadas en Vrin, 1967. Uno de los traductores, Emmanuel Lévinas, acababa por entonces de terminar su tesis doctoral: *Théorie de l'intuition chez Husserl*. Paris: Alcan, 1930.

3 En su primer artículo publicado reconocerá Merleau-Ponty que sigue a Gurvitch «*presque partout*». Cf. M. Merleau-Ponty: «Christianisme et ressentiment», *La Vie Intellectuelle*, 7^e année, nouvelle série, XXXVI, 2 (10 juin 1935), p. 290 (n. 2).

4 M. Merleau-Ponty: «La nature de la perception» (1934), en *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara, 1989, p. 24.

referencias explícitas a Husserl (tomo primero de *Ideas*) y a dos señalados fenomenólogos, Eugen Fink y Aron Gurwitsch. Con este último, huido a Francia en 1934 a causa de la persecución nazi contra los judíos, coincide no sólo en el interés por Husserl, sino por la psicopatología de Gelb y Goldstein. El joven investigador francés y el joven profesor alemán mantienen un esporádico pero continuado contacto hasta la partida de Gurwitsch a Estados Unidos en 1939, ya fuese asistiendo a algunos cursos impartidos por éste en la capital francesa o incluso colaborando en alguna publicación⁵. Pero no sólo conoce a Gurwitsch, también se relaciona con Jean Hering, Alexandre Koyré, Gaston Berger o Alfred Schütz, y pronto empieza a reseñar libros más o menos emparentados con la fenomenología, de Max Scheler, Gabriel Marcel y Jean-Paul Sartre. Trabajando ya de agregado en la E.N.S., a finales de la década de los treinta, Merleau-Ponty explica a Kant, Hegel, Husserl y las teorías de Eugène Minkowski sobre el espacio y el tiempo vividos, influyendo en la formación de al menos dos destacados alumnos, Tran-Duc-Thao e Yvonne Picard, que seguirán también un claro sesgo fenomenológico en sus trabajos.

La década de los treinta no sólo propició una mayor presencia internacional de los textos y cursos de Husserl, sino la consolidación de la fenomenología como principal tendencia filosófica en el continente. A ello contribuye notablemente la gran labor de los colaboradores de Husserl, entre los que hay que citar especialmente a Eugen Fink, quien entre 1930 y 1934 produjo tres escritos (tesis de doctorado y dos artículos) que Merleau-Ponty llega a considerar al mismo nivel que los trabajos de Husserl⁶, en parte por el refrendo otorgado por éste a uno de ellos⁷, en parte por su indudable valor específico.

A mediados de los treinta, Merleau-Ponty ha trabajado claramente las *Meditaciones Cartesianas* y el tomo primero de *Ideas*. Esta última obra fue

5 A. Gurwitsch: «Quelques aspects et quelques développements de la Psychologie de la Forme», *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, XXXIII, mai-juin, 1936, pp. 413-471. Merleau-Ponty, al parecer, ayudó a Gurwitsch a fijar la terminología de la *Gestaltpsychologie*, seguramente pensando en el lector francófono. Cf. K. H. Whiteside: *Merleau-Ponty and the Foundations of an Existential Politics*. Princeton: University Press, 1988, pp. 21-22.

6 Cf. M. Merleau-Ponty: *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, Paris, 1966, p. 239.

7 E. Fink: «Vergegenwärtigung und Bild», *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, XI, 1930, pp. 239-309. Es su tesis doctoral, dirigida por el propio Husserl. En este mismo número del *Jahrbuch* aparece el célebre *Nachwort* o Epílogo de 1929 a la traducción inglesa del tomo primero de *Ideas*. Los otros trabajos de Fink son «Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik», *Kant-Studien*, XXXVIII, 1933, pp. 319-383, prologado y asumido por el mismo Husserl, donde Fink defiende a la fenomenología de las críticas neokantianas, y «Was will die Phänomenologie E. Husserls?», *Die Tatwelt*, X, 1934, pp. 15-32. Todos estos trabajos de Fink fueron reeditados en *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

