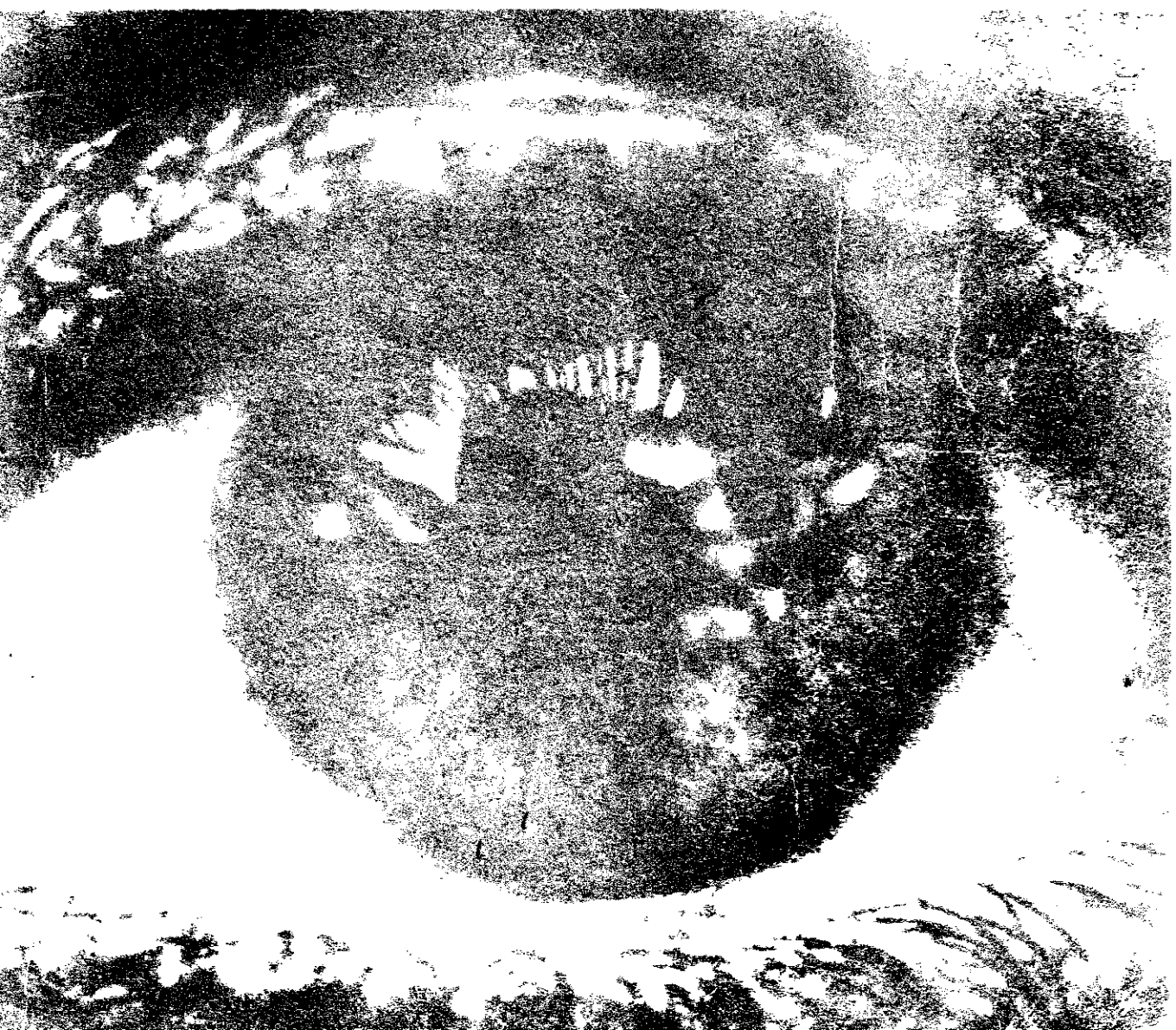


31 | **CUA**
DER
OS

J. F. Lyotard

142.7
L991f5

LA FENOMENOLOGÍA



LA FENOMENOLOGÍA

JEAN - FRANÇOIS LYOTARD

EUDEBA EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

Título de la obra original; *La phénoménologie*
Presses Universitaires de France, París, 1949.

Traducida por
AIDA AISEN SON DE KOGAN

La revisión estuvo a cargo del
departamento técnico de la Editorial

Quinta edición: Setiembre de 1973



21020

EUDEBA S.E.M.
Fundada por la Universidad de Buenos Aires

© 1960
EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
Rivadavia 1571/73
Sociedad de Economía Mixta
Hecho el depósito de ley
IMPRESO EN LA ARGENTINA-PRINTED IN ARGENTINA

INTRODUCCIÓN

I. "Es en nosotros mismos donde encontraremos la unidad de la fenomenología y su verdadero sentido", escribe Merleau-Ponty: Jeanson, por su parte, subraya "el absurdo que supondría exigir una definición objetiva de la fenomenología". Y es verdad que sólo se puede precisar el sentido de ese "movimiento", de ese "estilo", si se lo asume desde el interior, haciendo propia la interrogación que encierra. Podría decirse lo mismo del marxismo o del cartesianismo. Tal cosa significa, en suma, que la filosofía no sólo debe ser aprehendida como hecho y "desde afuera", sino también considerada como pensamiento, es decir como problema, génesis, vaivén. En esto consiste la verdadera objetividad, la que quería Husserl; pero el testimonio de la fenomenología no supone un subjetivismo simplista, como el que sugiere Jeanson, según el cual el historiador, al describir tal o cual pensamiento, no haría en último análisis sino insinuar el suyo.

II. La fenomenología de Husserl germinó en la crisis del subjetivismo y del irracionalismo (fines del siglo XIX, comienzos del XX). Será necesario que situemos ese pensamiento dentro de su historia, tal como éste lo ha hecho por sí mismo. Esa historia es también la nuestra. La fenomenología ha reflexionado, se ha apoyado, ha combatido, *contra* el psicologismo, *contra* el pragmatismo, *contra* una etapa del pensamiento occidental. Ha sido ante todo, y continúa siéndolo, una meditación sobre el conocimiento, un conocimiento del conocimiento; y su célebre "poner entre paréntesis" consiste en primer lugar en dejar atrás una cultura, una historia, en retomar todo saber remontándose a un no saber radical. Pero este negarse a heredar, este "dogmatismo", como lo denomina curiosamente Husserl, arraiga en una herencia. Así, la historia envuelve a la fenomenología, y Husserl lo ha sabido siempre a lo largo de toda su obra, pero hay en la fenomenología una intención, una pretensión a-histórica, por lo cual la abordaremos por su historia y la dejaremos cuando comience su debate con la misma.

III. La fenomenología es comparable al cartesianismo, y es indudable que por ese sesgo puede ingresarse en ella de manera adecuada: es una meditación lógica que se propone superar las propias incertidumbres de la lógica orientándose hacia y con un lenguaje o logos que excluya la incertidumbre. La esperanza

cartesiana de una *Mathesis Universalis* renace en Husserl. Por lo tanto, la fenomenología es por cierto filosofía, y aun filosofía postkantiana, porque trata de evitar la sistematización metafísica; es una filosofía del siglo xx que quiere restituir a este siglo su misión científica, fundando con recursos nuevos las condiciones de su ciencia. Sabe que el conocimiento se encarna en ciencia concreta o "empírica"; desea saber en qué se apoya este conocimiento científico. Tal es el punto de partida, la raíz de que se parte, los datos inmediatos del conocimiento. Ya Kant buscaba las condiciones *a priori* del conocimiento, pero ese *a priori* prejuzga acerca de la solución. La fenomenología no quiere aceptar ni siquiera esta hipótesis. De ahí su estilo interrogativo, su radicalismo, su inacabamiento esencial.

