

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA

Y

LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

30

ABRIL-JUNIO

1948

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

LIC. LUIS GARRIDO

Secretario General:

LIC. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR - FUNDADOR:

Eduardo García Máynez

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país	\$7.00
Exterior	dis. 2.00
Número suelto	\$2.00
Número atrasado	\$3.00

Sumario

ARTICULOS

	Págs.
Juan David García Bacca <i>La ontología fenomenológica de J. P. Sartre</i>	185
Emilio Uranga <i>Maurice Merleau - Ponty: Fenomenología y existencialismo</i>	219
Jorge Portilla <i>La Náusea y el humanismo</i>	243
Joaquín Macgrégor <i>¿Hay una moral existencialista?</i>	267
Luis Villoro <i>La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel</i>	279
Ricardo Guerra Tejada <i>Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad</i>	295
Marbin Farber <i>Sobre la reflexión natural y la reflexión pura</i>	313
Agustín Millares Carlo y J. I. Mantecón <i>Notas sobre la Biblioteca Nacional de México</i>	329

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

	Págs
Juan David García Bacca	<i>Cogito cartésien et réflexion thomiste.</i> (Joseph de Finance.) 337
Juan David García Bacca	<i>Physique du solitaire.</i> (Principes fondamentaux de physique théorique.) (J. L. Destouches.) 340
Juan David García Bacca	<i>Principes fondamentaux de Physique théorique. Orientation préalable.</i> (Jean Louis Destouches.) 345
Juan David García Bacca	<i>Traité de Morale générale.</i> (Rene le Senne.) 348
Joaquín Macgrégor	<i>La Náusea.</i> (Jean-Paul Sartre.) 350
Rafael Moreno M.	<i>El misonéismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII.</i> (Pablo González Casanova.) 355
Rafael Heliodoro Valle	<i>Héroes del dolor.</i> (Gilberto F. Aguilar.) 361
Rafael Heliodoro Valle	<i>La población negra de México 1519-1810.</i> (Gonzalo Aguirre Beltrán.) 362
Rafael Heliodoro Valle	<i>Obras Completas.</i> (José Martí.) 363 <i>Historia de Michoacán.</i> (Jesús Romero Flores.) 365
Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras. 367
Publicaciones recibidas 371
Registro de Revistas 373

MAURICE MERLEAU-PONTY: FENOMENOLOGIA Y EXISTENCIALISMO

Francia atraviesa actualmente una fase de renovación en filosofía. Se confronta y se mide su pensamiento con el que hasta antes de la guerra era el predominante: el pensamiento alemán. ¿Qué importancia tiene para nosotros esta vida filosófica actual de Francia? La tiene a nuestro entender muy grande y nos toca directamente. Francia tradicionalmente ha sido nuestra maestra, nos ha enseñado a pensar y ha promovido fuertes corrientes de opinión filosófica que la tuvieron como incitadora. Después de la primera guerra la influencia de Francia no se dejó ya sentir, y en consecuencia fué substituída su dirección ideológica por la de Alemania. Esta es la historia de nuestro pasado inmediato en filosofía; mientras tanto, Francia continuaba su tradición de la que ya no nos enterábamos. Exceptuando al maestro Caso, nadie, en la cultura mexicana, explicó a los filósofos posteriores a Bergson, e incluso el maestro ya no se ocupó de muchas figuras francesas de esa época.

Encerrados en nosotros mismos, sin la influencia de Francia, aquí nos debatíamos por adaptarnos y asimilarnos al pensamiento alemán. No sabíamos lo que pasaba en Francia, ni teníamos interés en lo que pasara. Pero las cosas han cambiado. Francia nos vuelve a imponer la necesidad de atenderla, de reparar en lo que se hace en sus círculos filosóficos. Volvemos otra vez a entrar en contacto con ella, y después de aquel desconocimiento hoy nos vemos urgidos a construir sistemas de referencia para poder seguir la lectura de las obras francesas. ¿Estamos en la misma

* Esta conferencia de Emilio Uranga y las siguientes de Jorge Portilla, Joaquín Macgrégor, Luis Villoro y Ricardo Guerra Tejada, forman el ciclo de conferencias que sobre el *Existencialismo Francés* organizó el grupo de estudiantes "Hiperión" de la Facultad de Filosofía y Letras, y que fueron sustentadas en el I. F. A. L.

situación respecto de Francia que cuando nuestros positivistas y bergsonianos asimilaban sus doctrinas? Indiscutiblemente que no, alejarse de Francia para volver a ella, no es un retorno sencillo. Es un retorno en cierta medida de hijo pródigo que ya ha bebido experiencias por otros caminos y que no se encuentra en la misma disposición espiritual de recepción dócil que era la obligada en tiempos del positivismo y del bergsonismo. Para bien o para mal, tenemos ya formados ciertos prejuicios. A Francia la vemos hoy con otros ojos. La vemos asimilando y reaccionando frente a un pensamiento que también nosotros hemos intentado asimilar. En Francia, hoy se vive y formula una serie de pensamientos que en buena parte es para nosotros un pasado, el pasado inmediato, que es todavía presente nutricio y conformante. Esta renovación actual de Francia es para nosotros motivo de estudio, de investigación, y así, no como antes Francia nos enseñaba de pies a cabeza, sino que es ahora Francia asunto de estudio. Queremos ir a Francia, para estudiarla; no para que nos enseñe, sino como motivo de consideraciones y reflexiones. Y ello es perfectamente comprensible. Los filósofos franceses leen las obras alemanas y reaccionan frente a ellas haciendo oír sus propias convicciones, creando a la vez que asimilan, confrontando, revisando. ¿Cómo no estudiar estos productos si tenemos las premisas? Sartre lee a Heidegger, y saca de él una serie de tesis, y lee también a Husserl y a Jaspers, y frente a ellos reacciona y aporta. ¿Cómo no va a ser motivo de estudio esta manera de pensar? Hemos leído a esos autores, hemos conocido sus ideas y hemos hecho aplicaciones de ellas; los hemos entendido en un sentido o en otro. Ahora Francia, con esas lecturas que ya hemos hecho, saca conclusiones. ¿Serán las nuestras? ¿Cómo entienden esos filósofos nuevos a los autores que ya también nosotros conocemos? Todo esto abre la puerta a una serie de estudios; Francia es nuevamente un factor indispensable de nuestra vida cultural.

¿Hasta qué punto ello es signo de una efectiva manera de pensar en América? Es cosa que algunos sólo percibirán desde lejos, como a través de una nube de niebla; pero los que viven dentro de la meditación filosófica se percatarán de inmediato de su alto valor simbólico. Estamos pues frente a un objeto, armados ya de una estructura orientadora, podemos juzgar, ejercitar la suprema vida del espíritu que es el juicio, y esto señala ciertamente un nivel de consolidación, de crecimiento. ¿Qué mejor acto de justicia que reconocer aquí, en una casa francesa, la necesidad que

tenemos los jóvenes de estudiar a Francia, para que nuestro juicio se afirme y fructifique?

