

El destino de la filosofía en la hora de las ciencias del hombre

Jean-Dominique Robert

Fue profesor de metafísica y de noética en el Colegio de Teología y Filosofía de los dominicos en La Sarte-Huy, Bélgica. Miembro de la Academia Internacional de Filosofía de las Ciencias.

RESUMEN

La consolidación y expansión de las ciencias humanas a lo largo del siglo XX han planteado varios retos a la filosofía, entre otras razones porque han supuesto una apropiación por parte de las primeras de temas tradicionalmente estudiados por la segunda y por la pretensión, mostrada por las disciplinas incluidas en las ciencias humanas, de abordar dichos temas mediante métodos considerados como científicos. Los filósofos han respondido a esos retos articulando distintas defensas y redefiniciones de la filosofía. En este artículo se exponen algunas de esas defensas y reorientaciones de la filosofía, en concreto las llevadas a cabo por Paul Ricoeur, Mikel Dufrenne, Jean-Paul Sartre, Edmund Husserl, Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty. Varios de estos autores plantearon la posibilidad y función de una antropología filosófica, y estudiaron las relaciones de ésta con las antropologías propiamente científicas.

ABSTRACT

The consolidation and expansion of human science over the 20th century have posed several challenges to philosophy, representing an appropriation by human science of themes traditionally studied by philosophy and by the aim, which disciplines within human sciences have shown, to approach these themes by methods considered scientific. Philosophers have responded to these challenges by formulating different defences and redefinitions of philosophy. This study presents some of these defences and reorientations of philosophy carried out specifically by Paul Ricoeur, Mikel Dufrenne, Jean-Paul Sartre, Edmund Husserl, Martin Heidegger, and Maurice Merleau-Ponty. Several of these authors suggested the possibility and function of a philosophical anthropology, and studied the relations of this with strictly scientific branches of anthropology.

PALABRAS CLAVE

antropología filosófica | ciencias humanas | hermenéutica | fenomenología

KEYWORDS

philosophical anthropology | human sciences | hermeneutics | phenomenology

1. Introito

Que la filosofía esté hoy amenazada por el ascenso creciente de las ciencias humanas, que éstas se consideren cada vez más capaces de desposeerla de “los dominios” en los que parecía que debía reinar como señora, he aquí dos hechos incontestables. Resulta evidente, por otra parte, que si el segundo hecho es considerado como un triunfo por más de un científico que trabaja en las ciencias humanas, es por el contrario sentido vivamente como una amenaza por los filósofos auténticos. No es extraño, entonces, que, desde el momento en que esos dos hechos han tenido lugar, los filósofos hayan llevado a cabo una “defensa de la filosofía”. Este artículo, de corte fundamentalmente informativo, presenta al lector una muestra de esas defensas.

Seleccionaré algunas de dichas defensas e intentaré dejar hablar -tanto como se pueda- a los filósofos que las protagonizan. He descartado deliberadamente el testimonio de varios “filósofos”, pues, aunque los “filósofos” en cuestión se denominan como tales, no ejercen realmente el conjunto de funciones que, en mi opinión, son propias de la filosofía; sobre todo aquellas que, desde nuestro punto de vista, constituyen al filósofo auténtico. Esta es la razón por la que, a pesar del interés que su género de investigación comporta y de la incontestable utilidad de su esfuerzo, no citaré aquí a algunos representantes de la filosofía analítica -si se quiere: del empirismo lógico, del positivismo lógico- (véase *La philosophie...* 1962; se puede ver aquí cómo las discusiones conducen a cuestiones de orden filosófico; a este respecto, véase también el excelente artículo de Ladrière 1966).

Así acotados el ámbito de las tendencias filosóficas en las que esperamos encontrar testimonios de la defensa de la filosofía y el conjunto de funciones que le son específicas, nos referiremos en primer lugar a una encuesta que apareció en los *Cahiers de Philosophie* en enero de 1966. Como decía el editorial de

este número: “Es la necesidad misma de la disciplina filosófica lo que está aquí en cuestión”.

2. Algunas respuestas significativas a la encuesta de los *Cahiers*

2.1. Respuesta de Paul Ricoeur

El cuestionamiento de la filosofía por las ciencias humanas es considerado por Paul Ricoeur desde la perspectiva de los ataques realizados en nombre del psicoanálisis, la lingüística y la cibernética contra la subjetividad, la cual no se puede negar que sea el centro de la filosofía, particularmente de la filosofía reflexiva en la que el mismo Ricoeur se incluye. El psicoanálisis introduce un “eso piensa” y la lingüística un “él piensa” que ponen en cuestión toda filosofía del *cogito*. Además, éste último sufre también ataques en nombre de la cibernética. Dentro de las perspectivas que son propias de esta disciplina, se llega igualmente a un pensamiento “en tercera persona”. En la cibernética, mediante la construcción de máquinas cuya eficacia supera a la del psiquismo humano, se materializa una “objetivación” de las operaciones cognitivas, de manera que, una vez más, de lleva a cabo una determinada disolución del “Yo pienso” en beneficio de un espíritu objetivo, el de los robots lógicos, al igual que se operó en lingüística una disolución del sujeto en beneficio del espíritu objetivo de la lengua.

No se puede negar, pues, piensa Ricoeur, que la lingüística, la cibernética y el psicoanálisis plantean un reto a la filosofía. Sin embargo, desde su punto de vista, las dificultades que tales disciplinas plantean, lejos de tornar imposible toda filosofía del *cogito*, lo único que hacen es remitirla a otro nivel, el de la configuración de un *cogito* más maduro, más auténtico, menos ilusorio. Para Ricoeur, en efecto, todas las “objetivaciones neutralizantes” de las operaciones cognitivas no llegarán jamás a objetivar el acto mismo que las sostiene. La cibernética, la lingüística, el psicoanálisis nunca podrán alcanzar al *cogito* como tal para reducirlo. Y por ello la filosofía de tipo reflexivo está lejos de quedarse sin funciones en el futuro. Lo que de hecho es necesario llegar a construir es una “gran filosofía del lenguaje” donde una “hermenéutica general tuviera su lugar”. “En esta gran filosofía del lenguaje -escribe Ricoeur- sabremos dar cuenta de las disciplinas exegéticas y de la argumentación, del sentido que cobra cuerpo en un inconsciente freudiano, y del sentido que se materializa en las máquinas cibernéticas (...). Para preparar esta filosofía del lenguaje amplia, comprensiva, articulada, abigarrada, será necesario comprender cómo el hombre es capaz a la vez del mito y la matemática, de la poesía y la física, del sueño y la fabricación de robots”. Paul Ricoeur reconoce, sin embargo, que esa filosofía es un *programa*, y concluye diciendo: “conocemos solamente el campo, no el método de esta gran filosofía del lenguaje” (1966a: 99).

Para preparar esta ambiciosa construcción, Ricoeur ha dedicado numerosos trabajos de aproximación relativos al psicoanálisis, la lingüística, la filosofía analítica, la historia; es decir, a disciplinas necesarias para instaurar una hermenéutica de orden filosófico que esté articulada a las investigaciones positivas. Es así, por ejemplo, que sus reflexiones sobre el estructuralismo le han permitido mostrar la diferencia de nivel que existe entre un tipo de investigación positiva y la investigación desarrollada por la hermenéutica filosófica que se ocupa de la búsqueda de sentido. En efecto, escribe Ricoeur, “así como el estructuralismo tiende a poner a distancia, a objetivar, a separar de la ecuación personal del investigador la estructura de una institución, de un mito, de un rito, así el pensamiento hermenéutico penetra en lo que podemos llamar ‘el círculo hermenéutico’ del comprender y del creer, que lo descalifica como ciencia y lo califica como pensamiento meditante” (1963: 596-597). No proseguiremos aquí estas reflexiones capitales sobre la hermenéutica y el estructuralismo. Volveremos explícitamente sobre ellas cuando recojamos las “lecciones metodológicas” de las presentes encuestas. Lo que, por contra, importa subrayar es que la intención de Ricoeur no consiste solo en oponerse al estructuralismo, cuyo valor científico reconoce plenamente. Intenta simplemente mostrar también sus límites a los ojos del filósofo; límites de los cuales la ciencia corre el riesgo de perder la consciencia, creyendo que puede ocupar el lugar de la filosofía o segregando una filosofía más o menos larvada, más o menos reconocida, que gozaría indebidamente de los prestigios de la ciencia.

Cuando Ricoeur recuerda a la ciencia sus límites, aquellos mismos que le dotan de eficacia y fecundidad en su propio terreno, permanece en la línea de pensadores como Husserl, Jaspers o Marcel, en los que resulta evidente que se inspira. Como ellos, intenta indicar ese “más allá” de la ciencia que abre un campo propio a la filosofía, ese nivel específico caracterizado por una mediación necesaria y que, por tanto, es de orden esencialmente reflexivo. En las realidades humanas siempre hay algo que no puede

ser aprehendido en el ámbito de la ciencia, es decir, en el ámbito de la objetivación racional en el que la ciencia se sitúa metodológicamente. Este recuerdo de los límites de la ciencia es una manera muy auténtica de defender la filosofía contra los ataques dirigidos contra ésta en nombre de las disciplinas positivas. Es necesario, pues, como dice P. Ricoeur, que las ciencias humanas se sepan “limitadas a las formas objetivas, estables y estructuradas”. Es necesario que admitan que -más allá de sus observaciones, de sus explicaciones y de las estructuras que descubren- hay un “excedente de sentido” y que, en consecuencia, “algo, en su propio dominio, es susceptible de ser retomado e interpretado por disciplinas de un nuevo género (...) que podemos colocar bajo el título general de hermenéutica” (1965: 143-144).

La precedente exposición del pensamiento de Paul Ricoeur se refiere a la encuesta de los *Cahiers de Philosophie*. Otro documento, también muy revelador, nos permitirá completarla. Se trata del texto de una discusión que tuvo lugar en 1966 bajo los auspicios de la Comisión de Filosofía de la Unión Racionalista. Jean Piaget defendió allí algunas posiciones personales que son bien conocidas, sobre todo desde la publicación de su opúsculo *Sagesse et illusions de la philosophie*. En líneas generales, Piaget intenta reducir la filosofía a una “sabiduría coordinadora de los valores”; le prohíbe, pues, a la filosofía toda pretensión de instituirse como “conocimiento”, en el sentido en que él entiende el término, es decir, como “saber verificable experimentalmente y correctamente deducido, gracias a procedimientos lógicos científicamente establecidos”. Paul Ricoeur realizó varias observaciones a estos planteamientos de Piaget:

“Usted acepta una tarea única para la filosofía: coordinar los valores. Ahora bien, personalmente me pregunto: ¿en qué condiciones se puede pensar la idea misma de coordinación de los valores? Nótese que insisto en el término “pensar”, pues en mi opinión, el “pensar” no se agota mediante el trabajo del “conocimiento” al que usted ha hecho alusión. Dicho en otros términos, la “coordinación de los valores” implica un pensamiento de tipo especial, que dirija su reflexión sobre lo que significa el valor, una vez que se ha limitado el trabajo de conocimiento a lo experimentable y deducible. En consecuencia, es necesario algo distinto a una actividad que sea puramente “sabiduría coordinadora de los valores”. Es necesario que esa sabiduría sea pensamiento, en el sentido fuerte del término, y que se instituya al respecto una crítica. Por otra parte, este pensamiento también debe revestir las cualidades de lo verdadero, de la verdad, que usted reduce a lo verificable y deducible. Si todo esto tiene fundamento, entonces resulta que un mínimo “de interrogación existencial u ontológica” es posible y necesaria. Debemos, pues, llegar, en un momento dado, a plantearnos la cuestión siguiente: “¿Qué debe ser el hombre para el que hay una cuestión de los valores y una cuestión de la coordinación de los valores?”.

Así, pues, para que pueda plantearse la cuestión misma de una coordinación de los valores, se plantea necesariamente una cuestión de la verdad relativa al descubrimiento de qué es el hombre. Y es entonces cuando nos encontramos confrontados con las “cuestiones relativas a las condiciones de posibilidad”. Estas últimas, por otra parte, apunta P. Ricoeur, no son en nada asimilables a los procesos de verificación y deducción a los que J. Piaget intenta indebidamente reducir el conocer y el campo de la verdad.

Paul Ricoeur insiste luego -en respuesta a una objeción de J. Piaget- en que el campo propio de la filosofía no debe confundirse con el “campo de la experiencia introspectiva”. Señala que siempre es posible intentar convertir el acto filosófico auténtico en un campo de experiencia supuestamente introspectivo, pero alega que, entonces, dicho acto nada tiene que ver con el acto filosófico verdadero, el cual es reflexivo en un sentido distinto y muy particular. De todos modos, no es a partir de una psicología cualquiera como el filósofo intentará buscar las verdaderas condiciones de posibilidad de lo que aborda. Y si ello es así, es porque el acto filosófico es el acto a partir del cual existe un sentido del ser y un sentido de las nociones que los científicos emplean, incluyendo en éstos a los psicólogos. Sin embargo, este acto que da el sentido no es un acto propio de la psicología, no interfiere con ésta y nada añade al plan específico de la psicología. Por contra, permite comprender, en el nivel filosófico, lo que la psicología es y el fundamento extra científico de ésta. Por otra parte, es así como la psicología puede convertirse en una ciencia humanas, en el sentido fuerte del término, es decir, no ya simplemente en un fragmento de las ciencias “de la naturaleza”. Pero es necesario reconocer, entonces, que no se está ya en el orden de lo verificable o de lo deducible, sino más bien en el orden de lo reflexivo, es decir, en el orden de la

reaprehensión del sentido de todos los conceptos a partir de los cuales es posible que se configure el conocimiento del hombre. “El hombre de la filosofía, en efecto, es el de la psicología y la sociología, pero repensado reflexivamente a partir de la reducción [fenomenológica]”.

Nos resulta imposible profundizar aquí en la problemática filosófica de P. Ricoeur. Lo que hemos dicho sobre ésta basta para nuestro propósito. Añadiremos, no obstante, un texto que contribuye a clarificar su pensamiento y que es también respuesta a una objeción de J. Piaget (objeción, por otra parte, corriente en ciertos medios científicos):

“Veo la filosofía (...) como una especie de arbitraje constante entre los textos, entre los textos de la historia de la filosofía. Usted reprocha con frecuencia a los filósofos que se ocupen solo de textos y no se sitúen frente a los hechos. Pero los filósofos se mueven siempre en una especie de vaivén entre esa instrucción sobre su propio acto de nacimiento en los grandes textos filosóficos y, por otra parte, lo que hacen los psicólogos y los sociólogos” (1966b).

