



La fenomenología según Merleau-Ponty: un camino de descenso hacia las cosas

Stéphanie Perruchoud González¹

Recibido: 1 de julio de 2015 / Aceptado: 8 de septiembre de 2015

Resumen. En este trabajo se investigará el modo propio en el que el filósofo Maurice Merleau-Ponty ha utilizado el método fenomenológico. Entender el ser, para él, no es alcanzar una verdad absoluta, reservada a una élite intelectual. Comprender el mundo es, al contrario, bajar, hacer silencio, ponerse al nivel del ser y de una cierta manera ver las cosas desde su perspectiva. Emprender el camino del conocimiento es, pues, descender y observar la existencia desde sus múltiples facetas sin renunciar al trabajo de la inteligencia. Por ello, recorreremos los temas principales que caracterizan la fenomenología del primer Merleau-Ponty desde los fenómenos hasta la historia pasando por la existencia y el otro.

Palabras clave: fenomenología; fenómeno; esencia; reducción; inducción; existencia; existencialismo; el otro.

[en] The Phenomenology by Maurice Merleau-Ponty: A Down Way to Things

Abstract. In this paper, we investigate the proper way in which the philosopher Maurice Merleau-Ponty has used the phenomenological method. Understanding the being, for him, is not achieving an absolute truth reserved to an intellectual élite. Understanding the world is, on the contrary, going down, being quiet, catching up with the being and, to a certain extent, seeing things from its perspective. Taking the path of knowledge is thus downing and watching existence from its many facets without avoiding the work of the intelligence. For this reason we will go through those main aspects that distinguish the phenomenology of the first Merleau-Ponty from the phenomenon to the history passing by the existence and the other.

Keywords: phenomenology; phenomenon; essence; reduction; induction; existence; existentialism; the other one.

Sumario. 1. Hacia las esencias; 1.1. Retornar a los fenómenos; 1.2. El estudio de las esencias; 1.3. La reducción fenomenológica; 1.4. La inducción; 2. De las esencias a la existencia; 2.1. Conocimiento real; 2.2. Filosofía de la existencia y no existencialismo; 2.3. El otro; 2.4. La historia; 3. Conclusión: la sombra del filósofo; 4. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Perruchoud González, S. (2017): “La fenomenología según Merleau-Ponty: un camino de descenso hacia las cosas”, en *Revista de Filosofía* 42 (1), 59-76.

¹ Universidad Internacional de Catalunya
stephanie.perruchoud@gmail.com

Lo sabemos, Merleau-Ponty ha sido un gran lector de Husserl. En su tiempo, ha podido acceder a un gran número de manuscritos inéditos. Esta oportunidad le ha abierto las puertas para conocer el sentido que ha querido dar el filósofo alemán a la fenomenología pero también para aportar su propia interpretación y uso de dicho método. En su ensayo intitulado “Sur Husserl: sciences de l’homme et phénoménologie” puntualiza que a pesar de que la filosofía de Husserl parezca cercana al idealismo en realidad no es así. La reducción fenomenológica no es un simple retorno al sujeto psicológico, más bien una puesta entre paréntesis de las afirmaciones espontáneas en las que vivimos para llegar a comprenderlas con más profundidad. Merleau-Ponty hizo suyo el método con el mismo fin que su congénere: alcanzar con mejor acierto las cosas mismas. Por ello, las investigaciones fenomenológicas o la filosofía nunca han tenido un carácter trascendental en el que el espíritu se elevaría de la realidad sensible al ser suprasensible o a la Idea. El recorrido del saber no es un camino de ascenso pero de descenso. No tiramos el ser hacia una esencia pero nos encontramos con él a través de las vertientes que nos ofrece. En el presente trabajo, nos dedicaremos a exponer el movimiento engendrado por la fenomenología de Merleau-Ponty: un descenso de las esencias a la existencia.

1. Hacia las esencias

¿Qué es la fenomenología? Así empieza Maurice Merleau-Ponty el prólogo de su obra maestra: *Fenomenología de la percepción*². El objetivo de tal pregunta es hacernos entrar sutilmente en la vía de pensamiento que ha elegido como filósofo: la fenomenología; pensamiento retomado del ilustre filósofo alemán Edmund Husserl³. Este último la definía como “un método y una actitud intelectual: la actitud intelectual específicamente filosófica; el método específicamente filosófico⁴.” Se trata de un método, un camino, que permite al hombre conocerse y conocer al mundo de una manera concreta y objetiva, pues la filosofía o mejor dicho la fenomenología tienen por tarea según Merleau-Ponty revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón⁵. La verdadera filosofía nos enseña a ver al mundo y a sus habitantes con profundidad, gracias a un método filosófico particular que nos hace interrogarnos sobre lo que hay y hasta dónde llega el saber: “La interrogación filosófica «qué sé yo», es no sólo ‘qué es saber’ y ‘quién soy yo’, sino en último término, «qué hay» y «hasta qué es el hay»”⁶. La determinación por una filosofía de esta índole identifica las dos direcciones que nuestro autor decidió perfilar como preferentes para su investigación: una epistemología heredada seguramente “de su exhaustivo

² Su primer gran trabajo *La estructura del comportamiento* fue publicado en 1942 y es considerada como la obra preparatoria a la *Fenomenología*, pues introduce al mundo de la percepción. En dicho tratado elabora un estudio de la estructura del comportamiento utilizando los trabajos de Goldstein y de los psicólogos de la forma para afirmar su posición según la cual el comportamiento de las especies animales o del hombre no son reductibles a un conjunto de causas externas o de reflejos exteriores los unos a los otros.

³ Husserl (1859-1938) es considerado como el padre de la fenomenología aunque Merleau-Ponty afirma en el prólogo de la *Phénoménologie* que este método era ya utilizado por autores como Hegel, Kierkegaard, Marx, Nietzsche y Freud. En realidad muchos consideran que el precursor de la fenomenología es Franz Brentano (1838-1917) a partir de sus clases sobre la intencionalidad en Tomás de Aquino y sus estudios sobre Aristóteles.

⁴ Husserl (1989), p. 24.

⁵ Merleau-Ponty (1945), p. XVI.

⁶ Reguera (1982-1983), p. 183.

conocimiento de Husserl y una ontología inspirada de Bergson, Heidegger, Spinoza, Descartes⁷. Pero más que proponer términos de definiciones cerradas, la tarea del filósofo, nos hace entender Merleau-Ponty a través del conjunto de sus escritos, debe ser la de la búsqueda, la de proclamar que hay cosas por decir y por ver, que la filosofía ocupa un lugar seguro, que la razón no se limita a la simple actitud natural⁸: “La percepción natural no es una ciencia, no objetiva las cosas sobre las cuales posa su atención, no se aleja de ellas para observarlas, vive con ellas, es la opinión o fe originaria que nos unen a un mundo como a nuestra patria, el ser percibido es el ser antepredicativo hacia el cual nuestra existencia total es polarizada⁹”. Cabe distinguir la actitud natural [aquella que nos pertenece de forma natural antes de toda teorización] de la actitud naturalista representada por la actitud científica.