Estas palabras que pronunciábamos hace un año en este I. F. A. L., han de recibir hoy efectuación concreta con la serie de conferencias sobre el Existencialismo Francés que nos toca en suerte inaugurar. Las antedichas expresiones recibieron entonces, empero, una apreciación más bien desfavorable y negativa, actitud que más tarde se ha corporizado de modo decisivo en personas poco capaces de alterar sus juicios y de variar de línea de pensamiento. Cuando proponíamos como tarea a realizar un estudio de la filosofía francesa contemporánea, críticos benévolo nos avisaron, un poco irónicamente, que nuestro propósito no encontraría eco. Tales pretensiones escépticas pronto se manifestaron como vanas. El existencialismo francés ha logrado imponerse a la atención y reclama hoy una toma de posición frente a sus doctrinas. Convendría añadir que otros amigos y maestros externaron una manera de pensar muy distinta a la de estos escépticos, y así, pasados apenas algunos meses de pronunciada la conferencia a que aludíamos, apareció en "Cuadernos Americanos" el artículo del doctor Juan David García Bacca sobre "Existencialismo Alemán y Existencialismo Francés", en que de la manera más inequívoca se colocaba a Sartre a la altura de Heidegger y en que se exponían en apretada síntesis las ideas directoras de *El Ser y la Nada*. Recuerdo que la lectura de este artículo nos llevó una noche entera, y que después de su lectura salimos convencidos de que nuestra atención debería de lanzarse sin demora sobre la obra de Sartre. El maestro García Bacca consolidó nuestras aficiones, y en cierto modo nos dió con su artículo carta de aprobación y de legitimidad para nuestra dedicación. "Ud. nos armó caballeros del existencialismo", le confesábamos al maestro hace poco en una carta.

Pero el grupo "Hiperión" no se define exclusivamente por la atención que ha puesto en el estudio del existencialismo francés. Junto con esta dedicación hay que poner en riguroso plan de igualdad sus lecturas de la *Crítica de la Razón Pura* y su predilección por ese pensador ingente que se llamó Manuel Kant. En torno a la lectura de la *Crítica* se ha formado y fortalecido nuestro grupo. Jornadas innumerables nos han visto inclinados sobre el texto de Kant y en la discusión de cada uno de sus capítulos, y me atrevería a decir que cada una de sus páginas hállase en nuestra memoria como uno de los más preciados recuerdos de la vida intelectual de esa pequeña comunidad. Con Kant hemos aprendido rigor y objetividad,

en Kant hemos visto reflejado el afán irrenunciable de la filosofía como ciencia y como sistema. Y lo que interesa más a nuestro tema es que el estudio de Kant ha estado íntimamente vinculado al existencialismo, sesgo de pensamiento que por lo insólito merece una breve explicación que será una pequeña historia.

En la Facultad de Filosofía el doctor José Gaos dicta un curso de Historia de la Filosofía que abarca el período que va de Kant a Heidegger. Esta proximidad de Kant y Heidegger no es meramente expresión de los pensadores topos del mencionado período, sino que su cercanía tiene un sentido más hondo que el propio maestro Gaos se ha esforzado por destacar e investigar. Como discípulos del maestro Gaos hemos compartido y sentido hondamente aquella proximidad, y el curso, programáticamente, de Kant a Heidegger, se nos ha convertido, en realidad, más bien en esta fórmula en que se encierra toda una indicación para reflexiones filosóficas: Kant y Heidegger, Kant cabe Heidegger. Kant no es ajeno al existencialismo como suele afirmarse con cierta torpeza; en la obra del autor de las tres célebres Críticas hay pensamientos que interpretados de conveniente manera son ya existencialismo *in nuce*, existencialismo en el sentido más profundo que pudiera concebirse, pues hállase en la base de pensamientos que luego afloran a la superficie cargados de resonancias concretas de innegable sabor existencialista. Bastará señalar que Heidegger ve en Kant uno de los precursores de una filosofía de la temporalidad. Personalmente podemos añadir que el entusiasmo con que el doctor Gaos ha explicado esta cercanía de Kant al existencialismo, nos impulsó a perseguir la lectura que de la obra de Kant se ha hecho en la historia de la filosofía, y así concluimos que hay lectores de Kant idealistas y lectores de Kant existencialistas. Y aquí entroncamos, como en su lugar natural, el origen de nuestra polémica con los neokantianos. De los neokantianos nos separan muchas cosas, una divergencia total de métodos y de resultados, pero ante todo nos separa una lectura de Kant que los neokantianos por un lado nunca compartirán y por otro nunca realizarán. Muy kantianos y nada neokantianos, ésta podría ser la fórmula que concretara nuestras diferencias de la manera más tajante. En efecto, después de leer a Kant nos convencimos de que no podríamos ser neokantianos. Los neokantianos mexicanos le enmiendan la plana a Kant con imperdonable ligereza, con esa ligereza que da el no haber leído a

Kant y permitirse ser neokantiano leyendo traducciones de tercera mano e interpretaciones dogmáticamente admitidas.

El grupo "Hiperión" cuenta también entre sus influencias la de la corriente historicista o, más precisamente, el interés por la historia de las ideas en México, tan desdeñada por los neokantianos, y que ha dado frutos verdaderamente óptimos en los últimos años. Mencionaremos las investigaciones de Zea sobre el positivismo y la reciente de Bernabé Navarro sobre la *Introducción de la Filosofía Moderna en México* como las más representativas. Esta tendencia es algo tan peculiarmente mexicano, ha concentrado de una manera tan sabia energías valiosas, que dejarla de la mano o declararla impropcedente sería criminal. Pero acentuarla unilateralmente en detrimento de la universalidad es algo a lo cual urge poner coto. Los neokantianos y algunos de nuestros amigos sudamericanos están extrañamente interesados en vernos como periodistas o como historicistas y nada más; en desvalorarnos como si fuéramos aldeanos interesados exclusivamente en litigios comarcanos. Un grupo que inicia reflexiones filosóficas que tarde o temprano tendrán que parar en una reelaboración de la historia de las ideas en México, no puede sino ver con pena que pensadores de otras naciones tomen tan lamentablemente el rábano por las hojas. Ciertamente es que México es el centro por excelencia, en América Latina, del estudio de las ideas que han presidido nuestra historia. Pero a partir de aquí declarar como se ha hecho, que México asume el papel de lo regional y sudamérica el papel de lo universal (acompañada por neokantianos, podría añadirse), es una de las caricaturas más hirientes que se han hecho sobre México. Ha habido, según nos ha explicado el maestro Zea, una especie de conciliábulo geo-político en que se ha decidido que tres países sudamericanos, cuyos nombres no es bueno citar, responderán ante la conciencia universal de la capacidad filosófica, también universal, de América, mientras que a México se le dejará como región o zona de influencia del historicismo con su inevitable cauda de regionalismo y de filosofar de pueblo. Hay pues la voluntad de historizararnos, como hay en México la voluntad de cosificarnos bajo la forma de periodistas por parte de los neokantianos. A tales tendencias hay que oponer una obra, único "argumento" que debe convencer al interesado y que no percibirán nunca los oponentes. Creo que lo que sobre este tema se ha pensado en el grupo, ha quedado acuñado de modo insupera-

ble en una fórmula de Jorge Portilla: "Conocer y empaparse bien de la filosofía europea, y filosofar como americanos."

