

**III**

**COLOQUIO  
SOBRE  
MAURICE MERLEAU-PONTY**



# LA FUNCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA EN LAS CIENCIAS HUMANAS

M.<sup>a</sup> Carmen LÓPEZ SÁENZ  
UNED

## Introducción

A comienzos de nuestro siglo, Husserl planteaba la necesidad de sentar las bases para la mutua relación y coexistencia de la filosofía y las ciencias humanas. Una de las grandes preocupaciones de la fenomenología de todos los tiempos ha sido contribuir al esclarecimiento de dichas relaciones. Con el paso de los años, el tema husserliano ha adquirido plena actualidad y se nos presenta todavía como un objetivo al que tender. De ahí el inevitable diálogo del fenomenólogo con las ciencias humanas. La crisis que éstas atraviesan en nuestra época responde a la crisis del hombre mismo y de su existencia. Husserl detectó hace tiempo este problema y lo hizo extensible al fracaso de la idea de Europa.

## 1. Crisis de la ciencia y crisis de la existencia

La intención husserliana de convertir la filosofía en ciencia rigurosa y estricta debe ser comprendida correctamente y no confundida con algún tipo de reduccionismo cientificista. Recordemos que las *Meditaciones* de Descartes son, para Husserl, el prototipo de la investigación filosófica<sup>1</sup>. Ambos comparten el ideal de una ciencia universal fundamentada radicalmente. Para Husserl, sin embargo, la

---

<sup>1</sup> Cfr. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Tecnos, 1986. pp. 3-6.

evidencia predicativa de la ciencia implica siempre una evidencia pre-predicativa y el sentido final de la ciencia está en el hecho de que la vivimos como fenómeno noemático. Husserl considera que la fenomenología se ocupa de todos los problemas racionales, es decir, con sentido y los transforma en problemas de la espiritualidad transcendental de cuya solución depende el porvenir de una humanidad consciente de sí. Esta se funda en la corporeidad, pero frente al fisicalismo, es decir, frente al intento de reducir lo humano a lo físico, Husserl rechaza el dualismo entre naturaleza y espíritu y la pretensión de cimentar la ciencia del espíritu en la ciencia de la naturaleza<sup>2</sup>. En su opinión, tanto las idealizaciones matemáticas de nuestro mundo circundante, como las objetivaciones ingenuas de la Physis adquieren su sentido sobre el fondo de la vida. La ciencia no nos dice nada de ésta y, por tanto, se olvida del propio hombre que la hace y, en general, de todo factor subjetivo.

Husserl era consciente de que la objetividad de las ciencias de la naturaleza no se bastaba a sí misma, de ahí que las ciencias del espíritu no deberían tomarlas como modelo, porque su tarea es perseguir una racionalidad última y, para ello, el espíritu debe abandonar su ingenua orientación hacia lo exterior y comprenderse a sí mismo<sup>3</sup>.

Por tanto, la fenomenología poco tiene que ver con el cartesianismo y con su separación substancial de la conciencia y el mundo. Descartes no se adentró en lo transcendental y olvidó que no es posible un cogito sin cogitatum. En cambio, en la fenomenología, el descubrimiento de la propia conciencia es el horizonte mismo en el que se desvela el ser del mundo. El Cogito no existe de manera aislada, sino a través de sus vivencias y el mundo es siempre el polo intencional de éstas. Desde la perspectiva husserliana, es absurda la preocupación cartesiana por demostrar que la teoría del conocimiento gire en torno a la cuestión de cómo el sujeto puede alcanzar el mundo exterior, porque la conciencia no es una substancia ni una

---

<sup>2</sup> Cfr. E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*. Barcelona, Paidós, 1992. p. 80

<sup>3</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 124.

pura interioridad —como pensaba Descartes—, sino percepción y apertura.

El primado husserliano de la percepción y del *Lebenswelt*, mitigan su intelectualismo, el cual no es sino un denodado esfuerzo por salvaguardar la razón y la conciencia despierta de la humanidad. Para ello, la fenomenología tiene que someter los datos empíricos a unas normas ideales: las de la verdad incondicionada. La Racionalidad se convierte, entonces, en idea reguladora que debe recuperar la fe en la Verdad.

Aquí radica la diferencia entre la fenomenología y las ciencias factuales que fabrican hombres atentos sólo a los hechos. Estos son contingentes, no tienen en sí mismos su razón de ser y no pueden orientarnos sobre lo que más nos interesa. En cambio, la filosofía es la racionalidad autoconsciente que trasciende su propia facticidad. Por supuesto, no hay que olvidar que la razón se revela en la historia y que ésta es búsqueda del sentido racional de la existencia. La fenomenología propone la realización de una humanidad consciente de su protagonismo en la historia que aprenda a interrogarla desde el punto de vista del sujeto que la vive, porque la historia no se agota en su puro desarrollo.

Como dice Husserl, la ciencia como totalidad de teorías predicativas se enraiza en el mundo de la vida<sup>4</sup>, en el campo de evidencias originarias y debe guardar una relación de sentido constante con ese mundo. La fenomenología se ocupa de éste porque es la ciencia subjetiva de lo subjetivo; como ciencia de la *Lebenswelt*, busca los fundamentos últimos, y estudia esa totalidad que la ciencia especializada no puede abarcar.

El objetivismo que ha determinado la crisis de ésta tiene mucho que ver con la alienación, con la cosificación que el hombre experimenta en nuestras modernas sociedades avanzadas; también él se ha enajenado de su subjetividad, de su ser y se ha identificado con las cosas que le rodean, con el tener. De este modo, ha perdido su

---

<sup>4</sup> Cfr. Husserl, *La crisis des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 147.

verdadero fundamento y su vida se ha convertido en un abismo cuyo fondo está mucho más allá del poder y del dominio.

Paralelamente ha tenido lugar el desfundamiento de Europa, la cual se ha servido de las ciencias y de la filosofía para propósitos opuestos a los que estaban destinadas hasta el punto de que la ciencia se ha convertido en instrumento para naturalizar al hombre, para transformarlo en objeto. Con ella, Europa ha dominado el mundo, aunque lo que debía haber hecho es liberar a la humanidad, perfeccionarla, conducirla a perseguir fines racionales infinitos.