IV. ¿Por qué "fenomenología"? El término significa estudio de los "fenómenos", es decir, de *lo* que aparece a la conciencia, de *lo* "dado". Se trata de explorar esto que es dado, la "cosa misma" en que se piensa, de la que se habla, evitando forjar hipótesis tanto sobre la relación que liga el fenómeno con el ser *del cual* es fenómeno, como sobre la relación que lo une al Yo *para quien* es fenómeno. No es necesario salir del pedazo de cera para hacer una filosofía de la sustancia extensa, ni para hacer una filosofía del espacio como forma *a priori* de la sensibilidad; hay que permanecer en el pedazo de cera, sin presupuestos, limitarse a *describirlo* tal como se da. Así se dibuja en el seno de la meditación fenomenológica un momento *crítico*, un "repudio de la ciencia" (Merleau-Ponty) que consiste en negarse a pasar a la explicación, pues explicar el rojo de esta pantalla significa precisamente no tomarlo en cuenta en su condición de ser *este* rojo extendido sobre esta pantalla, bajo cuyo orbe reflexiono en el rojo; es considerarlo como vibración de una frecuencia, de una intensidad dadas, es poner en su lugar "algo", el objeto para el físico, que ya no es en absoluto "la cosa misma" para mí. Existe siempre algo prerreflexivo, irreflexivo, antepredicativo, en que se apoya la reflexión, la ciencia, y que ésta siempre escamotea cuando quiere dar razón de sí misma.

Se comprende ahora que la fenomenología presente dos caras: una poderosa confianza en la ciencia impulsa a la voluntad a sentar sólidamente sus fundamentos, a fin de estabilizar todo su edificio y de impedir una nueva crisis. Pero para cumplir esta operación es necesario salir de la ciencia misma y sumergirse en aquello en que ella se sumerge "inocentemente". Si Husserl se ocupa en lo ante-racional es por voluntad racionalista. Pero una inflexión insensible puede hacer de este ante-racional un anti-racional, y de la fenomenología el bastión del irracionalismo. De Husserl a Heidegger hay sin duda una herencia, pero hay también una traición: movimiento dialéctico. Nuestra exposición no se esforzará en eliminar este equívoco, que se ha inscrito en la propia historia de la escuela fenomenológica.

V. La reflexión fenomenológica nos retendrá sobre todo en el campo de las ciencias humanas (*Geistwissenschaften*). No se trata de un azar. En su búsqueda del dato inmediato anterior a toda tematización científica, dato que la autoriza, la fenomenología devela el estilo fundamental, o esencia, de la conciencia de este dato, que es la intencionalidad. En lugar de la tradicional conciencia que "digiere", o ingiere al menos, el mundo exterior (como por ejemplo en Condillac),

reveía una conciencia que “dispara hacia” (Sartre); una conciencia, en suma, que no es nada, salvo una relación con el mundo. ¿Y no serán entonces radicalmente inadecuados los métodos objetivos, experimentales, en una palabra, calcados de la física, que utilizan la psicología, la sociología, etc? ¿Y no sería menester, al menos, empezar por desplegar, explicitar, los diversos modos según los cuales se halla la conciencia “entretejida con el mundo”? Por ejemplo, antes de captar lo social como objeto, lo cual constituye una decisión de carácter metafísico, es sin duda necesario explicitar el sentido mismo del hecho de “hallarse-en-sociedad” para la conciencia, y por consiguiente, interrogar ingenuamente ese hecho. Así se conseguirá liquidar las contradicciones inevitables que surgen del mismo planteamiento del problema sociológico: la fenomenología no intenta remplazar las ciencias del hombre, sino dejar bien sentada su problemática, seleccionando así sus resultados y reorientando su investigación. Nosotros vamos a rehacer este camino.

VI. ¿Es necesario subrayar la importancia de la fenomenología? Constituye una etapa del pensamiento “europeo” y ella misma se ha comprendido como tal (Husserl, en *Krisis*). Nosotros tendremos que fijar su significación histórica, aun cuando ésta no sea determinable de manera definitiva, ya que existen actualmente fenomenólogos y el sentido de la fenomenología se halla en vías de desarrollo, inconcluso desde el punto de vista histórico. Efectivamente, hay acentuaciones diferentes desde Heidegger a Fink, de Merleau-Ponty a Ricoeur, de Pos o Thévenaz a Lévinas, que justifican la prudencia que indicábamos al comenzar. Pero subsiste un “estilo” fenomenológico común, como lo hizo ver justamente Wahl; y ya que no nos es posible aquí, salvo ocasionalmente, localizar las divergencias finas o graves que separan a esos filósofos será sobre todo el estilo lo que intentaremos desentrañar, después de reconocer a Husserl lo que le corresponde: haber empezado.

HUSSERL ¹

A) La eidética

El escepticismo psicologista. El psicologismo contra el cual lucha Husserl identifica el sujeto del conocimiento y el sujeto psicológico. Afirma que el juicio "esta pared es amarilla" no es una proposición independiente de mí mismo, que soy quien la expresa y quien percibe esa pared. Se dirá que "pared", "amarillo", son conceptos definibles en extensión y en comprensión, con independencia de todo pensamiento concreto. ¿Será necesario entonces acordarles una existencia en sí, trascendente al sujeto y a lo real? Las *contradicciones* del realismo de las ideas (el platónico, por ejemplo) son inevitables e insolubles. Pero, al menos, si se admite el principio de *contradicción* como criterio de la validez de una tesis (en este caso platónica), ¿no se está afirmando su independencia con relación al pensamiento concreto? Se pasa así del problema de la *materia* lógica, el concepto, al de su organización, los *principios*; pero el psicologismo no queda desarmado en este nuevo terreno. Cuando el lógico sostiene que dos proposiciones contrarias no pueden ser simultáneamente verdaderas, expresa tan sólo que de hecho me resulta imposible, al nivel de lo vivido por la conciencia, creer que la pared es amarilla y verde. La validez de los grandes principios se funda en mi organización psíquica, y si son inde demostrables es precisamente porque son innatos. De donde se sigue evidentemente que no hay en última instancia una *verdad* independiente de los procesos psicológicos que conducen a ella. ¿De qué manera puedo saber si mi conocimiento es adecuado a su objeto, tal como lo exige la concepción clásica de la *verdad*? ¿Cuál es el signo de esta adecuación? Necesariamente, cierto "es-

tado de conciencia" gracias al cual se torna *superflua* toda cuestión referente al objeto del que se posee conocimiento: la certeza subjetiva.

De tal manera, el concepto era una vivencia, el prin-

¹ EDMUND HUSSERL nació en Prosznitz (Moravia), en el seno de una familia israelita. Realizó estudios científicos en Viena. Obtuvo el doctorado en 1883 con el trabajo intitulado *Contribución a la teoría del cálculo de las variaciones*, tesis de matemáticas. Sus primeras publicaciones versan sobre la lógica de las matemáticas y sobre *logística*: *Philosophie der Arithmetik* [Filosofía de la aritmética], 1ª parte, única que se publicó, (1891); *Logische Untersuchungen* [trad. esp. *Investigaciones lógicas*]; I, 1900; II, 1901. Husserl era entonces profesor en Halle. A partir de 1906 enseña en Gotinga, en una atmósfera ferviente en la que se forman sus primeros discípulos (*Die Idee der Phänomenologie* [Idea de la fenomenología], 1907). En esta época publica el célebre artículo aparecido en *Logos*, "Philosophie als strenge Wissenschaft" [trad. esp. *La filosofía como ciencia estricta*] 1911; y el primer tomo, único publicado en vida de su autor, de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [trad. esp. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*], 1913. A partir de 1916 obtiene la cátedra de Friburgo-i.-B. Martin Heidegger, discípulo suyo, edita sus *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [Prolegómenos a la fenomenología de la conciencia interna del tiempo], 1928. Luego Husserl publica sucesivamente *Formale und transzendente Logik* [Lógica formal y trascendente], 1929; *Méditations cartésiennes* [aparecida primeramente en francés, hay traducción castellana de las cuatro primeras "meditaciones": *Meditaciones cartesianas*], 1931; *Die Krisis und die transzendente Phänomenologie* [La crisis de las ciencias europeas y la

cipio una condición contingente del mecanismo psicológico, la verdad una creencia coronada de éxito. Como el mismo saber científico era relativo a nuestra organización, no podía decirse de ninguna ley que fuese absolutamente verdadera: era una hipótesis en vías de una verificación sin fin, la eficacia de las operaciones (pragma) que tornara posibles, definía su validez. La ciencia teje pues una red de símbolos cómodos (energía, fuerza, etc.), con la cual cubre el mundo; su único objetivo reside entonces en establecer entre esos símbolos relaciones constantes que permitan la acción. No se trataba propiamente hablando de un *conocimiento del mundo*. Por ende, tampoco cabía afirmar un progreso de tal conocimiento en el curso de la "historia de la ciencia: la historia es un devenir sin significación precisable, una acumulación de ensayos y errores. Se debe renunciar, pues, a plantear a la ciencia preguntas para las cuales no hay respuesta. La matemática, por último, es un vasto sistema formal de símbolos establecidos de manera convencional y de axiomas operatorios sin contenido limitativo: todo es posible en ella para nuestra fantasía (Poincaré). Incluso la misma verdad matemática es definida según el referencial de axiomas inicialmente elegidos. Todas estas tesis convergen en el escepticismo.