En estas conferencias, pues, sobre existencialismo francés, vamos a ofrecer una serie de enfoques (*mise au point*) acerca del existencialismo, encaminados, como más adelante diremos, a realizar un análisis concreto del modo de ser del mexicano.

Empecemos declarando que emplear la expresión existencialismo francés presupone que el existencialismo es algo más amplio que el modo de filosofar francés, y que si no se tiene presente que el existencialismo no es originariamente francés muchas cosas se pasarán por alto. Se trata, en definitiva, de precisar si el existencialismo francés ha aportado algo nuevo al existencialismo en general, y en caso afirmativo de determinar en qué consiste esta aportación, aventurando finalmente un juicio de valor sobre semejante realización de los filósofos franceses.

La crítica francesa está casi acorde en señalar como aporte peculiar del existencialismo francés al existencialismo en general el análisis de la corporalidad, o, en concreto, del cuerpo, de que somos entes con cuerpo, de que somos cuerpo, o con metáfora de tinte religioso: que la encarnación es el dato básico del hombre. Partidario de esta caracterización es Alphonse de Waehrens: "Mérito esencial del existencialismo francés es haber comprendido —desde el *Diario Metafísico* de Gabriel Marcel— que no podría definirse la existencia humana por el ser-en-el-mundo, si no nos aplicamos a determinar el sentido exacto de nuestra corporeidad, es decir, de aquello precisamente por lo cual estamos en el mundo. Es posible que la parte de la obra de Sartre que retendrá la historia como la más valiosa, sea justamente aquella que no tiene ningún equivalente, hasta ahora por lo menos, en *Sein und Zeit*: la filosofía del cuerpo propio."¹

En la filosofía de Sartre el análisis del cuerpo desempeña un papel fundamental. La emoción, por ejemplo, es un fenómeno que no podría ser explicado si prescindieramos del cuerpo. El cuerpo es por un lado un objeto del mundo, y desde este punto de vista sobre él se cierra el universo de la ciencia: puede ser analizado por la física, la química, la fisiología y la psicología. Pero de otro lado el cuerpo es la punta en que la conciencia vive su contacto directo con el mundo. Desde esta perspectiva el cuerpo escapa al universo de la ciencia objetivadora, pues es la condi-

¹ *Deucalión*, 1, p. 22.

ción de posibilidad existencial, de la vida, diría Kant, o condición subjetiva de posibilidad de que se forme un universo científico.²

El cuerpo sufre, al igual que otro objeto, la causalidad universal, es un instrumento en un mundo de instrumentos, en un tramado totalizador de enseres técnicos. Por medio de él la conciencia provoca transformaciones en el mundo, que están presididas por el esquema de causa y efecto, al que se superpone el nexo teleológico de medio a fin. Pero en la emoción el cuerpo persigue transformar al mundo de una manera no técnica, transformándose a sí mismo de un modo mágico. En la emoción de la tristeza, por ejemplo, lloramos para ver al mundo como un correlato exacto de nuestra tristeza: "todo lo veo negro"; operamos sobre el mundo obrando sobre nuestro cuerpo, como si por un contagio simpático el mundo entero se acordara con nuestro cuerpo y adquiriera las cualidades de que dotamos a éste. La emoción es cuerpo en el mundo, en el mismo sentido en que se define la verdad como adecuación del entendimiento y la cosa; en este sentido puede también decirse que la emoción es adecuación entre el cuerpo y la cosa. El entendimiento está frente al ente, o a la cosa, y su relación define la conciencia reflexiva; la emoción, por el contrario, pone al mundo frente al cuerpo, y ejecutando un cambio de sentido sobre el cuerpo avanza hacia un nuevo sentido del mundo.

En la imaginación, para dar otro ejemplo, desempeña también el cuerpo un papel esencial. Por estar en el mundo, el hombre vive pegado o adherido a las cosas, asido a ellas de la manera más estrecha posible. Sartre ha descrito este lanzarse y comprometerse con las cosas en su novela *La Náusea*. Su personaje vive hechizado, fascinado, por las cosas, enajenado por ellas, convertido en ellas. Ha dejado escapar su punto de vista peculiar de una conciencia en el mundo, y se ha entregado emocionadamente a las cosas. Para este hombre no parece haber salvación. Una constante sensación de viscosidad acompaña su vida; se mueve, y arrastra consigo el mundo, las cosas, incapaz de retroceder y de desprenderse de los objetos, se ve anonadado por ellos. Sólo al final de la nove-

2 "Si reflexionando sobre la esencia de la subjetividad la encuentro ligada a la del cuerpo y a la del mundo, ello significa que mi existencia como subjetividad forma unidad con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y, al fin de cuentas, el sujeto que soy, concretamente asumido, es inseparable de este cuerpo y de este mundo." *Fenomenología de la Percepción*, p. 467. (Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la Perception*. Gallimard. Paris, 1945.)

la se barrunta apenas esquemáticamente cuál podría ser la vía de escape. En verdad, lo que falta al personaje de *La Náusea* es imaginación. Con la imaginación el hombre adquiere conciencia de su espontaneidad y de su autonomía, de su fuerza plasmadora de proyectos y de planes de vida. En la actitud natural vivimos lanzados entre las cosas, prendidos a ellas; la imaginación es un signo de que tal actitud o modo de vida o estilo de vida, no es el único de que es capaz el hombre. Hay que impedir a cualquier precio que la opacidad del dato perceptivo invada la conciencia disimulado bajo la forma de la imagen-cosa de las teorías psicológicas. Hay que librar a la conciencia de su cercanía perceptiva con lo opaco. El mundo es opaco y compacto, no la conciencia. La imagen no es un misterio, como el mundo, es un producto de la conciencia, de su espontaneidad, es el asidero de sus proyectos, el escabel en que la libertad apoya el pie para lanzarse a la invención y al compromiso de cierto plan de vida humana. En tal sentido, imaginar es sentir la vida misma de la conciencia proyectándose en un futuro para crear una nueva figura de hombre. Al que falta imaginación, el mundo le invade y se le pega, le retiene en sus lentos alabeos y le sacude impiadosamente llevándole de desengaño en desengaño y de tormento en tormento. Sartre ha descrito en *La Náusea* la vida de un hombre que ha renunciado a imaginar, es decir, a planear vida más allá de un presente asfixiante.