La fenomenología ha tomado conciencia de esta colonización científicotécnica que experimenta nuestro mundo de la vida. Así, Alfred Schutz, siguiendo a Husserl, constata que el mundo de la teoría científica es tan sólo una provincia finita de significado en medio de otros mundos actuales y posibles; además la finalidad de la ciencia no es alcanzar un mundo de significados objetivos y neutros, porque éste es una abstracción: el significado siempre es subjetivo, es decir, siempre hace referencia a un sujeto. Husserl y Schutz creen que el rasgo principal que diferencia a las ciencias naturales de las ciencias humanas es que el objeto de estudio de las primeras no significa, mientras que las últimas estudian seres humanos conscientes de sí, de su mundo y de los otros, seres subjetivos cuya función principal es dotar de sentido todo aquello sobre lo que actúan.

La tradición científica no ha sido radical a la hora de clarificar sus fundamentos y se ha divorciado de las cuestiones significativas para la vida humana de forma que no puede resolver por sí sola la crisis de la ciencia y de la humanidad contemporáneas. A pesar de su éxito, la ingenua autosuficiencia de la ciencia no elimina su trasfondo de presupuestos incuestionados, no abandona la metafísica. Lejos de ser un hecho último, la ciencia es un ámbito parcial no exento de problemas y cuyo sentido está alejado de ella.

Merleau-Ponty entiende esta crisis de la ciencia como crisis de la existencia; la filosofía es lucha por recuperar el sentido de ésta y, para ello, debe hacer epojé de la ciencia objetiva y erigirse en ciencia subjetiva de la *Lebenswelt*.

La condena actual de la filosofía en nombre de las ciencias supuestamente neutrales es un síntoma más de la crisis de estas últimas. En realidad, la objetividad de las ciencias no es independiente del hombre, sino que es tan sólo una respuesta parcial a los problemas de éste. La ciencia que hace abstracción del sentido de la existencia por considerar que éste no es un problema o que no puede encararse racionalmente, debería ofrecer una solución a la encrucijada de nuestra vida, pero no lo hace. Cuando la racionalidad de las ciencias se impone como una norma absoluta degenera en cientificismo, en negación de la realidad de todo lo que no se puede calcular o medir. Esa ciencia que pretende invadir todos los sectores de la vida humana se torna totalitaria.

Así pues, la crisis de la ciencia se debe fundamentalmente a su renuncia a la cientificidad entendida como horizonte, sentido y telos de la vida. Esta era la ciencia a la que aspiraba Husserl, porque, en su opinión, lo verdadero no era sólo lo fáctico o lo objetivamente comprobable, sino también lo racional. La pretensión de reducir la verdad, tanto en las ciencias de la naturaleza, como en las ciencias del espíritu, a la facticidad choca con la intencionalidad fenomenológica. Para Husserl un conocimiento verdadero no es tal por ser fáctico, sino por estar rigurosamente fundado. Esa exigencia de fundamentación estaba presente en la ciencia renacentista y la capacitaba para ser forjadora de una nueva humanidad. En aquella época se quería revivir una existencia filosófica, es decir, autofundada libremente en principios filosóficos.

Hoy que este deseo se ha extinguido y el espacio de la filosofía se restringe cada vez más, junto con la utopía de la Razón, han desaparecido todas las otras utopías e incluso el anhelo de libertad. En nuestra época se confunde la experiencia con el experimento y la singularidad del individuo con la repetibilidad y la homogeneidad de la conducta. El hombre actual identifica su capacidad racional y su libertad con su poder de intercambio. Sus necesidades filosóficas han disminuido al igual que sus intereses emancipadores. Sin embargo, seguimos experimentando la necesidad de argumentar nuestras decisiones, de hacer más razonables nuestras críticas y continuamos

planteándonos problemas metafísicos. Si desapareciera el último rasgo de esta tendencia tan humana, la identificación con lo dado alcanzaría tales dimensiones que ya no podríamos reclamar el cambio.

Para superar esta situación incipiente en su época, Husserl propone la fenomenología, porque en ella cobra nueva vida el ideal de una filosofía universal y rigurosa capaz de constituir en acto una nueva humanidad. Esta constitución requiere una renovación a través del retorno al originario y teleológico sentido de la razón. El primer requisito para ello es la vuelta a la subjetividad y al mundo de la vida y este retorno no es posible desde la ciencia misma, sino desde la fenomenología.

Gracias a ella, Merleau-Ponty demostró que no hay hechos puros ni esencias puras, sino Ser Salvaje o Ser Vertical. Es cierto que la reducción nos conduce a las esencias, pero éstas no son, en Merleau-Ponty, una meta final, sino el vehículo que nos permite comprender el mundo, la idealidad necesaria para entender la facticidad. Así interpreta la intuición de esencias o *Wesenschau* husserliana como captación, a través de la experiencia contingente, de significaciones universales<sup>5</sup>. Como Husserl, Merleau-Ponty sabe que la percepción es previa a la visión de la esencia, pero también es consciente de que ésta supera la singularidad en tanto demuestra que la conciencia no es sólo una serie de sucesos, sino que todos ellos tienen un sentido: *La intuición de las esencias consiste, simplemente, en reconquistar ese sentido, todavía no tematizado por la vida espontánea*<sup>6</sup> ..., en aprehender el sentido del sentido. Por consiguiente, las esencias se buscan descubriendo y describiendo la realidad. La misma reducción se convierte en Merleau-Ponty en la fórmula de una filosofía existencial que restituye el carácter paradójico de las evidencias originarias de la actitud natural. Merleau-Ponty no acepta la reducción trascendental porque supone un prejuicio idealista y desarraiga al sujeto cognoscente de sus raíces corporales. Revaloriza, en cambio, la intencionalidad

---

<sup>5</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Buenos Aires, Nova, 1969. p. 32.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 34.



operante porque efectúa la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida a partir del cuerpo propio.

Así es como Merleau-Ponty desarrolló los “impensados” de Husserl e hizo de la fenomenología una filosofía de lo concreto, una introducción a las ciencias humanas, una lúcida comprensión de nuestra existencia actual y posible.