difundida entre sus conocidos por Jean-Paul Sartre, quien entre 1933 y 1934 residió en la *Maison de France* de Berlín a fin de trabajar en fenomenología, limitándose por lo demás al tomo primero de *Ideas*, según él mismo reconoció posteriormente⁸. Al margen de la significativa limitación de la fenomenología sartriana, es verdad que también promueve entre sus conocidos, incluido Merleau-Ponty, las producciones de Scheler y Heidegger, aunque este último no acapara inmediatamente la atención de nuestro autor⁹, y la primera recensión que publica en 1935 se ocupa del primero de ellos. Hasta 1938, fecha en que Henry Corbin da a conocer una selección de sus textos, no se publica en Francia ninguna obra de Heidegger. Merleau-Ponty reconocerá que no conocía por entonces *Sein und Zeit*¹⁰, y al parecer no se ocupa de esta obra hasta la tardía redacción del capítulo sobre la temporalidad de *Phénoménologie de la perception*, según supone con fundamento Theodor F. Geraets¹¹.

En 1938 concluye Merleau-Ponty su primer libro, *La structure du comportement*, con una discusión del dualismo cuerpo-alma en un tono marcadamente fenomenológico y husserliano. Destacan en esos pasajes las referencias a Descartes, Bergson, Husserl, Fink, Heidegger, Scheler o Sartre, y en la lista de obras con que acaba el volumen comparecen bastantes referencias a Husserl: el tomo primero de *Ideas*, la traducción francesa de las *Meditaciones Cartesianas*, *Formale und transzendente Logik* y las *Lecciones sobre el tiempo*, al lado de Goldstein, Schilder, Koffka, Koehler, Buytendijk y otros.

En 1939, Alexandre Koyré solicita a Merleau-Ponty un artículo para el número de homenaje a Husserl que planea la revista *Recherches Philosophiques*, pero el artículo no llega a fructificar, unida como estaba su suerte a la del volumen, que tampoco llegó a materializarse. Antes sí que había salido a la calle un número especial de la *Revue Internationale de Philosophie* íntegramente dedicado a Husserl, cuya influencia en la interpretación inicial de la fenomenología por parte de Merleau-Ponty es muy clara y destacable, no sólo por incluir magníficos trabajos de H.-J. Pos, L. Landgrebe o E. Fink, sino por editar el importante inédito de Husserl sobre el origen de la geometría¹².

8 Cf. A. Astruc; M. Contat: *Sartre par lui-même*. Paris: Gallimard, 1977, p. 43.

9 Cf. M. Merleau-Ponty: «La philosophie de l'existence», *Dialogue*, V, 3 (1966), p. 315.

10 Merleau-Ponty relata que entre 1935 y 1938, no lo recuerda con exactitud, si bien es significativo el límite temporal, Paul Nizan le habló de Heidegger: «*Je m'en souviens d'autant mieux que je me suis senti 'en retard': je n'avais pas lu Sein und Zeit*». Cf. M. Merleau-Ponty: «Réponse à Olivier Todd», *France Observateur*, 12^e année, 565 (2 mars 1961), p. 17.

11 Cf. Th. F. Geraets: *Vers une nouvelle philosophie transcendantale...*, p. 133 (n. 314).

12 Cf. *Revue Internationale de Philosophie*, Première année, I, 2 (15 janvier 1939).

El interés por la obra de Husserl, según testimonio de un ex-alumno de la E.N.S., J.-T. Desanti, resultó decisivo para Merleau-Ponty entre 1936 y 1939, años en los que lo lee a fondo, reflexionando los textos¹³; pero al final de la década todo su interés se encamina casi exclusivamente a los manuscritos que formaban parte de la inmensa tarea de descripción del «mundo de la vida» o, como suele traducir Merleau-Ponty, «mundo vivido» (*Lebenswelt*), tarea que acometiera Husserl en sus últimos años de vida¹⁴. Se explica así que, a pesar de la turbulencia histórica del momento, escribiese a H. L. Van Breda, a la sazón encargado de los Archivos Husserl en Lovaina, con el fin de solicitar permiso para visitarlos¹⁵. Lo impulsaba a emprender el viaje el deseo de leer el tomo segundo de *Ideas, Erfahrung und Urteil*, y la obra de Fink de la que el artículo de la *Revue Internationale* era, según sugiere el autor en él, un adelanto. El primer día de abril de 1939 llega a Lovaina y permanece allí seis o siete días; en todo caso, el día nueve de ese mes está ya de vuelta en París. Conoce entonces a Eugen Fink y consulta las obras solicitadas, más la tercera parte, aún inédita, de *Die Krisis*¹⁶. Ya hacía ya un año que conocía un fundamental inédito¹⁷ de Husserl sobre la noción de Tierra (*Erde*), según asegura A. Métraux, gracias a

13 Cf. J. T. Desanti: «Préface», en B. Sichère: *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*. Paris: Grasset, 1982, p. 9.