II. **Las esencias.** Husserl muestra (*Invest. lóg., Ideas I*) que este escepticismo que se apoya en el empirismo se elimina porque se contradice. En efecto, el postulado de base para todo empirismo consiste en afirmar que la experiencia es la única fuente de verdad

[fenomenología trascendental], 1936; *Erfahrung und Urteil* [Experiencia y juicio], editado por su discípulo Landgrebe, 1939.

Bajo la presión del régimen nazi Husserl debió abandonar su cátedra en Friburgo, en la que le sucedió Heidegger. Muere en 1938. El R. P. Van Breda, discípulo suyo en Friburgo, temiendo el antisemitismo hitleriano, transporta en forma clandestina a Lovaina, donde es actualmente profesor, la biblioteca y los escritos inéditos de Husserl. Los Archivos Edmund Husserl, instalados en Lovaina, cuentan con treinta mil páginas de escritos inéditos, a menudo estenografiados, y prosiguen la publicación de las obras completas: *Husserliana*, publicadas en La Haya por Martinus Nijhoff; las ya aparecidas son: el tomo I, que contiene las *Meditaciones cartesianas* (el texto alemán inédito); II, *Die Idee der Phänomenologie*; III, IV y V, que comprenden respectivamente *Ideen I*, II y III, las dos últimas de las cuales estaban inéditas; el tomo IV, que contiene *Die Krisis*; los tomos VII y VIII contienen las notas escritas para las lecciones de 1923-24.

de cualquier conocimiento: pero esta afirmación debe ser sometida a su vez a la prueba de la experiencia. Y bien, como la experiencia solo proporciona lo contingente y singular, no puede ofrecer a la ciencia el principio universal y necesario de una afirmación semejante. El empirismo no puede ser comprendido por el empirismo. Por otra parte, es imposible confundir, por ejemplo, la corriente de estados subjetivos que experimenta el matemático mientras razona y el razonamiento en sí: las operaciones del razonamiento son definibles con independencia de esa corriente; sólo se puede decir que el matemático razona de manera justa cuando gracias a esa corriente subjetiva ha accedido a la objetividad del razonamiento verdadero. Pero esta objetividad ideal se define por condiciones lógicas, y la verdad del razonamiento (su no-contradicción) se impone tanto al matemático como al lógico. El razonamiento verdadero es universalmente válido; el razonamiento falso está maculado de subjetividad y es pues intrasmisible. De igual manera, un triángulo rectángulo posee una objetividad ideal, en el sentido de que es el sujeto de un conjunto de predicados, inalienables so pena de que se pierda el mismo triángulo rectángulo. Para evitar el equívoco de la palabra "idea" diremos que posee una *esencia*, constituida por todos los predicados cuya supresión imaginaria supondría la supresión del triángulo en sí. Por ejemplo, todo triángulo es por esencia convexo.

Pero si nos mantenemos en el nivel de los "objetos" matemáticos, el argumento formalista que hace de tales objetos concepciones convencionales sigue siendo poderoso; se mostrará por ejemplo que los pretendidos caracteres *esenciales* del objeto matemático son en realidad deducibles a partir de axiomas. Por ello Husserl amplía a partir del segundo tomo de las *Investigaciones lógicas* su teoría de la esencia, para llevarla al terreno favorito del empirismo, la percepción. Cuando decimos "la pared es amarilla"; ¿implicamos esencias en este juicio? ¿Y es posible, por ejemplo, aprehender el color independientemente de la superficie sobre la cual se "extiende"? No, ya que un color separado del espacio en que se da sería impensable; si haciendo "variar" en la imaginación el objeto color le retiramos el predicado "extenso", suprimimos la posibilidad del objeto color mismo, llegamos a una *conciencia de imposibilidad*. Ésta revela la esencia. De modo que hay límites para nuestra fantasía en los juicios, límites que nos fijan las mismas cosas que juzgamos, y que la propia *Phantasia* patentiza mediante el procedimiento de la *variación*.

El procedimiento de la variación imaginaria nos brinda la propia esencia, el ser del objeto. El objeto (*Ob-*

jekt) es una "cosa cualquiera", por ejemplo el número dos, la nota *do*, el círculo, una proposición determinada, un dato sensible (*Ideen* I). Se lo "varia" arbitrariamente, obedeciendo tan sólo a la evidencia actual y vivida del *puedo* o no *puedo*. La esencia o *eidos* del objeto está constituida por lo invariable que se mantiene idéntico a través de las variaciones. Así, si se opera la variación sobre el objeto cosa sensible, se obtiene lo siguiente como ser mismo de la cosa: conjunto espacio-temporal, provisto de cualidades secundarias, afirmado como sustancia y unidad causal. De manera que la esencia se experimenta en una intuición vivida; la "visión de las esencias" (*Wesensschau*) no posee ningún carácter metafísico, la teoría de las esencias no se encuadra en un realismo platónico donde se afirmaría la existencia de la esencia, la esencia es únicamente aquello en que se me revela la "cosa misma" en una *donación originaria*.

Se trataba por cierto, como quería el empirismo, de volver "a las cosas mismas" (*zu den sachen selbst*), de suprimir toda opción metafísica. Pero el empirismo seguía siendo metafísico cuando confundía esta exigencia de retorno a las cosas mismas con la exigencia de fundar todo conocimiento en la experiencia, dando por sentado sin examen que la *sola* experiencia nos da las cosas mismas; obra aquí un prejuicio empirista, pragmatista. En realidad, la última fuente de derecho para toda afirmación racional reside en el "ver" (*Sehen*) en general; es decir, en la conciencia donante originaria (*Ideen*). No hemos presupuesto nada, dice Husserl, "ni siquiera el concepto de filosofía". Y cuando el psicologismo quiere identificar el *eidos*, obtenido por la variación, con el concepto cuya génesis es psicológica y empírica, le respondemos tan sólo que dice más de lo que sabe, si quiere atenerse a la intuición originaria que pretende tomar por ley: acaso el número dos, en tanto que concepto, se construya a partir de la experiencia, pero en tanto obtengo el *eidos* de ese número por variación, digo que tal *eidos* es "anterior" a toda teoría de la construcción del número, y la prueba está en que toda explicación genética se apoya siempre en el saber actual del "algo" que la génesis debe explicar. La interpretación empirista de la formación del número dos *presupone* la comprensión originaria de ese número. Esta comprensión es sin duda una condición que rige en toda ciencia empírica, el *eidos* que nos ofrece es únicamente una pura posibilidad, pero esta posibilidad es anterior a la realidad de que se ocupa la ciencia empírica.

