

ISSN 2007-1620

Humanitas

Universidad Autónoma de Nuevo León
Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

Año 46, Núm. 46, Vol. I
Enero-Diciembre 2019

Filosofía



UANL®

FENOMENOLOGÍA AMPLIADA.

MERLEAU-PONTY Y LUIS VILLORO

Mario Teodoro Ramírez*

Resumen: A partir del hecho histórico de que Maurice Merleau-Ponty y Luis Villoro se conocieron personalmente en 1949, expongo aquí las coincidencias y diferencias entre ambos pensadores, teniendo en mente el distinto contexto histórico-cultural de cada uno. En cuanto a los aspectos en común señalo que los dos recibieron la influencia de la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl a la vez que marcaron cierta distancia crítica con las posturas idealistas del filósofo alemán. Villoro y Merleau-Ponty desarrollaron cada uno a su manera una perspectiva volteada al mundo histórico-cultural concreto. El tema de la otredad (Autrui) fue igualmente relevante para ambos, así como la intención de practicar un filosofar más realista y orientado a la comprensión de la acción humana y sus posibilidades. Ninguno de los dos abandonó el principio husserliano de la “experiencia” ni la orientación de un filosofar “existencial” (más que existencialista) aunque ambos buscaron “ampliar” considerablemente los alcances de un filosofar fenomenológico.

Palabras clave: otredad, indígena, cuerpo, cultura, verdad, realismo especulativo.

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México en 1994, fue presidente de la AFM de 2012 a 2014, es SNI III, fundador del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”, y ha sido director de la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México) en dos ocasiones.

Introducción

ME PROPONGO MOSTRAR EN ESTE ENSAYO que existen interesantes convergencias y coincidencias entre el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) y el filósofo mexicano Luis Villoro (1922-2014), señeros pensadores del siglo XX. Si bien no existe una relación teórica concreta entre Merleau-Ponty y Villoro (salvo una referencia al primero por parte del segundo en el artículo: Villoro 1949), ambos pensadores tuvieron la rara oportunidad de conocerse personalmente en la ciudad de México en 1949, cuando Merleau-Ponty estuvo como profesor invitado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM realizando diversas actividades académicas.¹

Como miembro del grupo organizador del evento (*El Hiperion*),² a Villoro le correspondió –según platicó al autor de este escrito– acompañar al filósofo francés a un paseo por la ciudad de México.³ Seguramente el joven Villoro siguió de forma atenta aquellas conferencias y tuvo oportunidad de dialogar con Merleau-Ponty sobre los distintos temas de interés

¹ Desafortunadamente existen pocos rastros de aquellas conferencias. Gracias a la búsqueda que actualmente realiza el profesor Michel Dalissier de los inéditos de Merleau-Ponty, tuvimos la oportunidad de localizar las siguientes referencias sobre las actividades del pensador francés en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM: Curso sobre “El existencialismo francés y sus problemas” (Uringa 1949, p. 1); y la nota del editor: “Actualidad universitaria” (1949: p. 2). Según el periódico *El Universal Gráfico* del 25 de febrero de 1949 Merleau-Ponty impartió en la misma Facultad la conferencia “La pluralidad de las conciencias” (Saint-Aubert 2012). Michel Dalissier (2017) es autor de un amplio estudio sobre la filosofía de Merleau-Ponty. Ver también: Ramírez, 2013.

² El *Hiperión* es el nombre de un grupo de jóvenes filósofos mexicanos que existió entre 1948 y 1952, y que tenía el propósito, a instancias del maestro José Gaos, de “aplicar” la reflexión filosófica, particularmente de bases fenomenológicas y existencialistas, a la comprensión de la realidad mexicana. Son reconocidos como los promotores de la llamada “filosofía del mexicano” o de “lo mexicano”. Participaron en el grupo, entre otros, Leopoldo Zea, Emilio Uringa, Jorge Portilla, Luis Villoro y Ricardo Guerra. CF. Ramírez 1997; Villegas 1979.

³ En los últimos diez años de su vida Villoro gustaba visitar Morelia de forma recurrente. En algún momento de esos años tuvimos la plática referida, en un Café del centro histórico de la ciudad. Villoro recordaba un hecho que le pareció curioso: entre otros lugares de paseo, llevó a Merleau-Ponty a una corrida de toros en la Plaza México, quien nunca había visto algo así; finalmente, el espectáculo no fue del agrado del filósofo francés.

común entre ambos, como el tema mismo del “otro”, el sentido de un filosofar fenomenológico-existencial, las condiciones y los límites de la filosofía fenomenológica y, en general, el sentido y las tareas del pensamiento filosófico en el aciago mundo que les correspondió vivir. Aunque no sabemos en qué consistió exactamente aquel diálogo, el estudio de la obra de ambos pensadores nos puede permitir observar la relación entre sus propuestas filosóficas y algo así como un espíritu común de sus respectivas búsquedas.