## 2. La esencia de los hechos científicos

Si queremos superar la crisis de nuestra existencia, tenemos que comenzar por comprender en qué consiste nuestra humanidad. Para ello, no basta con describir sus avatares o yuxtaponer sus prácticas a través del tiempo; lo principal es ahondar en sus hechos para encontrar su esencia, la cual no es resultado de la simple abstracción ni tampoco una construcción artificial. Para ilustrar esta tesis, Husserl toma la psicología como paradigma de las ciencias humanas, porque para ella resulta evidente que la existencia de la conciencia es inseparable de la conciencia de existir y que, por consiguiente, el sujeto que tengo que conocer es el sujeto que soy. Husserl se aleja así de la neutralidad y del objetivismo propugnados por la ciencia y llega a la conclusión de que, para que un saber sea posible es necesario que no separe al sujeto de sí mismo o de lo otro, ya que hay implicación recíproca en todas las ciencias humanas. Suponer que en ellas se puede adoptar la perspectiva del espectador desinteresado o la neutralidad valorativa es enmascarar la intencionalidad del yo que actúa constantemente, la subjetividad y la intersubjetividad constituyentes.

Merleau-Ponty se adherirá a la fenomenología justamente porque busca la condición de la verdad a través de los hechos, sin colocarla en un mundo de los inteligibles puros, pero también sin reducirla a lo fáctico. En efecto, Husserl se oponía a la definición clásica de la inducción aduciendo que incluso los físicos practican ficciones idealizantes fundadas en los hechos que suponen una lectura de esencia. Lo que hace que esa ficción idealizante tenga un fundamento

en las cosas, no es el número de hechos que la justifican, sino la claridad que las ideas así forjadas arrojan sobre los fenómenos que se intentan comprender.

Siguiendo esta vía, Merleau-Ponty promueve una teoría de la visión filosófica como proximidad verdadera al Ser en dehiscencia<sup>7</sup>. Teniendo en cuenta que la visión está en contacto con un visible distante y próximo, a la vez, que nos abre a las cosas, a ese misterio de la coexistencia del todo en y por la distancia, dicha visión no puede agotarse en la inmanencia de una subjetividad desencarnada, sino que emerge del mismo ser que es visto por ella, es decir, abre el cuerpo de carne a la carne universal del mundo<sup>8</sup>. Ella, como todos los otros sentidos del hombre, posee la propiedad de la reversibilidad, ya que es un modo de la reflexión<sup>9</sup>. En definitiva, no es la inducción generalizadora la que nos permite pasar del ser del sujeto al ser del mundo, sino que aquél es una variante de éste.

Sujeto y mundo, esencia y existencia se dan conjuntamente. Esto, unido a la tendencia de las ciencias humanas a liberarse críticamente de los postulados positivistas que hoy por hoy no las favorecen, indica, a los ojos de Merleau-Ponty, que hay un acuerdo entre el desarrollo de las ciencias del hombre y la fenomenología que promete una solución al problema de las relaciones entre ciencias humanas y filosofía, ya que tanto Husserl como Merleau-Ponty consideran que, antes de plantear los problemas fundamentales de aquéllas, es necesario que el hombre sea evidente a sí mismo como tal, que su esencia como sujeto transcendental consciente de sí y de lo otro se revele con evidencia. De ahí que las ciencias humanas tengan que convertirse en ciencias transcendentales descubriendo sus fundamentos en la fenomenología transcendental, en la cual se constituyen las estructuras esenciales del modo de vivir precategorial.

Para comprenderme como hombre, debo delimitar en la ontología general de la *Lebenswelt* las ontologías regionales sobre las cuales

---

<sup>7</sup> Cfr. Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*. Paris, Gallimard, 1964. p. 170.

<sup>8</sup> Cfr. Merleau-Ponty, M., *Signes*. Paris, Gallimard, 1960. p. 23.

<sup>9</sup> Cfr. Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*. p. 194.

pueden constituirse las ciencias. Entonces éstas estarán trascendentalmente fundadas, se convertirán en estructuras esenciales de la única ciencia de la *Lebenswelt*. Las ciencias así fundadas dejarán de ser mundanas, simples medios o técnicas que transforman la subjetividad en un fetiche y adquirirán carácter teleológico, es decir, se convertirán en funciones de la racionalización de toda la vida operante que tiende al autoperfeccionamiento racional. Para ello, habrá que restituir a las ciencias su función histórica que es la de constituir valores permanentes y universales. Lo importante no es que constaten hechos, sino que constituyan el ser según la verdad y la fenomenología es justamente el campo de la verdad que da sentido al ser, la ontología general. Con el concepto de *Lebenswelt*, Husserl nos ha mostrado que, tanto las ciencias humanas, como las naturales deben ser comprendidas a partir de la intencionalidad de la vida universal.

El ontologismo husserliano rechaza cualquier tipo de conocimiento que considere al ser como algo dado o ya constituido. Por eso considera que hay que propugnar una ciencia de la subjetividad trascendental universal: la fenomenología trascendental, la única capaz de estudiar la conciencia, no como un *factum*, sino también como una objetivación del ser espiritual<sup>10</sup>.

### 3. Fenomenología como marco teórico de las ciencias humanas

Si la reflexión husserliana sobre la psicología nos muestra que es preciso trascender los hechos psíquicos y reflexionar fenomenológicamente sobre la conciencia de la que emanan, la obra de Merleau-Ponty nos anuncia que la fenomenología es capaz de suministrar un rico marco teórico para las ciencias humanas y sociales. Sin embargo, la fenomenología no nos propone un método científico determinado, sino una reinterpretación crítica y constructiva de las investigaciones científicas.

---

<sup>10</sup> Cfr. *op. cit.* p. 232.