Reflexionando en una conferencia sobre cuáles son las posibilidades de la filosofía en su época, Merleau-Ponty se pregunta sobre la posible relación entre la nueva ontología y la metafísica clásica. La respuesta, según él, no se encuentra en los autores que han negado la filosofía o la metafísica tales como Nietzsche o Marx, pues aunque llegaran a aportar un panorama adecuado de la situación del hombre moderno, no lograron proponer ninguna solución satisfactoria, ningún modo de poder superar aquella situación. No pueden ser guías porque sus respuestas o son demasiado simples o son no-filosóficas¹⁰. La filosofía de Husserl es la que le ayudará, pues, a esbozar una posible respuesta: lo que hace la unidad entre la metafísica y la nueva ontología es la apertura al Ser, el deseo que tiene el hombre de explicar y de entender lo que hay y lo que fundamenta este “hay”. La nueva ontología o el nuevo método, la fenomenología, permite recuperar “la experiencia del ser que sostenía la metafísica¹¹”. Esta actitud, manera o movimiento, proyecta reencontrar este contacto naíf, ingenuo con el mundo para darle un estatuto filosófico y, de esta forma, llegar a entenderlo mejor. Esta cuna de realidad es el “tesoro profundo”, que se nos presenta, que se nos aparece como fenómeno.

1.1. Retornar a los fenómenos

El primer acto filosófico exige, según Merleau-Ponty, volver al mundo vivido, retornar a los fenómenos¹². Para entender lo que esta expresión poco clara y evidente significa, conviene, por una parte, desvelar el sentido etimológico de la palabra fenómeno y, por otra parte, su sentido filosófico a través de algunos pensadores clásicos y modernos. “Fenómeno” proviene del griego *phaenomenon* y éste a su vez de *φαίνομαι*; significa “aquello que se muestra”. También es participio de presente del verbo “aparecer” que es la forma media pasiva del verbo *φαίω*, *pháino*, “mostrar”. En filosofía, casi desde su origen, “fenómeno” es una palabra que ha ido evolucionando a medida que se desarrollaban los distintos sistemas de pensamiento. Platón, por ejemplo, distinguía el “fenómeno”, lo que “aparece”, lo que es visible o aquello que aparenta – refiriéndose a lo sensible – de aquello que verdaderamente

⁷ Ibid., p.183.

⁸ Husserl distingue la actitud natural de la actitud fenomenológica y así pone de relieve que el objeto de las ciencias naturales es distinto al de la filosofía.

⁹ Merleau-Ponty (1945), pp. 371-372. Se trata de una traducción personal a partir de la obra original.

¹⁰ Merleau-Ponty (1979), pp. 205-206.

¹¹ Ibid., p. 212.

¹² Merleau-Ponty (1945), p. 69.

es, *to ón*, “lo que es”. La realidad o las cosas [res] son percibidas por los hombres como a través de un espejo, el cual nos enseña lo que aparece pero nunca lo que es verdaderamente: “[...] Si quieres tomar un espejo y darle vueltas a todos lados: en un momento harás el sol y todo lo que hay en el cielo; en un momento, la tierra; en un momento, a ti mismo y a los otros seres vivientes y muebles y plantas y todo lo demás de que hablábamos¹³.” Todas estas cosas existen como apariencias, como fenómenos sensibles que podemos ver, tocar, sentir, oler y oír, pero no como verdaderas.

Recordemos que para Platón los objetos verdaderos son las Formas perfectas, universales y necesarias que existen en sí [no necesitan de otro para existir] y que pueden ser aprehendidas únicamente por la razón. El trabajo del alma racional será el de volver a ver las Formas mediante la reminiscencia [un ejemplo de Forma sería la Justicia en sí o el Bien en sí]. El mundo en sí se distingue totalmente del mundo sensible, al cual se referirá como “de las apariencias” y que expresaría a través de la metáfora de la caverna¹⁴. Esta metáfora describe los dos mundos que el hombre puede conocer: el mundo de las apariencias, cuyo conocimiento podría ser comparado a la “actitud natural” de Husserl, pues creemos que lo que vemos desde siempre es lo verdadero; y el “mundo de la luz” que exige de nosotros un esfuerzo especulativo. Existe un camino diferente y no tan inmediato que conduce al verdadero saber: el del conocimiento de las Formas o de las esencias¹⁵. Pero para alcanzar esas Formas o esencias es necesario proceder por reminiscencia, y eso se hace mediante la reflexión a partir del mundo sensible. De esa forma, podemos decir que, en la perspectiva platónica, el concepto de “lo que aparece” es equívoco, pues, por una parte, es lo que encubre la verdad, y por otra, el camino hacia ella¹⁶. La verdad, el sentido profundo de las cosas, los primeros principios no se dejan ver [en el sentido sensible]: “Por ello, el fenómeno inicia su periplo asociado a lo que encubre y disimula los principios absolutos de la realidad, que constituyen la «armonía invisible (que) es mejor que la visible», según el dicho de Heráclito de Éfeso. Pues «a la Naturaleza le place ocultarse»¹⁷. Esto creó una cisión entre lo sensible [ámbito de los fenómenos] y lo inteligible [ámbito de lo divino, de la razón].

Aristóteles, por su parte, se aparta de su maestro Platón, valorando la experiencia sensible dentro del conocimiento en su punto de partida y de llegada. De hecho, la Metafísica empieza utilizando como argumento para justificar que todos los hombres desean por naturaleza saber el amor a las sensaciones: “Todos los hombres por naturaleza desean saber, señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales¹⁸.” Aquí, el Filósofo nos enseña que los hombres aman las sensaciones porque gracias a ellas pueden vivir, sentir, pero más allá de ello, pueden conocer e incluso sienten placer al practicar tal acto. La experiencia sensible se encuentra siempre al comienzo de todo conocimiento. Es la base de toda investigación. Porque vemos, sentimos y tocamos, podemos hablar sobre la realidad y el sentido que nos permite acercarnos más a ella es el tacto. En efecto, el tacto nos permite sentir las cosas, acercarnos a ellas de una manera más inmediata. Sin

¹³ Platón (1981), X, 596 e.

¹⁴ *Ibid.*, VII, 514b.

¹⁵ “Camino” palabra retomada del texto de Platón.

¹⁶ Ferrater Mora y Terricabras (1998), p. 1235.

¹⁷ Montero (1987), p. 68.

¹⁸ Aristóteles (1998), A, 1, 980a 20-24.

embargo, para volver a ellas una vez que hemos construido conceptos explicativos para comprobar si corresponden o no a la realidad, preferimos la vista al resto de los sentidos; porque de todos ellos, es el que nos ofrece más información. Aristóteles nos invita así a reconducir la labor filosófica desde la vuelta a los fenómenos. Podemos encontrar una referencia en *Meta*, Λ , 1073b 37-38 cuando el Estagirita quiere dar cuenta de los planetas y sus movimientos: “[...] Si es que se quiere dar cuenta de los fenómenos¹⁹”; o en *Meta*, Λ , 1074a 37-38 1-2: “Pero si todas ellas conjuntadas han de dar cuenta de los fenómenos [...]”²⁰. La modernidad retomará este concepto y lo profundizará a su manera, tal vez de una manera más positiva o más precisa según la opinión común. Kant, en la *Crítica de la razón pura*, investigando sobre qué puedo saber, afirmará que el conocimiento sólo se refiere a los fenómenos. Los objetos de la experiencia son para el filósofo alemán los fenómenos, *Erscheinung*, que podemos traducir por aparición. Es necesario precisar que el uso de esta palabra no hace referencia a engaño o ilusión, sino que se trata de los objetos cognoscibles²¹ que podemos experimentar y conocer: “De objetos no aparentes, no perceptibles, no puede haber conocimiento”²². Kant llegará a la conclusión que los objetos de la metafísica “Dios, alma, mundo” no son accesibles por la razón teórica, pues lo único que le es accesible son los fenómenos [notemos que los fenómenos en Kant resultan de una síntesis entre las formas a priori de la sensibilidad, el espacio y el tiempo, y la materia real, la cosa en sí].