14 Cf. X. Tilliette: *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*. Paris: Seghers, 1970, p. 35.

15 Seguimos el testimonio de H. L. Van Breda: «Merleau-Ponty et les Archives Husserl à Louvain», *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXVII, 4 (1962), pp. 410-449.

16 En su visita a Lovaina, Merleau-Ponty se interesa específicamente por los inéditos que darían lugar a los §§ 72 y 73, los Anexos I y II y los Apéndices de la actual edición en el vol. VI de la *Husserliana*.

17 E. Husserl: «Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur», en M. Farber (ed.): *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge: Harvard University Press, 1940, pp. 307-325. El manuscrito fue redactado entre el 7 y el 9 de mayo de 1934. Sólo llevaba un comentario descriptivo en la portada, de donde se extrajo el título de esta edición: «*Umsturz der kopernikanische Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Archè Erde bewegt-sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Körperlichkeit der Räumlichkeit der Natur im ersten naturwissenschaftlichen Sinne. Alles notwendige Anfangsuntersuchungen*», que podría traducirse como: «*Subversión de la doctrina copernicana referida a la interpretación habitual del mundo. El arjé originario Tierra no se mueve. Investigaciones fundamentales sobre el origen fenomenológico de la corporalidad, de la espacialidad de la Naturaleza, en el sentido primero de las ciencias de la naturaleza. Investigaciones de principio y completamente necesarias*». Merleau-Ponty no llegó a conocer la edición de 1940, y considera inédito el texto, que cita con el título *Umstürzt der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht* (sic) tanto en *Phénoménologie de la perception* como en otras ocasiones.

que Alfred Schütz le proporcionó una copia en 1938¹⁸, aunque Merleau-Ponty cree recordar que fue Aron Gurwitsch quien se lo proporcionó en 1939¹⁹. Se trata en todo caso de un texto fundamental para la idea de la fenomenología que se formará en años posteriores. Hasta tal punto aprecia este texto que lo lleva consigo, en forma de copia dactilografiada, al destino militar de Compiègne tras la movilización general de 1939, donde llega a mostrárselo a Jean Beaufret, quien recoge la graciosa anécdota²⁰.

En 1940, Alfred Schütz edita un importante inédito de Husserl sobre la constitución del espacio²¹, original de 1934. Además, de 1941 a 1944 dispone Merleau-Ponty de algunos textos recogidos por Van Breda como apéndice a su tesis de doctorado, de la que le hace llegar una copia. En ese apéndice se incluían el artículo *Phenomenology* (1925) redactado para la Enciclopedia Británica, la carta que Husserl dirige a Lévy-Bruhl en 1935 y los párrafos 38 y 53 de *Die Krisis*.

Desde 1942, nuestro autor forma parte de un grupo de jóvenes filósofos, entre los que se encuentran Jean Cavaillès, Jean Hyppolite, Tran-Duc-Thao y L.-B. Geiger, que trata de conseguir un depósito de inéditos husserlianos en París; pero el proyecto no llega a fructificar. Mientras tanto, lee en Marsella, en 1943, y gracias a una copia dejada por Gaston Berger, un texto inédito de Eugen Fink conocido como *VI Meditación Cartesiana*, donde se describe, antes de reformular el idealismo trascendental fenomenológico, el aspecto mundano de la fenomenología. Se defiende aquí la necesidad de elaborar una teoría trascendental del método fenomenológico o *fenomenología de la fenomenología*²². En 1946 se publicará otro importante inédito de Husserl sobre el «mundo en torno» o *Umwelt*²³.