III. La ciencia eidética. Resulta así posible restituir a esta ciencia su validez. Las incertidumbres de la

ciencia, que se advierten ya en las ciencias humanas, pero que afectan por último a las que constituían como el modelo de ellas, la física y la matemática, se originan en un ciego afán experimental. Antes de hacer física es preciso estudiar qué es el hecho físico, su esencia; lo mismo vale para las demás disciplinas. De la definición del *eidos* captado por la intuición originaria se podrán sacar las conclusiones metodológicas que orientarán la investigación empírica. Resulta ya claro, por ejemplo, que no es posible iniciar ninguna psicología empírica si no se ha captado la esencia de lo psíquico, de manera que se evite toda confusión con la esencia de lo físico. En otros términos, es preciso definir las leyes eidéticas que guían todo conocimiento empírico: este estudio constituye la ciencia eidética en general o aun la ontología de la naturaleza (es decir, el estudio del *esse* o esencia); esta ontología ha sido aprehendida en su verdad como prolegómeno a la ciencia empírica correspondiente a partir del desarrollo de la geometría y del papel que ésta ha desempeñado en el saneamiento del conocimiento físico. En efecto, toda cosa natural tiene por esencia el ser espacial, y la geometría es la eidética del espacio; pero no abarca toda la esencia de la cosa, lo que explica el surgimiento de nuevas disciplinas. De modo que habrá que distinguir jerárquicamente, y partiendo de lo empírico: 1) esencias materiales (la de la vestimenta, por ejemplo) estudiadas por las ontologías o ciencias eidéticas materiales; 2) esencias regionales (objeto cultural) que cubren las precedentes, y explicitadas por eidéticas regionales; 3) la esencia de objeto en general, según la definición anteriormente dada, cuyo estudio es realizado por una ontología formal¹. Esta última esencia que se extiende sobre todas las esencias regionales es una "pura forma eidética", y la "región formal" que determina no es una región coordinada con las regiones materiales, sino "la forma vacía de región en general". Esta ontología formal es identificable con la lógica pura; es la *mathesis universalis*, ambición de Descartes y de Leibniz. Resulta claro que no sólo debe definir la noción de teoría en general, sino todas las formas de teorías posibles (sistema de la multiplicidad).

Tal es el primer gran movimiento del intento husserliano. Se apoya sobre el hecho, definido como "estar ahí individual y contingente"; la contingencia del hecho remite a la esencia necesaria, puesto que pensar la contingencia es pensar que pertenece a la esencia de ese hecho poder ser distinto de como es. La facticidad implica, pues, una necesidad. Este camino re-

¹ La jerarquía se ordena evidentemente en forma de red, no de manera unilínea.

produce, al parecer, el platonismo y su "ingenuidad". Empiro, contiene también el cartesianismo, pues se esfuerza por hacer del conocimiento de las esencias no sólo el fin de todo conocimiento, sino también la introducción necesaria al conocimiento del mundo material. En este sentido la verdad de la eidética reside en lo empírico, y gracias a ello esa "reducción eidética" por la cual se nos invita a pasar de la facticidad contingente del objeto a su contenido inteligible puede llamarse aun "mundana". A cada ciencia empírica le corresponde una ciencia eidética concerniente al *eidós* regional de los objetos estudiados por ella, y la misma fenomenología es definida, en esta etapa del pensamiento husserliano, ciencia eidética de la región conciencia; en otros términos, en todas las ciencias empíricas del hombre (*Geistwissenschaften*) se halla necesariamente implicada una esencia de la conciencia, y es esta implicación lo que Husserl trata de desentrañar en *Ideen II*.

B) Lo trascendental

IV. La problemática del sujeto. La fenomenología iba tomando, pues, el sentido de una propedéutica de las "ciencias del espíritu". Pero desde el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas* se esboza un salto que nos hará penetrar en la filosofía propiamente dicha. La "problemática de la correlación", es decir, el conjunto de los problemas que plantea la relación del pensamiento con su objeto, deja emerger una vez profundizada la cuestión que constituye su núcleo, la subjetividad. Probablemente sea aquí donde se hace sentir la influencia que Brentano (de quien había sido alumno) ejerció sobre Husserl; la observación clave de la psicología de Brentano era la de que la conciencia es siempre *conciencia de algo*, en otros términos, que la conciencia es intencionalidad. Si se traspone este tema al nivel de la eidética, ello significa que todo objeto en general, el mismo *eidós*, toda cosa, concepto, etc., es objeto *para una* conciencia, de suerte que corresponde ahora describir la manera en que conozco el objeto y en que el objeto es para mí. ¿Equivale esto a decir que volvemos al psicologismo? Se lo pudo creer, pero no hay tal cosa.

La preocupación de fundar el saber de ma-

nera radical había llevado a Husserl a la eidética formal, es decir, a una especie de logicismo, pero a partir del sistema de las esencias quedan abiertas dos orientaciones: o bien desarrollar la ciencia lógica en *mathesis universalis*, o sea constituir *a partir del objeto* una ciencia de las ciencias, o bien pasar, por el contrario, al análisis del sentido que tienen *para el sujeto* los conceptos lógicos utilizados por esta ciencia, al análisis de las relaciones que establece entre esos conceptos, del sentido de las verdades que desea establecer; es decir, en suma, cuestionar el conocimiento mismo, no para construir una "teoría" del mismo, sino para fundar más radicalmente el saber eidético radical. Al cobrar conciencia de que ya en el simple darse del objeto hay implícita una correlación entre el yo y el objeto que debía conducir al análisis de aquél, Husserl eligió la segunda orientación. La radicalidad del *eidós* presupone una radicalidad más fundamental. ¿Por qué? Porque aun el propio objeto lógico puede serme dado de manera confusa u oscura, porque yo puedo tener de tales leyes, de tales relaciones lógicas, "una simple representación", vacía, formal, operatoria. En la sexta *Investigación lógica*, Husserl muestra que la intuición lógica (o categorial) sólo escapa a esa comprensión simplemente simbólica cuando es "fundada" sobre la intuición sensible; ¿se trata de un retorno a la tesis kantiana según la cual el concepto sin intuición es vacío? Los neokantianos así lo creyeron.

De modo, pues, que en el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas* hallamos dos movimientos entrelazados, uno de los cuales, al introducir el análisis de lo vivido como fundamento de todo conocimiento, parece retrotraernos al psicologismo, y el otro, al perfilar la comprensión evidente del objeto ideal sobre el fondo de la intuición de la cosa sensible, parece replegar la fenomenología hacia las posiciones del kantismo. Por otra parte, entre las dos vías definidas más arriba Husserl elige la segunda, y del "realismo" de las esencias parece deslizarse al idealismo del su-

jeto: "El análisis del valor de los principios lógicos conduce a investigaciones centradas en el sujeto" (*Lógica formal y trascendental*, pág. 203 de la ed. francesa). Se diría, pues, que en este estadio debemos elegir entre un idealismo centrado en el yo empírico (Berkeley) y un idealismo trascendental a la manera kantiana; pero ni uno ni otro podían satisfacer a Husserl, el primero porque torna incomprendibles proposiciones verdaderas, reducidas por el psicologismo a estados de conciencia no privilegiados, y porque arroja en bloque a la misma corriente de conciencia lo que vale y lo que no vale, destruyendo así la ciencia y destruyéndose a sí mismo en tanto que teoría universal; el segundo porque explica únicamente las condiciones *a priori* del conocimiento puro (matemática o física pura), pero no las condiciones reales del conocimiento concreto: la "sujetividad" trascendental kantiana es simplemente el conjunto de las condiciones que rigen el conocimiento de *todo objeto posible en general*, el yo concreto es remitido al plano de lo sensible como objeto (y a causa de ello acusa Husserl a Kant de psicologismo), y la cuestión de saber de qué manera la experiencia real entra efectivamente en el cuadro apriorístico de todo conocimiento posible, para permitir la elaboración de las leyes científicas particulares, queda sin respuesta, por los mismos motivos que en la *Crítica de la razón práctica* resulta imposible la integración de la experiencia moral real en las condiciones *a priori* de la moralidad pura, según la propia confesión de Kant. Husserl conserva, pues, el principio de una verdad fundada en el sujeto del conocimiento, pero rechaza la escisión entre éste y el sujeto concreto; es en esta etapa cuando coincide con Descartes.

V. **La reducción.** Donde aparece la inspiración cartesiana es en *Die Idee der Phänomenologie* (1907); se hará sentir en *Ideen I* y también, pero en menor grado, en las *Meditaciones cartesianas*.

El sujeto cartesiano obtenido por las operaciones de la duda y del *cogito* es un sujeto

concreto, vivencial, no un cuadro abstracto. Simultáneamente ese sujeto es un absoluto, puesto que tal es el propio sentido de las dos primeras meditaciones: se basta a sí mismo, no tiene necesidad de nada para fundar su ser. La percepción que este sujeto tiene de sí "es y sigue siendo, mientras dura, un absoluto, un «este», algo que es en sí lo que es, algo con lo que puedo medir, como con una medida última, lo que puede y debe significar «ser» y «ser dado»" (*Idea de la fenom.*). La intuición de lo vivido por sí mismo constituye el modelo de toda evidencia originaria. Y en *Ideen I* Husserl va a rehacer el movimiento cartesiano a partir del mundo percibido o mundo natural. No tiene nada de asombroso este "paso" del plano lógico al plano natural; uno y otro son "mundanos", y el objeto en general es tanto cosa como concepto. No hay propiamente hablando tal paso, hay una acentuación, y es indispensable comprender bien que la reducción afecta en general a *toda trascendencia* (es decir, a todo en sí).