De ahí arranca la íntima conexión entre el programa husserliano de la vuelta a las cosas mismas y la comprensión sociológica reivindicada por Max Weber que, junto con la noción fenomenológica de intencionalidad, y la constitución subjetiva del sentido han sido de suma utilidad para las ciencias humanas. El énfasis fenomenológico en la libertad, en el protagonismo del sujeto y de su acción en la vida social (a diferencia del excesivo determinismo que se desprende del funcionalismo), el convencimiento de que el individuo no es simple resultado de la acción social, sino que constituye el principio de ésta, el interés por la realidad construida, por la génesis de las normas, por la microsociología y la interacción individual constituyen un inapreciable legado que la fenomenología ha otorgado a la sociología contemporánea, dividida en un buen número de escuelas y tendencias.

Baste subrayar uno de los temas más estudiados por la fenomenología: el de la intersubjetividad, que no sólo ejemplifica la necesidad de interdisciplinariedad en ciencias humanas, sino que además es ineludible para que todas ellas fundamenten sus teorías del hombre.

Un sociofenomenólogo como Thomas Luckmann ha analizado recientemente la crisis de las ciencias sociales y ha sugerido una solución: una *mathesis universalis del mundo social*<sup>11</sup>, que analice la conducta humana en todos sus niveles, que no esté sometida al ideal de la matematización, que describa y explique la construcción de la realidad social. Está claro que Luckmann adopta la idea husserliana de una ciencia de la *Lebenswelt* y reformula su propuesta de una fundación fenomenológica para la metodología social.

Compartimos con Luckmann la idea de que la ciencia social y, por extensión, las ciencias humanas han de partir de un proceso reflexivo fundado en un método radicalmente filosófico<sup>12</sup>. Creemos, además, que las ciencias humanas no deben rendirse ante el concepto

---

<sup>11</sup> Cfr. Th. Luckmann, «Philosophy, Science and every Life», M. Natanson (ed.), *Phenomenology and the social Science*. Evanston, Northwestern University Press, 1973. p. 165.

<sup>12</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 184-185.

moderno de método ajeno a la verdad de la cosa que se investiga, sino que tienen que entender que método y objeto de investigación están unidos íntimamente, que el mundo social es inseparable de los significados que le otorgan sus actores y es preciso emplear métodos especiales para alcanzar la comprensión de los procesos humanos. Opinamos que el método comprensivo de la fenomenología no sólo tiene utilidad en las ciencias sociales, sino que es la condición ontológica de la intersubjetividad y, por tanto, de la sociedad humana.

Si el yo es, como quiere Merleau-Ponty, comportamiento, nuestras relaciones intersubjetivas estarán basadas en la continua comunicación con los otros y ésta tiene lugar porque estamos en el mismo mundo, porque percibimos y coexistimos con los demás y este mundo social no es una cosa, sino una dimensión permanente de nuestra existencia.

Merleau-Ponty subrayó reiteradamente los inconvenientes de la separación —operada por el positivismo— entre las ciencias sociales y la filosofía. Siempre defendió la necesidad de restablecer la conexión entre conocer y ser, entre reflexión y mundo prereflexivo. Nunca hizo de la sociedad una mera colección de entidades monádicas, sino una estructura fundamental de la experiencia, el horizonte permanente de toda percepción.

Esta comprensión de la sociedad como totalidad deriva sin duda de aquella identificación husserliana de la verdadera sociedad con la racionalidad. Con ella, Husserl nos enseñó que hay una sola realidad en la que se mezcla lo físico, lo psíquico, lo espiritual, lo social, etc., que lo que hay son fenómenos de totalidad y que la parcelación de la realidad es un artificio cuya operatividad es cuestionable.

La mutua colaboración entre las distintas ciencias puede resolver la crisis que las amenaza en la actualidad. Si esta exigencia no quiere reducirse a una mera yuxtaposición de experiencias, ha de realizarse en el marco de la filosofía fenomenológica, ya que su objeto es la descripción de las múltiples formas en las que los sujetos humanos experimentan el mundo a través de sus actos de conciencia y su método heurístico coloca entre paréntesis la actitud natural para revelar las estructuras o priori que determinan lo que percibimos y lo

que tiene significado para nosotros. Gracias a esta epojé, el investigador vuelve a las cosas mismas, pero enfatizando la comprensión del fenómeno desde dentro para abordarlo de una forma más global. Así la fenomenología resuelve las controversias entre teorías subjetivistas y teorías objetivistas, porque es una aproximación relacional a la realidad que enlaza al sujeto y al objeto huyendo de los reduccionismos.

Generalmente, las ciencias humanas parten de presupuestos incuestionados como, por ejemplo, la intersubjetividad del pensamiento y de la acción, la concepción del hombre como un ser social, la temporalidad de las acciones humanas, etc. La fenomenología, en cambio, no acepta nada como evidente en sí mismo y, por lo tanto, escapa al positivismo ingenuo; se interroga por eso que el sentido común y la ciencia dan por descontado. Además, formula preguntas tan importantes para nuestra vida humana y social como las que siguen: ¿Cómo es posible la mutua comprensión y la comunicación? ¿Cuál es el origen de la intersubjetividad? ¿Existe un mundo de la vida común a las diferentes culturas? ¿Qué es lo que define al hombre y a su mundo?, etc. Estas cuestiones y otras muchas requieren un análisis filosófico que ha sido iniciado por la fenomenología y que es vital para las ciencias humanas contemporáneas.

Por eso es lógico que algunos sociólogos como Schutz hayan considerado la fenomenología como el método más apto para este tipo de ciencias, ya que es la única que se propone seriamente explicar radicalmente el mundo a través del espíritu<sup>13</sup>.

#### 4. Coexistencia de la filosofía y de la ciencia

La filosofía es, para Husserl, el fundamento racional sobre el cual deben establecerse las condiciones de posibilidad básicas de una sociedad auténticamente racional; de ahí la importancia de la ética,

---

<sup>13</sup> Cfr. A. Schutz, *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu, 1962. p. 121.

de la investigación de la cultura y el profundo sentido sociológico del problema husserliano de la racionalidad.