En principio, Merleau-Ponty y Villoro tienen en común el que ambos estuvieron vinculados a la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl (1859-1938) y ambos buscaron desarrollar a partir de ahí una concepción propia de la fenomenología que rebasaba los marcos restringidos de la doctrina del maestro hacia un filosofar más abierto a la problemáticas concretas del mundo, asumiendo no obstante el principio husserliano de la “experiencia” (Husserl 1949) como piedra de toque de todo intento auténtico de comprensión del mundo, particularmente del mundo humano.

Esto significa que también compartieron la crítica al idealismo racionalista y constructivista de la filosofía clásica moderna (de Descartes a Hegel) y tuvieron en alta estima el carácter crítico y positivo del pensamiento filosófico. Nuestros pensadores querían ser filósofos de la “concreción”, más allá de todo formalismo dogmático pero también más allá del objetivismo positivista de la modernidad. Tenían interés en captar la realidad humana en sus vicisitudes y relatividades reales, fuera de toda mistificación esencialista y más allá de todo reduccionismo cientificista. Ellos querían comprender al ser humano a ras del mundo, en el plano contingente y fulgurante de la existencia histórico-social real.

En este ensayo presento primeramente un planteamiento general sobre las relaciones entre las filosofías de Villoro y Merleau-Ponty, para posteriormente detenerme en la concepción crítica de la fenomenología que ambos pensadores practicaron; en un tercer apartado sintetizo la propuesta de “fenomenología

ampliada”, concepto con el que busco caracterizar la forma en que tanto Villoro como Merleau-Ponty hicieron uso en sus desarrollos filosóficos del pensamiento fenomenológico. Finalmente, a manera de conclusión, hago una evaluación crítica de las teorías de estos pensadores y, en general, del sentido de la fenomenología en el horizonte de las recientes redefiniciones del campo filosófico producidas por la emergencia en los últimos años de la corriente del *realismo especulativo*.

1. Dos filósofos del siglo XX

Aunque no explícita, la influencia del pensador francés en el pensamiento de Villoro puede detectarse a lo largo de su obra, particularmente en lo referente al tema del “otro” –tema de la conferencia de Merleau-Ponty en México--, que adquirió un significado cada vez más histórico-concreto en la reflexión filosófica de pensador mexicano, vinculado al problema de la otredad indígena en la cultura mexicana (Villoro 1950; y 1998). El descentramiento del “yo” del idealismo clásico que llevó a Merleau-Ponty a una aguda visión del carácter ambiguo y complejo, a veces trágico, de la existencia social y política,⁴ llevó a Villoro a una comprensión del conflicto intercultural, problemática propia de la sociedad mexicana y latinoamericana en general, en cuanto producto del proceso de colonización y de subsunción de las culturas originarias (indígenas) en la ordenación geopolítica moderna; un asunto que Merleau-Ponty apenas vislumbró en sus reflexiones sobre el pensamiento antropológico y sobre los movimientos políticos de la descolonización francesa.⁵

El “otro”, tema fundamental de interés de los dos filósofos, posee pues un significado y alcance distinto en cada uno, y esto evidencia la diferencia de circunstancias y condiciones socio-culturales entre ellos. Mientras que la reflexión sobre el otro

⁴ Que queda expuesta en sus textos de reflexión política: Merleau-Ponty 1974 y 1968. Ver particularmente su excelente ensayo: “Sobre Maquiavelo”, en Merleau-Ponty 1964.

⁵ Ver: los artículos “De Mauss a Claude Lévi-Strauss” (pp. 137-152) y “Comentarios” (pp. 305 y ss.), en: Merleau-Ponty 1964.

lleva a Merleau-Ponty a las fronteras de la filosofía de la conciencia y del idealismo,⁶ la apertura al otro y a lo Otro lleva a Villoro a las fronteras del pensamiento filosófico occidental y de la propia filosofía: el mundo de la otredad indígena y el espacio de lo sagrado, el Otro absoluto (Villoro 2006). El filósofo francés, con toda su agudeza crítica, se encuentra naturalmente más alineado a la tradición filosófica de la modernidad que el filósofo mexicano, urgido de abrir el pensamiento más allá de esa tradición, hacia otros espacios culturales y humanos.

El vector de la otredad, al que varios discípulos de Husserl (Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Derrida) estuvieron lanzados desde la famosa “Quinta meditación” (Husserl 1986), es radicalizado por el pensador mexicano hacia una dimensión que rebasa las fronteras –geográficas y conceptuales-- europeas. La *diferencia* cultural entre Villoro y Merleau-Ponty permite entender las diferencias entre sus respectivos tratamientos del tema de la otredad.

No obstante, Merleau-Ponty y Villoro coinciden básicamente, cada uno a su manera y desde coordenadas geográficas distintas, en su preocupación por el mundo concreto, tanto el mundo de la experiencia existencial del sujeto humano como el mundo histórico-social al que cada uno pertenece –el mundo europeo de la posguerra para Merleau-Ponty, el México pos-revolucionario para el filósofo mexicano. Lo que es importante para ambos, filosófica y humanamente, es alcanzar efectivamente el mundo, decir su *verdad* y no solamente demostrar la validez o adecuación de una determinada teoría o metodología.