La actitud natural contiene una tesis o posición implícita por la cual yo *encuentro ahí* el mundo y lo acepto como existente. "... en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, para mí simplemente ahí, "ahí adelante", en sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención en ellas... , o no. También están los seres animados, digamos los hombres, inmediatamente para mí ahí... Para mí están ahí los objetos reales, como objetos determinados, más o menos conocidos, a una con los actualmente percibidos, sin que ellos mismos estén percibidos, ni siquiera intuitivamente presentes... Pero tampoco con el círculo de esta *copresencia* intuitivamente clara u oscura, distinta o indistinta, que constituye un constante halo del campo de percepción actual, se agota el mundo que para mí está en forma consciente "ahí adelante" en cada momento de la vigilia. Este mundo se extiende, más bien, en un fijo orden del ser, hasta lo infinito. Lo actualmente percibido, lo más o menos copresente y determinado (determi-

nado hasta cierto punto, al menos), está en parte cruzado, en parte rodeado por un *horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada* . . . El nebuloso horizonte, nunca plenamente determinable, está necesariamente ahí . . . Este mundo que está ahí delante para mí ahora, y patentemente en cada hora de la vigilia, tiene su horizonte temporal infinito por dos lados, su conocido y su desconocido, su inmediatamente vivo y su no vivo pasado y futuro . . . Este mundo . . . no está para mí ahí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma forma inmediata, como un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico." (*Ideas*, págs. 64-66)¹. Pero este mundo contiene también un ámbito ideal: si me preocupo al presente de aritmética, ese mundo aritmético está ahí para mí, diferente de la realidad natural por el hecho de que sólo está ahí para mí en tanto que adopto la actitud del aritmético, mientras que la realidad natural está siempre ya ahí. Y por último, el mundo natural es igualmente el mundo de la intersubjetividad.

La tesis natural, contenida implícitamente en la actitud natural, es lo que explica que yo "encuentre (la realidad) como estando ahí delante y la tome tal como se me da, también como estando ahí" (*Ideas*, 69). Claro está que puedo *poner en duda* los datos del mundo natural, recusar las "informaciones" que de él recibo, distinguir por ejemplo lo que es "real" de lo que es "ilusión", etc., pero esta duda no altera en nada la *tesis general de la actitud natural* (*ib.*); nos lleva a una aprehensión de este mundo como existente más "adecuada", más "rigurosa" que la que nos proporciona la percepción inmediata, funda la superación del percibir por el saber científico, pero en este saber se conserva la tesis intrínseca a la actitud natural, puesto que no hay ciencia que no postule la existencia del mundo real del cual es ciencia.

¹ Citamos según la edición del Fondo de Cultura Económica, México, 1949. Trad. de José Laos. (N. del T.)

Esta alusión a las dos primeras meditaciones de Descartes expresa que apenas reencontrando el radicalismo cartesiano, Husserl revela su insuficiencia: la duda cartesiana referente a la cosa natural (el pedazo de cera) continúa siendo en sí misma una actitud mundana, no es sino una *modificación* de esa actitud, de modo que no responde a la exigencia profunda de radicalidad. Una prueba de ello se dará en las *Meditaciones cartesianas*, donde Husserl denuncia el prejuicio geométrico por el cual Descartes asimila el *cogito* a un axioma del saber en general, cuando el *cogito* debe ser mucho más, ya que constituye el fundamento de los mismos axiomas; este prejuicio geométrico revela la insuficiencia de la duda como procedimiento de radicalización. Por tanto, es preciso oponer a ésta una actitud por la cual *yo no tomo posición con respecto al mundo como existente*, sea esta posición una afirmación natural de existencia o la duda cartesiana, etc. Por cierto que yo, en tanto que sujeto empírico y concreto, continuo participando de la posición natural del mundo, "esta tesis sigue siendo algo vivido", pero no hago *ningún uso* de ella. Está suspendida, fuera de consideración, desconectada, entre paréntesis; y por esta "reducción" (*epoché*) el mundo que nos rodea ya no es simplemente "existente", sino "fenómeno de existencia". (*Med. cartes.*)

VI. **El yo puro.** ¿Cuál es el resultado de esta operación de reducción? En tanto que el yo concreto se halla entrelazado con el mundo natural, resulta claro que también él ha sido reducido; en otros términos, debo abstenerme de toda tesis que verse sobre el yo como existente; pero no resulta menos claro que hay un *yo*, que justamente se abstiene, y que es el propio *yo* de la reducción. Este yo es denominado *yo puro*, y la *epoché* es el método universal por el cual me aprehendo como yo puro. ¿Tiene contenido este yo puro? No, en el sentido de que no es un continente; sí, en el sentido de que es referencia a algo; pero ¿no habrá que extender la reducción a ese con-

tenido? Antes de responder a esta pregunta, conviene comprobar que a primera vista la reducción disocia plênamente, por una parte, el mundo como totalidad de las cosas, y por otra la conciencia sujeto de la reducción. Procedamos al análisis eidético de la región cosa y de la región conciencia.

La cosa natural, por ejemplo ese árbol que está ahí, me es dada en y por una oleada incesante de esbozos, de siluetas (*Abschattungen*). Estas siluetas, a través de las cuales se perfila la cosa, son vivencias que se vinculan con ella por su sentido de aprehensión. La cosa es como una "mismidad" que me es dada a través de modificaciones incesantes, y lo que determina que sea cosa para mí (es decir, en sí para mí) es precisamente la necesaria inadecuación de mi captación de esta cosa. Pero esa idea de inadecuación es equívoca: en tanto que la cosa se perfila a través de las siluetas sucesivas, sólo se me presenta de modo unilateral, por una de sus fases, pero simultáneamente me son "dadas" las demás, no "en persona", sino sugeridas por la que me es dada de manera sensorial; en otros términos, la cosa tal como me es dada por la percepción siempre está abierta hacia horizontes de indeterminación, "anuncia posibles multiplicidades de la percepción que pasando sin solución de continuidad una a otra, se funden en la unidad de una percepción" (*Ideas*, 99). Así, la cosa nunca puede serme dada como un *absoluto*, pues "ser de este modo imperfecta *in infinitum* es inherente a la esencia imborrable de la correlación cosa y percepción de cosas" (*ib.*, pág. 100). En el curso de la percepción los esbozos sucesivos son retocados, y una nueva silueta de la cosa puede venir a corregir una silueta precedente; no obstante, no hay contradicción, puesto que la corriente de todas esas siluetas se funde en la unidad de una percepción, pero ocurre que la cosa emerge a través de retoques sin fin.

Por el contrario, la propia vivencia se da a sí misma en una "percepción inmanente". La conciencia de sí da la vivencia en sí, es decir, tomada como un absoluto. Esto no sig-

nifica que siempre se la aprehenda adecuadamente en su unidad plena: en tanto que es una corriente, está siempre ya lejos, ya ha pasado, cuando la quiero captar; tal es el motivo de que sea tan sólo en cuanto vivencia *retenida*, en cuanto retención, como puedo captarla, y el motivo de que "la corriente entera de mis vivencias sea una unidad de vivencia a la que por principio es imposible aprehender en una percepción que nade continuamente a su misma velocidad" (*ib.*, pág. 102). Esta dificultad particular, que constituye a la vez una problemática esencial de la conciencia, se prolonga en el estudio de la conciencia del tiempo interior¹; pero por más que no haya adecuación inmediata de la conciencia a sí misma, sigue siendo cierto que *toda vivencia lleva en sí la posibilidad de principio de su existencia*. "La corriente de vivencias, la del que piensa, podrá no estar captada tan ampliamente como se quiera, podrá permanecer desconocida en las partes ya transcurridas y aun venideras de su curso, pero tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre, en su presencia real, y me aprehendo a mí mismo como el puro sujeto de esta vida (lo que esto quiere decir ha de ocuparnos expresamente más tarde), digo simplemente y necesariamente: *existo*, esta vida existe, vivo: *cogito*." (*ib.*, pág. 105.)