No cabe duda de que la filosofía no se enraíza en el acontecimiento efímero, pero tampoco en lo eterno, sino en una historia que no se reduce a una suma de hechos enfrentados. Ser filósofo es comprender el pasado en virtud del lazo interior que existe entre él y nosotros. La comprensión se vuelve entonces coexistencia en la historia y ésta es la tarea de las ciencias humanas, tarea forzosamente fenomenológica porque, de lo contrario, se limitará a repetir lo que pasa sin comprenderlo: comprender algo es comprometerse con ello desde un cierto ángulo, hallar su esencia, aplicar conceptos a los hechos mudos.

Partiendo de esta premisa, Merleau-Ponty emplea como sinónimos filosofía y fenomenología ya que ambas invocan una investigación del ser antepredicativo y adquieren plena conciencia de nuestras paradojas, de ese fenómeno ambiguo que somos y del que sujeto y objeto sólo son momentos. La filosofía es la fe perceptiva interrogándose a sí misma. Hechos y esencias son abstracciones de ese verdadero existente, del mundo que nos revela nuestra fe.

Merleau-Ponty se apropia de esa tarea que Husserl asignó a la fenomenología: recuperar una nueva racionalidad autoconsciente capaz de superar los dualismos. Esto significa también proclamar la coexistencia del quehacer filosófico y del científico.

La tolerancia del filósofo facilita esta relación, porque nunca toma algo como definitivo, sólo sabe que la razón está en marcha, que filosofar es vigilar, tener responsabilidad, comprometerse. Su misión no es aislarse del mundo, sino asombrarse ante él y ante nuestra inseparable relación con él. A pesar de saber que no tiene la clave de la historia, la filosofía no renuncia a su radicalidad y, sin embargo, no pretende convertirse en saber objetivo, porque la realidad por la que se interroga no es un objeto. Desde sus orígenes aspira, eso sí, a alcanzar lo universal, pero persigue esa meta filosofando en singular, viviendo la filosofía. Merleau-Ponty entiende la fenomenología no como explicación del mundo o descubrimiento de sus condiciones de posibilidad, sino como formulación de una experiencia del mundo,

como ese contacto con él que precede a cualquier pensamiento sobre el, como esfuerzo por reconquistar lo constituyente. El filósofo no espera soluciones, porque el mundo existe, él mismo, de manera interrogativa. La filosofía es, en todo caso, ciencia de la pre-ciencia, expresión de lo que es antes de la expresión, conciencia de la racionalidad en la contingencia, reflexión radical o sobre-reflexión que mantiene en sí lo irreflexivo junto a la actividad reflexionante.

Como Husserl, Merleau-Ponty consideraba que las ciencias humanas aún partiendo de la factualidad histórica, debían aspirar a la universalidad. Esa aspiración se basaba en el descubrimiento de una estructura-tipo universal en la que se enraizaban los acontecimientos históricos.

Esto es lo que lleva al Husserl de *Die Krisis* a privilegiar las ciencias humanas. Las ciencias naturales son posibles, precisamente, gracias a la subjetividad y a la actividad constituyente que emerge de aquéllas y, por tanto, deben subordinarse a las ciencias del hombre. Así es como Husserl pretendía preservar la vida interna del sujeto y por eso definía las ciencias humanas como ciencias de la subjetividad relacionada conscientemente (perceptivamente, motivacionalmente, intencionalmente, etc.) con el mundo.

Recogiendo estas inquietudes, podemos afirmar que toda fenomenología susceptible de aplicación a las ciencias humanas ha de fundarse en principios filosóficos tan radicales como los siguientes:

1. Lo que cuenta es el sentido.
2. El sentido remite a las esencias.
3. Lo importante es comprender y se comprende aprehendiendo sintéticamente todo el contexto dado.
4. No se toma conciencia de un problema si no se tienen presentes sus orígenes y su génesis.
5. Para llegar a lo esencial hay que practicar la reducción fenomenológica y el método de la libre variación.

Mediante estas claves fenomenológicas podemos buscar el sentido de las acciones humanas y descubrir la red de intencionalidades que unen a los actores sociales en su acción objetivada. En otras palabras, se trata de averiguar cómo el actor da sentido a su acción y cómo



este sentido se hace objetivo. La objetividad en ciencias humanas se producirá gracias a la inteligencia de los observadores y a la inteligibilidad de sus construcciones y no en virtud de una hipotética independencia del sujeto con respecto al objeto o en la posibilidad de sustituir aleatoriamente a los observadores. No obstante, la objetividad sigue siendo difícil de delimitar en ellas, porque es complicado objetivar lo vivido. Quizás lo que tendríamos que hacer es redefinir el término objetividad sin hipostasiar su aplicación a las ciencias exactas.

Además de suministrarles problemas, la fenomenología puede ofrecer a las ciencias significados y vías de intercomunicación práctica. Dialoga con ellas para intentar conectarlas con una preocupación fundamental: las raíces del hombre. En este sentido, A.T. Tymieniecka ha propuesto una fenomenología de la condición humana como factor fundacional para una comunicación interdisciplinar<sup>14</sup>.

Desde sus orígenes la fenomenología ha estado relacionada con otras ciencias pero su misión no debe limitarse a analizar y estudiar teóricamente los presupuestos y resultados de ellas, sino que tiene que promover determinadas prácticas en las que colaboren las disciplinas científicas y la fenomenología o ejercer la crítica de ciertos presupuestos o aplicaciones de aquéllas.

La fenomenología es además un buen contexto de referencia y un buen ejemplo de antirreduccionismo, porque concibe al hombre y a la naturaleza como dos entidades mutuamente implicadas y al mundo de la vida como un universo cultural común.

Este propósito no exige la conversión del fenomenólogo en un espectador imparcial o la concepción de la fenomenología como una exhibición de puros fenómenos. La actitud reflexiva que adopta y el método que emplea condicionan su punto de vista y éste es inseparable de lo que intenta describir; no obstante, a pesar de que la neutralidad absoluta es impensable, el fenomenólogo debe aspirar a ella empleando la epojé y la reducción. No olvidemos, además, que

---

<sup>14</sup> Véase, por ejemplo, A. Tymieniecka, *The Phenomenology of Man and of the human Condition*. Analecta Husserliana XIV. Holanda, Reidel, 1986. p. 40.

la fenomenología se declara partidaria de lo subjetivo y de los métodos comprensivos. Se ha dicho que comienza haciendo del hombre la medida de todas las cosas y quizá este punto de partida sea ineludible, porque ¿acaso existe otro paradigma paragonable a la intersubjetividad humana? ¿No es todavía más pernicioso otorgar la clave de la objetividad descarnada a la ciencia? Nietzsche decía que ésta tiene en común con el fanatismo la intolerancia de su exigencia de pruebas. Nadie es tan intolerante como aquél que quiere probar que lo que dice tiene que ser verdadero y la ciencia es intolerante porque es un síntoma de debilidad, un producto tardío de la vida, la herencia de un período de decadencia.