Husserl, unos siglos después, se verá influenciado, por una parte, por la modernidad que ha puesto el sujeto como centro del conocimiento convirtiéndolo en sujeto trascendental, pero por otra parte, por el filósofo Franz Brentano que a su vez retomó y renovó la filosofía de Aristóteles. Existe un mundo que puedo conocer, así como las condiciones mismas de conocimiento. Para eso hay que “retornar a los fenómenos”. ¿Qué entiende él por fenómeno? En primer lugar, Husserl parte de una constatación: los hombres tienen acerca del mundo una relación espontánea en la que las cosas aparecen como estando natural y simplemente ahí. El mundo es entonces, según la actitud natural, la totalidad de las cosas vividas, de las cosas percibidas. Dicha actitud nos hace reconocer el mundo como ontológicamente válido, pues nos sabemos hombres en el mundo con nuestros actos, intereses y preferencias. Las cosas nos afectan más o menos de igual manera y nos hemos acostumbrado a ellas. Pero Husserl pretende dar el salto de la pluralidad de los fenómenos – considerados por la actitud natural – a una unidad fenoménica: orientar nuestras preocupaciones sobre una cosa que nos acapara, *qui occupe ma curiosité*²³. Esta nueva actitud consiste en retirarse de las certezas acerca del mundo y poner en cuestión todo lo que es considerado como mío. Los fenómenos que subsisten, llamados fenómenos puros, son entonces los de un objeto particular que trato de explicar; objeto tal y como se presenta ante una conciencia²⁴. Por ejemplo: las formas o los colores de un cuadro de Renoir tal y como los percibe una conciencia.

¹⁹ *Ibid.*, Λ , 1073b 37-38.

²⁰ *Ibid.*, Λ , 1074a 37-38 1-2.

²¹ García Morente (1917), p. 133.

²² *Ibid.*

²³ Husserl (1976), p. 521.

²⁴ Husserl propone una nueva definición de la conciencia basada en la noción de intencionalidad. Toda conciencia es conciencia de algo.

En la *Fenomenología de la percepción*, en el capítulo sobre el campo fenomenal, Merleau-Ponty trata del problema del fenómeno, pero de una manera que podríamos calificar de personal y peculiar. Tras una crítica a la ciencia clásica a la que reprocha haber olvidado sus orígenes y pretender ser una ciencia acabada, retoma la idea husserliana según la cual el primer acto filosófico se define como un retorno al mundo vivido, subyacente al mundo objetivo. Es este mundo el que nos permite encontrarnos con las cosas mismas. La vuelta a los fenómenos antes de toda teorización hace que nos encontremos con las cosas en su estado de nacimiento y despertamos la percepción que nos aleja de las concepciones de tradición constructivista y racionalista²⁵. Merleau-Ponty quiere volver a los hechos como se nos presentan para darles un fundamento filosófico. Pero las teorías que nos impiden alcanzar tal conocimiento son, por un lado, el materialismo; que pretende dar explicaciones únicamente por causas puramente naturales y, por otro, el racionalismo; que fundamenta toda la realidad en la estructura de la conciencia. Los fenómenos no son ni estados de conciencia, ni un mapa creado por Dios que habría que descifrar, sino la cuna de las cosas, la manifestación de las cosas. Por eso, los científicos tocan a los fenómenos que constituyen nuestra experiencia vivida, pero no los tematizan. No buscan las relaciones intrínsecas tal y como son percibidas por una conciencia. El trabajo de tematizar no rechaza el trabajo del científico, pero afirma y reafirma la necesidad y la importancia de la filosofía, que se eleva al rango de Ciencia primera por dar cuenta de los orígenes de las cosas: “La experiencia de los fenómenos [...] es la explicación o la revelación de la vida precientífica de la conciencia lo único que da su sentido completo a las operaciones de la ciencia y a la que éstas remiten constantemente. No es una conversión irracional, es un análisis intencional”²⁶.

En una perspectiva de fenomenología trascendental, el campo fenomenal se transformaría entonces mediante este esfuerzo filosófico en campo trascendental y la explicación que había desvelado el mundo vivido bajo el mundo objetivo seguiría su esfuerzo, y a su vez, desvelaría el campo trascendental bajo el campo fenomenal. Nos encontraríamos entonces con los pensamientos constitutivos de la realidad y el Ego meditativo. Pero para Merleau-Ponty ese tipo de fenomenología no refleja el verdadero programa de una filosofía que quiere dar cuenta de los fenómenos, que pretende ser concreta. Lo que percibimos es la aparición misma del mundo. Y no existe ninguna conciencia constitutiva universal. La conciencia es encarnada y siempre presente en un mundo que se deja conocer a través de su facticidad²⁷. La reflexión se define entonces como creadora, participando al mismo tiempo a la facticidad de lo no-tematizado: “Si queremos pues que la reflexión mantenga para el objeto que ella vehicula sus caracteres descriptivos y verdaderamente lo comprenda, no debemos considerarla como el simple retorno a una razón universal, realizarla de antemano en lo irreflejo, debemos considerarla como una operación creadora que participa, también ella, de la facticidad de lo irreflejo”²⁸. Lo trascendental no considera únicamente la conciencia en sí como fuente de todo conocimiento, sino afirma que el mundo es más vasto y rico que ella. Al fin y al cabo, su mirada es siempre parcial y su potencia limitada. Esta insistencia de Merleau-Ponty a propósito de la encarnación

²⁵ Merleau-Ponty (1945), p. 69.

²⁶ Merleau-Ponty (1975), p. 79..

²⁷ Merleau-Ponty (1945), p. 74.

²⁸ Merleau-Ponty (1975), p. 82.

del espíritu es lo que hace su filosofía tan particular y podríamos decir tan diferente de la de Husserl. Los fenómenos nos permiten gracias a la reducción fenomenológica de la que trataremos de aquí en adelante tocar, alcanzar, “ver” las esencias que se refieren siempre y ante todo a una serie de hechos.

1.2. El estudio de las esencias

La fenomenología es un método que permite a partir de los fenómenos ver y “estudiar las esencias”²⁹. Lo que Husserl llamará la *Wesenschau*: “La visión de las esencias o *Wesenschau* no es otra cosa, en Husserl, que la explicitación del sentido o de la esencia hacia los cuales la conciencia está orientada y vive”³⁰. Al principio del prólogo, Merleau-Ponty propone como primera definición de la fenomenología: la fenomenología es “el estudio de la esencia”. Asier Pérez Riobello, en su artículo “Merleau-Ponty: percepción, corporalidad y mundo”, lo puntualiza de esa forma: “¿Qué pretende hacer la fenomenología? La respuesta es bien conocida: estudiar y definir con exactitud la esencia de las cosas, determinar el ser de las cosas, situar la esencia en la existencia”³¹. Aunque esta cita ponga de relieve algo fundamental para el pensamiento en cuestión, es necesario precisar que Merleau-Ponty no estaría de acuerdo con los términos “definir con exactitud”, porque la fenomenología es meramente descriptiva y nunca tiene que llegar a dar proposiciones exactas, acabadas, fijas: “Ello ocurre porque las esencias que descubrimos cuando nos esforzamos por pensar lo vivido, la experiencia, no son, en las propias palabras de Husserl esencias exactas, es decir, susceptibles de una determinación unívoca”³². Es más, ver las esencias no se logra gracias a ninguna facultad suprasensible ni a ningún Logos desencarnado que nos haga entender toda la realidad gracias a la propia luz natural, sino que nos permite distinguir entre el hecho que vivimos y “aquello que vivimos a través de él”³³. La fenomenología, en cuanto permite captar las esencias por la experiencia vivida, propone un conocimiento concreto. Pero en cuanto afirma que la meditación del ser se localiza ante todo en el yo, en lo más profundo de mi yo³⁴ más allá del hecho contingente³⁵, podemos decir que la fenomenología, más que un método, se ofrece como un saber universal o para emplear las palabras del propio Merleau-Ponty “válido para todos”, una ciencia o una *Erste Philosophie*. La intuición de las esencias quiere reconquistar el sentido no tematizado por la vida espontánea. Para ello, Husserl y sus seguidores, han optado por una reducción que permite sobrepasar la actitud natural.