Así, pues, desde el punto de vista de P. Ricoeur, la filosofía es reflexión y hermenéutica. Y no lo es solo para la tradición filosófica a la que la reflexión y la hermenéutica pertenecen, sino también para los investigadores de orden científico, sean éstos psicólogos, sociólogos u otros. Es así como la filosofía cumple a la vez sus funciones de meditación, reflexión y fundamentación *sui generis*, las cuales son reconocidas por los filósofos como funciones específicas de su campo. Dichas funciones -junto con la función de “síntesis”, que también se le puede reconocer- sitúan al acto filosófico en su nivel propio. Por todo esto, un nivel propiamente filosófico se impone a todos aquellos que no rehúsan proseguir el impulso del espíritu en su voluntad de racionalidad. Pero esta racionalidad, entonces, se distingue profundamente de la racionalidad de la ciencia, si bien no la contradice (1).

La discusión entre J. Piaget y P. Ricoeur prosigue tras la intervención de F. Jeanson, quien también intenta defender a la filosofía. De esa discusión solo retendremos la frase contundente con la que éste último interviene para decir de rondón a J. Piaget: “La filosofía, desde mi punto de vista, no es lo que usted dice” (1966: 64). Y ¿cómo no estar de acuerdo con él en este punto? La filosofía, en efecto, como pura “coordinación de los valores”, en el sentido en que la toma J. Piaget, ¿no es la filosofía!

2.2. Respuesta de Mikel Dufrenne

Mikel Dufrenne intenta también señalar aquello que es específico del acto filosófico y, a su vez, aclarar un aspecto de las funciones que la filosofía debe desempeñar necesariamente en nuestros días. Muchos autores han insistido particularmente en la función “sintetizadora” de la filosofía sin precisar nunca el nivel particular de mediación que sería propio de ésta. M. Dufrenne, por el contrario, comienza estableciendo el principio siguiente: “Se puede dar a la filosofía la función magnífica de operar la síntesis, de confrontarlo todo: no estoy seguro de que ésta sea una tarea envidiable, ni siquiera realizable”. En consecuencia, es más bien necesario ver la función actual de la filosofía en la siguiente dirección: retornar hacia un cierto origen, aquel del que, por otra parte, parten todas las ciencias, en tanto que es su punto de partida obligado: es decir, retornar al nivel en el que se revelan los primeros sentidos, las primeras significaciones de las que el hombre no cesa de alimentarse. De ese modo, la filosofía debe hacer aparecer el fundamento primero, el origen. En lo que concierne a una antropología filosófica, por ejemplo, este retorno al fundamento consiste en buscar las condiciones mismas de posibilidad de la ciencia, o mejor, de las ciencias humanas. Sin embargo, hay que apuntar algo importante, en lo que M. Dufrenne insiste: este trabajo de fundación filosófica no viene de ningún modo a suplantar o a “duplicar artificialmente” la auto-fundación propia de una ciencia determinada, fundación que, evidentemente, le corresponde a esa ciencia misma.

La fundación filosófica de la ciencia se sitúa en un nivel distinto al nivel en que opera la auto-fundación científica de una disciplina: he aquí un primer punto sobre el cual es necesario que todo equívoco quede bien disipado. Un segundo punto se refiere a la expresión “límites de la ciencia”. La filosofía, para hablar con propiedad, no entra en juego cuando la ciencia “encalla” en una dificultad, dificultad que supuestamente la filosofía vendría a resolver. Como M. Dufrenne subraya: “La explicación científica es por sí misma legítima, no hay razón alguna para asignarle límites *a priori* (...). La filosofía (...) no posee control sobre la ciencia”. La filosofía no puede limitar el territorio de la ciencia, pues “todo es

considerable, en cierto sentido, por la ciencia". La ciencia puede, pues, considerar todo desde su punto de vista, e intentar obtener de todo un conocimiento objetivable, verificable, medible y deducible, según los procedimientos que le son propios. Sin embargo, una vez aclarado esto suficientemente, es necesario añadir también que el papel de la filosofía, frente a las disciplinas científicas, es precisamente preguntarse cómo la ciencia en general o tal ciencia en particular son posibles.

Reencontramos, pues, en M. Dufrenne la reivindicación de una de las funciones capitales de la filosofía: fundar las ciencias buscando las condiciones de posibilidad de éstas. Condiciones de posibilidad con respecto a las cuales es necesario, además, percatarse de que no le interesan al científico en cuanto tal; solo le interesan cuando se interroga, de una u otra manera, sobre su ciencia, desde un punto de vista distinto al del científico en cuanto tal. Como insiste muy acertadamente M. Dufrenne: esta tarea fundamental no es realizada por la ciencia, en la medida en la que ésta está preocupada en hacer metodológicamente su propio trabajo y se centra exclusivamente en él.

En su respuesta a la encuesta de los *Cahiers*, M. Dufrenne -dadas las cuestiones planteadas, las cuales tienen que ver con la antropología- subraya sobre todo el papel de la filosofía como fundadora de las ciencias humanas, en el sentido que acabamos de explicar. Sin embargo, se aprecia que para Dufrenne la filosofía no puede reducirse a esta función. Encontramos, en efecto, en su última respuesta los dos planteamientos siguientes:

"Creo que la antropología y la filosofía no son radicalmente diferentes. La filosofía es también por sí misma antropología, es decir, consiste en el estudio del hombre y de la relación de éste con el mundo (...). La filosofía no tiene otro objeto que el interrogarse sobre la naturaleza, la condición y la situación del hombre. El campo de interés de los filósofos es muy amplio" (Dufrenne 1966a).

Es evidente que M. Dufrenne, en esta última respuesta, se refiere a la antropología filosófica y no al tipo de antropología que se desarrolla en el seno de las ciencias humanas, como la antropología estructural o cultural, de las que sabe perfectamente que no pueden ser filosofía.

No lo pueden ser, pero en un determinado sentido algunas disciplinas científicas, como las antropologías a las que acabamos de referirnos, no implican menos -implícitamente y en algunos casos- una filosofía. Este aspecto es clarificado por M. Dufrenne en su *Autobiographie* (1963). Intentaremos resumir las posiciones que ahí expone, a las cuales se le encontrará cierto parecido con algunos de los planteamientos de Cl. Lévi-Strauss.

"Ser filósofo -comienza diciendo M. Dufrenne-, lejos de reclamar un monopolio, es primeramente desear que las ciencias, sin renegar en modo alguno de sí, sean ellas mismas filosóficas, a la vez que elaboran su objeto y experimentan sus límites. Lo que me preocupa de las ciencias humanas no es tanto lo que hacen, sino lo que no hacen -lo que aún no hacen o hacen de manera insuficiente (...). Lamento que no se permitan ser normativas: estarían autorizadas a decir lo que conviene al hombre, en función de su ser y su historia, si dispusiesen de una cierta idea del hombre. La antropología que elaborase esta idea del hombre como ser viviente, como amante, como soñador, como sabio, como trabajador, como ciudadano, sería ya una filosofía inmanente a las ciencias humanas; a falta de esta filosofía, estas ciencias son inducidas a limitarse al estudio de hechos insignificantes e inconsecuentes y a la construcción de las técnicas mediante las cuales el hombre se convierte en objeto y en las cuales el único sujeto es el técnico que, como a veces ocurre en el caso del médico, es promovido al rango de demiurgo o de brujo" (1963: 395-396).

Esta larga cita suscita, sin duda, varias cuestiones, algunas de ellas críticas, pero no entraremos aquí en esas cuestiones. Diremos simplemente que no todo nos parece claro en las líneas citadas. Para llegar a una mejor comprensión, será indispensable referirse a otros escritos de M. Dufrenne, lo que nos llevaría demasiado lejos. Lo que, en todo caso, nos hace falta ver bien es que la filosofía implícita e inmanente a las ciencias humanas no es de ningún modo, en opinión de M. Dufrenne, toda la filosofía. Esto resulta evidente. Nos lo dice, por otra parte, explícitamente en su autobiografía, en la que se plantea la cuestión siguiente: "¿Se puede decir que la filosofía no tiene ya objeto propio y que está condenada al paro forzoso?". He aquí la respuesta:

“No, pues la filosofía inmanente a la problemática científica no es toda la filosofía; o mejor dicho, la filosofía precisa de una radicalización, es decir, ha de ser expresada en términos que no dependan de un estado particular del saber. Pero la filosofía así concebida funda la antropología antes que ésta la recuse o la trascienda. En lugar de oponer, como se ha hecho hoy, antropología y ontología, si definimos al hombre como el ente que se preocupa del ser, ¿no es necesario definir el *ser* como eso de lo que se preocupa el hombre? Si no, cuando la filosofía quiere preservar su inhumana pureza, y excluir toda referencia al sujeto, termina planteándose como una reflexión infinita sobre la misma posibilidad de la filosofía” (1963: 396).

Resulta evidente que M. Dufrenne se opone aquí a algunas corrientes filosóficas. Rechaza determinados planteamientos de Hegel y de Heidegger. Nos lo dice, por otra parte, de manera explícita. Para él, la filosofía se asegura su objeto en obligada referencia al hombre; aunque la cuestión que plantea sea, no una cuestión empírica, en sentido científico, sino una cuestión “radical”, es decir, trascendental. La filosofía pone en juego a la vez la posibilidad de la filosofía y la posibilidad de todo saber y de toda empresa; plantea “la cuestión cuya iniciativa precisamente corresponde al hombre, de las relaciones entre el sujeto que cuestiona y lo cuestionado, entre el hombre y el mundo”. En otros términos, si hay una filosofía inmanente e implícita en la investigación científica realizada en determinadas condiciones, la filosofía no es la ciencia, “porque ella es la consciencia de la ciencia: reflexión absoluta. No reflexión sobre lo absoluto, si se entiende por esto que el mundo crearía al hombre para reflexionarse a través de él, o que una instancia superior al hombre y al mundo crearía a ambos para promover un devenir que sea discurso; sino acto del filósofo por el cual el hombre se reconoce como absoluto a quien la prueba ontológica acaba por extenderse, y que deviene *conscius sui*” (Dufrenne 1963: 398). Un último texto acabará de caracterizar lo que hace la filosofía según M. Dufrenne:

“El problema último de las relaciones del hombre y del mundo -escribe- es sobre todo el problema de su afinidad, de una armonía que no tenemos necesidad de creer preestablecida: ¿cómo puede ser el mundo una patria para el hombre? De ahí que retornemos siempre al problema crítico: ¿cómo es posible el conocimiento? ¿Cómo es posible la acción en la medida en que se inscribe en el tiempo y significa progreso? ¿Cómo el mundo está abierto al hombre que lo habita y le confiere un sentido? Ser filósofo es tomar consciencia de estos problemas y comprender que surgen desde el momento en que una consciencia se despierta” (1963: 399-400).

Reconocemos aquí dos temas esenciales que M. Dufrenne ha desarrollado de manera profunda en un notable opúsculo: *La notion d'a priori*, al cual remitimos al lector que desee obtener una información más amplia (puede verse también su obra *Jalons*).

2.3. Respuesta de Jean-Paul Sartre

Jean-Paul Sartre responde con no menos claridad en la encuesta de los *Cahiers* a la que venimos refiriéndonos. Expondremos seguidamente los puntos más significativos, o al menos los que conciernen a los temas que estamos tratando.

Las ciencias humanas y la filosofía consideran al hombre de manera distinta, sobre todo porque se aproximan a él con métodos diferentes. Así, la antropología científica considera al hombre como un objeto. La cuestión está en saber si el hombre solo puede ser considerado de ese modo. En otros términos, “el problema consiste en saber si su realidad se agota en la objetividad” (Sartre 1966: 3). A esto J.-P. Sartre responde sin la menor vacilación:

“Tal como la antropología considera los objetos, debe estudiar algo en el hombre que no es el hombre total y que, en cierto modo, es un reflejo puramente objetivo del hombre. Esto es lo que he llamado en la *Critique de la raison dialectique* lo práctico-inerte, es decir, las actividades humanas en tanto que están mediadas por un material rigurosamente objetivo que las remite a la objetividad. En economía, por ejemplo, no poseemos un conocimiento del hombre tal como la filosofía puede definirlo, sino un conocimiento de la actividad del hombre en tanto que él es reflejado por lo práctico-inerte, actividad del hombre retornado. En estas

condiciones, el conjunto de los conocimientos sociológicos y etnológicos remiten a cuestiones que no son cuestiones de antropología [en el sentido científico, se entiende], sino que sobrepasan el nivel de la antropología” (Sartre 1966: 4).

Esas cuestiones dependen formalmente de la filosofía, para la que el hombre es esencialmente un sujeto, una subjetividad. Y entre las cuestiones de orden filosófico, la primera sería la siguiente:

“¿Cómo debe ser un objeto para que pueda aprehenderse como sujeto (la filosofía forma parte de esta interrogación) y cómo debe ser un sujeto para que lo aprehendamos como cuasi-objeto (y, en el límite, como objeto)? En otros términos: el conjunto de los procesos de interiorización y reexternalización define el dominio de la filosofía en tanto que ésta busca el fundamento de sus posibilidades. El desarrollo de la antropología [científica], incluso si ésta integra todas las disciplinas, no suprimirá nunca la filosofía en tanto que ésta cuestiona al *homo sapiens* y, de ese modo, lo pone en guardia contra la tentación de *objetivar* todo. Le indica que si el hombre es, en el límite, objeto para el hombre, es también aquél para el que los hombres devienen objetos. A este nivel se plantea de nuevo la cuestión: ¿es posible la totalización?” (Sartre 1966: 6).

Este bello texto es revelador, y su verdadero significado resultará aún más claro para nosotros cuando, en la parte conclusiva y metodológica, lo pongamos en relación con algunos textos capitales de P. Ricoeur.

3. Otras defensas de la filosofía

Tras nuestra breve exposición de la defensa de la filosofía que, frente a las pretensiones de las ciencias humanas, realizaron P. Ricoeur, M. Dufrenne y J.-P. Sartre, nos parece muy clarificador, también con respecto a las posiciones de estos autores, remontarnos hasta algunas de las “fuentes” que -más o menos explícitamente- los han inspirado. Las fuentes en las que pensamos son, quizás, las más importantes entre aquellas que en un periodo histórico determinado contribuyeron a generar un renacimiento de la filosofía. Se trata, en primer lugar, de Husserl, al que añadiremos Heidegger. De ellos pasaremos después a la defensa de la filosofía que realizaron algunos filósofos que, de una u otra manera, fueron influidos por esos dos autores. Siguiendo esta línea, terminaremos hablando, en primer lugar, de la brillante defensa de la filosofía que M. Merleau-Ponty llevó a cabo.