A diferencia de Nietzsche, Merleau-Ponty nunca rechazó la ciencia, pero constató su insuficiencia. Lo que Merleau-Ponty rechazaba era el dogmatismo constructivista de la razón especulativa y el realismo objetivista de la razón empírica. Así en «Einstein et la crise de la raison»<sup>15</sup>, nos habla del método «salvajemente especulativo»<sup>16</sup> de Einstein y del encuentro de la especulación con lo real. Dice que la ciencia, en el fondo, es taumaturgia<sup>17</sup>, se limita a constatar misterios. El sabio se niega a reconocer otra razón que no sea la científica, pero ésta está preñada de paradojas.

Nuestro filósofo se pregunta qué modelo han de seguir las ciencias humanas si, por un lado, pretenden rigor científico y, por otro, su objeto, el hombre, no puede ser puesto entre paréntesis, dada su situación existencial. Rechaza el modelo matemático y el modelo estructural de Foucault, porque opina que las ciencias humanas no deben conllevar la muerte del hombre, sino que han de comprender el hecho de nuestra presencia en el mundo en su multiplicidad dimensional. Cada ciencia del hombre será, entonces, una perspectiva de esta inserción nuestra en el ser. Merleau-Ponty desarrolla así el acento existencial que toma la razón en Husserl al volver a la *Lebenswelt*. Piensa que hay que ampliar la concepción de la razón para que

---

<sup>15</sup> Artículo publicado en *L'Express* en 1955 y recogido en *Signes*.

<sup>16</sup> Merleau-Ponty, M., *Signes*. p. 244.

<sup>17</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 245.

comprenda todo lo que la precede y la excede. Para ello, adopta el paradigma de una razón dialéctica que diferencia e integra (sin llegar a la síntesis hegeliana) los sentidos que emergen de la realidad expresiva. La filosofía ha de entenderse, entonces, como razón dialéctica, reflexión radical, mediación siempre implícita de la *Lebenswelt*.

Nunca se convertirá en saber absoluto, porque es un perpetuo comenzar. Este inacabamiento no debe confundirse con la ambigüedad; Merleau-Ponty nunca se propuso hacer una filosofía de la ambigüedad<sup>18</sup>. Utiliza la palabra sólo como adjetivo y quiere reflejar con ella el círculo dialéctico en el que se encuentra toda filosofía, su incapacidad de captar lo irreflexivo como tal. Husserl resolvía esta situación diciendo que reflexionamos sobre algo que es previo a la reflexión, pero no tenemos noción de ese irreflexivo más que a través de nuestra intención reflexiva. Ambas cosas son inseparables. La situación efectiva del filósofo es que reflexiona y que nunca alcanzará el puro irreflexivo porque, de hacerlo, dejaría de ser filósofo. Pero, entonces, ¿habrá verdaderamente un irreflexivo previo? ¿Qué datos tenemos de él? ¿No serán todos ellos reflexivos?

Lo único que responde Merleau-Ponty es que la reflexión no pretende de antemano romper ese círculo<sup>19</sup> y, sin embargo, no puede evitar repensarlo. La filosofía no está aislada en una torre de marfil, sino que, como decía Husserl, el filósofo es el funcionario de la humanidad, en el sentido de que debe definir y hacer conscientes las condiciones de la participación de la racionalidad de todos en una verdad común.

Lo que hay que hacer es descubrir un método que permita pensar, a la vez, la exterioridad que es el principio mismo de las ciencias, y la interioridad que es la condición de la filosofía: las contingencias sin las cuales no hay situación y la certeza racional, sin la cual no hay saber. Husserl lo intentó buscando un conocimiento no deducti-

---

<sup>18</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, «Discusiones», AA.VV., *Hombre y cultura en el siglo XX*. Madrid, Guadarrama, 1957.

<sup>19</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 179-180.

vo, pero tampoco meramente empírico, un conocimiento conceptual que no se separara de los hechos y que, sin embargo, fuera filosófico.

La fenomenología de Merleau-Ponty se acercó más a los múltiples problemas del hombre y de las ciencias que se ocupan de él e intentó comprender las relaciones entre conciencia y naturaleza de manera dialéctica y antireduccionista. De ahí su constante oposición al idealismo y al objetivismo. Ambos son culpables de la crisis de las ciencias humanas y sociales y del abismo que se crea entre las ideas y los hechos.

Está claro que la fenomenología no se limita a acatar los resultados de la ciencia, sino que pregunta por su significado y fundamento. Tampoco es una síntesis de las diferentes aportaciones científicas, sino una actividad que busca el sentido y se adentra en la dimensión del deber-ser, que reintegra a la ciencia en el mundo de la vida.

Este es el marco de la nueva ontología de Merleau-Ponty que aúna la experiencia con la filosofía, que otorga a ésta la misión de pensar la ciencia y a la ciencia la de asumir su dependencia de la filosofía. Desde la perspectiva merleau-pontyana, la fenomenología es la filosofía que recoge todas las experiencias concretas del hombre, tal como se presentan en la historia (...) y, a la vez, las dota de sentido<sup>20</sup>. Así muestra la inestimable ayuda que esta filosofía puede prestar a las ciencias humanas, en cuanto que detecta la fuente de sus errores y establece que la orientación adecuada de esas ciencias lleva a las verdades filosóficas, ya que filosofía y ciencia tienen el mismo objeto de estudio: el mundo, los hombres, el espíritu... Pero la filosofía se caracteriza porque la conciencia que ella tiene de ese objeto es inmediata, es decir, porque comprende la naturaleza y los hombres tal y como se ofrecen a nuestra acción y a nuestro conocimiento, como naturaleza en nosotros, los otros en nosotros y nosotros en ellos<sup>21</sup>.