1.3. La reducción fenomenológica

La reducción fenomenológica es la opción que Husserl eligió y expuso en sus cinco lecciones de 1907 y que servirá de base para las *Meditaciones Cartesianas*; con ella empezará su búsqueda filosófica. En *Eloge de la philosophie*, Merleau-Ponty

²⁹ Merleau-Ponty (1975), p. 7.

³⁰ Merleau-Ponty (1969), p. 33..

³¹ Pérez Riobello (2008), p. 198.

³² Merleau-Ponty (1969), p. 57.

³³ Merleau-Ponty (1969), p. 33.

³⁴ Merleau-Ponty (1953-1960), p. 16.

³⁵ Capta la estructura inteligible.

distingue un doble movimiento como consecuencia de esa reducción: un movimiento de retorno a nosotros mismos, a nuestra subjetividad, de *rentrée en nous-mêmes*, que ve a su vez su punto de partida en su contrapartida de salida hacia fuera, *sortie de nous-mêmes*. Reflexionar es revelar³⁶ algo de un objeto hasta ahora no-pensado, un “irreflejo”, y con el que nos distanciamos pues ya no somos de él, no le pertenecemos más de manera ingenua. Sin embargo, esta reflexión no arranca la duda de saber si hemos llegado a ser justos para con la naturaleza del objeto porque a la vez nos pertenece y a la vez es siempre otro. Husserl resume este doble movimiento definiendo la conciencia como “conciencia de algo”. La reducción fenomenológica es la resolución de poner en suspenso, entre paréntesis, “y como fuera de acción todas las afirmaciones espontáneas en las cuales vivo, no para negarlas, sino para comprenderlas, para explicitarlas”³⁷. La finalidad de tal empresa no es de negar la realidad, ni suprimirla. Para Merleau-Ponty el mundo está “siempre ahí”³⁸ antes de la reflexión como una presencia inalienable, mundo del que recibimos la vida y la base de todo conocimiento sea sensible, sea intelectual. Por eso, la verdad no habita únicamente el hombre interior. Tendríamos que decir que el hombre interior no existe porque “el hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce”³⁹. El hombre se encuentra entonces como “entregado al mundo”, comprometido a él.

La reducción nos invita a volver a la mirada de los primeros filósofos ante el espectáculo del mundo, al “asombrarse”, al maravillarse ante las cosas. Se trata de volver a las cosas mismas, *die blossen Sachen*, *les choses simplement choses*, poniendo entre paréntesis, alejándonos de la complicidad que hemos desarrollado en nuestro contacto permanente con ellas; nunca para abandonar totalmente la actitud natural o el sentido común, pero sí para olvidarlas por unos instantes, porque justamente son evidentes o aceptadas comúnmente. La reducción parece sobrepasar la actitud natural, eso significa, nos dice Merleau-Ponty, que la reducción no es de natura. El pensamiento reducido ya no mira a la Naturaleza de las ciencias de la Naturaleza, sino a la Naturaleza como “sentido puro de los actos que componen la actitud natural”⁴⁰. Tras la reducción sólo quedan la conciencia, sus actos y sus objetos intencionales⁴¹. La conciencia no se hace constitutiva y absoluta de la realidad⁴², sino que “toma sus distancias para ver surgir las transcendencias, distiende los hilos intencionales que nos vinculan al mundo para ponerlos de manifiesto”⁴³. La conciencia se distancia de todo lo que el hombre ha construido: las ciencias naturales, la cultura, los prejuicios, etc., para entrar en una actitud filosófica de querer conocer y profundizar un trozo del mundo.

1.4. La inducción

El método utilizado por las ciencias naturales para el conocimiento de lo que le es propio es el de la inducción, que parte de hechos y reúne hechos. Pero para conocer

³⁶ Entender, hacer inteligible algo que hasta ahora para nosotros era desconocido o en parte desconocido.

³⁷ Merleau-Ponty (1969), p. 36.

³⁸ Merleau-Ponty (1975), p. 7.

³⁹ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁰ Merleau-Ponty (1953-1960), p. 203.

⁴¹ Recordemos que la conciencia es siempre “conciencia de algo”. Los actos de conciencia se refieren siempre a un objeto, a algo.

⁴² La naturaleza tampoco es una producción de mi espíritu pues la reducción conserva el mundo entero de la actitud natural.

⁴³ Merleau-Ponty (1975), p. 13.

verdaderamente lo que es la vida o el hombre – es decir para cualquier pensamiento filosófico – hace falta además de la inducción, un conocimiento reflexivo que obtenemos a partir de nosotros mismos, de nuestra conciencia. Este esfuerzo reflexivo es lo que tiene que preceder a toda psicología empírica. Es lo que llamará Husserl “Psicología eidética”. La *Wesenschau*, al igual que el método inductivo utilizado por las ciencias, se construye sobre hechos⁴⁴. La diferencia reside, sin embargo, en que la *Wesenschau* se obtiene “por libre variación imaginaria de ciertos hechos”⁴⁵. Para ver, para obtener una esencia, se considera una experiencia concreta, una realidad concreta. Por ejemplo, una mesa que hacemos variar en nuestro pensamiento. Tenemos que imaginar que se modifica bajo todos los aspectos: “Si, por ejemplo, tratamos de formar una idea o, lo que es lo mismo, alcanzar la esencia de la figura espacial, nos remitiremos a la percepción de una figura espacial como esta lámpara, imaginaremos que todas las relaciones contenidas en esa figura espacial carían; lo que no puede ser variado sin que el mismo objeto desaparezca es la esencia”⁴⁶. Lo que resista a la variabilidad y a los cambios será la esencia de la mesa. Lo invariable, lo necesario es la esencia. Pero, según el filósofo francés la esencia no es la finalidad del conocimiento, no es la meta final. Las esencias tienen que ser resituadas en la existencia pues el hombre y el mundo se entienden a partir de su “facticidad”, de sus actos en el mundo, de sus hechos⁴⁷.

2. De las esencias a la existencia

2.1. Conocimiento real

El estudio de las esencias no es sino un medio para llegar a lo que realmente el filósofo quiere alcanzar: entender al mundo y al hombre. La reflexión nunca llega a desatarse de su situación en el mundo, de su situación condicionada por la materia: “La realidad es un tejido sólido, no aguarda nuestros juicios para anexarse los fenómenos más sorprendentes ni para rechazar nuestras imaginaciones más verosímiles”⁴⁸. Para Merleau-Ponty, el mundo es la realidad más evidente de la que disponemos, más rica que nuestro propio pensamiento. La búsqueda de las esencias por la razón y la reducción fenomenológica no tiene nunca que alejarnos de la existencia, de la vida que es lo realmente real. Por esta razón hablará de esencia experimentada o de experiencia eidética. *L’homme est au monde*⁴⁹ y es en el mundo que se conoce. Podríamos decir que el punto de partida del conocimiento y su punto de llegada es, para Merleau-Ponty, el mundo. Parece evidente el necesitar de la *Wesenschau* para conocer racionalmente un objeto, pero esta última tiene sentido para nosotros porque hay siempre un algo que conocer, que entender, que mejorar. Es importante precisar que estas esencias no son divinas, ni eternas, ni representación de una

⁴⁴ El término “construir” utilizado por Merleau-Ponty nos muestra que la intuición de las esencias no es un acto innato o ideal como se ha podido pensar, sino una construcción del espíritu a partir de los hechos.