3.1. Husserl

Nos desviaríamos de los asuntos que nos interesan si pasásemos aquí a recordar cómo Husserl, de matemático que era, se transformó poco a poco en filósofo de la matemática y, después, en filósofo en el pleno sentido de la palabra, aunque de una manera bastante nueva y personal (véase Robert 1960). Por contra, de lo que se trata aquí es de mostrar cómo, hacia el final de su vida, en el periodo de los escritos de la *Krisis*, Husserl abogó por una investigación filosófica original que, en su opinión, se situaba en línea con la Razón puesta en acción en la historia del pensamiento occidental. Entre los escritos en que tienen que ver con esta cuestión, creemos que el artículo aparecido en 1936 en la revista *Philosophia* es sin duda el más revelador y el de mayor eco. Este texto está recogido en las *Husserlianas*, al comienzo del volumen VI, bajo los títulos siguientes: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, §1. *Crisis de las ciencias como expresión de la crisis radical del humanismo europeo*. Nuestras citas están extraídas de los §§ 1 y siguientes (véase Husserl 1949).

El primer párrafo comienza con una pregunta: “¿Hay verdaderamente, a pesar de los continuos éxitos, una crisis de las ciencias?”. Habiendo planteado así el problema, Husserl intenta tratarlo a fondo. “La crisis de una ciencia -precisa- solo significa nada menos que la puesta en cuestión de su valor científico real, de toda la labor en la que ha fijado su tarea y mediante la que ha elaborado su método con vistas a la realización de esa tarea”.

Es necesario apuntar, desde el principio, que Husserl -él mismo nos lo dice- intenta hablar aquí de una “crisis de las ciencias en general”, así pues, también de las ciencias positivas, y en particular de la

matemática pura y de las ciencias exactas de la naturaleza. Intenta hablar de su crisis, aunque no podamos, sin embargo, dejar de admirarlas ni de considerarlas como “modelos del conocimiento científico” (Husserl 1949: 127-128, § 1).

En el segundo párrafo, Husserl insiste sobre una constatación fundamental, relativa a la idea misma de ciencia en general. Se ha operado -dice- una “reducción positivista de la idea de ciencia”, que ha llevado a ver en ésta solo la “simple ciencia de los hechos”. Ahora bien, “las ciencias de hechos puros y simples producen hombres que solo ven puros y simples hechos”, lo que conduce, en consecuencia, a excluir “por principio justamente aquellos problemas que son más urgentes para el hombre de nuestra desdichada época”. Ante este estado de cosas, es, pues, absolutamente necesario plantearse una cuestión vital:

“El mundo y la existencia humana en este mundo, ¿pueden verdaderamente tener sentido, si las ciencias solo admiten como verdadero lo que puede ser constatado objetivamente [como un hecho puro], si la historia no puede enseñar más que esto: todas las formas del mundo espiritual, todas las obligaciones vitales, todos los ideales, todas las normas (...) se forman y deforman como errantes pasajeros?”. Si esto fuese verdaderamente así, ¿podríamos “vivir en este mundo en el que el devenir histórico no es nada más que un perpetuo encadenamiento de impulsos ilusorios y de decepciones amargas?” (Husserl 1949: 129-130, § 2).

Nos percatamos, de paso, del tono existencial que tienen las preguntas planteadas. Husserl, con frecuencia, en los escritos de la *Krisis*, hace participar a su lector del estado anímico en que él se encontraba, sobre todo hacia el final de su vida. Un estado anímico que cabría describir con el nombre de angustia; pero una angustia que no proviene únicamente de su porvenir personal, sino que está relacionada, más allá de su caso, con el mismo porvenir de la civilización europea y del tipo de razón específica que hasta entonces se había desarrollado en esta civilización.

A esas cuestiones, planteadas de modo que incumben al hombre en el centro de sí mismo y de sus intereses más vitales, Husserl va a darles paulatinamente respuesta. Lo hará, por otra parte, permitiéndose largos rodeos y consideraciones históricas muy personales. Nosotros solo retendremos aquí lo que importa para nuestra investigación. Husserl comienza, primeramente, señalando lo siguiente:

“La ciencia no ha interpretado siempre su exigencia de una verdad rigurosamente fundada en el sentido de esta objetividad que domina metodológicamente nuestras ciencias positivas y, ejerciendo su influencia mucho más allá de éstas, asegura su fundamento y su propagación universal a un positivismo filosófico y práctico (*Weltanschaulich*)” (1949: 131-132, § 3).

Ahora bien, ¿cómo y por qué ha cambiado la ciencia su suerte? ¿Cómo ha llegado a esta esencial “limitación positivista de la ciencia”? A tales preguntas Husserl responde en los párrafos siguientes. No seguiremos con detalle sus consideraciones históricas. Nos interesa solamente apuntar que, para él:

“el concepto positivista de la ciencia de nuestra época es (...), si lo consideramos históricamente, un *concepto residual*. Se ha desembarazado de todos los problemas que estaban incluidos en los conceptos -a veces demasiado estrechos, pero otros muy vastos- de la Metafísica, entre otros los problemas llamados de una manera oscura ‘los problemas supremos y últimos’. Si se los considera atentamente, dichos problemas tienen -y con ellos de un modo general el resto de problemas igualmente excluidos- su unidad indisoluble en el hecho de que contienen, explícita o implícitamente, los *problemas de la razón*, de la razón en todas sus formas particulares” (1949: 133, § 3).

Al descartar todos esos problemas, “el positivismo decapita (...) a la filosofía”, añade Husserl, porque descarta todas las cuestiones que “trascienden al mundo en tanto que universo de simples hechos” y que apuntan a la idea de razón (1949: 133, § 3).

Al subrayar, así, cómo desde su punto de vista el concepto positivista de ciencia es un *concepto residual*, Husserl se esfuerza a continuación en mostrar cómo hemos sido conducidos, en el transcurso de la historia, a preconizar ese uso exclusivo de la razón. Es, entonces, cuando hace referencia a esa “pérdida de fe en la razón universal” que ha cobrado realidad en el corazón de los hombres, desde que han experimentado a la vez los éxitos teóricos y prácticos de las ciencias positivas y los fracasos continuos

de la metafísica. A partir de esto, un “sentimiento siempre más acosado de quiebra se insinúa en los espíritus filosóficos”, pues son sus obras quienes están principalmente interesadas por los problemas metafísicos.

Sin embargo, los verdaderos motivos de este sentimiento de liquidación, no son debidos -Husserl insiste en ello- al simple hecho de la comparación establecida entre los éxitos de la ciencia y los continuos fracasos de la metafísica. Ese sentimiento posee motivos más oscuros y, para él, en la larga época que fue desde Hume y Kant hasta sus días, se a libraba una “lucha apasionada por llegar a una consciencia clara de los verdaderos motivos de este fracaso secular” de la metafísica (1949: 134-135, § 4). En su transcurso, la filosofía terminó por devenir “un problema para sí misma”. Esto ocurrió en principio “bajo la forma del problema de la posibilidad de la metafísica”. Pero, al mismo tiempo, aunque implícitamente, comenzó con cuestiones relativas al “sentido” y la “posibilidad del conjunto de los *problemas de la razón*” (1949: 135-136, § 5).

De tal estado de cosas, Husserl extrae una consecuencia capital para las mismas ciencias positivas: “finalmente, todas las ciencias modernas, en la medida en que han sido fundadas como partes de la filosofía y en que no han cesado de tener otra significación, han sido arrastradas a una crisis singular, sentida cada vez más como enigmática. Es una crisis que no ataca el dominio especial de las ciencias con sus éxitos teóricos y prácticos, pero que sin embargo (...) debilita toda la significación de su verdad”. Y es por esto, por otra parte, por lo que “la crisis de la filosofía significa la crisis de todas las ciencias modernas en tanto que miembros de la universalidad filosófica”. Ciertamente, “ésta fue primero una crisis latente, pero apareció luego cada vez más como una crisis del humanismo europeo mismo en la entera significación de su vida cultural, en su ‘existencia’ toda entera”. En una palabra, se trata, para Husserl, de la “ruina de la fe en una razón ‘absoluta’ de la que el mundo extrae su sentido”, de la fe “en un sentido de la historia, en un sentido de la humanidad, en la libertad como capacidad posible del hombre para dar a su existencia humana individual y general un sentido razonable” (1949: 136-137, § 5).

Heredamos, pues, un problema capital que deviene “el enigma de todos los enigmas”: el problema de las relaciones profundas entre la “razón” y “el ser en general”. He aquí lo que, necesariamente, se ha convertido para nosotros en “el verdadero tema de reflexión”. Ahora bien, frente a esta cuestión crucial, “nos encontramos en el peligro de zozobrar en el diluvio del escepticismo y, por ello, de abandonar nuestra propia verdad” (1949: 138, § 5 al final). De suerte que “las verdaderas luchas de nuestro tiempo y las únicas que poseen sentido, son las luchas entre un humanismo que ya se ha hundido y un humanismo aún apoyado sobre su fundamento, pero que lucha por conservar este fundamento o por establecer uno nuevo”. Se trata, entonces, de una lucha “entre filosofías”: a saber, las filosofías escépticas, que son unas “no filosofías” (*Unphilosophien*), pues solo tienen de filosofía el nombre; y las “filosofías verdaderas y aún vivientes”. Estas últimas, dice Husserl, “combaten por su sentido verdadero y auténtico, y por eso mismo por el sentido de un humanismo auténtico”. Lo que dichas filosofías auténticas deben llegar a hacer es “conducir la razón latente hacia la comprensión de sus posibilidades y, por eso mismo, mostrar claramente que la posibilidad de una metafísica es una posibilidad verdadera”. He aquí, añade Husserl, “el único camino para comprometer a una metafísica o a una filosofía universal en el camino laborioso de la realización”. Y es “solo por esto [como] puede decidirse si el fin innato del humanismo europeo (...) en ese movimiento infinito de la razón latente hacia la razón manifiesta y en el esfuerzo infinito de darse unas normas precisamente gracias a esta verdad y a esta autenticidad de la escala humana, si este fin -digo- es una pura quimera” (1949: 130-140, § 6 al comienzo).

Esos fines propuestos, ¿qué pueden, de hecho, significar profundamente para los filósofos? Tal es la pregunta que se plantea Husserl en el párrafo séptimo. ¿Creerá él, por ejemplo, como piensan algunos, que la filosofía que hay que elaborar solo tendrá una existencia pasajera entre “la flora de las filosofías siempre nacientes y siempre murientes”? Husserl rehúsa tal escepticismo, que arruinaría a la filosofía. Lo rehúsa a pesar del hecho siguiente: “en tanto que filósofos de esta época contemporánea, hemos caído en una penosa *contradicción existencial*. La creencia en la posibilidad de la filosofía como tarea, en consecuencia, en la posibilidad de un conocimiento universal, no *podemos* abandonarla. Es en esta tarea como tenemos consciencia de nuestra vocación de filósofos serios. Y, sin embargo, ¿cómo guardar esta fe que solo tiene sentido en relación a un único y mismo fin, el único que sería común a todos nosotros, a *la filosofía*?”.

La “contradicción existencial” a la que hace alusión Husserl no le impide, sin embargo, ponerse a trabajar con un agudo sentido de la responsabilidad: “responsabilidad para con el ser verdadero de la humanidad,

que solo es un ser si se orienta hacia un *telos* y que, si *nunca* llega a su propia realización, solo lo hará mediante la filosofía, por *nosotros*, si somos seriamente filósofos”. Es por esto que Husserl comienza su obra, de la que las páginas precedentes son la introducción, con un espíritu que quiere permanecer a la vez escéptico y confiado: “sin ninguna intención exclusivamente negativa al comienzo”. Lo que, en efecto, él va a ensayar es “penetrar la corteza de los ‘hechos históricos’ exteriores de la historia de la filosofía para investigar, mostrar y verificar su significación interna, su teleología oculta”. Dicho esto, Husserl mantiene una esperanza plena en la razón y su desarrollo intrínsecamente dirigido. Esto es lo que indica con suficiencia la expresión “teleología oculta”.

Sin embargo, para cumplir sus fines, Husserl precisa que va a enfrentarse con nuevos problemas que van a “transformar en profundidad el sentido general de la filosofía tal como se impuso a través de todas las formas históricas con ‘evidencia natural’”. Sin embargo, “se descubrirá (entonces) que toda la filosofía del pasado estaba centrada interiormente sobre ese nuevo sentido de la filosofía, aunque de una manera inconsciente para sí misma” (1949: 143, § 7).

Esa introducción titulada *Crisis de las ciencias como expresión de la crisis radical del humanismo europeo*, la concluye Husserl con estas conmovedoras palabras: “No intento enseñar, sino simplemente mostrar, describir lo que veo. No tengo más pretensión que la de poder hablar, primero ante mí mismo y, después, también ante los demás, en mi alma y en mi conciencia, como un hombre que ha vivido en toda su gravedad el destino de una existencia filosófica” (1949: 143, § 7 al final).

He aquí, pues, los términos en los que una de las personalidades más conscientes de ese cambio del siglo XIX al XX expresa su defensa radical de la filosofía; de una filosofía que tiene en sus manos, a la vez, su propia suerte, la de las ciencias positivas o teóricas, la de toda la humanidad europea y la de su destino auténtico.

3.2. Heidegger

En un artículo aparecido en *Sciences Ecclésiastiques* (Robert 1967) nos ocupamos ya de la “defensa” heideggeriana de la filosofía (2). Queremos aquí iluminar la cuestión relativa a la posibilidad, para Heidegger, de una antropología filosófica. Esta antropología es, evidentemente, distinta de las ciencias humanas y de la antropología científica que tales ciencias comportan. Nuestro texto de base estará constituido por una sección de la capital obra *Kant und das Problem der Metaphysik*.

Antes de abordar el estudio del texto en cuestión, recordamos -si bien no es preciso insistir en ello, pues se trata de algo bien conocido- que el fin perseguido por Heidegger no es de ningún modo la construcción de una “antropología filosófica”. Él lo ha dicho explícitamente en *Sein und Zeit* y lo ha repetido más de una vez. En el caso del último Heidegger, es necesario añadir incluso que, según sus propias afirmaciones, de lo que se trata es de una superación de la misma metafísica, mediante un esfuerzo hacia un nuevo modo de pensar (*Denken*) del que se esfuerza por mostrar sus características propias. Tal esfuerzo se percibe en la mayor parte de los escritos de su última época; se concreta en el amplio trabajo de exégesis sobre Nietzsche y sobre otros filósofos o en los pequeños opúsculos en los que ilumina los aspectos del *Denken* mediante un lenguaje cada vez más hermético, ¡por no decir mítico! Con el fin de hacer comprender ese modo de pensar, Heidegger, en efecto, tortura cada vez más la lengua de la que se sirve (algo que le fue reprochado por distintos autores). Pero atendamos aquí primero a nuestro texto.