En consecuencia, el primer resultado de la reducción fue obligarnos a disociar netamente lo mundano o natural en general y un sujeto no mundano; pero prosiguiendo la descripción llegamos a jerarquizar en cierto modo estas dos regiones del ser en general: en efecto, llegamos a la conclusión de la *contingencia* de la cosa (tomada como modelo de lo mundano) y de la *necesidad* del yo puro, residuo de la reducción. La cosa y el mundo en general no son apodícticos (*Med. cartes.*), no excluyen la posibilidad de que se dude de ellos, no excluyen, pues, la posibilidad de su no-existencia; todo el conjunto de las experiencias (en

¹ Cf. más adelante, págs. 45 y sig.

el sentido kantiano) puede revelarse como simple apariencia y no ser sino un sueño coherente. En este sentido la reducción *es ya en sí*, en tanto que expresión de la libertad del yo puro, la revelación del carácter contingente del mundo. Por el contrario, el sujeto de la reducción o yo puro resulta evidente para sí mismo con una evidencia apodictica, lo que significa que la corriente de vivencias que lo constituye no puede ser cuestionada, en tanto que se aparece a sí misma, ni en su esencia ni en su existencia. Esta apodicticidad no implica una adecuación; la certidumbre del ser del yo no garantiza la certidumbre del conocimiento del yo; pero basta para oponer la percepción trascendente de la cosa y del mundo en general a la percepción inmanente: "Frente a la tesis del mundo, que es una tesis «contingente», se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis «necesaria», absolutamente indubitable. Toda cosa dada «en persona», puede no existir; ninguna vivencia dada «en persona» puede no existir: tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia" (*Ideas*, 106). Esta ley es una ley de esencia.

Nos preguntábamos: ¿la reducción fenomenológica debe extenderse al contenido del yo puro? Comprendemos ahora que esta cuestión supone un contrasentido radical, el mismo que Husserl imputa a Descartes: consiste en admitir al sujeto como cosa (*res cogitans*). El yo puro no es una cosa, *puesto que no se da a sí mismo tal como le es dada la cosa*. No "cohabita pacíficamente" con el mundo, y tampoco tiene necesidad de éste para ser; porque, imaginemos que el mundo sea aniquilado (reconocemos al pasar la técnica de las variaciones imaginarias que fijan la esencia), "el ser de la conciencia . . . quedaría sin duda necesariamente modificado . . . , pero intacto en su propia existencia". Efectivamente, un mundo aniquilado significaría tan sólo para la conciencia orientada hacia ese mundo la desaparición en la corriente de sus vivencias de ciertas conexiones empíricas ordenadas, desaparición que traería aparejada la de ciertas

conexiones racionales reguladas sobre las primeras. Pero este aniquilamiento no implica la exclusión de otras vivencias y de otras conexiones entre las vivencias. En otros términos, "ningún ser real en sentido estricto, ningún ser que se exhiba y compruebe mediante apariencias una conciencia, es para el ser de la conciencia misma (en el más amplio sentido de corriente de vivencias) necesario.

"El ser inmanente es, pues, y sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio *nulla «res» indiget ad existendum*. Por otra parte, el mundo de las «res» trascendentes está íntegramente referido a la conciencia, y no a una conciencia lógicamente fingida, sino a una conciencia actual" (*ib.*, 113).

De tal modo, la *epojé*, tal como se la presenta en la etapa de las *Ideen I* posee una doble significación: por una parte negativa, por cuanto aísla la conciencia como residuo fenomenológico, y es en este nivel donde se opera el análisis eidético (es decir, natural aún) de la conciencia; por otra parte positiva, porque hace emerger la conciencia como radicalidad absoluta. Con la reducción fenomenológica, el programa husserliano de una fundamentación indubitable u originaria se realiza en una etapa nueva: de la radicalidad eidética nos hace descender a una radicalidad *trascendental*, es decir, a una radicalidad que funda toda trascendencia. (Recuérdese que hay que entender por trascendencia el modo de presentación del objeto en general.) Nos preguntábamos cómo puede ser posible una verdad matemática o científica, y hemos visto, contra el escepticismo, que sólo lo es por la posición de la esencia de lo pensado; esta posición de esencia no hacía intervenir sino un "ver" (*Schau*), y la esencia era aprehendida en una dación originaria. Luego, meditando sobre esta dación originaria, y más precisamente sobre la dación originaria de las cosas (percepción), hemos descubierto, más acá de la actitud por la cual nos entregamos a las cosas, una conciencia cuya esencia es heterogénea a todo aquello de lo que es conciencia, a toda trascendencia, y por la cual queda planteado el

sentido mismo de la trascendencia. Tal es la verdadera significación de la puesta entre paréntesis: volver la mirada de la conciencia hacia la conciencia misma, invertir la dirección de esta mirada y, al suspender el mundo, levantar el velo que ocultaba al yo su propia verdad. Esta suspensión expresa que el yo sigue siendo sin duda lo que es, es decir, que se halla "entrelazado" con el mundo, y que su contenido concreto no deja de ser la corriente de *Abschattungen* a través de la cual se dibuja la cosa. "El contenido concreto de la vida subjetiva no desaparece en el pasaje a la dimensión filosófica, pero allí se revela en su autenticidad. La posición del mundo ha sido «puesta fuera de acción», pero no anonadada: aunque en una forma «modificada», permanece viva, permitiendo a la conciencia ser plenamente consciente de sí. La *epoché* no es una operación lógica exigida por las condiciones de un problema teórico; es el paso que da acceso a un nuevo modo de la *existencia*; la existencia trascendental como existencia absoluta. Tal significación sólo puede realizarse en un acto de libertad."¹

VII. Yo puro, yo psicológico, sujeto kantiano.

No se trata, pues, de un retorno al subjetivismo psicólogo, pues el yo revelado por la reducción no es precisamente el yo natural psicológico o psicofísico; tampoco de un repliegue en una posición kantiana, pues el yo trascendental no es "una conciencia concebida lógicamente, sino una conciencia actual".

1) No es posible confundir yo trascendental y yo psicológico, y en esto se insiste enérgicamente en las *Meditaciones cartesianas*. Es verdad, dice Husserl, "Yo, que me mantengo en la actitud natural, soy también y en todo momento yo trascendental. Pero —agrega— sólo caigo en la cuenta de ello efectuando la reducción fenomenológica". El yo empírico se "interesa en el mundo", vive en él con toda naturalidad; sobre la base de este yo la actitud fenomenológica constituye un *desdoblamiento del yo*, mediante el cual se establece el espectador desinteresado, el yo fenomenológico. Es este

yo del espectador desinteresado el que examina la reflexión fenomenológica, sostenida a su vez por una actitud desinteresada del espectador. Por lo tanto, es preciso admitir simultáneamente que el yo de que se trata es el yo concreto, puesto que no existe tampoco ninguna diferencia de contenido entre psicología y fenomenología, y que no es el yo concreto puesto que está separado de su ser en el mundo. Por más que la psicología intencional y la fenomenología trascendental parten ambas del *cogito*, la primera se mantiene en el nivel mundano, en tanto que la segunda desarrolla su análisis a partir de un *cogito* trascendental que envuelve al mundo en su totalidad, incluido el yo psicológico.

2) ¿Nos hallaremos, pues, frente al sujeto trascendental kantiano? Muchos pasajes tanto de *Ideen I* como de las *Meditaciones cartesianas* lo sugieren, y no por azar el criticista Natorp² manifestaba su acuerdo con *Ideen I*. Estas sugerencias provienen sobre todo de que Husserl insiste en el ser absoluto de la conciencia, a fin de evitar que se crea que este yo es una región de la naturaleza (lo que constituye el postulado mismo de la psicología). Muestra que, por el contrario, la naturaleza sólo es posible gracias al yo, "... la naturaleza sólo es posible como una unidad intencional motivada en él (campo de la conciencia) por relaciones immanentes... el dominio de las vivencias en cuanto entidades absolutas... es por esencia independiente de todo ser de un mundo, de una naturaleza, y no ha menester de éste para su propia *existencia*. La existencia de una naturaleza no puede condicionar la existencia de la conciencia, puesto que se presenta ella misma como un correlato de ésta última; la naturaleza sólo *existe* en cuanto se constituye en órdenes regulados de conciencia". (*Ideas*, págs. 116-117-118.) Los criticistas (Natorp, Rickert, Kreis, Zocher) se apoyan en esta filosofía trascendental, muestran que tanto para Husserl como para Kant la objetividad depende del conjunto de esas condiciones *a priori*, y que el gran problema fenomenológico es precisamente el mismo de la *Crítica*: ¿cómo es posible un *dato*? En cuanto al aspecto intuicionista, y especialmente a esa pura autoaprehensión de la vivencia en la percepción inmanente, resulta indudable para Kreis que se origina en un prejuicio empirista: en efecto, ¿cómo puede suceder que un sujeto que no es otra cosa que el conjunto de las condiciones *a priori* de toda objetividad posible sea también una corriente empírica de vivencias capaz de captar su indubitabilidad radical en una presencia originaria para sí? Kant escribía: "Fuera de la significación lógica del yo, carecemos de todo conoci-

¹ TRAN-DUC-THAO, *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Bs. As., Lautaro, 1959, pág. 69. Recomendamos especialmente la lectura de este libro notable.