La fenomenología de estos pensadores (como quizá la de muchos otros inspirados también en Husserl) no quería ser una filosofía auto-referente, es decir, ocupada principalmente y casi solamente en estudiar interminablemente sus propias condiciones de validez y el valor superior de su propuesta teórica. De forma intrépida, Villoro y Merleau-Ponty se atreven a llevar la fenomenología al espacio problemático de la

⁶ Ver el capítulo “El otro y el mundo humano”, en Merleau-Ponty 1993: 358-378.

existencia humana concreta –individual y colectiva--. No obstante, ninguno de ellos reniega de las enseñanzas básicas de Husserl y más que traicionar la fenomenología consideran que la están poniendo a prueba al llevarla al espacio contingente y problemático de la vida pública.

Así pues, nuestros filósofos valoran la fenomenología, pero rechazan que se haga de ella una fórmula académica cerrada. Es cierto que en muchos casos la filosofía fenomenológica parece convertirse en una reflexión que gira sobre sí misma sin término ni concreción. El problema con esta concepción demasiado metodológicamente precavida es que la “verdad” queda en suspenso indefinidamente. Tal suspensión de la verdad ha tenido un impacto negativo en el desarrollo del pensamiento filosófico del siglo XX, particularmente el que conduce a la posmodernidad y su concepción inaceptable de la “posverdad” o, simplemente, de la no verdad. El no renunciar a la verdad por mor de la certeza (reflexiva o científica) es lo que nos parece necesario rescatar, mantener y desarrollar de las filosofías de Villoro y Merleau-Ponty.

Ciertamente, ninguno de ellos esperaba oponer a Husserl una concepción absoluta o definitiva de la verdad, volver a un pensar metafísico pre-fenomenológico; eran conscientes de la relatividad y problematicidad de cualquier concepción de ese tipo, pero con todas las desavenencias y dificultades de la idea de verdad consideraban que ella era irrenunciable para la filosofía y que al menos había que saber poner un poco de verdad en el mundo desencantado de la época que les correspondió vivir. Esto justifica nuestro énfasis en el deslinde crítico que estos pensadores operan respecto a cierta fórmula doctrinaria y enclaustrada que subsiste en ciertos estudiosos de la fenomenología. Quizá sea tiempo de liberar a la fenomenología de los fenomenólogos para convertirla efectivamente en una pauta universal, entre otras, del quehacer filosófico. Creemos que nuestros pensadores contribuyeron a apuntalar esta vía.

2. La concepción crítica de la fenomenología en Merleau-Ponty

En cuanto a la específica relación con la fenomenología cabe señalar diferencias importantes entre Villoro y Merleau-Ponty. Este último estuvo vinculado a la filosofía de Husserl por más tiempo y de forma más clara y, de hecho, es considerado una de las figuras principales de la filosofía fenomenológica. Mientras que el filósofo mexicano tuvo un interés por la fenomenología solo en un cierto periodo determinado de su desarrollo intelectual (fines de la década de los 50 y principios de la década de los 60 del siglo XX) para después alejarse de esa corriente y vincularse de modo explícito a la filosofía analítica (décadas de los 60 y 70),⁷ convirtiéndose en una de las figuras principales de esa corriente en México.

A partir de la década de los 80 y hasta el fin de su vida Villoro desarrolló un pensamiento propio, sin adscribirse a ninguna línea preestablecida. Algo parecido sucede con el último Merleau-Ponty, el de la década de los 50 y muy a principios de los 60. Él fallece inesperadamente en 1961, reconocido ya en ese momento como un pensador original y de gran calado.

Merleau-Ponty había iniciado su trabajo filosófico cuando se encuentra con la fenomenología. Como se puede observar en su primera obra, *La estructura del comportamiento* (edición original en francés de 1942), el filósofo francés estuvo ampliamente influido por la teoría *Gestalt* y muy interesado en la discusión filosófica --epistemológica y reflexiva-- de los avances de las ciencias humanas (biología, neurología, psicología, antropología, sociología, etc.) de las primeras décadas del siglo XX.

⁷ Expresado principalmente en la obra más reconocida del filósofo mexicano (Villoro 1982). Junto con Fernando Salmerón y Alejandro Rossi, Villoro es reconocido como el introductor de la filosofía analítica en México (Villoro 1968).

Frente a la disputa entre realismo e idealismo, o entre conductismo y espiritualismo en el análisis del comportamiento humano, Merleau-Ponty descubre que la fenomenología puede ofrecer efectivamente una alternativa y un modo original y más adecuado para afrontar la problemática. Después de exponer y criticar las concepciones clásicas, empirista, racionalista y kantiana, sobre las relaciones entre la conciencia y la realidad (la naturaleza), Merleau-Ponty afirma que su conclusión “no es crítica” (kantiana): la conciencia no está sobre el mundo, no se desliga de él, en verdad sólo es conciencia en cuanto sumida en el mundo y emergiendo desde él (Merleau-Ponty 1957).

Considera así que resulta clave centrarse en el estudio del fenómeno de la percepción —de la experiencia sensible— y el ser de la corporalidad en cuanto materia y a la vez condiciones de toda forma de conocimiento y, en general, de toda forma de praxis y de relación con el mundo --arte, historia, política, moral, filosofía--. Escribe entonces su obra más importante, *Fenomenología de la percepción*, en la que la pertinencia teórica y metodológica de la filosofía husserliana resulta evidente.