Quando el mundo nos oprime nos refugiamos en la imaginación, en la creación de mundos ficticios. Pero cuando se extrema esta dirección de la conciencia hacia su pura espontaneidad imaginativa, aparece la alucinación, y en estados patológicos la esquizofrenia.³

El entregarse al mundo de una manera definitiva, en la emoción, o alejarse de él, también de una manera definitiva, en la alucinación y en la

3 "Hay alucinaciones porque por medio del cuerpo mantenemos una relación constante con un medio en que este mismo cuerpo se proyecta, y porque desasido el cuerpo de este medio efectivo es aún capaz de suscitar por sus propias estructuras una pseudo-presencia de este medio. . . El alucinado no ve, no oye en el mismo sentido que el hombre normal, sino que utiliza sus campos sensoriales y su inserción natural en un medio, para fabricarse con los despojos de este mundo un mundo ficticio a tenor de la intención total de su ser." *Fenomenología de la Percepción*, pp. 392-93. En su novela corta *La Cámara*, que figura en la colección de *El Muro*, Sartre ha descrito la vida de un personaje alucinado y de su esposa, que llega a sentir como un privilegio envidiable esta evasión hacia lo ficticio. El personaje esquizofrénico es un ideal para quien vive sumergido en la monotonía de la cotidianidad burguesa.

fantasía, son por igual conductas que en su límite niegan la condición ontológica del hombre. De aquí que la caracterización más exacta del existencialismo francés sea la de una filosofía de la ambigüedad, ya que por un lado insiste en nuestro prendimiento o compromiso con el mundo, mientras que por otro acentúa nuestra capacidad de desprendimiento o desasimiento, sin llegar nunca a conceder que alguna de estas direcciones pueda realizarse de modo puro. No hay un mundo puro o una conciencia pura, sino siempre una conciencia en situación, o comprometida, que implica de vez un lanzarse hacia el mundo, y la posibilidad de retroceder para adquirir conciencia del sentido y de la esencia de nuestro compromiso. El existencialismo es en definitiva el tránsito de una estructura de compromiso irreflexivamente vivida, a una estructura de compromiso reflexivamente esclarecida y asumida.⁴

Ahora bien, este papel esencial que desempeña el cuerpo como aportación peculiar del existencialismo francés, parece haber sido puesto en entredicho por las páginas metódicas de introducción con que Merleau-Ponty inicia su *Fenomenología de la Percepción*. "No podemos compartir —dice de Waehleus— la opinión de Merleau-Ponty según la cual hay una filiación directa de Husserl a Heidegger y de Heidegger a su admirable *Fenomenología de la Percepción*."⁵

Una filosofía vale, teóricamente, lo que vale su método, y el existencialismo no hace excepción a esta regla. El método filosófico existencialista es la fenomenología, y desde este punto de vista no puede figurar sino como modalidad siempre dependiente del tronco nutricional de la fenomenología. Visto desde esta vertiente, el existencialismo francés no puede hacer valer ninguna peculiaridad. "Lo que verdaderamente unifica son las relaciones de fundamentación",⁶ solía decir Husserl. Y lo que unifica a Heidegger, a Husserl y a los existencialistas franceses, es la fundamentación de sus investigaciones filosóficas en el método fenomenológico: en la fenomenología.

4 "En cada instante en el amor, en la vida política, en la vida silenciosa de la percepción, nos adherimos a alguna cosa, la hacemos nuestra, y sin embargo nos retiramos de ella y la mantenemos a distancia, sin lo cual nada sabríamos de ella." Maurice Merleau-Ponty. "Temps Modernes." Núm. xxvi.

5 *Deucalión*, p. 22.

6 *Investigaciones Lógicas*, T. III, p. 61.

Pero ¿qué es la fenomenología? "La fenomenología es el estudio de las esencias, y todos los problemas se reducen, según ella, a definir esencias: esencia de la percepción, esencia de la conciencia, por ejemplo."⁷ Estas esencias no flotan en un espacio vacío, sino que están enraizadas en un mundo vivido. Trátase de la radicación existencial de las esencias. "La fenomenología recoloca a las esencias en la existencia." Es un análisis esencialista en el cuerpo de la existencia. No duplica el mundo vivido erigiendo por contraste un mundo de ideas, sino que en el cuerpo mismo de la existencia realiza sus descripciones. Es un análisis *in situ*, en el lugar, como cuando describimos el rostro de una persona, sin que sea necesario para esta descripción arrancarlo del cuerpo y transportarlo deshecho y muerto a un laboratorio o a un anfiteatro de anatomía. Por otro lado, la fenomenología es una filosofía trascendental en el sentido de que pone en suspenso las afirmaciones de la actitud cotidiana, para describir sus aspectos esenciales. Ya lo hemos dicho a propósito de la imaginación: la actitud natural vive prendida a las cosas; una filosofía trascendental se desprende de ellas, para comprenderlas mejor, para destacar sus lineamientos esenciales. A esta operación se le llama en fenomenología la *reducción*, al poner el mundo entre paréntesis. Pero esta *epojé* o abstracción fenomenológica no es una negación del mundo, sino que está ejecutada o acusada sobre el trasfondo existencial de un mundo que siempre está ahí. Es la fenomenología "la ambición de una filosofía que sea una ciencia rigurosa, pero es también un dar cuenta del espacio, del tiempo y del mundo vividos". Es una descripción directa de nuestra vida cotidiana, de nuestro contacto ingenuo e irreflexivo con el mundo, que desaprueba las traducciones secundarias y explicativas de la ciencia, que huye de la construcción, pero es también una filosofía que pretende intuir la génesis fenomenológica de nuestro mundo de significaciones. En toda relación humana se constituye una significación o se apunta a ella;⁸ los mil incidentes de una vida compartida, van arrojando como resultado un peculiar estilo de vivir, y sorprender este estilo, verlo surgir, otearlo desprendiéndose de las experiencias sin sentido, describirlo en su estado

⁷ *Fenomenología de la Percepción*, p. 1.

⁸ "En la casa donde un niño nace, todos los objetos cambian de sentido, esperan del recién llegado un tratamiento todavía indeterminado; alguien más está ahí, una nueva historia, breve o larga, acaba de fundarse, un nuevo registro queda abierto." *Fenomenología de la Percepción*, p. 466.

naciente, es justamente lo que llama Husserl una fenomenología genética, o una fenomenología constitutiva, operación que corresponde a lo que Hegel llamaba la idea. La idea es el contorno peculiar de un objeto o de un proceso. Háblase de la idea del Renacimiento, de la idea de la independencia americana, y con ello se entiende la modulación irremplazable, el trazado irrepitable de un fenómeno histórico. Las esencias de Husserl no son generalidades, como las ideas kantianas, sino que son peculiaridades, individualidades. Constituir el sentido de un fenómeno es destacar su idea, su núcleo de peculiaridad. De este modo es la fenomenología constitutiva. Pero constituir el sentido de las cosas no es constituir a las cosas en su facticidad, no es crear el mundo.

Estas características de la fenomenología de ser por un lado ciencia de las esencias, y por otro existencialismo; de ser una filosofía trascendental y a la vez una descripción del mundo natural; de entregarse al ideal de una ciencia rigurosa y de dar cuenta del mundo vivido; finalmente, de rechazar las explicaciones causales y a la vez de propugnar una fenomenología constitutiva, parecen inconciliables e inclusive contradictorias. Algunos han propuesto zanjar la cuestión distinguiendo la obra de Husserl de la de Heidegger, atribuyendo al primero un esencialismo y al segundo un existencialismo sin compromisos con el primero. En la filosofía de lengua española es esta versión canónica. Entre Husserl y Heidegger se establece una cesura más bien que una continuidad. Y no se emplea —lo que es ya suficiente síntoma del juicio de valor— la expresión, corriente en Francia, de fenomenología existencial. El existencialismo parece ser, en ciertos autores de lengua española, fenomenológico por accidente.