18 Cf. M. Merleau-Ponty: *Vorlesungen I* (übers., eingeführt durch ein Vorwort von A. Métraux). Berlin: de Gruyter, 1973, p. 350 (n. 43). En cualquier caso, la copia hubo de ser la transcrita por Ludwig Landgrebe entre 1936 y 1938. Comprendía 24 páginas in-f.º

19 Cf. *Résumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*. Paris: Gallimard-tel, 1982, p. 168 (n. 3).

20 Cf. R. Kempf: «En écoutant Jean Beaufret», en J. Beaufret: *De l'existentialisme à Heidegger. Introduction aux philosophies de l'existence et autres textes*. Paris: Vrin, 1986, p. 9. Cf. p. 156.

21 E. Husserl: «Notizen zur Raumkonstitution», *Philosophy and Phenomenological Research*, I, 1 (1940), pp. 23-37 (with a Editor's Preface by Alfred Schütz) y pp. 217-226.

22 Cf. E. Fink: *Sechste Cartesianische Meditation, Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre; Teil 2: Ergänzungsband* (Hsg. H. Ebeling, J. Holl u. Guy van Keckhoven), Dordrecht: Kluwer Ak. Pub., 1988. Se trata de una obra de Eugen Fink escrita en 1932. Según Van Breda fue un trabajo leído por no pocos fenomenólogos franceses, que lo tomaron equivocadamente por un escrito personal de Husserl (no fue el caso de Merleau-Ponty). Cf. H. L. Van Breda: «Merleau-Ponty et les Archives Husserl à Louvain», *loc. cit.*, p. 421 (n. 2). Merleau-Ponty sólo se refiere a este texto en el prólogo a *Phénoménologie de la perception*.

23 E. Husserl: «Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausserleiblichen Umwelt» (with a Editor's Preface by Alfred Schütz), *Philosophy and Phenomenological*

A partir de abril de 1944 y hasta diciembre de 1946 se logra crear un depósito de textos de Husserl en París que permanecerá hasta 1948. En total, 2.100 páginas son confiadas en préstamo gracias a las gestiones y bajo la responsabilidad de Tran-Duc-Thao y Merleau-Ponty. De 1950 a 1955 dispondrá, como préstamo del Archivo, de inéditos de algunos cursos, por ejemplo el de 1912 sobre introducción a la fenomenología o el de 1925-1926 sobre la posibilidad de la psicología intencional. Por fin, a partir de 1958 se depositan en el *Centre d'Archives Husserl* de La Sorbona, institución promovida por Gaston Berger, pero fuertemente apoyada por Merleau-Ponty (quien llegó incluso a formar parte del comité de dirección), otro buen número de inéditos. Del interés manifestado en todo momento por el legado husserliano dan testimonio unas palabras dirigidas a Van Breda en 1942: «La filosofía de Husserl está casi por completo en los inéditos»²⁴, es decir, en los textos mal o nada conocidos en aquel momento, no traducidos y en sus dos terceras partes (sopesaba entonces) inéditos todavía²⁵.

Ya en la obra de Merleau-Ponty, la huella de este interés resulta evidente. En 1946 somete a discusión, ante la *Société Française de Philosophie*, un texto sobre el primado de la percepción. Ha de afrontar entonces no pocas críticas, que aluden directamente a su relación con la fenomenología, por ejemplo las de Jean Beaufret, que le objeta su dependencia del vocabulario idealista de Husserl, aun cuando en el mismo coloquio había ya oído una crítica opuesta, dirigida contra su supuesto relativismo y dependencia de lo dado. En realidad, para Merleau-Ponty la fenomenología no era ya a estas alturas una filosofía dogmática ni sistemática, porque no la consideraba un sistema de principios aplicables a cualquier materia de estudio, sino un método en constante movimiento. Tal será el enfoque que late bajo la afirmación extrema, en un congreso de 1951 en Ginebra, donde llega a asegurar que la fenomenología no es para él ninguna introducción a la filosofía, sino la filosofía misma²⁶. En ese mismo año, un momento de verdadero apogeo fenomenológico, es invitado al *I Colloque International de Phénoménologie* celebrado en Bruselas, donde interviene muy activamente no sólo con su propia conferencia sobre fenomenología del lenguaje, sino en casi todos los diálogos siguientes a las comunicaciones de Pos, Fink, Ricœur y el resto de los invitados.