No obstante, la incisiva y consecuente indagación fenomenológica en la experiencia corporal-sensible que Merleau-Ponty expone en esa obra nos da cuenta ya de ciertas diferencias con las tesis más conocidas del fundador de la fenomenología. Merleau-Ponty no define su propio proyecto filosófico en los términos de la “filosofía de la conciencia” sino en términos de una “filosofía del cuerpo” o, en todo caso, de una filosofía de la “conciencia encarnada”.⁸ Conciencia y cuerpo se encuentran integrados totalmente, de tal manera que toda relación *intencional* de la conciencia con el mundo pasa o se construye necesariamente desde la realidad y las funciones del cuerpo.

La radicalización de la vía sensible en el último Merleau-Ponty (1964, 1970 y 2013) lo conduce a una ontología de la corporalidad, de la *carne*, como espacio de una reflexividad

⁸ Ver el “Prefacio” (pp. 7-46) y el breve artículo dedicado a Husserl: “El filósofo y su sombra” (pp. 193-220), en Merleau-Ponty 1964.

sensible que pertenece al propio Ser y que le da la espalda en definitiva a la filosofía de la conciencia y a la fenomenología en sentido estricto.

Desde el prólogo a la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty había planteado la necesidad de asumir una visión más amplia y crítica de la fenomenología. Hace ahí la afirmación de que la fenomenología no debe reducirse al discurso filosófico reflexivo y de que ella se puede presentar en formas no discursivas como las del arte.

La fenomenología es laboriosa como la obra de Balzac, la de Proust, la de Valéry o la de Cézanne: con el mismo género de atención y de asombro, con la misma exigencia de conciencia, con la misma voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente. Bajo este punto de vista, la fenomenología se confunde con el esfuerzo del pensar moderno. (Merleau-Ponty 1993: 21)

Es el concepto de reflexión en cuanto acto puramente intelectual lo que el filósofo francés está buscando cuestionar, cuestionando de esta manera toda la tradición filosófica moderna (de Descartes a Husserl). Mantener a la reflexión como el único principio y el modo propio del acto filosófico implica condenarnos a un encierro mental donde la exterioridad y el carácter originario –y siempre enigmático de alguna forma– de nuestra experiencia jamás podrán ser recuperados.

En su última obra (editada *post mortem*), *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty propone el concepto de *sobre-reflexión* como una alternativa crítica al concepto de reflexión. Sobre-reflexión o meta-reflexión consiste en efectuar una especie de reflexión de la reflexión, esto es, una reflexión sobre las condiciones y orígenes de la reflexión, que nos permita volver a colocarnos en el Ser, hacer nuevamente posible una ontología, restablecer la ontología como tarea fundamental de la filosofía. Nos permitimos citar en extenso la contundente exposición de Merleau-Ponty:

Vislumbramos la necesidad de una operación distinta de la conversión reflexiva, más fundamental que ésta, una especie de *sobre-reflexión* que se tenga en cuenta a sí misma y no olvide los cambios que introduce en el espectáculo, que no pierda de vista la cosa y la percepción brutas, que no las borre, que no corte con una hipótesis de inexistencia los lazos orgánicos ente la percepción y la cosa percibida, sino que se imponga como objeto pensarlo, reflexionar sobre la trascendencia del mundo como tal trascendencia. (Merleau-Ponty 1970: 59)

2. La concepción crítica de la fenomenología en Luis Villoro

Un realismo existencial, crítico del intelectualismo y del idealismo, signa la inquietud filosófica del joven Luis Villoro. Por “realismo existencial” --término que él no utiliza-- entendemos una concepción que parte de la existencia humana, tal como postula el existencialismo, pero que no se reduce a ella, sino que extiende la noción de “existencia” (la primacía de la existencia) a un nivel ontológico. Desde sus primeros ensayos Villoro busca deslindarse de cualquier formulación simplistamente humanista o antropocéntrica de las tareas filosóficas.

En su temprano ensayo “Soledad y comunión” (de 1948), introduce más allá de los parámetros personalistas yo/otro, la referencia a una Otredad absoluta (a la manera de Levinas) que, bajo un cierto existencialismo trágico, no posee ninguna positividad ni determinación. Dice Villoro:

Pendiente entre dos mundos, vese el hombre arrojado en el abandono de su mundo caído, mientras, por el otro lado, se siente impulsado a romper para siempre su propio cerco. Pero la trascendencia huye constantemente ante él y, a medida que parece hacerse más precisa, más patente se le hace también su propio abandono. Y sólo en el infinito puede la existencia afirmar la Trascendencia Absoluta, como término final de su amor y de su fe. (Villoro 2008: 46-47)

No obstante, Villoro introduce también un recordatorio de la Naturaleza como contexto vital y simbólico de la realidad humana, algo que todavía estaba presente en la cultura y el pensamiento griego clásico. El cristianismo rompió la unidad entre Naturaleza y ser humano. “Con él empieza a rechazarse la unificación afectiva con el cosmos, la participación simpatética en él, que fuera una de las características del paganismo” (25).