Siguiendo de cerca *Sein und Zeit*, *Kant und das Problem der Metaphysik* está evidentemente bastante lejos de la voluntad total de superación de toda metafísica y de toda ontología. En efecto, Heidegger concluye su obra con algunas reflexiones sobre la “metafísica como ontología fundamental”, en las que expuso cómo consideraba él a este ámbito filosófico y cuáles eran en su opinión sus fines. Esta ontología fundamental está dominada, como es sabido, por toda la problemática heideggeriana de la *comprensión del ser*. Como Heidegger escribe: “De lo que en el fondo se trata es de iluminar la imbricación esencial del ser (no del ente) como tal y de la finitud en el hombre” (p. 278, final § 39). Es, pues, a esto a lo que conduce el estudio sobre *Kant y el problema de la metafísica*. Se trata de un Kant “repensado” en una atmósfera muy alejada del criticismo o del neo-kantismo de la escuela de Marburgo, y en la que la *Crítica de la razón pura* es sometida a una nueva interpretación.

A fin de que no se nos pueda acusar de haber entendido el pensamiento de Heidegger en un sentido que no es el suyo propio, citaremos, para comenzar, el final de la sección titulada “La instauración del fundamento de la metafísica como antropología”. Esta es la cita: “No podemos aquí examinar hasta qué punto y cómo la ‘antropología filosófica’ -más allá del problema de la instauración del fundamento de la metafísica- posee una tarea propia” (p. 275, final § 38).

La cuestión está clara: no se trata de intentar hacer de Heidegger el creador de una “antropología filosófica”. Se trata más bien de encontrar, en los textos que seguirán, el modo como intenta dilucidar las insuficiencias de las ciencias humanas y la imposibilidad en la que ésta se encuentran al pretender ocupar el puesto de la filosofía. Ahora bien, eso no basta, puesto que nuestro fin aquí es investigar sobre la defensa de la filosofía efectuada por los filósofos auténticos.

Al principio de la sección titulada “La instauración del fundamento de la metafísica como antropología”, Heidegger enuncia algunas de las conclusiones de su estudio sobre Kant. Helas aquí:

1. “La instauración kantiana del fundamento permite descubrir que el hecho de fundar la metafísica conlleva una interrogación sobre el hombre, es antropología”. En otros términos: “El verdadero resultado de la instauración kantiana del fundamento reside, además, en la aprehensión del vínculo necesario entre la antropología y la metafísica, esto es lo que atestiguan sin equívoco posible las mismas declaraciones de Kant”.

2. Sin embargo, “la antropología presentada de hecho por Kant es una antropología empírica y no una antropología que satisfaga las exigencias de la problemática trascendental, es decir, un antropología pura”.

3. Esta es la razón por la que “la necesidad de una ‘antropología’ adecuada, es decir, ‘filosófica’, se convierte en un tema muy urgente para la instauración del fundamento de la metafísica” (pp. 262-264; § 36).

4. Si “solo una antropología filosófica es capaz de asumir la instauración del fundamento de la verdadera filosofía (...) de ello solo es posible concluir que una repetición de la instauración kantiana tendrá por tarea específica el desarrollo sistemático de una ‘antropología filosófica’ y que, por consiguiente, habrá que determinar primero en qué debe consistir ésta” (pp. 264-265; final § 36).

Hechas estas primeras precisiones, Heidegger pasa, entonces, a analizar, en el párrafo 37, lo que conlleva “la idea de una antropología filosófica”. Ahora bien, esto conduce a investigar “¿qué es, en general, una antropología y cómo ésta deviene filosófica?”.

“Antropología -responde Heidegger- quiere decir ciencia del hombre. Comprende todo lo que puede ser explorado de la naturaleza del hombre en tanto que éste es un ser constituido por un cuerpo, un alma y un espíritu. El dominio de la antropología no engloba solamente el estudio de las propiedades, dadas y constatables, que diferencian a la especie humana del mundo animal y vegetal, sino además el estudio de sus disposiciones latentes y de las diversidades de carácter, raza y sexo. Y como el hombre no aparece solamente bajo la forma de un ser natural, sino que además es un ser que actúa y crea, la antropología debe también procurar saber lo que el hombre, como ser actuante, ‘extrae de sí mismo’, lo que puede y debe extraer de sí. Sus poderes y sus obligaciones reposan finalmente sobre algunas posiciones que el hombre es capaz de adoptar en tanto que ser humano. Estas posiciones llevan el nombre de *Weltanschauungen* y la ‘psicología’ de ésta circunscribe toda la ciencia del hombre”.

Si esto es así, “los resultados de disciplinas como la caracteriología, el psicoanálisis, la etnología, la psicología pedagógica, la morfología de la cultura y la tipología de las *Weltanschauungen* deben converger” en la antropología.

Sin embargo, señala Heidegger, una vez que hemos aceptado caracterizar así a la antropología, como ciencia que considera al hombre según todas las dimensiones enumeradas más arriba, la noción de esta disciplina pierde toda precisión. Termina por designar más que una disciplina científica, es decir, “una

tendencia fundamental característica de la posición actual del hombre respecto a sí mismo y a la totalidad de lo existente. Según esta tendencia, un objeto solo es conocido y comprendido si ha recibido una explicación antropológica. Hoy, la antropología no busca solo la verdad concerniente al hombre, sino que pretende decidir sobre el sentido de toda verdad”.

La constatación hecha por Heidegger de tal alargamiento de la noción de antropología le conduce, entonces, a algunas reflexiones críticas cuya importancia no puede ignorarse. En efecto, piensa él, si “ninguna época ha acumulado sobre el hombre conocimientos tan numerosos y tan diversos como la nuestra”, si “ninguna época ha acertado a hacer ese saber tan pronta y tan cómodamente accesible, (...) ninguna época ha sabido menos qué es el hombre. A ninguna época le ha parecido el hombre tan misterioso”. Ahora bien, ante este estado de cosas -que parece, a primera vista, paradójico- es necesario plantearse una cuestión: “la extensión y la incertidumbre de los problemas antropológicos, ¿no resultan adecuadas para hacer surgir una antropología filosófica y favorecer poderosamente su desarrollo?”. Mejor: “La idea de una antropología filosófica, ¿no permite el surgimiento de la disciplina a la que deberá ordenarse toda la filosofía?” (pp. 265-266; § 37).

Una vez planteada tal cuestión, Heidegger -como hace frecuentemente- responde a la misma con otras preguntas. La dificultad de la idea de antropología, piensa él, reside en su mismo concepto; y esto, a pesar de toda su riqueza, ¡a causa de ésta misma! Tanto más cuanto que plantea otra pregunta para intentar aclarar ese concepto, la siguiente: “¿Cómo, en el fondo, una antropología se convierte en filosófica?”.

Intentaremos exponer de manera resumida el modo en que Heidegger responde a esta última pregunta. Veremos cómo intenta tomar distanciarse de la consideración de la antropología como centro de la filosofía y, en consecuencia, como el núcleo en función del cual toda filosofía tendría que organizarse. Su reacción está perfectamente en la línea de *Sein und Zeit*, en completa consonancia con sus más explícitas afirmaciones sobre el sujeto.

1. Heidegger comienza, en principio, estableciendo que “la antropología puede ser llamada filosófica si su método es filosófico, es decir, si se aplica a considerar la esencia misma del hombre”. En este caso, la antropología deviene “una ontología regional que tiene al hombre por objeto, coordinada con otras ontologías que se reparten con ella el dominio de lo existente”.

2. Tal “antropología filosófica (...) no puede ser considerada, sin otra explicación, como el centro de la filosofía, menos aún fundando esta pretensión en la estructura interna de su problemática”.

3. “Es posible también que la antropología sea filosófica si, en tanto que antropología, determina el fin de la filosofía o bien su punto de partida, o incluso uno y otro a la vez”.

4. Sin embargo, desde el punto de vista de Heidegger, “esas diversas posibilidades de definir el carácter filosófico de una antropología son ya suficientes para iluminar la imprecisión de esta misma idea”. Y “esta imprecisión aumenta aún más si se tiene en cuenta la diversidad de los conocimientos empírico-antropológicos sobre los que toda antropología filosófica debe apoyarse, al menos al comienzo”.

5. En consecuencia, “es igualmente inevitable que, en el interior de la filosofía, el ‘antropologismo’ -por natural y comprensible que, a pesar de su equivocidad, la idea de una antropología filosófica parece, y por mucho que ésta se reafirme, a pesar de las objeciones que se le hacen- esté expuesto a ataques siempre renovados”.

6. Todo esto conduce, en el fondo, al hecho siguiente, sobre el que Heidegger insiste: la idea de una antropología filosófica “no ha sido justificada explícitamente a partir de la esencia de la filosofía; solo ha sido concebida en función del fin de la filosofía tal como aparece desde el exterior, y desde su punto de partida posible. Así, la delimitación de esta idea termina por reducir la antropología a una especie de depósito de todos los problemas filosóficos esenciales”. Es por ello evidente “que esta manera de considerar la antropología es superficial y filosóficamente contestable”.

Es necesario, pues, estima en consecuencia Heidegger, que las verdaderas preguntas relativas a la antropología sean finalmente planteadas de manera adecuada. Y, en particular, es necesario responder a las preguntas siguientes: “¿En qué medida todos los problemas esenciales de la filosofía tienen su lugar

en la esencia del hombre? Y ¿cuáles son, pues, estos problemas esenciales y dónde está su centro? ¿Qué es filosofar, si la problemática filosófica es tal que encuentra su lugar y su centro en la esencia del hombre? Mientras estas preguntas no sean desarrolladas y precisadas en su encadenamiento sistemático, no sabremos ver los límites esenciales de la idea de una antropología filosófica. Solo la discusión de estas cuestiones suministra una base al debate sobre la esencia, los derechos y el papel de una antropología filosófica en el seno de la filosofía". Y es por ello que, por otra parte, mientras no se haya respondido a tales preguntas, renacerán sin cesar las tentativas de una antropología filosófica no fundada en la esencia de la filosofía y éstas suscitarán oposiciones.

"Así -concluye Heidegger- una reflexión crítica sobre la idea de una antropología filosófica no ilumina solamente su imprecisión y su fatal insuficiencia, sino que ante todo manifiesta que no disponemos de una base ni de los marcos necesarios para un examen en profundidad de su esencia" (pp. 267-270; § 37 hasta el final).

En el párrafo siguiente, Heidegger pretende reflexionar sobre "la cuestión de la esencia del hombre y el verdadero resultado de la instauración kantiana del fundamento". Es entonces cuando plantea los problemas capitales, que enuncia como sigue: "¿Qué clase de pregunta es esta pregunta sobre el hombre?". ¿Puede "todavía ser una pregunta antropológica"?

Tales problemas suponen, en opinión de Heidegger, una problemática bastante amplia y original. Ésta debe conducir "a examinar la 'naturaleza íntima' de 'nuestra' ipseidad como el problema de la finitud en el hombre". Ahora bien, tal examen supone una superación de la antropología filosófica como tal.

Es por ello que "cualesquiera que sean la diversidad e importancia de los conocimientos que la 'antropología filosófica' nos aporte sobre el tema del hombre, ésta no puede legítimamente pretender ser una disciplina fundamental de la filosofía por el mero hecho de que sea antropología. Al contrario, corre constantemente el riesgo de disimularnos la necesidad de desarrollar como problema la pregunta por el hombre y de vincular este problema con la instauración del fundamento de la metafísica" (pp. 274-275).

No podemos seguir aquí a Heidegger en sus desarrollos sobre "el problema de la finitud en el hombre y la metafísica del *Dasein*". Sabemos que pone en el centro de la comprensión de la esencia del hombre la comprensión misma del ser, sin la cual "el hombre no podría jamás ser el ente que es" (p. 283; § 41). Desde entonces, Heidegger se dirige esencialmente hacia una fundación de la metafísica que, en su evolución, le conducirá a la superación de la metafísica, de la que él había sido uno de sus máximos representantes.

La moraleja de la historia parece ser la siguiente: Heidegger deja aquí en suspenso el problema que consiste en preguntarse "de qué modo y cómo la 'antropología filosófica' -aparte del problema de la instauración del fundamento de la metafísica- posee todavía una tarea propia" (p. 275; § 38). Es otra cosa lo que le interesa. Esta otra cosa está relacionada, precisamente, con el fundamento de la metafísica. Más tarde, la cuestión se convertirá en la superación de la metafísica mediante un *Denken* del que se esforzará por precisar sus características.

En estas condiciones, se dirá ¿por qué apelar a Heidegger, como testigo de la defensa de la filosofía, puesto que la suerte de la antropología no está, con él, decidida en uno u otro sentido? A esto responderemos de manera breve: el análisis que precede permite ver la reacción de Heidegger ante el ascenso de las ciencias humanas. Ahora bien, esta reacción revela a la vez cómo estas últimas no pueden reemplazar a la filosofía y cómo una eventual antropología filosófica exige una problemática general donde esta antropología no puede de ningún modo pretender ser el centro de la reflexión total de la filosofía. Tales indicaciones nos han parecido bastante radicales y e importantes para referirlas aquí en su contexto exacto. Y no pierden su interés y fecundidad porque Heidegger no haya construido una antropología filosófica a partir de ellas. Al contrario, podrían llegar a ser las condiciones mismas de posibilidad de una antropología filosófica auténtica.

4. La defensa de la filosofía en la obra de Maurice Merleau-Ponty

En una investigación sobre la defensa de la filosofía, nos ha parecido que M. Merleau-Ponty debía

ocupar un puesto de honor. Su pensamiento, en las antípodas de una filosofía académica, mantuvo un amplio diálogo con todas las realidades humanas, entre otras con las ciencias, y específicamente con las ciencias del hombre: psicología, sociología, lingüística. Si Merleau-Ponty condena a la ciencia, condena una ciencia determinada, dominada por prejuicios y postulados que no puede admitir. Estos últimos, cuyo origen lejano remonta, si no a Descartes en persona, por lo menos al cartesianismo, pueden ser brevemente caracterizados por las endurecidas oposiciones entre el cuerpo y el alma, lo objetivo y lo subjetivo, la exterioridad y la interioridad, las cuales en su opinión es necesario llegar a superar de algún modo. M. Merleau-Ponty intenta, pues, rehacer la unidad del hombre y del mundo, la unidad de “el hombre en el mundo”, y tal voluntad es correlativa del puesto privilegiado que concede en su obra a la percepción. La percepción, en efecto, o mejor, el mundo y la verdad de la percepción, son para él el fundamento de todo conocimiento y una especie de “cuna de sentido”, por retomar su expresión. Tanto más cuanto que, previamente a la distinción entre ciencia y filosofía -las cuales mediatizan lo dado en dos niveles distintos, creando así el mundo de las ciencias y el de la filosofía-, hay otro mundo: el mundo ante-predicativo, el mundo pre-científico y pre-filosófico; aquél sobre el que Husserl y Heidegger, cada uno a su manera, habían llamado la atención del filósofo y del científico. Al centrar así su reflexión en lo que es anterior a todas las dicotomías de lo dado y a todas las distinciones formales entre disciplinas, M. Merleau-Ponty establece una manera muy personal de hacer dialogar entre sí a las ciencias y a la filosofía, y de indicar cuáles deben ser las relaciones fecundas -de derecho y no solamente de hecho- entre ambas. En este diálogo entre ciencias humanas (en particular) y filosofía, veremos cómo una cierta concepción y un cierto empleo del método fenomenológico permiten a M. Merleau-Ponty el “distinguir para unir”.