Merleau-Ponty propugna por el contrario una continuidad rigurosa, y de fundamentación, entre la fenomenología y el existencialismo. "Todo *Sein und Zeit* ha surgido de una indicación de Husserl y no es en suma más que una explicación del '*natürlichen Weltbegriff*' o del '*Lebenswelt*' que Husserl, al fin de su vida, daba por tema primordial a la fenomenología, de tal manera que la contradicción reaparece en la misma filosofía de Husserl."⁹

"Se trata de describir, y no de explicar o de analizar. La consigna que daba Husserl a la fenomenología incipiente de ser una psicología des-

⁹ *Fenomenología de la Percepción*, pp. I y II.

criptiva, o de volver a las cosas mismas, es ante todo la desaprobación de la ciencia. No soy el resultado o el entrecruzamiento de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi psiquismo, no puedo pensarme como una parte del mundo, como mero objeto de la biología, de la psicología y de la sociología, ni cerrar sobre mí el universo de la ciencia. Todo lo que sé del mundo, inclusive por ciencia, lo sé a partir de una perspectiva mía o de una experiencia del mundo sin la cual los símbolos de la ciencia carecerían de toda significación. Todo el universo de la ciencia se ha construido sobre el mundo vivido, y si queremos pensar la ciencia misma con rigor, apreciar exactamente su sentido y su alcance, hay que despertar primero esta experiencia del mundo de que es la ciencia la expresión segunda. La ciencia no tiene y no tendrá nunca el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la simple razón de que es ella una determinación o una explicación de este mundo."¹⁰ Las verdades científicas determinan el mundo de la percepción pero no lo constituyen. Ninguna parte de los enunciados científicos puede asumir el papel de la percepción. La ciencia es una determinación de la percepción, y no, como sugieren los neokantianos, la percepción un problema para la ciencia absolutamente resoluble y despejable. Por más ciencia que haya, por más determinaciones de la percepción que se logren, la percepción siempre tendrá su sentido de mundo vivido, no de mundo de significaciones como el de la ciencia. "Hay que separar por completo la percepción que da el objeto y el enunciado que lo piensa y expresa por medio del juicio."¹¹

A este mundo de la percepción lo substituyen los idealistas con el mundo de las determinaciones reflexivas o científicas, llamando real al mundo de las significaciones, y problema al mundo de la percepción. Pero la realidad hay que describirla y no construirla o constituirla. La fenomenología levanta sobre el mundo vivido un mundo de significaciones descritas, pero estas significaciones no explican el mundo de la percepción, no tienen valor explicativo.¹²

¹⁰ *Fenomenología de la Percepción*, pp. II y III.

¹¹ *Investigaciones Lógicas*, T. IV, p. 35.

¹² "No puedo asimilar la percepción a la síntesis de la judicación, de los actos o de la predicación. A cada momento mi campo perceptivo está lleno de reflejos, de quiebras, de impresiones táctiles fugaces, que no puedo ligar precisamente al contexto percibido y que sin embargo coloco desde luego en el mundo, sin confundirlas nunca

Pero como puedo desprenderme del mundo, surge de aquí toda la temática de la reducción que en la obra de Husserl ocupa un lugar primordial. En sus primeras obras Husserl llegó a pensar que la reducción podría ser completa. "La reducción se presenta como vuelta a una conciencia trascendental frente a la cual el mundo se despliega en una transparencia absoluta, animado de punta a cabo por una serie de apercepciones que el filósofo estaría encargado de reconstruir a partir de su resultado." Pero en sus últimos escritos la reducción completa manifiéstase como un sin sentido.¹³ "La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa." Si fuéramos el espíritu absoluto, la reducción no sería problemática, pero como somos seres en el mundo sumergidos en el flujo temporal, nuestras reflexiones están caídas, apresadas por el tiempo,

con mis divagaciones. En todo momento también sueño en torno de las cosas, imagino objetos y personas cuya presencia aquí y ahora no es incompatible con el contexto y que sin embaro no se mezclan en el mundo; están ante el mundo, en el teatro de la imaginación. Si la realidad de mi percepción estuviera fundada sobre la coherencia intrínseca de las 'representaciones', tendría que ser siempre vacilante y, entregada a mis conjeturas probables, debería en cada momento deshacer síntesis ilusorias y devolver a lo real fenómenos aberrantes que primero había excluido. Lo real (la realidad) es un tejido sólido, no espera nuestros juicios para anexarse los fenómenos más sorprendentes ni para rechazar nuestras imaginaciones más verosímiles. La percepción no es una ciencia del mundo, no es un acto, una toma deliberada de posición, sino que es el fondo sobre el cual todos los actos se destacan y que está presupuesto por todos. El mundo no es un objeto del cual posea por su reverso mí yo la ley de su constitución; es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas. La verdad no 'habita' sólo el 'hombre interior', o mejor dicho, no hay hombre interior, el hombre está en el mundo, y en el mundo es donde se conoce. Cuando vuelvo a mí a partir del dogmatismo del sentido común o del dogmatismo de la ciencia, encuentro no un foco de verdad intrínseca sino un sujeto vocado al mundo." *Fenomenología de la Percepción*, pp. iv y v.

13 "Husserl, en su última filosofía, admite que toda reflexión debe comenzar por volver a la descripción del mundo vivido (*Lebenswelt*). Pero agrega que por una segunda reducción, las estructuras del mundo vivido deben ser a su vez recolocadas en el flujo trascendental de una constitución universal en que todas las oscuridades del mundo se esclarecerían. Pero es patente que de dos cosas una: o bien la constitución hace al mundo transparente y entonces no se ve la necesidad de que la reflexión pase por el mundo vivido, o bien retiene algo de la opacidad de este mundo y no lo despoja por entero de su impenetrabilidad. En esta segunda dirección va el pensamiento de Husserl con muchas reminiscencias del período logicista —por ejemplo: cuando ve en la racionalidad un problema, cuando admite significaciones que son en

y no hay pensamiento que pueda abarcar toda la inteligibilidad del mundo. La filosofía es un comienzo perpetuo, es un recomenzar la tarea a cada paso.¹⁴ Un volver a las cosas mismas sin descanso. Frente al *Zurück zu Kant*, a la vuelta a Kant de los neokantianos, el *Zurück zu den Sachen Selbst*, la vuelta a las cosas mismas de Husserl. La filosofía se ha desviado por apartarse de Kant y hay que retraerla a esta fuente alimenticia. Otros dirán que no a Kant sino a Hegel, o a Descartes, y Husserl pondrá término a esta inacabable serie de invitaciones a volver a un clásico, recordando que la vuelta a las cosas es todavía más radical y saludable. También Kant había pedido un vuelta a las cosas que para él era equivalente a un *Zurück zu den Vernunft Selbst* (vuelta a la razón misma). Toda la empresa husserliana radicará en explicitar a qué cosa se trataba de volver, como la faena neokantiana residió en definitiva en esclarecer a qué Kant había que volver. La cosa a que se trata de volver es el mundo de la percepción. Una fenomenología de la percepción es la pieza esencial de un sistema fenomenológico existencial.

La reducción afloja los lazos que nos ligan al mundo, para ver surgir las trascendencias, las esencias. Los rayos intencionales o hilos intencionales que nos vinculan al mundo se distienden en la reducción, y aparece la conciencia como conciencia del mundo, precisamente porque el mundo se le revela constitucionalmente diferente a su propia estructura. "El mundo que distingo de mí como suma de cosas o de procesos ligados por relaciones de causalidad, lo redescubro 'en mí' como el horizonte permanente de todas mis cogitaciones y como una dimensión en relación a la cual no dejo nunca de situarme."¹⁵

"La reducción es la fórmula de una filosofía existencial, y el 'Ser-en-el-mundo' de Heidegger sólo aparece acusándose en el trasfondo de la reducción fenomenológica. Lo mismo habría que decir acerca de las esencias

último análisis 'fluentes', cuando funda el conocimiento en una 'doxa' originaria." *Fenomenología de la Percepción*, p. 419.