Recuperar sin zozobra un cierto “paganismo” es condición para reestablecer un pensamiento de la existencia efectiva, en su exuberancia infinita y su alegre misterio. Sin nombrarla, una perspectiva ontológica, basada en una especie de fenomenología negativa (del Ser como lo que “no aparece”), está anunciada desde las elucubraciones del joven Villoro.

Desde estas indagaciones se produce el encuentro de Villoro con el pensamiento de Edmund Husserl. Además de impartir cursos y escribir varios artículos sobre fenomenología (Villoro 1975), Villoro traduce el libro de Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental* (1962), cuyos contenidos, como es de suponerse, influyeron claramente en su interpretación y crítica de la fenomenología. Villoro valora claramente las pretensiones de rigor y racionalidad de Husserl, así como la reivindicación que hace de la experiencia concreta de la conciencia. Suscribe, reinterpretándolo a su modo, el concepto de “intencionalidad”, al que considera clave de toda la filosofía fenomenológica.

Así, se preocupa por subrayar el carácter objetivo o referencial de la intencionalidad, aunque reconociendo su carácter problemático. Se puede o se debe decir que el “objeto intencional” *está fuera y a la vez dentro* del campo de la conciencia o, más bien, que él se encuentra en la frontera de la conciencia, que es el “polo virtual” de los actos y las funciones de la vida consciente. Sin estas funciones y actos no se constituiría el objeto, pero *no* son el objeto (como el acto de caminar “no es” el punto de llegada, o el acto de escribir no es el texto escrito).

En este sentido, asume Villoro, el objeto está “fuera” de la conciencia y posee incluso un fundamento o sustento trascendente: la realidad más allá de nosotros, la *hylé* o el contenido material que sólo puede describirse bajo las fórmulas husserlianas de lo “proto” o “para”, es decir, lo que remite a una “antecedencia” o “precedencia” de procesos intencionales que, por definición, no pueden ser accesible del todo a la conciencia.

Bajo la asunción de que el fundamento trascendente del objeto intencional, su otra cara, no es algo despreciable y de que la fenomenología no tiene una posición clara al respecto, es decir, no tiene una vía para entender el problema del realismo y ¡el problema de lo real en cuanto tal!, Villoro decide alejarse de esta corriente filosófica, al menos en su formulación doctrinaria, para acercarse a otras concepciones filosóficas y epistemológicas, como la filosofía analítica y la teoría social del conocimiento, entre otras. Se aleja de la fenomenología, pero no la abandona del todo.

Aunque no se encuentra directamente presente en su famoso texto de teoría del conocimiento, *Creer, saber, conocer* (de 1982), particularmente en los capítulos iniciales y centrales que se ocupan de los conceptos de “creer” y “saber”, si lo está en los capítulos finales relacionados con el concepto de “conocer” (Villoro 1982: 197 y ss.), particularmente en la distinción que propone ahí entre los conceptos de “ciencia” y “sabiduría”, que está basada en una antigua lectura de la filosofía de Husserl (Villoro 1975).

La sabiduría, que es la forma cultural del concepto epistémico de “conocer”, consiste en un conocimiento que remite directamente a la experiencia personal, a la vivencia concreta que un sujeto tiene del mundo, que puede expresar ante los demás y cuya validez depende enteramente del asentimiento intersubjetivo de una comunidad concreta que Villoro llama “comunidad sapiencial”.

Por el contrario, el “saber” depende de métodos y procedimientos que aseguran objetividad estricta para una comunidad epistémica bien organizada y delimitada. Y el

“creer” consiste en las asunciones (creencias) acerca del mundo que no tienen una justificación racional y objetiva (están basadas en “motivos”; por esto Villoro ubica a la *ideología* como la forma socio-cultural del “creer”). Frente al creer y el saber, esto es, frente a la ideología y la ciencia, planteadas por las posturas racionalistas y positivistas como las únicas formas epistémicas relevantes, Villoro subraya la necesidad de considerar una tercera forma epistémica: el “conocer” y su resultado: la *sabiduría*, como el tipo universal de conocimiento del que todo sujeto humano y toda comunidad pueden conformar.

Sin tener bases rigurosas y objetivas como el “saber”, la sabiduría no es sin embargo mera ideología, pues a diferencia de ésta se encuentra atravesada por una exigencia de congruencia o fundamentación racional, sólo que su fundamentación no se ajusta a criterios metódicos y objetivos a la manera de la ciencia, sino a criterios comunitariamente compartidos (como en una comunidad étnica, una comunidad religiosa o una comunidad artística). La verdad de la sabiduría se funda en la praxis consistente del hombre sabio frente a la comunidad concreta a la que pertenece.

Villoro se ve en la necesidad de volver a la fenomenología cuando en un postrero artículo sobre el concepto de “verdad” (de 1999) no le queda otra opción para salir de las posturas del idealismo y el realismo ingenuo que construir una concepción que podemos llamar pragmático-fenomenológico, según la cual la verdad es el resultado de un conjunto de actos lingüísticos intencionalmente orientados al mundo.