Sin embargo, es necesario señalar desde ahora que la ciencia que él quiere hacer dialogar con la filosofía no es cualquier ciencia. M. Merleau-Ponty ha precisado perfectamente la cuestión entregándose, primero, a una crítica dura y acerba del estilo científico propio de algunas ciencias humanas, comenzando por la psicología experimental.

El tipo de ciencia “clásico” al que M. Merleau-Ponty se refiere para reprocharle su estilo, su método y sus postulados, puede ser caracterizado mediante algunos textos elocuentes de *La structure du comportement* y de la *Phénoménologie de la perception*. Comencemos con una cita extraída del principio de *La structure du comportement*:

“La teoría clásica del reflejo y los métodos de análisis real y de explicación causal de los que dicha teoría no es más que una aplicación, parecen por sí mismos capaces de constituir una representación científica y objetiva del comportamiento. El objeto de la ciencia se define por la exterioridad mutua de las partes o de los procesos. Ahora bien, es un hecho que la teoría clásica del reflejo ha sido superada por la filosofía contemporánea. ¿Basta con enmendarla o bien se debe cambiar de método? ¿La ciencia mecanicista habría fallado en la definición de la objetividad? ¿La separación entre lo subjetivo y lo objetivo habría sido mal realizada? La oposición entre un universo de la ciencia, todo entero fuera de sí, y un universo de la conciencia, definido por la presencia total de sí a sí, ¿será insostenible? Y si el análisis real fracasa, ¿la biología encontrará su método en un análisis ideal de tipo físico-matemático, en la intelección spinozista? ¿O bien valor y significación no serán determinaciones intrínsecas del organismo, que solo será accesible a un nuevo modo de ‘comprensión’?” (Merleau-Ponty 1953b: 7-8).

He aquí, pues, las preguntas capitales que se plantea M. Merleau-Ponty desde su primera obra. Ciertamente, todas las palabras son significativas, pero queremos subrayar especialmente dos de ellas: *objetivo* y *objetividad*. La ciencia en la que piensa M. Merleau-Ponty, ¿no ha “fallado en la definición de la objetividad”? ¿No la ha endurecido oponiéndola a la subjetividad, ésta también mal definida? ¿No es necesario, desde entonces, reintroducir “significaciones” y recurrir a la “comprensión”? He aquí los problemas...

A tales preguntas, *La structure* y la *Phénoménologie* responderán especialmente, así como algunos cursos importantes a los que nos referiremos a continuación. En todo caso, M. Merleau-Ponty ataca ante todo en su raíz una cierta forma de “pensamiento objetivo”: el del sentido común y la ciencia, que, finalmente, nos hace perder el contacto con la experiencia perceptiva, experiencia de la que, sin embargo, dicho pensamiento es resultado y continuación natural.

“Toda la vida de la conciencia -escribe- tiende a establecer *objetos* (...). Y, por tanto, la posición absoluta de un solo objeto es la muerte de la conciencia (...). No podemos permanecer en esta alternativa de no comprender nada del sujeto o de no comprender nada del objeto. Es necesario que reencontremos el origen del objeto en el corazón mismo de nuestra experiencia, que describamos la aparición del ser y que comprendamos como paradójico lo que hay *para nosotros* del *en sí*” (1945: 86).

En este texto vuelve a cuestionarse una determinada concepción de la objetividad que era, de hecho, uno de los postulados centrales de la ciencia. Esta manera de reducir el objeto de la ciencia a pequeños paquetes de datos enteramente configurados que son después conjuntados para reconstruir lo real en función de leyes igualmente relativas a los puros hechos objetivos, puede ser llamada empirismo. Es así como M. Merleau-Ponty la califica, por otra parte, en la *Phénoménologie*. He aquí sus propias palabras:

“El empirista puede siempre construir reuniendo átomos físicos de los equivalentes próximos de todas (las) estructuras (...). Pero el inventario del mundo percibido en los capítulos siguientes lo hará aparecer cada vez más como una especie de ceguera mental y como el sistema menos capaz de agotar la experiencia revelada, cuando la reflexión comprende su verdad subordinada poniéndola en su lugar” (1945: 33).

Es en función de tales observaciones que M. Merleau-Ponty hablará del cuerpo y la percepción en los bellos capítulos de la *Phénoménologie*. Sin embargo, será desplazado de la comprensión por reflexiones en las que todo el espesor carnal se rinde a algunas realidades que la ciencia clásica había esterilizado y vuelto desconocidas. Lo esencial, para nosotros, es subrayar que -desde el punto de vista de M. Merleau-Ponty- la ciencia que tuviese en cuenta las precedentes observaciones evitaría los errores incriminados y debería estar dominada por nociones relativas a formas, a estructuras, empleadas con unas acepciones que resistirían los golpes de la crítica. Las ideas de “comprensión” y “sentido” reemplazarán, pues, a las de análisis y hecho. La objetividad, en su infortunado sentido, habrá desaparecido. Esto es lo que indica el final de *La structure du comportement*: “La ‘cosa’ natural, el organismo, el comportamiento del otro y el mío solo existen por su sentido, pero el sentido que brota de esas realidades no es todavía un objeto kantiano, la vida intencional que las constituye no es aún una representación, la ‘comprensión’ que da acceso a esas realidades no es todavía una intelección” (1953b: 241).

Las críticas precedentes, emitidas por M. Merleau-Ponty, deberían clarificar las siguientes afirmaciones de nuestro autor, tomadas de diferentes cursos: “La ciencia psicológica no podría ser en ningún caso una mera constatación de hechos” (1964a: 112). “Se hace (...) un mal uso de la noción de objetividad” (1964a: 114) (3). Así, por ejemplo, se piensa comúnmente que la psicología es ciencia cuando establece regularidades. La regularidad, la frecuencia serían los criterios de una investigación científica. Ahora bien, este prejuicio tiene como consecuencia el abandono de todo hecho individual a la literatura, entendida ésta en un sentido peyorativo. Es por ello que -apunta M. Merleau-Ponty- todavía hoy “algunos psicólogos consideran que una monografía es un trabajo preparatorio para la ciencia, pero aún no un trabajo científico”. Se abusa, por otra parte, de las estadísticas, incluso cuando “los instrumentos matemáticos no son suficientes para otorgar carácter científico a una investigación”. Así pues, “la psicología se esfuerza por demostrar que es una ciencia mediante el empleo de las matemáticas tanto como puede; pero, si se emplea el aparato matemático sobre conceptos aristotélicos, uno se queda siempre más acá de la ciencia. La búsqueda de leyes no basta para caracterizar la ciencia si esas leyes son entendidas en el sentido de generalidad abstracta” (Merleau-Ponty 1964a: 116-117). La ciencia, en efecto, comienza cuando en lugar de observar pasivamente se reconstruyen las apariencias, se dan “modelos” de la realidad. Lo científico, pues, no es eliminar la cualidad, los valores o la significación, sino “considerar los hechos *en un contexto*, (pues) toda conducta en psicología es una respuesta orientada sobre una situación” (1964a: 118).

En el fondo, todas las críticas que M. Merleau-Ponty lanzó contra una determinada ciencia clásica atacan vicios de método que tienen como raíz la filosofía implícita, quizás inconsciente, que asume el científico. Es esta filosofía la que M. Merleau-Ponty estudia, con el fin de llegar a mostrar su falsedad e ineptitud radical cuando pretende ser la filosofía exacta que debería operar en las ciencias. Por otra parte, estima M. Merleau-Ponty, “ninguna de las nociones que la filosofía ha elaborado (causa, efecto, medio, fin, materia, forma) bastan para pensar las relaciones del cuerpo con la vida total, su embrague sobre la vida personal o el embrague de la vida personal sobre la vida total” (1960: 290).

Critica de la filosofía implícita en una ciencia hoy superada, el pensamiento de M. Merleau-Ponty recusa también a la ciencia actual en la medida en que ésta pretende ser la única manera de acceder a lo real; también en el caso en que, no sin perjuicios para la ciencia, una filosofía de las ciencias intenta deliberadamente reducir la ciencia a un conjunto “operatorio” en el sentido que el texto siguiente determina:

“La ciencia -escribe Merleau-Ponty- manipula las cosas y renuncia a habitarlas. Se dota de modelos internos y, operando sobre índices o variables, las transformaciones permitidas por su definición, solo se confronta de tarde en tarde con el mundo actual. La ciencia ha sido siempre ese pensamiento admirablemente activo, ingenioso, desenvuelto, ese intento de tratar a todo ser como ‘objeto en general’, es decir, a la vez como si no fuese nada para nosotros y, sin embargo, se encontrase predestinado a nuestros artificios. Pero la ciencia clásica guarda el sentimiento de la opacidad del mundo, un mundo al que la ciencia intenta llegar mediante sus construcciones, y por ello se creía obligada a buscar mediante sus operaciones un fundamento trascendente o trascendental. Hoy existe -no en la ciencia, sino en una filosofía de las ciencias bastante extendida- algo nuevo: la práctica constructiva se toma y se da como autónoma, y el pensamiento se reduce deliberadamente al conjunto de las técnicas de recogida o captación de datos que la ciencia inventa. Pensar es ensayar, operar, transformar, bajo la única reserva de un control experimental donde solo intervienen fenómenos altamente ‘trabajados’, los cuales nos parecen producidos antes de ser registrados. De ahí toda suerte de tentativas vagabundas” (1961: 193).

De ese modo, se llega a pretender que “el mundo es por definición nominal al objeto X de nuestras operaciones”; lo que supone:

“elevant a la categoría de absoluto la situación de conocimiento del científico, como si todo lo que ha sido o es solo hubiese existido o existiese para entrar en el laboratorio. El pensamiento ‘operativo’ deviene una especie de artificialismo absoluto, como se ve en la ideología cibernética, donde las creaciones humanas son derivadas de un proceso natural de información, concebido éste a partir del modelo de las máquinas construidas por el hombre. Si este género de pensamiento toma a cargo al hombre y la historia, y si, fingiendo ignorar lo que sabemos de estas realidades por contacto y posición, emprende su construcción a partir de índices abstractos, como hacen en Estados Unidos un psicoanálisis y un culturalismo decadentes, puesto que el hombre deviene verdaderamente el *manipulandum* que cree ser, se entra en un régimen de cultura donde no hay ya verdad ni falsedad que atañan al hombre y a la historia, en un sueño o una pesadilla de la que nada podría despertarle” (1961: 194).

Estos textos nos parecen admirables, y reúnen, más allá de los años, el grito de alarma de las obras del grupo de la *Krisis*. En una óptica muy finamente descrita aquí, es, en efecto, el hombre quien es reducido a lo que no es, pero corre el riesgo de llegar a ser, si no se reacciona con vigor: ese robot condicionado del que *Brave New World* de Aldous Huxley nos había profetizado su llegada y su horror.

Para reaccionar contra las tendencias inherentes a la filosofía de la ciencia que critica M. Merleau-Ponty, es necesario, piensa él, que “el pensamiento alegre e improvisador de la ciencia” aprenda de nuevo “a insistir sobre las cosas mismas y sobre sí mismo”. Entonces, ese pensamiento “volverá a ser filosofía” (1961: 195; comentarios de estos textos pueden verse en Waelhens 1965: 119-133 y Wahl 1961: 400 y ss.). Tanto más cuanto que “si reencontramos un equilibrio entre la ciencia y la filosofía, entre nuestros modelos y la opacidad de lo existente, será necesario que dicho equilibrio sea novedoso”. Mientras que este *nuevo* equilibrio no sea alcanzado, algún “pensamiento operacional” permanecerá “fundamentalmente hostil a la filosofía”. Cesará de serlo, al contrario, cuando “se percate de súbito de que no se puede hablar sumariamente de todos esos seres como de *constructa*” (compárese con el *manipulandum* del primer texto). Mientras que esta conversión no se realice, la filosofía tendrá como fin y obligación “mantenerse” contra todas las tentativas de reducción del hombre y del pensamiento. Mientras tanto, la filosofía de las ciencias descrita más arriba constituye una de las tentaciones actuales más graves del espíritu científico, hasta el punto de que éste se arriesga a perderse en dicha tentación. Como dice M. Merleau-Ponty: “Nuestra ciencia y nuestra filosofía son dos consecuencias fieles e infieles del cartesianismo, dos monstruos nacidos de su desmembramiento” (1961: 212-213). Un desmembramiento que proseguirá mientras que una unidad superior y una vía de comprensión y colaboración no sean aceptadas por ambas.

Si se trata de las ciencias humanas, M. Merleau-Ponty cree haber encontrado el modo de relacionarlas con la filosofía y de restablecer así entre los dos órdenes del saber un nuevo equilibrio. Este modo es la fenomenología, al menos tal como él la concibe e intenta aplicar. Es la fenomenología la que servirá de mediadora entre la filosofía y, muy especialmente, la psicología, la sociología y la lingüística. Eso es lo que prueban los textos que vamos ahora a analizar.

El primero de ellos se titula “Las ciencias del hombre y la fenomenología”. Como los otros textos que lo acompañarán, se trata de una continuación de un curso cuyo resumen fue realizado por sus estudiantes y contó luego con el visto bueno de M. Merleau-Ponty. El texto comienza con una muy corta introducción: “Husserl y la crisis del saber europeo”, en la que luego se establece el plan de los cursos que continuarán.

Desde el principio, la finalidad pretendida por Husserl queda determinada de la manera siguiente: “El problema de Husserl es hacer de nuevo posibles la filosofía, las ciencias, las ciencias humanas, y su coexistencia mediante una elucidación de sus relaciones y procedimientos de conocimiento; terminar con la división entre el saber sistemático y el saber progresivo”.

Establecido esto, la primera sección -a la que vamos a referirnos- se ocupa del “Problema de las ciencias del hombre, según Husserl”. Se tratará, como lo indica la introducción general, de ver “cómo Husserl concibe las ciencias del hombre”, lo que espera la fenomenología de estas ciencias, y cómo es necesario situar dichas ciencias en relación con la fenomenología. Solo cuando estos temas hayan sido aclarados, se encargará de mostrar cómo el desarrollo de la psicología contemporánea converge con la investigación fenomenológica. De modo que será dilucidada la “difusa” influencia de Husserl sobre la psicología, sin pretender que se tratase siempre de una influencia “directa”. El final de la introducción señala, además, una influencia similar de la fenomenología sobre la sociología, la historia, la lingüística, así como una cierta convergencia de estas disciplinas con la fenomenología (Merleau-Ponty 1964a: 141-142).