⁴⁵ Merleau-Ponty (1969), p. 61.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁷ Merleau-Ponty (1975), p. 7.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁹ Merleau-Ponty (1945), p. V.

estructura interna trascendental, sino que son contingentes, porque son extraídas, construidas y definidas a partir de hechos y de un mundo contingente. Merleau-Ponty rechaza, por un lado, unas esencias fijas preexistentes al conocimiento y que precisaran de un sujeto que las descifre, pero también rechaza la posibilidad de una facultad suprasensible que estaría en el hombre como un navegante en su barco: “Por principio debe, al ser dado el punto de partida de Husserl, al ser dado lo que se propuso hacer, que su conocimiento de las esencias sea completamente experimental y no comporte ninguna especie de facultad suprasensible, por consiguiente, la esencia al fin de cuenta debe ser tan contingente como un hecho”⁵⁰. El término “contingente” utilizado aquí señala que el conocimiento teórico, intelectual, filosófico aunque quiera ser universal y necesario nunca deja de tener una relación que podríamos llamar existencial con la práctica.

La experiencia es fuente de todas nuestras reflexiones e interrogaciones: “Las esencias de Husserl deben llevar consigo todas las relaciones vivientes de la experiencia, como lleva la red, desde el fondo del mar, el pescado y las algas palpitantes”⁵¹. Nuestra experiencia representa todo lo que vivimos. Esta hermosa cita de Merleau-Ponty pone de relieve que las esencias hacen como la unidad de toda nuestra experiencia, de todas las “relaciones vivientes de la experiencia”. Una reflexión sobre el cuerpo, por ejemplo, ha tenido que nacer necesariamente de la observación y experiencia que pude tener de mi propio cuerpo, de los cuerpos ajenos y de la constatación que este último, mi cuerpo, es el gran desentendido; a veces contemplado como la tumba del alma, otras veces como simple máquina, como simple conjunto de causas externas, como objeto. Volver a la experiencia nos lleva a considerar la existencia del hombre y considerar lo que hace: sus actos, sus relaciones, su trabajo. Aunque no lo diga explícitamente la teoría del conocimiento de Merleau-Ponty quiere ser una teoría comprometida que mire hacia el hombre y su existencia con respecto y ética.

2.2. Filosofía de la existencia y no existencialismo

Cuando Merleau-Ponty admite inclinarse por una filosofía de la existencia, en primer lugar, insiste en que no tiene que ver con otra corriente filosófica: el existencialismo. El existencialismo es una corriente filosófica introducida en Francia después de la Segunda Guerra mundial, después de 1945, bajo la influencia de su entonces amigo y colega Jean-Paul Sartre⁵². Este pensamiento filosófico-político procede de una tradición que según Merleau-Ponty es larga y complicada, y que tiene como iniciantes a Kierkegaard, Husserl, Heidegger⁵³. Sartre es conocido principalmente por su obra *L'Être et le Néant* publicada en 1943, antes del final de la Segunda Guerra Mundial, y por su revista *Les Temps Modernes*⁵⁴ publicada a partir de 1945; revista

⁵⁰ Merleau-Ponty (1969), p. 65.

⁵¹ Merleau-Ponty (1975), p. 15.

⁵² Jean Hyppolite en *Figure de la pensée philosophique*, (II) en el apartado sobre Merleau-Ponty (p. 687) insiste sobre la relación y el diálogo que hubo entre ambos filósofos hasta decir que los dos eran considerados como existencialistas. En realidad los dos tratan de una existencia bastante diferente. Por eso Merleau-Ponty querrá aclarar en qué su filosofía se distingue de la de Sartre.

⁵³ Merleau-Ponty (1966), pp. 307-322.

⁵⁴ *Les Temps Modernes* es una revista literaria, política y filosófica creada en 1945 por Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir publicada hoy por la edición Gallimard.

en la que Merleau-Ponty publicó varios artículos. Los temas de los que trató Sartre son similares a los que ha tratado la filosofía de la existencia, pero abordados de una manera propia al existencialismo. El hombre en *El Ser y la Nada* es un ser situado al igual que para Marcel, Bergson o Merleau-Ponty, pero esta situación difiere de los pensamientos de estos autores en algunos puntos. El sujeto, la conciencia o el yo no puede, para Sartre, ser designado por un término positivo⁵⁵. Comparándose con el resto de los objetos, el hombre como conciencia descubre que nada se puede decir de él. Descartes en sus *Meditaciones metafísicas* lo significará de esta forma: “No soy este conjunto de miembros, llamado cuerpo humano; no soy un aire delicado y penetrante repartido por todos los miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor”⁵⁶. ¿Qué soy yo entonces? Una cosa verdaderamente existente y pensante para Descartes y una Nada para Sartre. La constatación de no tener la misma existencia que ninguna otra cosa en la realidad conduce al primer filósofo a afirmar que el sujeto es el que realmente puede decirse a sí mismo ser algo, una sustancia y el segundo a concluir que ese algo es una Nada⁵⁷.

Esa Nada tiene que reposar sobre algo que no sea él mismo, algo que sea positivo y existente. De este modo, podemos decir que la nada que somos bebe el ser del mundo para poder definirse en este mundo. El cuerpo es ese elemento positivo que me ayuda a afirmar mi existencia. Esa Nada es libertad, pues nada la define. La libertad, según Sartre, es el poder de decir sí o no y el poder de decidir lo que uno quiere ser y, por lo tanto, comprometerse, decidir, optar por una cosa u otra. Esta libertad incluye una responsabilidad acerca del mundo pues nadie más que uno mismo dice y decide lo que está bien o mal. Pero finalmente esta libertad, conciencia o Nada, se distingue demasiado de los otros seres en el mundo, del mundo mismo. Aquella separación entre la conciencia y las cosas – el cuerpo incluido – la criticará Merleau-Ponty que ve en ella un dualismo que hay que combatir. Además, nuestro autor objeta el concepto de libertad como absoluta o ilimitada. En efecto, el hombre dialoga con el mundo con quien comparte una cierta contingencia. Hay elementos que no dependen de mí. Por ejemplo, no puedo saltar de diez metros de altos sobre tierra sin romperme por lo menos una pierna. Puedo decidir no saltar o no pensar en aquello pero mi libertad existe, vive bajo ciertas condiciones de las que no puedo escapar. Mi libertad no existe de manera absoluta sino que está ella también situada, condicionada. Cuando uno toma una decisión, por muy libre que sea, se trata de un acto de una persona situada ya en un mundo y con una historia. Por ejemplo, La manera de decidir de un intelectual burgués es muy diferente de la de un joven obrero o proletario. Lo que Merleau-Ponty quiere apuntar es que el ejercicio de cualquier libertad es condicionada por una situación preexistente. El pensamiento existencialista se presenta entonces como una filosofía desencarnada que nuestro autor no puede aceptar.

La filosofía de la existencia, ella, se introdujo en los años 1930-1939, antes de la guerra, desarrollado por Husserl, Jaspers y Heidegger e introducida en Francia por

⁵⁵ Merleau-Ponty (2000), p. 259.

⁵⁶ Descartes (1981), p. 125.

⁵⁷ Merleau-Ponty está de acuerdo con Sartre para decir que la conciencia está vacía en un primer instante pues la percepción se encuentra situada al principio del conocimiento. Todo conocimiento se funda sobre una pasividad originaria. Sin embargo, criticará fuertemente la visión de una negatividad absoluta de la conciencia. En efecto, para Merleau-Ponty no hay separación entre el cuerpo y la conciencia. El hombre entonces es un ser particular entre otros seres.