² "Husserl *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*", *Logos*, VII, 1917-18.

miento del sujeto en sí que se halla en la base del yo, como de todos los pensamientos, en calidad de sustrato". El principio husserliano de la inmanencia proviene de una psicología empirista; es incompatible con la constitución de la objetividad. Dejando a un lado esta reserva, Husserl sería bastante buen kantiano.

E. Fink, el adjunto de Husserl, responde en un artículo célebre¹ a estos comentarios de modo de aclarar nuestro problema: la fenomenología se plantea el problema del *origen del mundo*, el mismo que se planteaban las religiones y las metafísicas. Sin duda, tal problema ha sido eliminado por el criticismo, porque siempre se lo planteaba y resolvía en términos aporísticos. El criticismo lo reemplazó por el de las condiciones de posibilidad del mundo para mí. Pero estas condiciones ya de por sí son mundanas, y todo el análisis kantiano se mantiene únicamente al nivel eidético, es decir, mundano. Está claro, pues, que el criticismo incurre en un error de interpretación con respecto a la fenomenología. Este error se manifiesta particularmente en lo que concierne a la cuestión de la inmanencia y de la "fusión" del sujeto trascendental con el sujeto concreto. En realidad no hay tal fusión, sino, inversamente, desdoblamiento; porque lo dado con anterioridad a toda construcción conceptual es la unidad del sujeto; y lo que resulta incomprensible en el criticismo en general es que el sistema de las condiciones *a priori* de la objetividad sea un sujeto, el sujeto trascendental. Lo que ocurre es que el sujeto perceptivo es el mismo que construye el mundo, en el cual se halla, no obstante, por la percepción. Cuando se lo explora en la perspectiva de su entrelazamiento con el mundo se utiliza, para distinguirlo de éste, el criterio de la inmanencia; pero la situación paradójica consiste en que el contenido mismo de esta inmanencia no es sino el mundo en tanto que objeto de referencia, en tanto que intencional, fenómeno, al par que ese mundo es afirmado como existencia real y trascendente para el yo. La reducción que brota de esta paradoja nos permite precisamente aprehender cómo existe para nosotros un en sí, es decir, cómo la trascendencia del objeto puede tener el sentido de trascendencia en la inmanencia del sujeto. La reducción confiere al sujeto su verdad de constituyente de las trascendencias, implícita en la actitud alienada que es la actitud natural.

VIII. La intencionalidad. Si el objeto puede tener el sentido de trascendencia en el mis-

¹ *Die Phänomenologie Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, 1933. Refrendado por Husserl.

mo seno de la inmanencia del yo, es en suma porque propiamente hablando no existe inmanencia en la conciencia. La distinción entre datos immanentes y datos trascendentes en la cual funda Husserl la primera separación de la conciencia y del mundo sigue siendo una distinción mundana. En realidad la *epoché* fenomenológica revela un carácter esencial de la conciencia; a partir del cual, se aclara la paradoja que subrayábamos hace un momento. En efecto, la intencionalidad no consiste únicamente en ese dato psicológico que Husserl ha heredado de Brentano; es lo que torna posible la misma *epoché*: percibir esta pipa sobre la mesa no es tener una reproducción en miniatura de la pipa en el espíritu, como creía el asociacionismo, sino *referirse al* objeto pipa en sí. La reducción, al poner fuera de circulación la *doxa* natural (posición espontánea de la existencia del objeto), revela a tal objeto en tanto que referido, o fenómeno; la pipa sólo es entonces algo que tenemos frente a nosotros (*Gegenstand*) y mi conciencia aquello por lo cual existen objetos que se nos enfrentan. Mi conciencia no puede ser pensada si se le retira imaginariamente aquello de que es conciencia, ni siquiera cabe decir que sería entonces conciencia de nada, puesto que esa nada se convertiría así en el fenómeno de que sería conciencia; de este modo, la variación imaginaria operada sobre la conciencia nos revela perfectamente su ser propio, que consiste en ser conciencia de algo. Si es posible efectuar la reducción sin perder aquello que se reduce, es porque la conciencia es intencionalidad: reducir es en el fondo transformar todo lo dado en algo que nos enfrenta, en fenómeno, y revelar así los caracteres esenciales del Yo: fundamento radical o absoluto, fuente de toda significación o poder constituyente, lazo de intencionalidad con el objeto. Por cierto que la intencionalidad no tiene únicamente un carácter perceptivo; Husserl distingue diversos tipos de actos intencionales: imaginación, representación, experiencias del otro, intuiciones sensibles y categoriales, actos de la receptividad y de la espontaneidad, etc.;

en una palabra, todos los contenidos de la enumeración cartesiana: “¿Qué soy, pues? Una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, que no quiere, y también imagina y siente.” Además, Husserl distingue el Yo actual, en el que se da una conciencia “explícita” del objeto, y el Yo inactual, en el que la conciencia del objeto está implícita, “potencial”. La vivencia actual (por ejemplo el acto de captación atenta) siempre se halla circundada por un área de vivencias inactuales, “la corriente de las vivencias no puede constar nunca de puras actualidades” (*Ideas*, pág. 81). Todas las vivencias actuales o inactuales son igualmente intencionales. De modo que no se debe confundir la intencionalidad con la atención. Existe, pues, una intencionalidad inatenta, implícita. Tendremos ocasión de retomar este punto, esencial para la ciencia psicológica: contiene en suma toda la tesis fenomenológica respecto al inconsciente.

Se advierte, pues, que se puede hablar con Husserl de una inclusión del mundo en la conciencia, puesto que ésta no es tan sólo el polo Yo (*noesis*) de la intencionalidad, sino también el polo eso (*noema*); pero siempre será necesario precisar que esta inclusión no es real (la pipa está en la habitación), sino intencional (el fenómeno pipa está en mi conciencia). Esta inclusión intencional, revelada en cada caso particular por el método de análisis intencional, significa que la relación de la conciencia con su objeto no es la de dos realidades exteriores e independientes, puesto que por una parte el objeto es *Gegenstand*, fenómeno que remite a la conciencia ante la cual aparece, y por otra parte la conciencia es conciencia de ese fenómeno. Si es posible fundar lo trascendente en lo inmanente sin degradarlo es porque la inclusión es intencional. De este modo la intencionalidad constituye por sí misma una respuesta a la pregunta: ¿cómo puede haber un objeto en sí para mí? Percibir la pipa es justamente referirse a ella en tanto que existente real. Y así el sentido del mundo es descifrado como sentido que yo doy al mundo, pero este sentido es vivido como objetivo,

lo descubro, de lo contrario no sería el sentido que tiene el mundo para mí. La reducción, al poner en nuestras manos el *análisis intencional*, nos permite describir rigurosamente la relación sujeto objeto. Esta descripción consiste en hacer actuar la “filosofía” inmanente a la conciencia natural y no en acoger pasivamente lo dado. Pero esta “filosofía” es definida precisamente por la intencionalidad. El análisis intencional (de ahí proviene su nombre) debe desentrañar, pues, cómo se *constituye* el sentido de ser (*Seinssinn*) del objeto, ya que la intencionalidad es un referirse a, pero también confiere sentido. El análisis intencional toma el objeto constituido como sentido y revela esta *constitución*. Así, en *Ideen II*, Husserl estudia sucesivamente las constituciones de la naturaleza material, de la naturaleza animada y del Espíritu. Va de suyo que la objetividad no es “creadora”, puesto que en sí misma sólo es *Ichpol*, pero a su vez la “objetividad” (*Gegenstandlichkeit*) existe únicamente como polo de una referencia intencional que le confiere su sentido de objetividad.