Research, VI, 3 (March, 1946), pp. 323-343. El original data de 1931. Merleau-Ponty lo cita en *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard-tel, 1983, p. 278.

24 Cf. H. L. Van Breda: «Merleau-Ponty et les Archives...», p. 420.

25 Cf. M. Merleau-Ponty: *Sens et non-sens*, p. 240.

26 «Je n'ai jamais pensé que la phénoménologie n'était qu'une introduction à la philosophie, je crois que c'est la philosophie», VV.AA.: *Rencontres internationales de Genève: La connaissance de l'homme au XX^e siècle*. Neuchâtel: Les Éditions de La Baconnière, 1952, p. 246.

Entre los cursos que imparte en el *Collège de France* a partir de 1953, es especialmente destacable la atención prestada a Husserl: le dedica un curso monográfico, *Husserl aux limites de la phénoménologie* (1959/60) y significativas referencias en el resto. En 1959, en paralelo con el curso citado, mantiene correspondencia con Van Breda acerca de los manuscritos sobre el *Lebenswelt* y el lenguaje, a fin de preparar un seminario sobre la última filosofía de Husserl. Como los textos más interesantes para este fin no terminan de llegar al Centro de Archivos Husserl de París hasta finales de 1960, Merleau-Ponty no llega a inscribir el curso. Con todo, sí hubo de estudiar en ese tiempo otros textos accesibles sobre Antropología trascendental, en depósito en París por tales fechas²⁷. Ese mismo año de 1959 aparece traducido un inédito²⁸ sobre el «espíritu colectivo» (*Gemeingeist*), que lee con atención.

La interpretación del conjunto de la obra de Husserl en estos años finales de su vida sigue siendo muy personal. En 1955 elogiaba el espíritu de la fenomenología husserliana, como filosofía que ofrece «las primeras descripciones de la encarnación y sus paradojas»²⁹, frente a la filosofía de la conciencia por antonomasia, la de Sartre. En 1957 asistirá un único día al *III Colloque International de Royaumont* sobre Husserl, donde interviene después de la conferencia de Alphonse de Waelhens³⁰ para mostrar una vez más sus reparos a la conversión de la fenomenología en una mera filosofía de la conciencia inmanente en la que uno pueda instalarse cómodamente, una filosofía de la conciencia depurada tras el proceso de la reducción; más bien se muestra proclive a valorar el esfuerzo y la tensión entre actitud natural y resultados de la reflexión que pone de manifiesto Husserl en algunos textos. De hecho, ese mismo año desarrolla extensamente la noción de naturaleza en Husserl³¹, dentro de la primera parte de un curso en el *Collège de France* que versaba sobre el concepto de naturaleza. En 1958 asiste al *IV Colloque Internationale*

27 De hecho, se refiere a los «*inédits de la Sorbonne*» o a textos allí depositados en las notas de trabajo de *Le visible et l'invisible*, pp. 281 y 291.

28 E. Husserl: «L'esprit collectif» (trad. R. Toulemont), *Cahiers Internationales de Sociologie*, XX, 1959, pp. 121-130. Es la traducción de un texto de 1921: «Gemeingeist II», en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1928*. Den Haag: Martinus Nijhoff (Husserliana, Bd. XIV), 1973, pp. 192-204.

29 M. Merleau-Ponty: *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard-idées, 197, p. 202 (n. 1).

30 Cf. «Discussion», en A. De Waelhens: «Commentaire sur l'idée de la phénoménologie», en VV.AA.: *Les Cahiers de Royaumont: Husserl*. Paris: de Minuit, 1959, pp. 157-159.

31 Cf. «Husserl et la notion de nature» (notes de Xavier Tilliette prises au cours de Maurice Merleau-Ponty), *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXX, 3 (1965), pp. 259-269; M. Merleau-Ponty: *Résumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*, pp. 111-117 y M. Merleau-Ponty: *La Nature*. Paris: du Seuil, 1995, pp. 102-113.

de Royaumont sobre filosofía analítica, donde, con espíritu conciliador, media en una extraña polémica planteada por Gilbert Ryle contra la fenomenología, destacando más bien las coincidencias entre ambos³².