Bergson, Gabriel Marcel y la revista *Esprit*⁵⁸. El tema principal de esta corriente es el de la encarnación que se opone a los temas de las filosofías de tipo idealistas Kantiana o Cartesiana: “La encarnación, dato central de la metafísica. La encarnación, situación de un ser que se presenta como ligado a un cuerpo”⁵⁹. El cuerpo ya no es considerado como un objeto sino que, según las propias palabras de Gabriel Marcel, “yo soy mi cuerpo”. En efecto, cuando reflexiono sobre mi modo de conocer, me doy cuenta de que antes de toda reflexión está mi percepción que se hace mediante mi cuerpo. Podríamos además decir que el cuerpo está al principio y al final de toda vida humana; está de manera necesaria⁶⁰, pues empezamos nuestra vida por una vida corporal (antes que reflexiva) y podríamos imaginar una vida corporal sin ejercicio del pensamiento pero no lo contrario. El cuerpo sostiene nuestro ser. El cuerpo es nuestro ser. Lo que esos filósofos propusieron entonces es un pensamiento concreto orientado en el hombre, en sus actos y su lugar en el mundo. Por otro lado, lo que esta corriente ha aportado es una manera de pensar, de filosofar que no consiste en resolver problemas matemáticos sino en tratar con misterios. Un problema consiste en una pregunta que resuelvo con datos exteriores. Por ejemplo, si quiero resolver un problema matemático o una situación complicada. De hecho solemos decir: “tengo un problema”. La respuesta se encontrará analizando y posando de manera adecuada los datos. En filosofía, tratamos de problemas peculiares, ya que quien se interroga sobre ellos está comprometido en ellos. Eso es lo que convierte, para el hombre, ese tipo de problemas en misterios. Todo lo que toca a la ontología, al ser, procede del ámbito del misterio. Un misterio se desvela. Un problema se resuelve: “El problema es algo que se encuentra, que obstaculiza el camino. Se halla enteramente ante mí. Al contrario, el misterio es algo en lo que me encuentro comprometido, cuya esencia consiste, por consiguiente, en no estar enteramente ante mí”⁶¹. Estoy comprometido porque cuando reflexiono, mi mirada interior se fija en mi percepción de las cosas. Esta percepción está ya aquí en este mundo. Soy yo quien hablo. Soy yo el que está presente en el juego en el momento en el que quiero entender lo que pasa⁶². Esta filosofía, según Merleau-Ponty, aportó algo realmente nuevo porque convirtió la filosofía en un misterio y no en una serie de problemas⁶³.

Finalmente, la filosofía existencial propuso reconsiderar la importancia de la relación con un alter ego; tema que no parece haber tenido tanta importancia hasta el siglo XIX y que tiene un sentido diferente en el existencialismo. Kant o Descartes suponen que lo que es válido para ellos es válido para los demás: el tener una capacidad de razonar, de obedecer, de actuar. Pero a partir de Hegel, nace una nueva manera de pensar que toma conciencia de la dificultad de universalizar lo que es verdadero para mí a partir de las relaciones intersubjetivas. ¿Cómo puedo saber que existen otros seres pensantes cuando me conozco yo desde dentro y ellos desde fuera?

⁵⁸ La revista *Esprit* es una revista francesa e intelectual fundada en 1932 por Emmanuel Mounier. Sus temas giraban entonces en torno a la noción de personalismo y política, de hecho, prohibirán su parición de 1941 a la Liberación.

⁵⁹ Marcel (1969), p. 15.

⁶⁰ Por “necesario” entiendo que si no hay un principio de vida (sea corporal o de otro tipo: de eso no voy a tratar ahora), no hay existencia. En realidad la materia por su consistencia y sus propiedades es contingente (puedo vivir sin un dedo por ejemplo), pero se ve que hace falta un mínimo de estructura orgánica para que una persona siga siendo persona viva.

⁶¹ Marcel (1996), p. 101.

⁶² Merleau-Ponty (2000), p. 256.

⁶³ *Ibid.*

2.3. El otro

Un idealismo trascendental consecuente, constata Merleau-Ponty, no ve el mundo, ni la otredad como un misterio que habría que desvelar poco a poco, sino como un problema por resolver, quitándole al mismo tiempo toda trascendencia y opacidad. En efecto, el filósofo idealista cree poseer la representación exacta del mundo, no por pertenecer a él, sino porque sabe que su esencia, como la de todos los hombres, es la de un ser inteligente, racional. Posee una racionalidad que le permite participar del Uno y conocer las cosas de manera clara y distinta. De modo que la otredad no tiene por qué hacer parte de nuestras inquietudes filosóficas. La naturaleza misma de nuestra conciencia nos permite acceder naturalmente y de forma necesaria a verdades universales: el otro es otro yo, un alter ego, similar a mí en cuanto a su esencia, conllevando las mismas posibilidades racionales y participando al igual que yo al Pensamiento Universal. El otro ya no es un misterio, un universo impenetrable, alguien al que puedo conocer, descubrir, que me sorprende y que me llama: “Nada hay oculto detrás de estos rostros o gestos, ningún paisaje que me sea inaccesible; sólo un poco de sombra no es más que por la luz”⁶⁴. Sin embargo, para Merleau-Ponty, al igual que para Husserl, el alter ego es un problema relevante. Ellos dos quisieron volver sobre el estatus ontológico y epistemológico del otro⁶⁵. En efecto, el otro es verdaderamente un alter, ser para sí mismo, fuera de mí y que nunca puedo considerar como un medio; que está ahí, delante de mí, otra subjetividad que no puedo encerrar, ni captar totalmente. En esta alteridad descubro el otro como un alter ego ser para mí al igual que yo para él, el uno para el otro, antes que uno y el otro para Dios⁶⁶.

Merleau-Ponty pone de relieve que una filosofía llamada existencial considera el hombre en su condición de carne en el mundo, ser ante todo para sí mismo con capacidad de darse y recibir a otro, y no un hombre desencarnado que recibiría su vida, su inteligencia y todo su conocimiento de Dios; apartándose al mismo tiempo de los demás. Situado con los pies y la cabeza en el mundo, el otro me aparece necesariamente y yo a él con un exterior, un cuerpo, unos gestos, unas expresiones. Entonces, más allá de la perspectiva del Para Sí, que representa la mirada que tengo sobre mí mismo y la mirada que el otro tiene sobre él mismo, representación de la perspectiva subjetiva, tomo conciencia de una perspectiva diferente que es la del Para el Otro, mi atención sobre el otro y la mirada del otro sobre mí. Se trata de la perspectiva intersubjetiva: “El otro es aquí una figura colectiva. No es el tú y tampoco es el ellos, es el nosotros [...]”⁶⁷. En el doble movimiento que es el del Ser Para sí y el Ser para el Otro, nos aparecemos, nos presentamos los unos a los otros con un exterior visible, sensible, que es ni más ni menos que nuestro propio cuerpo: “Los otros hombres jamás son para mí puro espíritu: sólo los conozco a través de sus miradas, sus gestos, sus palabras, en resumen a través de su cuerpo”⁶⁸. Es más, tenemos que ser nuestro exterior, es decir nuestro cuerpo para que podamos ser nosotros, tú y yo, quienes realmente aparecen, quienes se presentan como fenómenos para los otros seres, quienes existen en el mundo.

⁶⁴ Merleau-Ponty (1975), p. 12.

⁶⁵ Pérez Riobello (2008), p. 207.

⁶⁶ Merleau-Ponty (1945), p. VI.

⁶⁷ Pérez Riobello (2008), p. 208.