Ser científico es, pues, comprometerse, asumir nuestra finitud y nuestra historicidad y no hacer ingenuamente epojé de nuestra formación filosófica para erigir el objeto científico en modelo de la realidad

---

<sup>20</sup> Merleau-Ponty, M., *La fenomenología y las ciencias del hombre*. p. 26.

<sup>21</sup> *Op. cit.* p. 26.

absoluta. Esto último es científicismo, no ciencia ni verdadera objetividad, porque ésta no consiste en rendirse ante los hechos; éstos no hablan por sí mismos y el científico debe interrogarlos investigando el sentido que los hombres les dan.

Por eso, Merleau-Ponty está convencido de que las ciencias humanas son metafísicas en el sentido de que nos hacen descubrir una dimensión ontológica que el hombre olvida en la actitud natural. Mientras que la ciencia natural reposa en la hipótesis de un observador absoluto que adopta todos los puntos de vista, las ciencias humanas muestran que todo conocimiento del hombre por el hombre es una toma de postura, una apropiación de una estructura a priori sedimentada. El especialista en ciencias humanas no ha de aspirar a poseer el objeto, sino a comunicarse con esas diferentes maneras de ser y aproximarse así a la universalidad, la cual no radica ya en el ego cogito, sino en la percepción, en el diálogo con el Otro. Y ya que inducción y reflexión forman parte de un único saber, la metafísica no tiene por qué excluir la positividad.

La filosofía debe recordar constantemente al científico su tarea y proseguir el esfuerzo de la ciencia a un nivel más humano. Como todo pensamiento es inevitablemente objetivación y, por eso no puede considerarse definitiva. *Una ciencia sin filosofía no sabría literalmente de qué habla. Una filosofía sin exploración metódica de los fenómenos no llegaría más que a verdades formales, es decir, a errores*<sup>22</sup>.

## 5. Conclusiones

Estas ideas contrastan con las opiniones dominantes en la actualidad. Hoy en día el sentido de la ciencia parece no interesar a nadie; se ha convertido en algo incuestionado. Lo que importa son los resultados, la eliminación de los síntomas, la solución rápida de las dificultades que se nos presentan a corto plazo. Se olvida que la razón es lo que da sentido al mundo, ya que los problemas, para

---

<sup>22</sup> Merleau-Ponty, M., *Sentido y sinsentido*. Barcelona, Península, 1977. p. 155.

resolverse, han de volverse conscientes. Se rinde culto a esa razón decapitada, la razón estratégica, que sólo sabe coordinar medios. El cientificismo dominante sólo puede ser superado por una reconsideración de la filosofía. Sin embargo, da la impresión de que ésta sólo será aceptada si consigue demostrar su estatuto científico o se convierte en filosofía de la ciencia.

Los conceptos cardinales de la filosofía y del humanismo de todos los tiempos han sido estetizados y separados de su función cognoscitiva. Así ha sido desacreditado el saber teórico que no satisface a las ciencias exactas y las ciencias humanas han sido obligadas a definir su cientificidad según el modelo alienante de las ciencias puras. En esta situación, la filosofía tiene que aspirar a recuperar su sentido y convertirse en ciencia del mundo de la vida.

La escisión moderna entre la racionalidad objetivada y los intereses vitales constituye una de las múltiples expresiones de la crisis que atravesamos. A pesar de nuestro culto al desarrollo tecnológico, somos conscientes de que éste sólo será un bien si logramos dominar su dominio y dominar el dominio no es una mera cuestión técnica, sino una tarea que pertenece, en buena parte, a la filosofía.

Somos conscientes de que la exactitud de la ciencia no siempre coincide con lo verdadero y que la técnica puede convertirse en ideología encubridora de la realidad. Los discursos científicos sobre el ser apenas nos dicen algo sobre el deber ser; tampoco manifiestan que los cambios tecnológicos no son la causa de los cambios sociales o que la técnica no es un poder neutro. Como dice Marcuse, la ciencia es tan sólo un fruto de la subjetividad histórica<sup>23</sup>, pero lo condenable es que esto se enmascare. No cabe duda de que la ciencia practica una filosofía con orígenes y consecuencias sociales y que está guiada por una visión cuantitativa del mundo que se dirige a la clasificación, a la especialización, al dominio de la naturaleza, al control y a la predicción de los fenómenos. Aunque sabemos que sus resultados son provisionales e inciertos, que no ofrece garantías absolutas, que los "modelos" que construye son idealizaciones, que empobrece el

---

<sup>23</sup> H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta, 1985. p. 159.

mundo para hacerlo manipulable, no podemos negar sus potencialidades liberadoras, ni tampoco afirmar ciegamente que posea el monopolio de la emancipación humana.

No sólo son cuestionables los resultados de la ciencia o el empleo que se hace de la técnica, sino también su método. El conocimiento científico se fundamenta en la asimilación de la información y de la manera de usarla, no en la interrogación o en la incertidumbre. De la misma manera, en nuestras sociedades tecnológicas, los conflictos se definen en términos puramente técnicos y son los expertos los que detentan el poder y deciden las cuestiones que afectan al mundo de la vida.

Husserl y Merleau-Ponty creían que esa tarea debía ser competencia de la filosofía, porque ella era una forma de coincidir a distancia, o, en términos merleau-pontyanos, una separación dentro del espesor común de la carne. Según esta interpretación, la filosofía nos hace aprehender la verdadera naturaleza de nuestro contacto primordial con el mundo vivido.

Merleau-Ponty era consciente de que la ciencia operacional exige una ontología complementaria<sup>24</sup>. Este filósofo nunca se opuso a la ciencia, sino al cientificismo, a la interpretación filosófica que hacen de sí las ciencias sin explicitarla. Lo que rechazaba era el divorcio entre filosofía y ciencia y clamaba por una unidad de implicación recíproca: el filósofo debería ser el vigilante de la ciencia y su misión fundamental consistiría en evitar el reduccionismo.