La verdad no es una propiedad de las oraciones o proposiciones --concepción semántica de la verdad-- sino de las aseveraciones. “La pretensión de verdad corresponde a lo aseverado en un tiempo y ocasión determinados, por un sujeto determinado” (Villoro 1999: 218). La justificación de que lo aseverado es el caso efectivamente es lo que llamamos verdad.

Justificación y verdad se distinguen claramente: la *justificación* se dice del acto de aseverar, la *verdad* se dice de lo aseverado, de la cosa real; la primera consiste en las creencias o

razones que sostienen el acto de aseverar algo; la segunda señala el cumplimiento o éxito de ese acto: el hecho de alcanzar la cosa aseverada. Podemos entonces, considera Villoro, recuperar la idea de verdad como “correspondencia” con la realidad, pero no con una realidad “en sí” (realismo metafísico) sino con una realidad revelada o referida por el acto de la aseveración. Lo “aseverado” es el *correlato intencional* de la aseveración, pero, de acuerdo con la interpretación villoriana del concepto fenomenológico de intencionalidad que señalamos antes, el objeto intencional no es un “contenido mental” sino el objeto en su realidad efectiva.

La postura de Villoro puede ser definida como “realismo ontológico”, en el sentido de que asume que existe una realidad independientemente de nuestra conciencia y actos cognitivos, aunque esa independencia de la realidad es todavía una constatación nuestra.

Si hay una realidad absoluta y una manera de hablar de ella es tema de otro tipo de experiencia, no cognitiva, que es la “mística”, la experiencia de lo absolutamente “Otro”, de lo “sagrado”. En sus ensayos de “filosofía de la religión”, Villoro vuelve a un concepto metafísico de verdad, entendida como revelación de una trascendencia irreductible, lo que toca las fronteras de la experiencia místico-religiosa y el pensamiento teológico. Ejemplo preclaro de este enfoque lo constituye el bello ensayo “La mezquita azul” (Villoro 2006). Villoro da cuenta de los momentos o componentes de la experiencia de lo sagrado con los siguientes enunciados:

- 1) Existe una realidad como plenitud de valor o, a la inversa, el valor más alto es; 2) esa realidad no es un hecho o un objeto, se manifiesta en el todo de los hechos, con caracteres contrarios a los de la experiencia ordinaria (es lo “otro”); 3) esa realidad se muestra como término de una actitud de desapego del yo y de interés en lo otro. (Villoro 2006: 76)

Cabe aclarar que para Villoro lo “sagrado”, lo “místico” no es un ente determinado, esto es, no es “Dios”, o lo es solamente si se entiende a lo Divino como lo Otro más allá de la yo y de todo ente o toda cosa. Lo sagrado es el sentido de la totalidad que solo aflora cuando ponemos en suspenso el “yo”, cuando, al contrario de Husserl y Descartes, aplicamos la *epojé* al propio yo y permitimos que el Ser, la existencia, luzca en todo su esplendor y verdad; en todo su sentido y sinsentido absoluto.

La relevancia de esta experiencia estriba, para Villoro, más que en sus funciones epistemológicas o metafísicas en su implicación ética: la suspensión del yo y la apertura a lo Otro nos permite ante todo reconocer, y respetar, la otredad, la *diferencia* del otro humano, y de ahí, la necesidad y exigencia de *comunidad*.

3. Por una fenomenología ampliada

Decíamos al inicio que Villoro y Merleau-Ponty proponen la liberación de la fenomenología del estrecho espacio de la escuela fenomenológica, básicamente husserliana. Esto puede entenderse como una ruptura o una digresión crítica, pero también, en cuanto plantea la universalización de la fenomenología, como una apuesta a favor de su validez esencial e insuperable como perspectiva filosófica.

Ciertamente, esta opción no sería aceptable para quien considere que no se puede separar el procedimiento o método fenomenológico de la teoría fenomenológica. Pero quien plantea esta objeción está asumiendo la identificación entre teoría fenomenológica y filosofía de Husserl, lo cual también puede resultar inaceptable por la gran cantidad de pensadores que se consideran fenomenólogos en todo el sentido de la palabra.

En fin, independientemente de que tan aceptable sea hablar de una fenomenología ampliada transhusserliana, vamos a asumir, como asumieron Villoro y Merleau-Ponty, que la fenomenología –al igual que el razonamiento deductivo, la dialéctica, el análisis lógico o lingüístico, la hermenéutica, etc.– es un procedimiento que puede generalizarse por mor de la

riqueza y verdad del quehacer filosófico como tal, esto es, que forma parte o debe formar parte del patrimonio filosófico universal.

Campos y modos de la fenomenología ampliada se pueden ver en los estudios que Merleau-Ponty dedica a cierto tipo de fenómenos específicos como el arte --la pintura, la literatura, el cine--, la vida social, la política e incluso la propia ciencia, enfocada esta no desde el punto de vista de sus “resultados”, es decir desde la epistemología, sino desde el punto de vista de los rasgos de las vivencias y la experiencia socio-cultural de los científicos.