⁶⁸ Merleau-Ponty (2003), p. 48.

La filosofía, según nuestro autor, nunca termina con el retorno a sí mismo, a la conciencia, pero cualquier reflexión, si es verdadera y honesta, siempre se da cuenta que no puede abstraerse totalmente del mundo y de los demás espectadores. Merleau-Ponty utiliza una expresión pertinente en el prólogo de la *Fenomenología de la percepción*: tras el retorno a la subjetividad que opera el filósofo, ese último descubre una “debilidad interna” que le impide ser individuo de manera absoluta y le expone a la mirada de los demás como hombre entre los hombres o conciencia entre las conciencias. Del fondo de mi subjetividad, veo aparecer otra subjetividad con derechos similares porque en mi campo perceptivo veo dibujarse la conducta de un otro, un pensamiento con el que relacionarme, la palabra del otro. Este último que nace en medio de mis fenómenos se enlaza a ellos teniendo una conducta igual a la mía⁶⁹. La conciencia se descubre como conciencia encarnada en una naturaleza, una cultura y una situación histórica. El otro no es diferente de mí y tengo que luchar por él: “El conflicto del yo y el otro no comienza solamente cuando se quiere pensar al otro, ni desaparece si uno reintegra el pensamiento a la consciencia no tética y a la vida refleja: está ya allí si quiero vivir al otro, por ejemplo en la ceguera del sacrificio. Concluyo un pacto con el otro, me he resuelto a vivir en un intermundo en el que doy la misma cabida al otro como a mí mismo”⁷⁰. Esta constatación lleva a varias conclusiones: en primer lugar, el cuerpo no puede considerarse como un objeto, cosa entre las cosas, pues es la condición misma de mi aparición y condición humana y la otredad me impide encerrarme totalmente en una pura subjetividad trascendental que necesita solo de sí misma para pensar y construir un mundo. El hombre visto como ser en situación, encarnado y con una historia, se encuentra comprometido en y con el mundo.

2.4. La historia

Es evidente, y lo reitera Merleau-Ponty en el *Avant-propos* de la *Fenomenología*, el filósofo tiene la capacidad de describir la experiencia vivida tal y como es “sin prestar atención a su génesis psicológica ni a las explicaciones causales que el científico, el historiador, o el sociólogo puedan decir de ella”⁷¹. En efecto, Husserl, para conservar el rigor y la necesidad de la filosofía, insistió en la importancia del presente. Ahora mismo, en mi situación actual, tengo la posibilidad de reflexionar sobre los fenómenos. Tengo la posibilidad de entender racionalmente una serie de objetos que habitan mi experiencia. Por ejemplo, podría reflexionar sobre la libertad investigando su desarrollo en cada momento a través de la historia o de las culturas, pero ante todo puedo experimentarla en mi condición de hombre como ser racional y llegar a conceptos muy acertados. Por supuesto, esta reflexión no se obtiene de repente. Exige un esfuerzo y una fe en la razón. Husserl veía el riesgo de que la historia, al igual que las distintas ciencias del hombre, pretendiera ofrecer el único saber verdadero; verdadero porque más inmediato y objetivo al contrario de la filosofía. En la fenomenología y las ciencias del hombre, Merleau-Ponty propone una crítica de las ciencias humanas que, según él, siguiendo la línea de pensamiento de Husserl, reemplazarían el saber filosófico o metafísico: “Las investigaciones

⁶⁹ Merleau-Ponty (1996), pp. 52-53.

⁷⁰ Merleau-Ponty (1975), p. 368.

⁷¹ Merleau-Ponty (1975), p. 4.

psicológicas, sociológicas, históricas, a medida que se desarrollaban, tendían a presentarnos todo pensamiento, toda opinión y, en particular, toda Filosofía, como el resultado de la acción combinada de las condiciones exteriores. La Psicología tendía hacia lo que Husserl denomina psicologismo, la Sociología hacia el sociologismo, la Historia hacia el historicismo⁷².

La aparición y extensión de una multitud de disciplina tocando al concepto de hombre o humanidad como la antropología, la sociología o la historia desacreditó a la filosofía como búsqueda de la verdad. Estas disciplinas demostraron que la explicación de los hechos por causas puramente exteriores es suficiente a la comprensión de lo que somos, de lo que es el mundo, y que todo tipo de teoría intrínseca, propia de especulaciones personales y subjetivas, no es justificada y sobra: “En cuanto a la Filosofía, perdía en esas condiciones toda especie de justificación ¿Cómo pretender, como filósofo, que detecta verdades y verdades eternas, aun cuando es manifiesto que la diferentes filosofías vueltas a colocar en el cuadro psicológico, social e histórico al que pertenecen, no son otra cosa que expresiones de esas causas exteriores⁷³. No deberíamos hablar mejor de una Filosofía con mayúscula sino de filosofías, que no son ni más ni menos que la expresión subjetiva y personal de una serie de hechos ya explicados por esa multitud de ciencias humanas. Es únicamente en este contexto que Husserl criticó las ciencias porque estas, ignorando sus orígenes y fundamentos, condujeron a un irracionalismo y a una profunda crisis: “La crisis de las ciencias, de las Ciencias del Hombre y de la Filosofía, tiende a un irracionalismo. El racionalismo aparece como un producto histórico, contingente a ciertas condiciones exteriores⁷⁴. Todo conocimiento, todo saber más o menos importante, proviene del hombre y de su capacidad investigadora. Es el hombre que nombra, que define, que reagrupa distintos fenómenos. La filosofía tiene entonces todo su espacio y su legitimidad en tanto que estudia esa capacidad de razonar. Debe ser considerada como filosofía primera. Entendemos ahora porque Husserl quiso valorar tanto el presente en el proceso del conocimiento.

Además, nos dice Merleau-Ponty, Husserl, en sus últimos trabajos, habló de una fenomenología del inicio: “Con posterioridad apercibió que la actividad filosófica no puede definirse únicamente como reflexión sobre la esencia, por oposición a la actividad práctica que es relación con la existencia⁷⁵. La separación entre filosofía, por una parte, e historia, por otra, como dos saberes que pretenden dar una visión única y totalitaria del hombre; uno al nivel teórico y otro al nivel práctico, no tiene ningún fundamento⁷⁶. Ambas disciplinas no tienen por qué ser rivales, pues “las esencias no están fuera del tiempo⁷⁷. De igual manera, la historia vacía de reflexión profunda sobre los hechos y acontecimientos de los que intenta hablar objetivamente no tiene sentido o, por lo menos, no es efectiva. Comprender una cosa no es entonces captar una esencia inmutable, fija y eterna, sino es comprender un objeto, un evento histórico, una doctrina, en su totalidad, en todas sus facetas existenciales. Se trata de comprender la intención total: “Que se trate de algo percibido, de un acontecimiento histórico o de una doctrina, «comprender» es captar de nuevo la intención total –

⁷² Merleau-Ponty (1969), p. 14.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 95.

⁷⁶ Recordemos que la historia se apoya en los hechos.

⁷⁷ García Canclini (1979), p. 129.

no solamente lo que son para la representación, las propiedades de lo percibido, la polvareda de los «hechos» históricos, las «ideas» introducidas por la doctrina, – sino la única manera de existir que se expresa en las propiedades del guijarro, del cristal, o del pedazo de cera, en todos los hechos de una revolución, en todos los pensamientos de un filósofo⁷⁸. El filósofo quiere entender y profundizar en el misterio del mundo y del ser. Su tarea es la de intentar desvelar el sentido de la existencia y la manera de existir. La única manera de existir, dice Merleau-Ponty, para cualquier ser de este mundo corpóreo y material es a través de un tiempo. Este tiempo, mezclado con la voluntad humana, los hechos de los hombres y los acontecimientos naturales – todo este conjunto de particularidades – forma la historia, nuestra historia.