Merleau-Ponty vivió en una época en la que la ciencia experimentaba la crisis de sus fundamentos y, a la vez, desarrollaba prodigiosos avances técnicos. Entonces el pensamiento riguroso se topaba, en los límites de la formalización, con lo indecible, con un mundo y un lenguaje del silencio. Según este filósofo, el científico, como cualquier hombre, piensa en función de una ontología. El equívoco consiste en creer que la experiencia que tenemos de nosotros mismos como existencia carnal puede traducirse científicamente. Las ciencias tienen una

---

<sup>24</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*. p. 279.

realidad técnica, pero no son verdaderas<sup>25</sup>, porque no son capaces de hacer manifiesto el ser que ocultan, el sentido primero de las cosas, porque no se preocupan por la condición misma de la verdad. De ahí la necesidad de solidaridad de todos los saberes. Sin embargo, la filosofía no equivale a la suma enciclopédica de éstos, sino que consiste en la profundización en un saber radical, en el retorno a las cosas mismas, no para objetivarlas, sino para volver a esa experiencia primordial del mundo sin la cual los símbolos de la ciencia carecerían de significado.

La fenomenología existencial nos propone así un nuevo tipo de objetividad: la racionalidad, la reflexión sobre lo irreflexivo que remite a todo lo otro y, por tanto, siempre está abierta. El saber científico, en cambio, trata las cosas al margen de nuestra existencia y, por consiguiente, es parcial y abstracto. La ciencia manipula las cosas y renuncia a habitarlas<sup>26</sup>, decía Merleau-Ponty, no habla de las cosas que vivimos y, por eso, la verdad no puede estar únicamente en ella. La filosofía tiene como misión la indagación de las causas últimas, no acepta que lo dado sea lo verdadero, porque sabe que la aceptación irreflexiva de lo empírico no es empírica, ya que no llega a las razones de los hechos y no puede comprenderlos.

Tanto Husserl como Merleau-Ponty describieron las insuficiencias de la ciencia y la situación crítica en la que se encontraba por haber menospreciado la subjetividad. No la rechazaban, pero adoptaban una postura interdisciplinar en la que la fenomenología desempeñaba un papel determinante, porque es la ciencia que debe explicitar la estructura universal del mundo de la vida, del verdadero a priori concreto.

La epojé transcendental de Husserl tenía como meta alcanzarlo; Merleau-Ponty va más lejos y encuentra el verdadero sentido de la epojé en la imposibilidad misma de una completa reducción, en el brotar inmotivado del mundo.

---

<sup>25</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 30.

<sup>26</sup> M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*. Paris, Gallimard, 1964. p. 9.



Esa ausencia de motivos no implica que debamos renunciar a su conocimiento. Los hombres, además de vivir nuestras interacciones, podemos estudiarlas, porque los intereses teóricos de nuestra razón son complementarios con los intereses prácticos. Ésta es la tarea de las ciencias del hombre, las cuales investigan el devenir histórico de la humanidad, sus ideas normativas, estéticas, políticas, etc. También éste es el tema de la fenomenología. Puesto que esta última no se concibe a sí misma como un sistema clausurado (prueba de ello son las diversas tendencias de los continuadores de Husserl), los interrogantes que le planteen las ciencias humanas pueden ayudarle a seguir ampliando horizontes y a contrastar sus conclusiones.

Hoy en día la hermenéutica no puede prescindir de las aportaciones fenomenológicas y las corrientes postmodernas tienen que vérselas con Husserl aunque sólo sea para elaborar sus críticas a la racionalidad. Los teóricos de la muerte del sujeto encuentran un fuerte oponente en la fenomenología, la cual siempre ha subrayado el papel activo de éste, tanto a nivel ontológico como gnoseológico.

Apel ha mostrado que las ciencias sólo son comprensibles en relación con ciertos supuestos históricos de interpretación de la realidad. Esto significa que las ciencias del espíritu son la condición de posibilidad de las ciencias de la naturaleza, ya que las ciencias surgen como resultado de una comunidad de investigación y expresan lingüísticamente sus fines, sus proyectos y la justificación de los mismos.

La fragmentación actual de las ciencias humanas indica el fraccionamiento de la imagen del hombre. La especialización incontrolada, la imitación de los métodos de las ciencias naturales, la actitud analítica y la renuncia a la globalización son algunas de las causas de esa crisis y quizás también de una parte de su desprestigiada situación social.

Nosotros creemos que la fenomenología podría servir para preparar la unidad de esos conocimientos, porque es capaz de fundamentar las ciencias humanas en unos principios antropológicos básicos y en una metodología ontológica determinada. Para ello, habría que asumir la racionalidad estructural de todos los objetos del conoci-

miento humano, el concepto de mundo de la vida o correlato de la conciencia existente del ser humano y la intersubjetividad radical de dicho mundo.

La fenomenología suministra a las ciencias humanas un marco teórico de referencia, nos sensibiliza ante la naturaleza y el papel fundamental que desempeña la intersubjetividad en las interacciones sociales, es una fuente de reflexión para investigadores conscientes de ellos mismos y de sus acciones y un catalizador para la ampliación de nuestro horizonte de problemas. Su misión no consiste en definir un método de investigación empírica, sino en clarificar los conceptos fundamentales de nuestra existencia y del conocimiento que tenemos de ella. Para ello, no basta esclarecer el estatuto epistemológico de las ciencias humanas; lo importante es interpretar el significado filosófico que tienen. Las ciencias del hombre no son realizaciones imperfectas de la idea de una ciencia rigurosa y la filosofía no es el organon de dichas ciencias, aunque la fundamentación verdadera de éstas pasa por ella.

Cuando el cientificismo penetra y dirige nuestra vida; sólo parece existir una verdad básica para el interés público por la filosofía: su utilidad científica. Esto significaría que, en la era de la ciencia, la filosofía sólo puede ser legitimada como positivismo. El fenomenólogo, por el contrario, se niega a convertir la filosofía en una teoría científica más, a contentarse con verdades banales adquiridas de forma exacta y prefiere arriesgarse a una mayor profundidad aun sin garantías metódicas.