14 "La conciencia no es de una vez para todas el espíritu, está ligada a la vez que es libre, y, en un solo acto ambiguo, se abre a los objetos exteriores, y se siente extraña a ellos. No conoce ese lugar u ocasión de reposo que sería el entendimiento cartesiano. El mundo no es un sistema de objetos de que se tenga por el reverso y en el yo la idea, el yo no es la pureza de una conciencia intelectual." Merleau-Ponty. "Temps Modernes", Núm. xxvi.

15. *Fenomenología de la Percepción*, pp. VII y VIII.

que tantas dificultades han encontrado para encajarse en la temática existencialista. Toda reducción, dice Husserl, a la vez que trascendental es necesariamente eidética. Ello quiere decir que no podemos someter a la mirada filosófica nuestra percepción del mundo sin dejar de formar unidad con esta tesis o posición del mundo, con este interés por el mundo que nos define, sin volver más atrás de nuestro compromiso para hacerle aparecer como un espectáculo, sin pasar del hecho de nuestra existencia a la naturaleza de nuestra existencia, del *Dasein* al *Wesen*. Pero es claro que la esencia no es aquí el fin sino el medio, que nuestro compromiso efectivo con el mundo es justamente lo que hay que comprender y conceptuar y lo que polariza todas nuestras fijaciones nocionales. La necesidad de pasar por las esencias no significa que la filosofía las toma por objeto, sino que nuestra existencia hállase tan estrechamente adherida al mundo, que no puede conocerse como tal conciencia en el momento de lanzarse hacia el mundo, y que tiene necesidad del campo de idealidad para conocerse y conquistar su facticidad.”¹⁶

Todas las creaciones culturales, o los mundos simbólicos, para hablar con Cassirer, son sistemas de significaciones que han surgido de sucesivos desasimilamientos de la conciencia. A lo largo de la historia se ha operado una incesante oscilación entre lo que Ortega y Gasset llama el *ensimismamiento* y la *alteración*. La vida de una cultura se inicia practicando un peculiar régimen de alteración o de enajenación. El hombre se entrega a las cosas ignorante del sentido de esta entrega y de estas cosas. Más tarde, cuando, por la confluencia de las experiencias, el sentido de las cosas se vuelve sólido y compacto, el hombre puede retroceder de su prendimiento originario para ver surgir, adheridas a este movimiento de retroceso, las esencias o significaciones. Entonces cabe empezar la descripción de lo que un pueblo o un hombre tienen de peculiar. Pueden surgir los tipos y las caracterizaciones esenciales de un estilo de vida, y más hondamente este mismo estilo de vida que peculiariza a una nación y la distingue frente a las otras.

La escuela de Viena, como Cassirer, admite por el contrario que el hombre sólo tiene contacto con las significaciones. Para esta escuela, describir esencias no viene a ser sino una tarea de explicitación de las numerosas significaciones que han contribuido a determinar el sentido de una

16 *Fenomenología de la Percepción*, p. IX.

palabra, o sea perseguir la evolución semántica del nombre. Así, por ejemplo, si nos propusiéramos realizar una investigación sobre el sentido de lo mexicano, nuestra tarea debería orientarse metódicamente hacia la recolección y explicación de las sucesivas significaciones que ha tomado la palabra mexicano en la historia, si es que prestamos atención a las consignas de los vieneses; no habría posibilidad de franquearse un camino hacia la experiencia o vivencia originaria de lo mexicano que exige la fenomenología. Estaríamos condenados a saber sobre México, lo que sobre México se ha hablado y escrito, y la significación de lo mexicano residiría en el encuentro o entrecruzamiento de las diversas palabras con que se ha expresado lo mexicano. "Este positivismo lógico está en los antípodas del pensamiento de Husserl. Cualesquiera que puedan ser los deslizamientos de sentido que nos han entregado finalmente la palabra y el concepto (de lo mexicano) como adquisición del lenguaje (de una cultura), tenemos siempre un medio directo de acceder o llegar a lo que decimos", tenemos la vivencia de lo mexicano, de este estilo de ser que somos en cada caso nosotros mismos, y apoyándonos en esta vivencia se medirán todas las significaciones del lenguaje, pues es únicamente por ella que el lenguaje quiere decir algo para nosotros. Las esencias de Husserl, la esencia por ejemplo de lo mexicano, debe traer consigo todas las relaciones animadas de vivencia, como la red trae del fondo del mar peces y algas palpitantes. "No hay que decir con Jean Wahl que 'Husserl separa las esencias de la existencia'. Las esencias separadas son las del lenguaje. Función del lenguaje es hacer existir las esencias en una separación, que a decir verdad no es más que aparente, puesto que por el lenguaje esas esencias todavía se asientan o reposan en la vida antepredicativa o prepredicativa de la conciencia. En el silencio de la conciencia originaria aparece no sólo lo que quieren decir las palabras sino lo que quieren decir las cosas, el núcleo de significación primaria en torno del cual se organizan los actos de denominación y de expresión."¹⁷ La vivencia originaria de lo mexicano ha de servirnos para medir y calibrar lo que significa lo mexicano y para destacar el núcleo temático esencial que las palabras, palabras aisladas o en contextos, poesía o prosa, han organizado, denominado o expresado. De las propiedades de las palabras derivamos la estructura del mundo, mientras que el fenomenólogo regula y mide la palabra por la vivencia. En este sentido

17 *Fenomenología de la Percepción*, p. x.

realiza la fenomenología la definición que Jules Superville daba de la poesía: referencia constante de las cosas a las palabras, frente a la prosa o relación de las palabras a las cosas.

Buscar la esencia de lo mexicano no será explicitar la significación de la palabra mexicano y huir hacia el universo de las cosas dichas o habladas, sino recobrar esa presencia efectiva con nosotros mismos que ha estado en el origen de toda fijación conceptual o imaginativa de lo mexicano. De la misma manera buscar la esencia del mundo no es buscar lo que significa la idea de mundo, como haría un kantiano, sino lo que es para nosotros el mundo antes de toda tematización teórica. "La reducción eidética es la resolución de hacer aparecer el mundo antes de la vuelta a nosotros mismos, la ambición de igualar la reflexión a la vida irreflexiva de la conciencia." Nuestro ensimismamiento debe medirse exactamente por la correlativa alteración de que ha surgido. No hay un ensimismamiento en sí, como dato esencia de toda estructura humana, sino que en cada momento nuestra capacidad de reflexión, nuestro sentido de la reflexión se mide y se calibra sobre el trasfondo de la alteración originaria, de la enajenación fáctica o contingente en que hemos surgido, que mantenemos frente a nosotros, y que asumimos con lucidez cuando volvemos ensimismados hacia ella.¹⁸ Reflexionar sobre las cosas no es escapar a ellas, sino volver admirados o perplejos a tomar contacto con el mundo en que hemos surgido, y del que nos hemos alejado para comprender por contraste