Tras su introducción y la exposición de los diferentes periodos del pensamiento de Husserl referidos a las relaciones entre psicología y filosofía, M. Merleau-Ponty extrae algunas conclusiones de evidente interés para nosotros.

El problema inicial de Husserl, lo hemos visto, era el siguiente: cómo lograr una relación vital entre la ciencia y la filosofía para remediar el deplorable estado de separación que tanto perjudica a una y a la otra.

Como M. Merleau-Ponty señala, el mismo Husserl partía al principio de “la oposición entre el hecho y la esencia, el tiempo y la eternidad, las ciencias del hombre y la filosofía”. Ahora bien, tras una afortunada maduración de los problemas que estas diferentes oposiciones plantean, dichas oposiciones terminarán por entrar en el camino de su *superación*. Le parece, entonces, a Husserl que “la esencia no está fuera del hecho, la eternidad fuera del tiempo, ni la filosofía fuera de la historia” (1964a: 151).

Gracias a este cambio de perspectiva, se opera, del mismo modo, una importante evolución en lo tocante a la relación entre la psicología y la filosofía. Esta relación, que inicialmente había sido de dependencia, tiende a ser reemplazada por una “relación de envolvimiento recíproco”. De tal modo que, en lugar de llegar, “como Scheler y Heidegger”, a una “oposición entre la ontología y lo óntico, la filosofía y el saber positivo”, Husserl intenta establecer las necesarias relaciones entre esos dominios. Ciertamente, Husserl no las identifica. Como subraya M. Merleau-Ponty:

“Los fenomenólogos y Husserl tienen el sentimiento de que el conocimiento psicológico es de un tipo especial, tan diferente de la inducción de los empiristas como de la actitud reflexiva de los filósofos tradicionales (es decir, partidarios del regreso a un *a priori* determinante de la forma de nuestras experiencias). La psicología fenomenológica buscará la esencia o la significación de las conductas mediante el contacto efectivo con los hechos y en un *a priori* material” (1964a: 152).

En la continuación de su curso, M. Merleau-Ponty aborda *ex professo* el tema titulado por él: “Convergencia entre psicología contemporánea y fenomenología”. Se aprecia en su abordaje cuánto de su propio pensamiento se revela a través de su exposición del pensamiento de Husserl. Y, aunque es

evidente que alguna convergencia se realizó entre el pensamiento de M. Merleau-Ponty y el de Heidegger hacia el final de su vida, no lo es menos que Merleau-Ponty se acerca de hecho aquí al ideal husserliano.

En primer lugar, M. Merleau-Ponty retoma de nuevo la exposición de la oposición entre una “filosofía abstracta” y una “psicología cientista”, y extrae dos conclusiones que juzga deplorables: 1. “La psicología debe aplicar los métodos de las ciencias de la naturaleza”, 2. “La psicología debe ser cuantitativa” ante todo. En el marco de esas conclusiones está claro que el diálogo entre la filosofía y la psicología es imposible.

Es ciertamente posible señalar, piensa M. Merleau-Ponty, que Bergson había mostrado la necesidad de unir el saber filosófico y el saber positivo. Pero las tentativas bergsonianas, es necesario también constatarlo, no podían tener éxito, por el hecho de que no comportaban una revisión suficientemente radical “de las definiciones fundamentales de la filosofía y de la psicología”. Para lograr y llegar así a instituir los intercambios fecundos entre las dos disciplinas, hubiese sido necesario superar “las antinomias filosóficas y metodológicas que resultaban de la oposición radical entre filosofía y psicología al principio de siglo veinte”. El hecho hubiese implicado al mismo tiempo la superación de esas desafortunadas antinomias entre lo “subjetivo” y lo “objetivo”, el “cuerpo” y la “consciencia”, lo “individual” y lo “general”, lo “simple” y lo “complejo”. Y todo ello habría supuesto, al mismo tiempo, la liberación de las antinomias entre cantidad y cualidad, explicación y comprensión, causalidad y valor (1964a: 152-155).

Una vez expuesto esto de manera clara, M. Merleau-Ponty indica a continuación cómo en la psicología se efectúa de hecho y de manera progresiva la superación de todas las antinomias acabadas de enumerar. Y como testimonios de tal evolución cita los nombres de Koffka, Goldstein y Lewin. Gracias a ellos, en efecto, podía operarse -lo cual es muy importante- alguna convergencia entre la psicología y la fenomenología. Ahora bien, una vez realizado esto, podría llegarse perfectamente a construir al fin “una psicología y una filosofía compatibles” (1964a: 152).

La reconciliación entre psicología y filosofía, gracias a una fenomenología que les permite dialogar y enriquecerse mutuamente, nos parece que está perfectamente expuesta por M. Merleau-Ponty en sus cursos sobre “La conciencia y la adquisición del lenguaje” (1964a: 226-259).

En su introducción, M. Merleau-Ponty comienza diciendo que “el problema del lenguaje se sitúa entre la filosofía y la psicología” (1964a: 226). Llegamos, pues, con él, a un punto neurálgico, el de “el examen psicológico del lenguaje (que) nos conducirá a su función clarificadora y del problema psicológico al problema filosófico” (1964a: 227).

M. Merleau-Ponty señala seguidamente el hecho siguiente: el “método reflexivo” propio de cierta tradición cartesiana, al igual que el “método inductivo” de la ciencia positiva (que trata al lenguaje como un objeto), no son capaces de estudiar el lenguaje, en lo que éste es de manera verdadera y concreta. Esta es la razón por la cual es necesario recurrir decididamente al “método fenomenológico”. Solo este método permite, en efecto, no ciertamente verificar una hipótesis que trascendiese los hechos, pero sí dar a éstos un sentido que les es interior.

Una vez expuesto esto, M. Merleau-Ponty intenta entonces exponer su problemática relativa a las relaciones entre la ciencia y la filosofía, tal y como éstas resultan de las cuestiones planteadas con respecto al lenguaje. Intentaremos resumir brevemente su posición:

1. “La filosofía -escribe en primer lugar- debe descubrir el sentido de los fenómenos descritos por los científicos”. El significado de esta proposición se precisa en seguida con la siguiente.

2. “No habrá diferencia entre psicología y filosofía” en el sentido, al menos, de que “la psicología es siempre filosofía implícita”. Y “la filosofía no ha terminado jamás de tomar contacto con los hechos” (1964a: 228).

3. Sin embargo, M. Merleau-Ponty es muy consciente de la posibilidad de interpretar tales formulaciones en unos sentidos que no quiere aceptar. Se le podría hacer, en efecto, algunas objeciones graves, relativas a la suerte que podría correr una filosofía ligada a la ciencia (es decir, “a teorías relativas y provisionales”) y, por lo mismo, “sacrificada a la ciencia”. También se le podría hacer objeciones en

dirección opuesta: “reinterpretar los fenómenos científicos, dándoles así una significación que no tienen”, sería sacrificar, ahora, “la ciencia a la filosofía”. Como bien apunta M. Merleau-Ponty, estas dos objeciones “sobreenfocan la necesidad de escoger entre ciencia y filosofía” (1964a: 252). Ahora bien, reencontramos por este medio las dificultades evocadas más arriba a propósito de las relaciones entre la psicología y la filosofía.

A todo esto, M. Merleau-Ponty responde diciendo lo siguiente:

1. “Ya que la lingüística se muestra capaz de realizar un riguroso examen de la lengua como institución, toda filosofía del lenguaje está obligada a reunir y articular sobre sus propias verdades las verdades que la lingüística establece”.
2. “Ninguna filosofía puede dispensarse de buscar por sus métodos de ‘verificación’ un lugar y un estatuto filosófico”.
3. “Si se considera la filosofía como la elucidación de la experiencia humana, y la ciencia como un momento esencial de esta experiencia”, el dilema entre ciencia y filosofía desaparece.
4. Lo que los filósofos piden a los lingüistas, “no son sus conclusiones filosóficas (como filósofos no son más sólidos que otros)”. Sin embargo, los filósofos intentan “participar en su experiencia del lenguaje”.
5. “La lingüística, en principio, estudia la lengua objetivamente, es decir, considera la lengua como ésta es, ‘a espaldas de’ (Hegel) los sujetos que hablan”.
6. De hecho, “el método objetivo converge con una reflexión directa sobre el lenguaje” (1964a: 252), y la filosofía, por su contacto con algunos hechos lingüísticos, puede ya extraer algunas informaciones (1964a: 256). Es suficiente con que reflexione, por ejemplo, la tentativa de Saussure (1964a: 257), para quien “la lengua no es una realidad trascendental respecto de todos los sujetos hablantes, no es una especie de fantasma formado por el individuo, sino manifestación de la intersubjetividad humana. Saussure elucida la relación enigmática que vincula al individuo con la historia, mediante su análisis del lenguaje, es decir, mediante el análisis de una de las realidades sociales más fundamentales: considera la lingüística como parte de una ‘semiótica’ más general”. Ahora bien, es a partir de ahí que un filósofo puede reflexionar por su propia cuenta; y eso es lo que, por otra parte, hace M. Merleau-Ponty en las páginas del curso que siguen, en las cuales intenta, para finalizar, “esbozar una idea general de las relaciones entre lo individual y lo colectivo” (1964a: 256-257). Por lo que a esas relaciones concierne, se ve cómo es tan falso decir que el lenguaje hace al pensamiento como decir que el lenguaje es hecho por éste, pues “el pensamiento lo habita y es su cuerpo”. Es precisamente “esta mediación de lo objetivo y lo subjetivo” la que busca el filósofo. Esa mediación puede encontrarla el filósofo “en el lenguaje” y a través de éste puede “acercarse bastante” a dicha mediación (1964a: 259).

Se ve, pues, que una meditación sobre el trabajo del lingüista puede permitir al filósofo trascender la clásica oposición entre lo subjetivo y lo objetivo, que constituye una de las mayores antinomias entre una “psicología cientista” y una “filosofía abstracta”, por retomar las palabras de M. Merleau-Ponty. ¿Supone esto que todo problema se resolverá del mismo modo? Ciertamente no. M. Merleau-Ponty era consciente, más que cualquier otro filósofo, del hecho de que el pensamiento filosófico es esencialmente pensamiento interrogativo y que, por ello, nunca termina de asombrarse. Pero no es menos cierto que mediante el diálogo fecundo entre filosofía y lingüística podemos ver cómo se desvanecen los falsos problemas y las antinomias artificiales, debidas éstas mismas a un cientismo y a un positivismo científico superados. Tal es, pues, la lección que la filosofía puede extraer de su diálogo con la lingüística, y se trata de una lección importante.

Otra prueba de la virtud de semejante diálogo entre ciencia y filosofía, nos la da M. Merleau-Ponty en su notable estudio sobre “El filósofo y la sociología”, recogido en *Signes* (1960: 123-142).

Antes de proceder a un breve análisis de este texto capital, es conveniente recordar que, cuando M. Merleau-Ponty habla de Husserl, lo que en el fondo muchas veces expone es, en realidad, su propia posición, que saca a relucir interpretando la posición de su maestro. He aquí el principio del texto:

1. “Hay un mito sobre la filosofía que presenta a ésta como la afirmación autoritaria de una autonomía absoluta del espíritu. Según ese mito, la filosofía no sería ya interrogación, sino un cuerpo de doctrinas

hecho para asegurar a un espíritu absolutamente *desligado* el goce de sí mismo y de sus ideas”.

2. “Por otra parte, hay un mito del saber científico, según el cual es posible obtener de la mera constatación de hechos, no solamente la ciencia de las cosas del mundo, sino incluso la ciencia de esta ciencia, una sociología del saber (esta misma concebida de modo empirista) que cerraría sobre sí misma el universo de los hechos al insertar en éste hasta las ideas que inventamos para interpretarlos y que nos permitiría, por decirlo así, desembarazarnos de nosotros mismos”. Sobra decir que “estos dos mitos son antagonistas y cómplices”; cómplices en lo referente a una “delimitación de las fronteras que les asegure el no reencontrarse jamás”. Sin embargo, si se debe llegar a borrar esta delimitación, “la filosofía y la sociología se reunirán la una en la otra”. De hecho, “desde ahora, la filosofía y la sociología se disputan los espíritus. La separación es (pues) la guerra fría” (1960: 124).

3. En tal estado de cosas, resulta evidente que “la perspectiva filosófica y la perspectiva científica son incompatibles, y que filosofía y sociología solo conocen la certeza a condición de ignorarse” (1960: 125).

4. Sin embargo, si la filosofía y la sociología han estado “durante largo tiempo viviendo bajo un régimen de separación”, “el espíritu de investigación, como siempre, las ha puesto en entredicho”. Ha traspasado las fronteras, planteando la problemática admitida y forzando así a reexaminar las relaciones de derecho entre sociología y filosofía.

5. Entre los que fuerzan, tanto a los científicos como a los filósofos, a revisar totalmente su posición, es necesario citar a Husserl. Como dice, M. Merleau-Ponty, “Husserl nos parece ejemplar, pues ha comprendido, quizás mejor que otros, que todas las formas de pensamiento son en cierto modo solidarias, que *no hay que arruinar las ciencias humanas para fundar la filosofía, ni arruinar ésta para fundar aquéllas, que toda ciencia segrega una ontología y toda ontología anticipa un saber*; y que, en fin, somos *nosotros* quienes hemos de encontrar una solución y proceder de manera que la filosofía y la ciencia sean ambas posibles” (*sic*) (1960: 123).

La formulación de las ideas es contundente y hemos puesto en cursiva las ideas principales: no arruinar las ciencias, bajo el pretexto de fundar la filosofía, ni tampoco arruinar la filosofía para fundar las ciencias; pues, de hecho, toda ciencia segrega una ontología y toda ontología anticipa un saber. Volveremos sobre ello en nuestras conclusiones. Creemos que tales principios deben situarse en la raíz de una problemática realista y auténtica, para plantear las muy delicadas cuestiones relativas a las relaciones de derecho entre el saber científico y el saber filosófico.

En la continuación del texto, M. Merleau-Ponty aplica lo que acaba de decir en nombre de Husserl -y, por compartirlo, en su propio nombre- a la sociología. En efecto:

1. “El sociólogo hace filosofía en la medida en que está encargado, no solamente de registrar los hechos, sino de comprenderlos. El sociólogo, en el momento de la interpretación, es ya él mismo filósofo”.

2. Sin embargo, “el filósofo profesional no se descalifica por reinterpretar unos hechos que él mismo no ha observado, si esos hechos contienen otra cosa y más de lo que el científico ha observado en los mismos”. “*Otra cosa y más*”, pues para Husserl, como para M. Merleau-Ponty, existe un “otra cosa y más” además de lo que el científico puede llegar a ver en función de su método y su proyecto propios. Pues, tomando un ejemplo al que M. Merleau-Ponty hace alusión: “La eidética de la realidad física no comienza con la fenomenología, sino con Galileo. Y por ello, en reciprocidad, el filósofo tiene derecho a leer e interpretar a Galileo”.