En 1959 publica, colaborando con el homenaje conmemorativo del centenario del nacimiento de Husserl, el que cabe considerar principal y más maduro trabajo de su carrera en relación con la fenomenología, nos referimos a su tratado sobre el «impensado» husserliano, toda una toma de posición en la que descubrimos más bien el pensamiento del propio hermeneuta³³. Y por fin, en su obra inacabada, *Le visible et l'invisible*, hallaremos las más duras críticas al Husserl idealista, a la fenomenología de esencias, al trascendentalismo del yo puro y a la teoría de la intencionalidad como virtud de la conciencia. Pero no por ello las referencias a las nociones de los llamados inéditos son escasas, y Husserl comparece en muchas notas de trabajo y apuntes, como soporte a la redacción y las notas fragmentarias, ya que suele apoyar sus propias meditaciones ontológicas en los temas y el vocabulario fenomenológico.

En 1960, sólo unos meses antes de su muerte, daba por terminado el curso sobre «Husserl en los límites de la fenomenología» impartido desde el *Collège de France*. Concede por entonces una entrevista³⁴ para el diario *Le Monde*. Es significativo que en ella se den cita tanto la crítica como un agradecido reconocimiento hacia su principal mentor en la filosofía:

—¿Cómo podría situarse su último libro en relación con el conjunto de su obra?

Primero he publicado — en 1941 y 1945 — mis tesis de doctorado. Mis investigaciones me vinculaban entonces a una corriente filosófica que se llama fenomenología. Inaugurada por el alemán Husserl, esta corriente tiende a describir el mundo, al otro y a nosotros mismos tal y como los vivimos, o mejor, tal y como se ofrecen a una conciencia universal; así, a cada acto de conciencia correspondería necesariamente un objeto de conciencia que es distinto de ella. Durante mucho tiempo he estado influido por las ideas de Husserl.

32 Cf. «Discussion», en G. Ryle: «La phénoménologie contre *The Concept of Mind*», en VV.AA.: *Les Cahiers de Royaumont: La philosophie analytique*. Paris: de Minuit, 1962, pp. 93-96. Jean Wahl llegó a comentar que de la conferencia cabía deducir no que la fenomenología estuviese contra la obra de Ryle, sino que éste se situaba, arbitrariamente, en contra de la primera.

33 M. Merleau-Ponty: «Le philosophe et son ombre», en *Signes*. Paris: Gallimard nrf, 1987, pp. 201-228.

34 M. Merleau-Ponty: «Un entretien avec Maurice Merleau-Ponty: La philosophie et la politique sont solidaires», *Le Monde*, 4061 (31-XII-1960), p. 9.

—¿Cuándo empieza su divorcio de este filósofo?

¡Oh! Comenzó desde el principio. (Por otra parte, ¿se trata de un divorcio? Husserl ha cambiado mucho...) Siempre me ha chocado que, en cuanto aborda el cuerpo, Husserl no habla ya la misma lengua. No podemos estudiar el cuerpo como se estudia una cosa cualquiera del mundo. El cuerpo es a la vez visible y vidente. No hay aquí ya dualidad, sino unión indisoluble. Es el mismo cuerpo quien es visto y quien ve. Yo he querido partir de aquí.

—Por tanto, ¿una filosofía del cuerpo?

Ninguna filosofía puede estudiar una descripción del cuerpo. Pero no podemos cortarlo en dos diciendo «Aquí el pensamiento, la conciencia; allí la materia, el objeto». Hay una profunda circularidad en el cuerpo, a eso yo lo llamo «carne». A partir de ahí, el mundo, donde los cuerpos están alojados, adopta otro sentido.

Benito Arias García es doctor en Filosofía con una tesis sobre Maurice Merleau-Ponty, profesor agregado de instituto y profesor asociado de Estética en la Universidad de Málaga. Su línea de investigación se perfila en torno a las relaciones entre filosofía y literatura.

Dirección postal: Departamento de Filosofía. Área de Estética y Teoría de las Artes. Universidad de Málaga. Facultad de Filosofía y Letras. Campus de Teatinos. 29071 Málaga.

E-mail: bag@uma.es