18 "Nos sorprendemos con frecuencia de que un enfermo o un moribundo puedan soportarse. Hasta el momento de la coma el moribundo está animado por una conciencia, es todo lo que ve, dispone de este medio de evasión. La conciencia no puede nunca objetivarse en conciencia-de-enfermo o conciencia-de-postrado, e inclusive el viejo que se lamenta de sus achaques o el enfermo de su dolencia, sólo pueden hacerlo cuando se comparan a otros, cuando se ven por los ojos de otros, es decir, cuando aceptan de sí mismos una visión estadística y objetiva; aquellas quejas no son de buena fe: en el fondo de su conciencia cada uno se siente más allá de sus cualificaciones y por ello se resigna." *Fenomenología de la Percepción*, p. 496. Estas caracterizaciones se ajustan mucho más a la filosofía de Sartre que a la de Merleau-Ponty. Según Sartre la conciencia se está recobrando constantemente de las cualificaciones con que los otros la inmovilizan. Por ello las relaciones entre los hombres son fundamentalmente relaciones de conflicto: hay un abismo insalvable entre la visión que la conciencia propia tiene de sí misma, y la visión del otro sobre esta misma conciencia.

su inevitable cariz de contingencia. En la actitud natural estoy enderezado o apunto con mis intencionalidades hacia el mundo, percibo un mundo.¹⁹

Ahora podemos ver con toda claridad el significado de la célebre idea de intencionalidad que muy a menudo se cita como el descubrimiento capital de la fenomenología, cuando que esa intencionalidad es incomprendible si no se ha comprendido previamente la idea de reducción fenomenológica. Toda conciencia es conciencia de algo; mi existencia está lanzada hacia lo otro, hacia el mundo; el yo y el mundo viven en "inescindible compresencia", como esos dioses antiguos, dice Ortega, cual los Dióscuros que nacían y morían juntos. En Kant hay también una intencionalidad; las categorías aluden a una materia y sólo en ella tienen aplicación. Lo que distingue esta intencionalidad kantiana de la intencionalidad husserliana es que el mundo se vive como ya hecho o ya ahí antes de la síntesis categorial. Kant mismo ha mostrado en su *Crítica del Juicio* que hay del mundo una unidad previa a la del entendimiento trabajando en las ciencias. Es la unidad del mundo que recoge la obra de arte, una como unidad, que mima o imita la unidad que se lograría por el conocimiento. La unidad del

19 "Si dijera con el sensualismo que en esta operación no tengo que vérmelas sino con 'estados de conciencia', y si en esta maraña me aplicara a distinguir por criterios intrínsecos percepciones y sueños, frustraría el fenómeno del mundo, le volvería las espaldas. Porque si puedo hablar de sueños y de realidad, interrogarme sobre la distinción de lo imaginario y de lo real y poner en duda lo real, ello significa que tal distinción está ya hecha por mí antes del análisis, que tengo una vivencia de lo imaginario y de lo real, y el problema entonces no es buscar cómo el pensamiento crítico puede darse equivalentes secundarios de esta distinción, sino 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, o si vivimos en un universo de sueños, si la vida es sueño, sino hay que decir por el contrario: el mundo es aquello que percibimos. O de un modo más general, no hay que preguntarse si nuestras evidencias nos entregan la verdad, o si, por un vicio de nuestro espíritu, lo que es evidente para nosotros no sería ilusorio relativamente a una verdad en sí: porque si hablamos de ilusión es que hemos reconocido ilusiones, y esto no hemos podido hacerlo sino a nombre de alguna percepción, que en ese momento se patentizaba como verdadera, de tal manera que la duda o el temor de engañarnos afirma nuestro poder de patentizar el error y no podrá por tanto arrancarnos de la verdad. Estamos en la verdad, y la evidencia es la vivencia de la verdad. Buscar la esencia de la percepción, es declarar que la percepción es, no presumiblemente verdadera, sino que define para nosotros el acceso a la verdad. Si quisiera con el idealismo fundar esta evidencia de hecho, esta creencia irresistible, en una evidencia absoluta, es decir en la absoluta claridad de

mundo es de este tipo de intencionalidad, y Husserl recusa la idea kantiana de una unidad más rigurosa superpuesta a la unidad estética. La conciencia es teleológica, persigue la unidad, pero no la unidad incondicionada, universal, objetiva, del saber científico, sino la unidad prepredicativa de la conciencia del mundo, de la percepción. Husserl habla de una intencionalidad operante, que aparece en nuestros deseos, nuestras estimaciones, nuestro paisaje, más claramente que en la conciencia objetiva, y que proporciona el texto único del que nuestros conocimientos buscan ser la traducción en lenguaje exacto. "Nuestra referencia al mundo tal y como se pronuncia infatigablemente en nosotros, no es algo que pudiera ser hecho más claro por el análisis o por la ciencia: la filosofía no puede sino colocarla ante nuestra mirada, ofrecerla a nuestra constatación."²⁰

La intencionalidad nos lanza a un mundo, y no sólo al universo de las significaciones científicas. Trátese de una cosa percibida, de un acontecimiento histórico o de una doctrina, comprender es asir la intención total, la única manera de existir que se expresa en todos los hechos de una revolución, en los pensamientos de un filósofo. En toda civilización trátese de encontrar la idea en el sentido hegeliano. Estas son las dimensiones de la historia. En relación con ellas no hay palabras, o gesto humano, inclusive cotidiano o distraído, que no tenga una significación. Creí haberme callado por fatiga, un ministro creía haber dicho una frase de circunstancia, pero he aquí que mi silencio o su palabra adquieren un sentido, porque mi fatiga o el recurrir a una frase hecha no son hechos fortuitos. Un acontecimiento considerado de cerca parece darnos la idea del azar. Pero los azares se condensan, y de esta polvareda de hechos surge una cierta manera de tomar posición frente a la situación humana. Hay, como dice

mis pensamientos, en el universo de determinaciones científicas, si pretendiera encontrar en mí un pensamiento naturante que constituyera la estructura del mundo, que lo iluminara de punta a cabo, entonces sería infiel a mi experiencia del mundo, y buscaría hacerla posible en vez de buscar lo que es. La evidencia de la percepción no es el pensamiento adecuado o la evidencia apodíctica. El mundo no es lo que pienso, sino lo que vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él; no lo poseo, es inagotable. Hay un mundo, o mejor, hay el mundo. De esta tesis constante de mi vida no puedo jamás dar razón por entero. Esta facticidad del mundo es lo que hace la *Weltlichkeit der Welt* (mundanidad del mundo). El método eidético husserliano es el método de un positivismo fenomenológico que funda lo posible sobre lo real." *Fenomenología de la Percepción*, pp. XI-XII.

20 *Fenomenología de la Percepción*, p. XIII.

Husserl, una génesis del sentido que nos enseña lo que una doctrina o una historia quieren decir. En relación a sus dimensiones fundamentales, todos los períodos históricos aparecen como manifestaciones de una sola existencia, de un solo drama del que no sabemos si tendrá desenlace. Por estar en el mudo estamos condenados al sentido, y no podemos hacer ni decir nada que no tome un nombre en la historia.