Criticando el objetivismo y operacionalismo científico, Merleau-Ponty aboga por que la ciencia actual, fluyente y excesiva como es, no desemboque en un artificialismo generalizado que ya no sabe de qué habla; es necesario, dice, que la ciencia “se comprenda a sí misma, que se vea como construcción sobre la base de un mundo bruto o existente” (Merleau-Ponty 2013: p. 18). Esto es, que se reintegre al mundo humano concreto del cual ha surgido y al cual pertenece en última instancia. Mundo concreto, cabe aclarar, que es el de la vida y la praxis corporal y no el ámbito idealista de la conciencia pura.

Los diversos ensayos que Merleau-Ponty dedica a los campos culturales mencionados nos muestran que el enfoque fenomenológico permite: 1) captar y comprender el modo efectivo de operar de esas actividades, en cuanto todas ellas – arte, política, vida social— trascienden el ámbito centralizado de la filosofía de la conciencia; y 2) la manera como tales actividades nos remiten a una experiencia de lo real como trascendencia efectiva, esto es, como contacto con una realidad de suyo, como realidad en sí.

La pintura nos conecta con un mundo de visibilidad que desborda a la conciencia y de la que, más bien, el sujeto humano, el vidente, es parte derivada; más efecto que condición. La política, remitiéndonos al campo irreductible de los intereses

y las pasiones humanas, nos abre finalmente a una dimensión de opacidad, contingencia y temporalidad que es la mejor expresión, una verdadera escenificación del “devenir” en cuanto esencia ontológica de lo Real.

En Villoro se puede rastrear una aplicación de la fenomenología en varios de los campos que llamaron su preocupación teórica y filosófica; cabe destacar sus estudios en el campo de la diversidad cultural y en el de la experiencia místico-religiosa, ya referidos. Respecto a la cultura, Villoro usa la noción de *autenticidad* —de raigambre fenomenológica y existencialista— como un criterio para la definición de lo que es la cultura y una cultura en particular. Autenticidad significa para él la viva conexión —la congruencia vivida— entre las creencias de un sujeto y la praxis —el modo de ser y de actuar— que deriva de ellas.

De esta manera, le importa distinguir entre los conceptos de lo *auténtico* y lo *propio*; mientras este último hace referencia a cualidades esenciales --esencias preclaras-- que una cultura tendría y sólo ella (nacionalismo cultural, identitarismo ideológico), el primer concepto describe una relación de congruencia de las cualidades o rasgos culturales con la vida y acción real de los sujetos de una cultura.

Por esto, a diferencia de las ideologías nacionalistas o particularistas de lo “propio”, para el filósofo mexicano “la autenticidad cultural no está reñida con la universalidad”; y explica: “las expresiones más auténticas de una cultura, es decir, aquellas que expresan disposiciones más profundas y permanentes de la condición humana, son generalmente las más universalizables”. (Villoro 1998: 125)

Más que sólo una tesis teórica, la fenomenología es para Villoro --igual que para Merleau-Ponty-- un modo de actuar, de ser: es la forma en la que en el campo de la experiencia sabemos superar la oposición entre esencia y apariencia, entre pensamiento y vida, entre idea y fenómeno, entre autenticidad y simulación, entre valor y acción. Es decir, la manera como aprendemos a construir una *vida fenomenológica*, donde las

expresiones y manifestaciones de esa vida saben configurar este mundo --la realidad inmanente del mundo-- como el único y último mundo posible. Lo real mismo.

4. Más allá de la fenomenología y de su crítica. El nuevo realismo

Hemos hecho notar a lo largo de esta exposición que tanto Villoro como Merleau-Ponty buscan escapar a la esfera fenomenológica entendida como una esfera de pura conciencia, de inmanencia ideal, para abrirse a la dimensión ontológica en cuanto tal, ya en el modo de una trascendencia carnal, material, sensible; o en el modo de una trascendencia realista o bien misteriosa, divinológica. “Buscan escapar”, “buscan abrirse”, decimos.

Nuestros filósofos tienen claramente la intención ir más allá del campo de la conciencia, pero no tienen claro el camino. Podríamos decir que siguen presos de la *episteme* moderna de corte reflexivo. Con el Foucault de *Las palabras y las cosas* aprendimos que cuando se vive dentro de una *episteme*, es decir, según los supuestos epistemológicos que dominan una época, no se puede ver ni pensar lo que no es parte de esa *episteme*, lo innombrado e impensado en ella y desde ella (Foucault 1968).

Una filosofía del Ser sin sujeto, una ontología sin necesidad de epistemología previa, esa es la vía que nuestros autores presienten pero que no pueden llegar a asentir ni asentar de modo completo. Digamos, todavía en modo fenomenológico, que la *ontología* es apuntada intencionalmente como el polo virtual de sus inquietudes filosóficas. Como el personaje de la película *El show de Truman*, nuestros pensadores descubren el muro que rodea y encierra la ciudad virtual, la ciudad de la conciencia, y se disponen a traspasarlo.

Los escritos postreros de ambos muestran el inicio de un pensamiento post o trans-fenomenológico, un pensamiento ya ontológico que no sería simplistamente la negación de la fenomenología sino, por el contrario, la posibilidad de su fundamentación en un sentido absoluto, algo que, por definición, la fenomenología no podía darse a sí misma.