De esa forma, la contingencia debida a las múltiples posibilidades de la materia y a la libertad personal de actuar, unida a la necesidad de las distintas naturalezas, construyen o forman una melodía que se deja entender una vez que el tiempo ha pasado: “He ahí las dimensiones de la historia. Con relación a las mismas no hay ni una palabra, ni un gesto humano, siquiera habitual o distraído, que no tengan una significación. Creyendo haberme callado a causa del cansancio, creyendo tal ministro haber solamente dicho una frase de circunstancias, resulta que mi silencio o su palabra toman un sentido, puesto que mi cansancio o el recurso a una fórmula hecha en modo alguno son fortuitos: expresan cierto desinterés y, por ende, también cierta toma de posición frente a la situación⁷⁹. Es en el filósofo y en él sólo que la historia alcanza su sentido⁸⁰. Éste descubre en ella una racionalidad que no es de tipo universal, ni necesario como lo hubiera podido presentar Hegel, pero se trata de una racionalidad histórica inmanente a la vida humana, racionalidad que puso de relieve el joven Marx⁸¹. Las cosas toman su sentido en la historia, en el tiempo. La racionalidad pasa entonces del concepto, de la esencia, al corazón de la praxis intersubjetiva. Los hechos históricos toman así un sentido metafísico. Merleau-Ponty se interesa a la historia en tanto que el hombre construye, padece y vive en un tiempo y en una situación marcada no sólo por su presente sino también por su pasado. El considerar de esta forma la historia permite considerar un elemento más de la existencia humana – elemento que se ha de considerar como necesario – y analizar de manera concreta el devenir de las cosas, del hombre; devenir que muchos nombraron dialéctica. Esta dialéctica o intencionalidad ha de ser entendida no sólo con el objetivo de satisfacer un deseo de comprensión sino para fomentar la responsabilidad de una condición humana en el mundo: el poder y deber de cambiar las cosas. El tema de la historia no se puede separar del “Otro”, pues la existencia de cada uno se desarrolla en un tiempo particular siempre en presencia de un “Otro” con el que forma la historia.

3. Conclusión: la sombra del filósofo

La fenomenología, para Merleau-Ponty, es ante todo una experiencia o una visión⁸² que desvela una verdad fundamental: nuestra afiliación a un mundo pre-constituido.

⁷⁸ Merleau-Ponty (1975), p. 18.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Merleau-Ponty (1953-1960), p. 51.

⁸¹ *Ibid.*, p. 52.

⁸² Merleau-Ponty (2010), 1178.

En este sentido, el retorno a la *Lebenswelt* (mundo vivido) es primordial. Se trata de volver hacia las cosas, el mundo, los otros [los fenómenos] con una mirada libre de todo pensamiento objetivante. Por ello, el método husserliano nos invita a suspender, a través de la reducción fenomenológica, el conjunto de afirmaciones implicadas en nuestra manera de relacionarnos con el mundo y a tomar distancia con todo lo que podamos añadir a la realidad. Para el filósofo francés, las investigaciones fenomenológicas no llevan a un encerramiento en el cogito. Al contrario, el movimiento engendrado es una salida fuera de nuestra representacionalidad atemporal para encontrarnos con un ser erguido, sensible, temporal e interrelacionado. De esta manera, la percepción precede a toda *Wesenschau*: construimos una visión de las esencias a partir del suelo firme de la percepción. La *Wesenschau* no es, dirá Merleau-Ponty, otra cosa que la recuperación intelectual, una elucidación o explicación de lo que hemos experimentado de una manera concreta⁸³ y que supone, por tanto, la visibilidad del individuo investigado. Recordemos que para llegar a una esencia es necesario considerar una experiencia concreta que hacemos variar en nuestro pensamiento. A través de todas las modificaciones lo que permanece de manera invariable es la esencia de los fenómenos considerados⁸⁴. Pero lo propio del fenomenólogo francés habrá sido sin duda el haber sabido relacionar las esencias con la existencia; es decir, emprender una búsqueda de sentido, pero apoyada en los hechos de la existencia. De ahí que el movimiento de retorno a nosotros mismos sea arrancado, a su vez, por un movimiento inverso de salida de nosotros mismos. Reflexionar, según nuestro autor, es desvelar un irreflejo⁸⁵ que resiste en nosotros. Por tanto, la siguiente pregunta cobra un sentido muy particular: “¿El descenso al ámbito de nuestra arqueología deja intacto nuestros instrumentos de análisis?”⁸⁶ En otros términos, ¿La llamada de un mundo fuera de nuestro pensamiento no pone en peligro el método fenomenológico mismo? Sabemos que la intención de Merleau-Ponty siempre ha sido la de problematizar correctamente los diversos aspectos de la existencia y eso con la finalidad de entender el Ser. La fenomenología, en este sentido, nunca dejó de ser, para él, un método que le conducirá, al final, a una ontología, incluso a una filosofía de la Naturaleza. De ahí, su confesión a Sartre sobre su deseo de escribir sobre la Naturaleza, este principio bárbaro que nos resiste, la sombra del filósofo, y al que finalmente pertenecemos por nuestro cuerpo.

4. Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1998): *Metafísica*, tr. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
- Descartes, R. (1981): *Meditaciones metafísicas*, tr. Manuel García Morente, Espasa-Calpe, S: A, Madrid.
- Ferrater Mora, J., Terricabras J-M. (1998): *Diccionario de Filosofía*, (II), Barcelona, Ariel.
- García Canclini, N. (1979): *Epistemología e Historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- García Morente, M. (1917): *La filosofía de Kant: una introducción a la Filosofía*, Madrid, Ediciones Cristiandad.

⁸³ *Ibid.*, p. 1232.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 1236.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 1269.

⁸⁶ Merleau-Ponty (1953-1960), p. 209. La traducción es nuestra.

- Husserl, E. (1976) : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, tr. G. Granel, France, éditions Gallimard.
- Husserl, E. (1989): *La idea de la fenomenología*, México, Fondo de Cultura Económico.
- Marcel, G. (1969): *Diario Metafísico*, tr. F. del Hoyo, Madrid, Ediciones Guadarrama, S.A.
- Merleau-Ponty, M. (1945): *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1953-1960) : *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1966): «La Philosophie de l'Existence», *Dialogue*, vol.V, 3, pp.307-322.
- Merleau-Ponty, M. (1969): *La fenomenología y las ciencias del hombre*, tr I. Beatriz, B. de González y R. A. Piérola, Buenos Aires, Nova.
- Merleau-Ponty, M. (1975): *Fenomenología de la percepción*, tr. J. Cabanes, Barcelona, ediciones península.
- Merleau-Ponty, M. (1979): *Posibilidad de la filosofía, Resúmenes de los Cursos del Collège de France 1952-1960*, tr. E. Bello Reguera, Madrid, Ediciones Narcea, S.A.
- Merleau-Ponty, M. (1996): *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Paris, Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2000) : *Parcours d'eux: 1951-1961*, Paris, Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2003): *El mundo de la percepción*, México, Fondo de la Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, M. (2010): *Oeuvres*, Paris, Ediciones Gallimard.
- Pérez Riobello, A. (2008): “Merleau-Ponty; percepción, corporalidad y mundo”, *Eikasia*, año IV, Universidad de Oviedo, pp.197-220.
- Platón (1981): *La República*, tr. J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, Centro de estudios constitucionales.
- Reguera, I. (1982-1983): “Introducción a la filosofía de Maurice Merleau-Ponty”, (III), *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, pp.181-208.