La fenomenología ha unido el subjetivismo extremo y el objetivismo extremo en su noción de mundo o de racionalidad. La racionalidad, ensimismamiento, se mide exactamente por las experiencias en que se revela, alteración. Un teorema matemático no va más allá de la vivencia originaria de que surgió. Por ciencia no podemos ganar la carrera a nuestra experiencia del mundo. Pensamos lo que percibimos. Hay racionalidad, esto quiere decir fenomenológicamente que las perspectivas vividas se redescubren, las percepciones se confirman y un sentido aparece. Pero a esta racionalidad no debe separársele de los procesos en que se ha acusado como sentido, transformándola en un espíritu absoluto o en un mundo en el sentido de los realistas. El mundo fenomenológico es el sentido que transparece o que rezuma de mis experiencias y de las de otro, que surge en la intersección y engranaje de unas y otras; es pues inseparable de la subjetividad y de la intersubjetividad, que le dan unidad asumiendo mis experiencias pasadas en las experiencias presentes, asumiendo las experiencias de otros en la mía. 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. El único logos que preexiste es el mundo mismo, y el filósofo que lo hace pasar a la existencia manifiesta o patente no comienza por hacerlo posible: es actual o real como el mundo. La racionalidad no es un problema, no hay detrás de ella una incógnita que tengamos que determinar deductivamente o probar inductivamente a partir de ella: en cada momento asistimos a ese prodigio de la conexión de las experiencias, y nadie mejor que nosotros sabe cómo se hace, puesto que somos ese nudo de relaciones.

La fenomenología no está acabada, y su estilo incoactivo no es el signo de un fracaso, sino que era inevitable. La fenomenología ha hecho su 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 en Freud. Leyendo a Husserl o a Heidegger, muchos de nuestros contemporáneos han tenido la impresión no de toparse con

una filosofía nueva, sino de reconocer algo que esperaban. "Si la fenomenología ha sido un movimiento antes de ser una doctrina o un sistema, esto no es azar ni impostura. Es laboriosa como la obra de Balzac, de Proust, de Valéry, o de Cézanne —por el mismo tipo de atención y de admiración, por la misma exigencia de conciencia, por la misma voluntad de asir el sentido del mundo o de la historia en su estado naciente—. Se confunde desde este punto de vista con el esfuerzo del pensamiento moderno." ²¹

Hemos visto cómo describe Merleau-Ponty el sentido de la fenomenología, y cómo enlaza en ella los temas que sueltos aparecen aquí y allá en los autores existencialistas. Habíamos comenzado declarando que el aporte peculiar del existencialismo francés residía en el análisis de la corporalidad. No podemos sostener ahora con la misma seguridad esta caracterización. Merleau-Ponty ha demostrado que en la fenomenología estaba ya preparada la descripción del cuerpo como dato esencial de una fenomenología de la percepción. Merleau-Ponty ha conseguido demostrar que la unidad de la fenomenología y del existencialismo no es meramente accidental, sino que es el estilo mismo de la filosofía contemporánea. La peculiaridad del existencialismo francés reside justamente en haber definido los grandes temas o la actitud maestra de esa filosofía que viene rodando por lo menos desde principios del siglo en busca de una caracterización. Los que han vivido cerca de los esfuerzos de esa filosofía, medirán con exactitud lo que significa haber llevado los temas que balbucen a la elocuencia de una declaración metódica. La filosofía es método y es sistema. Los motivos sueltos que resuenan a veces con el tono del genio, y a menudo con el timbre del hombre de inteligencia, no pueden bastar por más eximios que sean para definir una conciencia filosófica. La filosofía contemporánea ha tenido la incomparable suerte de contar entre sus cultivadores hombres de un talento particularmente apto para construir análisis magistrales de los grandes temas de la existencia humana, del hombre, de su cultura. Un Scheler, un Ortega y Gasset, un Sartre son ensayistas de incomparable hondura y honradez, pero no han conseguido engarzar sus reflexiones en un sistema, les ha faltado quizás esa dosis de formalismo que todo sistemático reclama como una virtud y que en ellos por

21 *Fenomenología de la Percepción*, p. xvi.

su impaciencia y su agilidad no ha plasmado. Con Merleau-Ponty resuena ya el sistema con claros perfiles. El mundo de que habla la fenomenología no tiene, sin embargo, el estilo metódico de los grandes sistemas idealistas o realistas. En éstos hay algo de franco y de simple, un acogerse a aristas limpias y rígidas. Se siente que el edificio sistemático está montado en cimientos rectos y macizos. El mundo de la fenomenología existencial no es así. Ha sido comparado, a nuestro entender con hondura, con el universo molusco que, en la física, ha definido Einstein. No hay rigidez, todo es movedizo, y en los personajes de este mundo, en sus habitantes, falta el carácter, la hechura de cortes incommovibles y de mirada impasible y sostenida. Como el mundo de la burguesía que le sirvió de cuna, el mundo idealista tiene en sí algo del derecho, de la derecho de hombres que, como dice Sartre, han reclamado a la vida sus derechos porque han sabido a cada paso, a cada minuto, cumplir con su deber. El logos que ha presidido a este mundo es un logos matemático y una armadura jurídica. El logos del mundo de la fenomenología, como hemos visto, es más modesto; tiene la modestia de la percepción, de una percepción cualquiera; tiene la solidez que puede tener ese mundo perceptivo, y cuando aparecen fallas o insuficiencias en este mundo se veda, ante la dificultad, duplicar el mundo con otros logos rígido y formal, derecho, con un logos de jefe, para decirlo con Sartre.

Terminemos ya. Definido el método, la actitud y la bóveda del sistema, las restantes conferencias rellenarán con materia concreta los huecos que aquí dejamos precisamente para que se rellenen.

Al abordar el estudio del existencialismo no lo hemos hecho para ser dóciles a una moda. Nos ha guiado otro motivo. Un afán más bien o un proyecto: el proyecto de utilizar en un futuro, que quisiéramos que fuera inmediato, sus utilajes o repertorios conceptuales para dar una descripción del hombre mexicano. En definitiva, lo que decide el valor del existencialismo es su capacidad de dar base a una descripción sistemática de la existencia humana, pero no de la existencia humana en abstracto, sino de una existencia humana situada, en situación, de una existencia humana encuadrada en un *habitat* geográfico determinado, en un cuadro social y cultural también determinado y con un legado histórico preciso.

Sólo cuando podamos ofrecer esa descripción estaremos justificados. Sólo entonces podremos decir que hemos asumido el sentido universa-

FENOMENOLOGIA Y EXISTENCIALISMO

lizante de esta filosofía realizándolo concretamente en un ejemplo, concreto también, de existencia humana. Algo se ha adelantado. El compromiso y la gratuidad de la existencia en el mexicano pueden ser los dos primeros aportes de esa descripción.

Y realizándola por entero, como esperamos, podremos dar una respuesta a nuestros amigos sudamericanos que nos han confinado al historicismo sin sospechar que, por ese sesgo, el mexicano se ha aproximado a lo universal y está en sus vísperas de estilo ecuménico. México dará el giro peculiar que lo eleve a lo universal apropiándose sin escrúpulos lo europeo, como quien siente en ese espíritu algo co-natural y superable a la vez.

EMILIO URANGA