Nuestra conclusión consiste entonces en asumir que la fenomenología no es absoluta (como alguna vez Husserl quiso que fuera), que ella debe ser completada con una ontología especulativa y con una filosofía realista de la ciencia. El error de la fenomenología, el error de Husserl, estriba en su punto de partida: la idea de que es posible poner en suspenso la tesis natural, esto es, la evidencia primera, irreflexiva y dogmática de que el mundo existe, de que la realidad existe.

Husserl creía que esta afirmación debía y podía ser fundamentada reflexivamente, sosteniéndola y justificándola en procesos del mundo de la conciencia. Pero entre más profundizaba en este mundo, más se alejaba el pensador alemán de la posibilidad de fundamentar la evidencia primera de la existencia del mundo. La enseñanza que podemos extraer, y que tanto Merleau-Ponty como Villoro intuyeron, es que la evidencia de la existencia del mundo --el ser de lo real-- no puede ser justificada y explicada de alguna manera que no termine destruyendo o volviendo problemática esa evidencia.

Esto no significa que toda la explicación fenomenológica acerca de nuestra experiencia de lo real sea falsa o inútil. Solamente implica que no es suficiente. Pues lo real es precisamente aquello que existe, *aunque no hubiera* ninguna reconstrucción fenomenológica que diera cuenta de él, en fin, aunque no hubiera ninguna conciencia que lo atestiguara.

Esta existencia en sí, este real en cuanto tal es lo que en este siglo XXI la corriente filosófica del *nuevo realismo* o *realismo especulativo*⁹ ha venido a poner otra vez en el centro del pensamiento filosófico recuperando para la filosofía la dignidad de ser ciencia racional de lo que existe, y para lo que existe, la dignidad de ser el fundamento que garantiza la validez de la fenomenología; el sustento o la sustancia de lo real, que es la razón y el sentido del fenómeno, de todo lo que aparece.

⁹ Sobre el llamado “realismo especulativo” o bien “nuevo realismo”, sobre sus planteamientos generales y sus figuras destacadas, cf. Ramírez 2016 y Benoist 2018.

Esto significa, algo en lo que Villoro y Merleau-Ponty concuerdan, no fundar la verdad del Ser en el fenómeno --lo que conduce al relativismo y el nihilismo-- sino fundar al fenómeno en la verdad del Ser --como debe ser, naturalmente. Esa verdad sólo puede ser afirmada por un pensamiento especulativo puro, mismo que, ejemplarmente, fue cuestionado por la fenomenología, pero que, en verdad, solo él puede fundar la *validez* del filosofar fenomenológico en cuanto tal; el “fin” de la fenomenología es el encuentro de su base --extra fenomenológica-- de *verdad* (Sparrow 2014).

Fuentes consultadas

Bibliográficas

“Actualidad universitaria”, 1949. *Universidad de México*, III, 27.

Benoist, J. (éd.), 2018. *Réalismes anciens et nouveaux*. Paris: Vrin.

Dalissier, M., 2017. *La métaphysique chez Merleau-Ponty*. Leuven: Peeters.

Foucault, M., 1968. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

Husserl, E., 1949. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____, 2009. *Lógica formal y lógica trascendental*. México: UNAM.

_____, 1986. *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Merleau-Ponty, M., 2013. *El ojo y el espíritu*. Madrid: Trotta.

_____, 1993. *Fenomenología de la percepción*. México: Planeta mexicana.

_____, 1968. *Humanismo y terror*. Buenos Aires: 1968.

_____, 1957. *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette.

_____, 1974. *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: La pléyade.

_____, 1970. *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix-Barral.

- _____, 1964. *Signos*. Barcelona: Seix-Barral.
- Ramírez, M.T., 2016 (editor). *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. México: Siglo XXI.
- _____, 1997 (coord.). *Filosofía de la cultura en México*. México: Plaza y Valdés.
- _____, 2013. *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____, 2012 (coord.). *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona: Anthropos.
- Sain-Aubert, E., 2012. “Superposición y deseo. La conferencia de Merleau-Ponty sobre el Otro”, en Ramírez 2012: 15-44.
- Sparrow, Tom. 2014. *The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Uranga, Emilio, 1949. “Los Cursos de Invierno en la Facultad de Filosofía”, *Universidad de México* III, 30 (1949).
- Villegas, A., 1979. *La filosofía de lo mexicano*. México: UNAM.
- Villoro, L., 1982. *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.
- _____, 1968. “El sentido actual de la filosofía en México”. *Universidad de México* 22, 5: pp. I-VIII.
- _____, 1998. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: UNAM-Paidós.
- _____, 1975. *Estudios sobre Husserl*. México: UNAM.
- _____, 1949. “Génesis y proyecto del existencialismo en México”. *Filosofía y Letras*, 18, 36 (1949): 233-244.

_____, 2008. *La significación del silencio y otros ensayos*. México: UAM.

_____, 1950. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México.

_____, 1999. “Verdad”, en Villoro (ed.), *El conocimiento*. Madrid: Trotta, pp. 213-232.

_____, 2006. *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*. México: Verdehalago-COLMEX.