Lo que M. Merleau-Ponty intenta combatir aquí es, pues, como él mismo ha dicho, una *separación* tan perjudicial para la filosofía como para la ciencia. “Pues, en fin, el filósofo piensa siempre *sobre alguna cosa* (...). El filósofo piensa su experiencia y su mundo. ¿Cómo, sino mediante una decisión arbitraria, le reconoceremos el derecho de olvidar lo que la ciencia dice sobre esa misma experiencia y sobre ese mismo mundo?” (1960: 127-128).

Además, éste es “el grandísimo mérito de Husserl, el haber circunscrito -desde la madurez de su filosofía y cada vez más a medida que proseguía su labor- con la ‘captación de las esencias’, las ‘esencias morfológicas’ y la ‘experiencia fenomenológica’, un dominio y una actitud de investigación donde la filosofía y el saber efectivo pueden reencontrarse” (1960: 128).

Como decía Husserl en una carta que escribió a Lévy-Bruhl el 11 de marzo de 1935: si la filosofía debe asumir el conjunto de las adquisiciones de la ciencia (y “asumir” no es nunca retomar materialmente), si, en cierto modo, la antropología científica, por ejemplo, es la primera palabra del conocimiento, “no es la última”. Hay, pues, “una autonomía de la filosofía tras el saber positivo, no antes”. La filosofía deberá recoger, pues, todo lo que la antropología nos pueda dar. Sin embargo, dicho todo esto, queda que la filosofía se establezca, entonces, “en una dimensión donde ningún saber científico pueda negarla” (1960: 136).

No podemos seguir aquí profundizando en la interpretación que M. Merleau-Ponty hace del pensamiento husserliano. Para terminar, nos limitaremos a exponer, siguiendo a Merleau-Ponty, varias ideas que son importantes para nuestro propósito.

1. “Está bien que la filosofía sea siempre ruptura con el objetivismo, retorno de los *constructa* a lo vivido, del mundo a nosotros mismos. Merced a este paso indispensable, característico de la filosofía, ésta no se sitúa ya en la atmósfera rarificada de la introspección o en un dominio numéricamente distinto al de la ciencia; merced a ese paso, la filosofía no se sitúa ya en rivalidad con el saber, una vez que hemos reconocido que el ‘interior’ al que la filosofía nos conduce no es una ‘vida privada’, sino una intersubjetividad que, de prójimo en prójimo, nos une a la historia entera” (1960: 141).

2. La filosofía no es y no puede ser, entonces, un simple auxiliar del saber objetivo, pues la filosofía dispone de una dimensión propia (1960: 141).

3. “Solo la conciencia filosófica de la intersubjetividad nos permite en último término comprender el saber científico. Sin dicha conciencia, el saber científico permanece indefinidamente sobreseído”. Por esto “el papel de la filosofía como conciencia de la racionalidad en la contingencia no es una reliquia insignificante” (1960: 140).

4. “La filosofía es irremplazable porque nos revela el movimiento por el cual las vidas se convierten en verdades, y la circularidad de ese ser singular que, en cierto sentido, es ya todo lo que él *llega a pensar*” (1960: 142).

5. El filósofo que se interesa por la antropología “no es [pues] el que quiere explicar o construir el mundo, sino el que busca profundizar nuestra inserción en el ser. Su recomendación, pues, no sería aquí comprometer la antropología, puesto que ésta se funda en lo que hay de más concreto en su método” (1960: 155).

Las anteriores proposiciones nos parecen muy significativas y muy apropiadas para esclarecer la problemática y las soluciones personales de M. Merleau-Ponty frente al asalto de las ciencias humanas al pretendido “dominio” de la filosofía. Entre dichas proposiciones se encuentra una que es particularmente apta para responder por adelantado a las objeciones bastante pobres hechas por J. Piaget a M. Merleau-Ponty. Recordemos ante todo los términos de esa proposición: “Está bien que la filosofía sea siempre ruptura con el objetivismo, retorno de los *constructa* a lo vivido, del mundo a nosotros mismos. Merced a este paso indispensable, característico de la filosofía, ésta no se sitúa ya en la atmósfera rarificada de la introspección o en un dominio numéricamente distinto al de la ciencia” (1960: 141). El lector que llegue a comprender en su pleno sentido una declaración parecida, creemos que no se dejará impresionar por las objeciones y las intencionadas sonrisas de los psicólogos o de los epistemólogos positivos de profesión, se trate de J. Piaget o de otros. Y es igualmente en este sentido que P. Ricoeur también le ha respondido [\(4\)](#).

Para concluir nuestros análisis de los textos, escucharemos algunos testimonios que vienen a valorar algunos de los aspectos, para nosotros esenciales, de la defensa de la filosofía en la obra de M. Merleau-Ponty.

H. Damisch, en la editorial del número 236 del *Bulletin de Psychologie*, introducía a los cursos de M. Merleau-Ponty diciendo lo siguiente: “él ha aportado la prueba, tanto mediante la palabra como a través de la escritura, del interés propiamente científico que presenta -para el psicólogo mismo- una crítica fenomenológica de los fundamentos y las ideas de la psicología empírica” (p. 107). Por otra parte, dicha crítica es muy necesaria para que el filósofo aprenda “del fenomenólogo a exponer la filosofía al gran viento del saber objetivo” (p. 108).

Por su parte, A. de Waelhens, en su colaboración al número de *Les Temps Modernes* dedicado a M. Merleau-Ponty, exponía perfectamente algunos puntos capitales del esfuerzo de nuestro filósofo. Helos aquí resumidos:

1. Los “datos” *científicos*, obtenidos mediante la observación y la experimentación, deberían estar coordinados. Sin embargo, no se trata simplemente de “criticarlos por sí mismos”. M. Merleau-Ponty “quiere en su atención plantear una cuestión decisiva, que no es ya de la incumbencia del psicólogo o del antropólogo positivo”. Se trata de saber: “*Cómo, a partir de los datos científicos, siendo éstos lo que son, podemos comprender lo que es el ser del ente al que dichos datos se refieren*”.
2. En el fondo, es muy necesario darse cuenta de que “esos hechos [científicos] solo son recogidos a la luz de una respuesta implícita y previa”. Hay, en efecto, unas “tesis patológicas implícitas en la psicología”.
3. Es al filósofo a quien le corresponde “despejar e interrogar” todo lo implícito en la cuestión.
4. Es necesario que los psicólogos renuncien a postulados filosóficos antitéticos, los cuales no podrían fundar sus investigaciones científicas de manera auténtica, equilibrada. En lo sucesivo, sus investigaciones encontrarán “un suelo o un horizonte más propicio en la concepción llamada fenomenológica de lo existente, del mundo y del hombre” (5).
5. La investigación filosófica de M. Merleau-Ponty, sobre todo en los últimos años de su vida, se sitúa más en el ámbito de lo que los alemanes llaman el *philosophieren*, que en el de una filosofía “constituida” (de Waelhens 1961: 397).
6. M. Merleau-Ponty, “espíritu científico e informado de las ciencias, tenía al cientismo por una aberración temible, a la que denuncia por todas sus secuelas”. Y esta es la razón por la que “este filósofo de la racionalidad, este hombre razonable” no cesa “de combatir el racionalismo” (de Waelhens 1961: 397).
7. M. Merleau-Ponty, en fin, es uno de los autores que iluminan “la nueva perspectiva del filósofo”: aquella que está incluida en el proyecto esencial de la filosofía y sin la cual ésta solo podría encontrarse en peligro (de Waelhens 1961: 398).

De tal peligro, M. Merleau-Ponty fue, por otra parte, perfectamente consciente cuando escribió: “Hay motivos para temer que nuestro tiempo expulse al filósofo de su ámbito y que una vez más la filosofía solo sea *nebulosa*. Pues filosofar es buscar, es implicar lo que hay que ver y decir de las cosas. Ahora bien, hoy, no se busca nada. Se ‘retorna’ a una u otra de las tradiciones, se la ‘defiende’” (Merleau-Ponty 1953a: 57).

Para terminar, queremos insistir en el carácter esencialmente interrogativo que tiene la filosofía en la obra de M. Merleau-Ponty. Él mismo nos ha hablado de ello, con la elocuencia que le es propia, en una obra inacabada: *Le visible et l’invisible* (1964b). Los títulos de sus diferentes secciones son muy reveladores: *L’interrogation philosophique*, con subdivisiones: *Réflexion et interrogation*; *Interrogation et dialectique*; *Interrogation et intuition*. La filosofía es “interrogación”, nos dice M. Merleau-Ponty, pues la filosofía:

“no plantea cuestiones y no aporta respuestas que colmen poco a poco las lagunas. Las cuestiones son internas a nuestra vida, a nuestra historia: nacen y mueren con ésta; si encuentran respuesta, lo más frecuente es que se transformen; en todo caso, es un pasado de experiencia y de saber el que conduce un día a esa discontinuidad. La filosofía no intenta ofrecernos el contexto, sino que retorna sobre sí para buscar el origen y el sentido de las cuestiones y de las respuestas, así como la identidad de eso que cuestiona; y, por este medio, la filosofía accede a la interrogación, la cual anima todas las cuestiones del conocimiento, pero es de distinta naturaleza que éstas” (1964b: 142).

Este texto es revelador porque muestra cómo la filosofía se articula enteramente con los “conocimientos” científicos, pero a la vez los trasciende. Los trasciende porque trasciende el mismo nivel del modo de cuestionar propio de la ciencia, así como el modo sobre el cual son dadas las respuestas. Como ha dicho J. Hyppolite (1963: 9): “esta filosofía no se instala en una teoría de la ciencia o de la posibilidad de la experiencia, sino que se quiere solidaria de la experiencia vivida por sí misma, ve nacer el sentido en el lugar originario de nuestra experiencia en el mundo”. También M. Merleau-Ponty lo ha indicado muy

acentuadamente: “La manera de preguntar propia del filósofo no es, pues, la del *conocimiento*: el ser y el mundo no son, para él, esas incógnitas que se trata de determinar relacionándolas con términos conocidos pertenecientes de antemano al mismo orden de *variables* que un pensamiento pensil busca acercar todo lo posible” (1964b: 137). “Toda cuestión, también las del mero conocimiento, forma parte de la cuestión central que somos nosotros mismos, de esa llamada a la totalidad a la que ningún ser objetivo da respuesta” (1964b: 141) (6).

Filosofía de la interrogación, filosofía del *philosophieren*, la búsqueda de M. Merleau-Ponty desea hasta tal punto trascender enteramente las preguntas y las respuestas “banales” y no filosóficas que termina por anhelar un modo filosófico de expresión que trasciende toda palabra y alcanza lo inefable. Pues ante todo, “el filósofo habla, pero incurre así en una debilidad, en una debilidad inexplicable: debería callarse, coincidir en silencio, y alcanzar en el Ser una filosofía que está ya hecha en éste. Todo ocurre al contrario, como si quisiera dar palabras a cierto silencio que él escucha. Su ‘obra’ entera es este esfuerzo absurdo. El filósofo escribe para expresar su contacto con el Ser; no lo expresa, y no sabría expresarlo, puesto que pertenece al silencio. Entonces, recomienza...” (1964b: 166-167). Recomienza, a la búsqueda de un “lenguaje de la coincidencia”, de una “manera de hacer hablar a las cosas mismas” (1964b: 167). El “logos” se convierte, así, en un “tema absolutamente universal”, al mismo tiempo que se convierte en “el tema de la filosofía”. Tanto más cuanto que la misma filosofía es “lenguaje”. La filosofía “reposa sobre el lenguaje; pero esto no la descalifica ni para hablar del lenguaje ni para hablar del pre-lenguaje y del mudo mundo que los dobla. Al contrario, la filosofía es lenguaje operante; ese lenguaje, que solo puede saberse interiormente, por la práctica, está abierto a las cosas, es llamado por las voces del silencio, y continua un ensayo de articulación que es el Ser de todo ser” (1964b: 168).

En esta espléndida prosa, que por momentos nos hace pensar en la de Claudel, cuando habla, por ejemplo, del filósofo que quiere poner en palabras “un cierto silencio que él escucha” apreciamos al auténtico filósofo: aquél que, con Heidegger, quiere dejar hablar al Ser y que, al mismo tiempo -¡oh!, paradoja- está seguro, como el Platón de la famosa VII *Carta*, de que lo que quiere decir es indecible y nadie llegará nunca a expresarlo verdaderamente. Es, entonces, cuando sentimos también la profundidad en la que, en la obra de M. Merleau-Ponty, se sitúa lo que torpemente hemos llamado la “defensa de la filosofía”.

Semejante filosofía, un “más allá” de la filosofía de ese tipo, viene así a reunir, de manera muy personal, las grandes corrientes hegelianas (marxistas o no) de la *Aufheben* de la filosofía y las corrientes típicamente heideggerianas de la “superación” de la metafísica en un *Denken* que supone un nuevo estilo filosófico, éste esencialmente interrogativo y consciente de su impotencia para decir verdaderamente lo que es necesario decir; lo que ya el Ser -por el poder de su sortilegio- nos intenta revelar, aunque el filósofo, hoy, sabe también que toda revelación será siempre, al mismo tiempo, un esencial ocultamiento (véase Lefort 1961: 257-266 a propósito del “desarrollo” de la filosofía en la obra de Merleau-Ponty. La interrogación filosófica supone, a la vista de todos los conocimientos adquiridos, un “desarraigo”).

5. Conclusiones

Llegados a este punto, sería necesario extraer conclusiones de las diferentes “defensas de la filosofía” que hemos considerado e intentar una síntesis de las mismas. Pero no vamos a acometer esa tarea en este artículo. Permítasenos, para terminar, referirnos a P. Ricoeur como lo hicimos al comienzo. Ricoeur se ha expresado con respecto a la antropología filosófica de manera muy afirmativa. En primer lugar por su necesidad:

“Si la antropología filosófica -escribe Ricoeur- se ha convertido en una tarea urgente para el pensamiento contemporáneo es porque todos los problemas mayores de este pensamiento convergen hacia dicha antropología y sienten en el fondo cruelmente su ausencia. Las ciencias del hombre se dispersan y no saben literalmente de qué hablan. La renovación de la ontología, por su lado, provoca a su manera una idéntica interrogación: ¿qué es este ser para el que el ser está en cuestión? En fin, la ‘modernidad’ misma del hombre designa el lugar vacío de esta meditación: si el hombre puede perderse o ganarse en el trabajo, el ocio, la política, la cultura, ¿qué es el hombre?” (Ricoeur 1960: 273).

Sin embargo, desde el punto de vista de P. Ricoeur, una antropología filosófica de esa clase se encuentra necesariamente en relación con una “comprensión pre-filosófica” del hombre. Se impone, en efecto, “sorprender el nacimiento de la filosofía en la no filosofía, en la pre-filosofía”; pues “el *pathos* de la miseria es el origen no filosófico, la matriz poética de la antropología filosófica”. Esto último supone siempre algo que no es necesario querer “reducir”, sino “comprender”, pues toda filosofía, aunque “investiga desde un punto de partida”, de hecho, “no comienza absolutamente nada” (1960: 274-275).

Semejante perspectiva considera, pues, que la antropología actual no podrá nunca nacer a partir de la nada, sin “presupuestos”.

Al mismo tiempo que una relación con lo pre-filosófico y con lo pre-científico en cuanto tales, P. Ricoeur intenta también establecer entre la antropología filosófica y las ciencias humanas algunas relaciones de implicación. Podemos profundizar en esas relaciones de implicación si vemos las conexiones que Ricoeur establece entre la filosofía y el psicoanálisis, que pueden extenderse a otras disciplinas que se ocupan de lo humano.

P. Ricoeur, cuando defiende su obra sobre Freud de algunos ataques que le parecen injustificados, establece en principio que es necesario, ante todo, distinguir “lectura” e “interpretación filosófica” de Freud (Ricoeur 1967b: 120). Añade en seguida que “la filosofía tiene vocación de arbitrar no solamente la pluralidad de las interpretaciones... sino además la pluralidad de las experiencias”. En efecto, desde su punto de vista, “no solo la doctrina y la experiencia analítica son parciales, sino que, además, tanto una como la otra comportan una discordancia, una falla, que apela a la interpretación filosófica” (1967b: 116) (7). Se ve, entonces, mediante este caso particular, cómo la antropología filosófica se articula con una disciplina (el psicoanálisis en este caso) y posibilita de la misma una lectura que le es propia. El filósofo, en efecto, al ejercer el arbitraje del que hemos hablado anteriormente, lleva hasta el extremo su propia hermenéutica.

No podemos decir más en un simple artículo informativo. Señalaremos solamente, para terminar, cuántos de tales textos revelan la unidad y la riqueza de un pensamiento filosófico en el que las perspectivas antropológicas se articulan de manera coherente tanto al dominio de lo pre-filosófico como al dominio de la ciencia. Pensamiento filosófico que preferimos -¿es necesario decirlo?- al de determinadas antropologías académicas que parecen haber perdido cualquier vínculo con las riquezas de la totalidad de la realidad humana.

Notas

El presente texto es una traducción adaptada del siguiente artículo escrito por Jean-Dominique Robert: “Le sort de la philosophie à l’heure des sciences de l’homme”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, tomo LI, nº 4, octubre 1967: 573-615.

Traducción y adaptación de **José Luis Solana Ruiz**. Departamento de Antropología, Geografía e Historia. Universidad de Jaén. jsolana@ujaen.es

1. Sobre la “función de arbitraje” que, según P. Ricoeur, la filosofía juega, puede verse Ricoeur 1967a, en especial las páginas 59 y 70-71. Tras haber dicho: “No hay misterio en el lenguaje”, pero sin embargo “hay un misterio del lenguaje” porque “el lenguaje dice algo del ser”, P. Ricoeur concluye con estas palabras: “La tarea de la filosofía, desde entonces, ¿no es sin cesar el reabrir hacia el ser ese discurso que, por necesidad de método, la lingüística no cesa de cerrar sobre el universo de los signos y sobre el juego puramente interno de sus relaciones mutuas? (p. 71). Estas palabras nos parece que designan bien una de las tareas esenciales de la filosofía, tal como P. Ricoeur la entiende.

2. Sobre las relaciones entre la filosofía y las ciencias humanas, es necesario leer especialmente las páginas 24-27, 66-73, 88-89 y 289 de *Sein und Zeit*. Allí encontramos ya muy claramente explicitada la tesis de *Kant und das Problem der Metaphysik* sobre la necesidad de la filosofía como fundadora de las ciencias, las ciencias humanas como la psicología o la antropología entre éstas; mejor, sobre el hecho de que la filosofía “precede a toda psicología, toda antropología y sobre todo a toda biología” (p. 66).

Encontramos igualmente en esas páginas una aprehensión del modo como se construye esta interdependencia entre la filosofía y las ciencias, sobre todo de la antropología llamada “filosófica” y de la antropología llamada “empírica y positiva” que llamamos hoy las “ciencias del hombre”. A este respecto, las pp. 70-73 deben ser especialmente meditadas.

3. Sobre la objetividad erróneamente comprendida, véase también las pp. 119-176 (a propósito del método “objetivo” y “subjetivo”), la p. 186 (imposibilidad de un mundo puramente “objetivo”), las pp. 226-228 y la p. 244 (el lenguaje y su concepción como “objeto” o mediante “el método fenomenológico”), y la p. 289 (consideración “objetiva” en sociología). Podemos apuntar aquí que, reconociendo enteramente los abusos de una “falsa objetividad”, no es necesario -Merleau-Ponty habría estado de acuerdo con esto- “reducir” las concepciones de la psicología experimental de manera abusiva. Como dice muy justamente F. J. J. Buytendijk (1959: 105-106): “sería (...) injusto reducir a una especie de física positiva las concepciones de los psicólogos del último siglo que fundaron la psicología experimental. Parece que Wilhelm Wundt en particular vio claramente, desde el punto de vista teórico, la antinomia fundamental que existía entre las ciencias naturales y la psicología. En su *Grundriss der Psychologie* escribe: ‘El modo de conocimiento de la psicología es de naturaleza inmediata e intuitiva, (...) estudia el contenido de la experiencia en su realidad total, las representaciones relativas de los objetos *con todas sus tonalidades subjetivas inherentes*’. A esto podría alegarse, ciertamente, que está planteado mediante una oposición sujeto-objeto que es necesario trascender. Por otra parte, el mismo Buytendijk escribe: “Sin embargo, la tendencia a reducir la empiria a las experiencias de la situación experimental disminuye tanto el alcance de los trabajos efectuados en el laboratorio de Wundt que ‘la realidad total de las experiencias con todas sus tonalidades subjetivas inherentes’ fueron absolutamente desconsideradas”.

4. Los críticos de las posiciones o, por lo menos, de ésta o aquélla posición de M. Merleau-Ponty y de Husserl han llegado desde confines muy diversos y desde sectores diferentes de la ciencia. Parece, sin embargo, que los “psicólogos” de determinada tendencia han sido los más numerosos y los más agresivos. Es necesario, entre éstos, referirse especialmente a J. Piaget y sus discípulos, o algunos miembros de su equipo de investigación. Hemos hecho ya alusión a las querellas entre psicólogos de *estricta observancia* y psicólogos *fenomenológicos*, en un artículo publicado en *Sciences Ecclésiastiques* (1967). Recordamos aquí que los documentos del proceso se encuentran en Piaget 1965 (en especial pp. 210-222), Piaget 1966 (discusión sobre todo con P. Ricoeur) y Piaget 1967 (en particular “Les deux problèmes principaux de l’epistémologie des sciences de l’homme”, pp. 1114-1150; y sobre todo “Les courants de l’epistémologie scientifique contemporaine. Le dépassement transcendantal”, pp. 1246-1250). En la primera colaboración se encontrará la exposición más general de la problemática de J. Piaget en epistemología de las ciencias humanas; en la segunda, su severo juicio sobre algunas tendencias fenomenológicas. Por contra, puede verse una defensa de las posiciones de Husserl y de M. Merleau-Ponty en Buytendijk 1959: 78-114. He aquí el final de este texto: “Es a Husserl al quien se le debe haber puesto las bases definitivas para esta unión [de la psicología y la filosofía]. Según él, la psicología se ha desarrollado como ciencia del ser humano y del mundo del hombre; de este modo, ha creado en la vida del espíritu y en las ciencias humanas un nuevo clima, que quizás contiene para Occidente la promesa de una nueva libertad” (p. 113). Al comienzo Buytendijk había hablado “de la influencia directa y decisiva de Husserl sobre el desarrollo del pensamiento psicológico y de sus principios metodológicos” (p. 98). En otra parte, habló de “la liberación del cartesianismo”, en psicología, debida a la fenomenología (p. 112). Vemos aquí, pues, a un especialista situarse al lado de M. Merleau-Ponty y, por el mismo hecho, rechazar los ataques de J. Piaget. Una última afirmación nos parece prueba de ello: “La extensión del método fenomenológico a la psicología puede ir a la par con el progreso positivo propio de esta disciplina” (p. 105). El mismo M. Merleau-Ponty, por otra parte, ha respondido de antemano a algunas críticas injustas debidas a la incompreensión de J. Piaget en unos cursos recogidos en el *Bulletin de Psychologie* (1964a: 127-245). La discusión se desarrolla sobre el plano de las cuestiones de la adquisición del lenguaje.

5. Al decir, “fenomenológico”, A. de Waelhens quiere aquí referirse al fenomenólogo husserliano que, “repitiendo” y continuando en todo a Husserl, va a separarse notablemente de él -y esto en la misma medida en que, reviviéndolo de manera personal, experimentará al mismo tiempo la influencia de Heidegger-. El punto preciso de aproximación tiene que ver aquí con la problemática de las relaciones entre la antropología positiva o la psicología científica y la filosofía. Es necesario advertir, sin embargo, como señala A. de Waelhens (1961: 378-379 y 387-388), que si el proyecto heideggeriano es más vasto,

el de M. Merleau-Ponty se encuentra, en este caso, mucho más elaborado.

6. Véase también Merleau-Ponty 1964b: 208: “Es a partir de la percepción y de sus variantes, descritas tal como se presentan, como intentamos comprender cómo ha podido construirse el universo del saber. Este universo no puede decirnos nada (sino indirectamente, mediante las lagunas y aporías en las que nos precipita) de lo vivido por nosotros. Aunque el llamado mundo ‘objetivo’ tenga estas o aquellas propiedades, no por ello estaremos autorizados a dar esas propiedades por adquiridas en el mundo vivido. Dichas propiedades serán para nosotros, a lo sumo, solo un hilo conductor para el estudio de los medios por los que las reconocemos y reencontramos en nuestra vida. E inversamente: porque en el mundo ‘objetivo’ éste u otro fenómeno carezca de índice visible, no por ello debemos nosotros renunciar a hacerlo figurar en el mundo vivido”.

7. Además de la obra objeto de debate, resulta esclarecedor leer las reflexiones de P. Ricoeur sobre la interpretación de Freud en dos penetrantes articulitos publicados en 1964. El segundo de esos artículos (“La langage de la foi”) contiene páginas excelentes y muy reveladoras sobre “la filosofía como hermenéutica” (pp. 25-31). “Nuestra tarea filosófica -escribe P. Ricoeur en esas páginas- es la de elaborar una teoría general de la interpretación, es decir, la de realizar después de Marx, Nietzsche y Freud lo que Schleiermacher comenzó a hacer y Dilthey continuó” (p. 25).

Bibliografía

Buytendijk, Frederik Jacobus Johannes

1959 “La signification de la phénoménologie husserlienne pour la psychologie actuelle”, en *Husserl et la Pensée Moderne*. La Haya, M. Nijhoff: 79-98.

Dufrenne, Mikel

1959 *La notion d'a priori*. París, Presses Universitaires de France.

1963 *Autobiographie*, en G. Deladalle y D. Huisman, *Les philosophes français d'aujourd'hui (Autobiographies des philosophes actuels)*. París, Centre du Documentation Universitaire: 395-400.

1966a Réponse de M. Dufrenne, *Cahiers de philosophie*: 5-15.

1966b *Jalons*. La Haye, M. Nijhoff.

Heidegger, Martin

1929 *Kant et le problème de la métaphysique*. París, Gallimard, 1953.

Hyppolite, Jean

1963 *Sens et existence dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty*. Oxford, Claredon Press.

Husserl, Edmund

1949 “La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale”, *Les Études Philosophiques*, nº 4: 127-159 y 220-301.

Jeanson, Francis

1966 “Psychologie et Philosophie”, *Raison Présente*, nº 1.

Ladrière, Jean

1966 “Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans”, *Tijdschrift voor Filosofie*, nº 28: 441-494.

La philosophie...

1962 *La philosophie analytique*. París, Éd. De Minuit.

Lefort, Claude

1961 “L'idée d'Être brut et d'Esprit sauvage”, *Les Temps Modernes*, nº 184-185: 255-286.

Merleau-Ponty, Maurice

1945 *Phénoménologie de la perception*. París, Gallimard.
1953a *Éloge de la philosophie*. París, Gallimard.
1953b *La structure du comportement*. París, Presses Universitaires de France.
1960 *Signes*. París, Gallimard.
1961 "L'oeil et l'esprit", *Les Temps Modernes*, nº 184-185.
1964a "Les sciences de l'homme et la phénoménologie" y otros textos, *Bulletin de Psychologie, Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne*, nº 236, noviembre.
1964b *Le visible et l'invisible*. París, Gallimard.

Piaget, Jean

1965 *Sagesse et illusions de la philosophie*. París, PUF.
1966 "Psychologie et Philosophie", *Raison présente*, nº 1: 51-78.
1967 *Logique et connaissance scientifique*. París, Gallimard.

Ricoeur, Paul

1960 "L'antinomia de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie", *Il Pensiero*, nº 3.
1963 "Structure et herméneutique", *Esprit*, nº 11.
1964 "La critique de la religion" y "Le langage de la foi", *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, nº 4-5: 5-16 y 17-31.
1965 "Sciences humaines et conditionnements de la foi", en *Dieu aujourd'hui (Recherches et Débats)*. París, Desclée de Brouwer: 136-144.
1966a "La philosophie à l'âge des sciences humaines", *Cahiers de philosophie*, nº 1: 93-99.
1966b "Psychologie et Philosophie", *Raison présente*, nº 1.
1967a "Le problème du 'double'-sens comme problème hermeneutique et comme problème sémantique", *Cahiers Internationaux du Symbolisme*, nº 12: 59-71.
1967b "Une interprétation philosophique de Freud", *La Nef*, nº 31.

Robert, Jean-Dominique

1960 "Le problème du fondement de la vérité chez Husserl, dans les *Logische Untersuchungen* et la *Formale und Transzendente Logik*", *Archives de Philosophie*, nº 23: 608-632.
1967 "Approches méthodologiques des problèmes posés par la distinction et les rapports de droit entre disciplines scientifiques et disciplines philosophiques", *Sciences Ecclésiastiques*, nº 19: 169-213.

Sartre, Jean-Paul

1966 "Anthropologie et philosophie", *Cahiers de Philosophie*, nº 2-3, febrero: 3-12.

Waelhens, Alphonse de

1961 "Situation de Merleau-Ponty", *Les Temps Modernes*, nº 184-185.
1965 *La phénoménologie et les sciences de la nature*. Bruselas, Office International de Librairie.

Wahl, Jean de

1961 "Cette pensée", *Les Temps Modernes*, nº 184-185.