C) El “mundo de la vida”

IX. El idealismo trascendental y sus contradicciones. Hemos, pues, restituidos, al parecer, en esta etapa, a un “idealismo trascendental” (*Medit. cartes.*); este idealismo trascendental estaba ya contenido en la propia tarea de la reducción. Pero como el sujeto trascendental no se diferencia del sujeto concreto, parecía que el idealismo trascendental debía ser además solipista. Estoy solo en el mundo, ese mismo mundo no es sino la *idea* de la unidad de todos los objetos, la cosa sólo es la unidad de mi percepción de cosa, es decir, de las *Abschattungen*, todo sentido se funda “en” mi conciencia en tanto que ésta es intención o donante de sentido (*Sinngebung*). En realidad, Husserl jamás se ha detenido en este idealismo monádico, ante todo porque la experiencia de la objetividad remite al acuerdo de una pluralidad de sujetos, luego porque

también me es dado otro sí mismo, en una experiencia absolutamente original. Los demás *ego* "no son simples representaciones y objetos representados en mí, unidades sintéticas de un proceso de verificación que se desarrollen en mi «yo», sino justamente «otros» (*Medit. cartes.*). La alteridad del otro se distingue de la trascendencia simple de la cosa por el hecho de que el otro es un yo para sí y de que su unidad no está en mi percepción, sino en sí mismo; en otros términos, el otro es un yo puro que no necesita de nada para existir, es una existencia absoluta y un punto de partida radical para sí mismo, tal como lo soy yo para mí. La pregunta se convierte entonces en la siguiente: ¿cómo puede haber un sujeto constituyente (otro) para un sujeto constituyente (yo)? Claro está que el otro es experimentado por mí como "extraño" (*Medit. cartes.*), puesto que es fuente de sentido y de intencionalidad. Pero más acá de nuestra experiencia de extrañeza (que dará a Sartre sus temas de separación de las conciencias), en el nivel trascendental la explicitación del otro no puede hacerse en iguales términos que la explicitación de la cosa, y sin embargo, en la medida en que el otro es para mí es también por mí, si se debe creer en los resultados esenciales de la reducción trascendental. Esta exigencia propia de la explicitación del otro no es verdaderamente satisfecha en las *Meditaciones cartesianas*, texto del que acabamos de tomar precisamente el planteo del problema del otro. En efecto, después de haber descrito "la apercepción asimiladora" por la cual el cuerpo del otro me es dado como cuerpo propio de un otro yo, sugiriendo lo psíquico como su propio índice, y después de haber hecho de su "accesibilidad indirecta" el fundamento para nosotros de la existencia del otro, Husserl declara que desde el punto de vista fenomenológico "el otro es una modificación de «mi» yo" (*Meditaciones cartesianas*, pág. 97 de la edición francesa), lo que defrauda nuestra expectativa. En *Ideen II*, parte III, Husserl subrayaba por el contrario la oposición entre "mundo natural" y "mundo del espíritu"

(*Geist*), y la prioridad ontológica absoluta de éste sobre aquél: la unidad de la cosa es la del despliegue de esas *Abschattungen* para una conciencia, la unidad de la persona es "unidad de manifestación absoluta". En el caso del sujeto, y en consecuencia en el caso del otro en tanto que sujeto (*alter ego*) no es posible reducir la existencia real a un correlato intencional, puesto que lo que intencionalizo cuando me refiero a otro es precisamente una existencia absoluta: aquí ser real y ser intencional se confunden. De manera, pues, que se podía poner por separado una "comunidad de personas", que Ricoeur (*Analyses et problèmes dans Ideen II, Revue de métaphysique et de morale*, 1951) vincula con la conciencia colectiva de Durkheim o con el espíritu objetivo en el sentido de Hegel, y que se constituye a la vez sobre la captación mutua de las subjetividades y la comunidad del medio en que se hallan. Esta comunidad de las personas es constituyente de su propio mundo (el mundo medieval, el mundo griego, etc.), pero ¿es originariamente constitutiva? Afirmarlo equivaldría a decir que el sujeto trascendental y solipsista no es radical, puesto que hundiría sus raíces en un mundo del espíritu, en una cultura que es ella misma constituyente.

En otros términos, la filosofía trascendental en tanto que filosofía del sujeto radical no logra integrar una sociología cultural; continúa habiendo entre ellas una "tensión" (Ricoeur), una contradicción incluso, que no es algo superpuesto al pensamiento fenomenológico, sino que le es inherente: pues es la misma filosofía trascendental la que conduce al problema de la intersubjetividad o de la comunidad de las personas, como lo revela la marcha paralela de las *Meditaciones cartesianas* y de *Ideen*. Resulta claro así que el punto de vista de una sociología cultural, que era ya el de *Ideen II*, y que domina ampliamente los últimos escritos (*Krisis*, Carta a Lévy-Bruhl), introduce, según confesión del propio Husserl, algo así como un *relativismo histórico*, que es precisamente aquello que la filosofía trascendental debía combatir, y sin embargo esta

filosofía no puede sino desembocar en la problemática del otro, ni puede dejar de elaborar ese problema de modo que se revisen las adquisiciones del subjetivismo radical; con el análisis intencional del otro, la radicalidad ya no reside en el yo, sino en la intersubjetividad, y ésta no es sólo una intersubjetividad para mí, afirmación que haría recobrar al yo su sentido de fundamento único, es una intersubjetividad absoluta, o si se quiere, *primera*. Pero se puede decir que el propio Husserl jamás ha llegado hasta ese punto: la radicalidad del *cogito* trascendental, tal como aparece fundada en *Ideen I*, sigue siendo el núcleo de toda su filosofía. En *Krisis II*, por ejemplo, se halla esta crítica significativa contra el trascendentalismo cartesiano: Descartes "no ha descubierto que todas las distinciones del tipo Yo y Tú, dentro y fuera, sólo se «constituyen» en el *ego* absoluto". Así, el tú, como el "eso", no son sino una síntesis de vivencias egológicas.

21050

Y sin embargo hacia el final de su vida el pensamiento de Husserl evoluciona en el sentido de esta "sociología cultural". La *Krisis*, cuyas dos primeras partes fueron publicadas en 1936, en Belgrado, ofrece abundantes testimonios al respecto. Husserl se preocupa de ligar estrechamente con su problema, el de la radicalidad trascendental, esta reflexión sobre la historia, es decir, sobre la intersubjetividad: "este escrito intenta fundar la necesidad ineluctable de una conversión de la filosofía a la fenomenología trascendental por la vía de una toma de conciencia teológico-histórica aplicada a los orígenes de la situación crítica en que nos encontramos en lo concerniente a las ciencias y a la filosofía. Este escrito constituye, por lo tanto, una introducción independiente a la fenomenología trascendental". En otros términos, el camino seguido hasta el presente, y que partiendo de los problemas lógico-matemáticos o del problema de la percepción nos llevaba al *ego* absoluto, no es un camino privilegiado: la vía de la historia es igualmente segura. La elucidación de la historia de que nos ocupamos acla-

ra la tarea de la filosofía. "Nosotros, que no sólo poseemos una herencia espiritual, sino que somos únicamente, del principio al fin, seres en devenir según el espíritu histórico, sólo en razón de ello tenemos una tarea que sea verdaderamente nuestra" (*Krisis*, pág. 15); y el filósofo no puede prescindir de la historia, porque preocupado por la radicalidad debe comprender y superar los datos inmediatos históricos, que son en realidad las sedimentaciones de la historia, los prejuicios, y que constituyen su "mundo" en el sentido cultural. Pero ¿cuál es la crisis que debemos enfrentar? Es la crisis surgida del objetivismo. No se trata, propiamente hablando, de la crisis de la teoría física, sino de la que afecta a la significación de las ciencias para la misma vida. Lo que caracteriza el espíritu moderno es la formalización lógico-matemática (la que constituía la esperanza precisamente de las *Investigaciones lógicas*) y la matematización del conocimiento natural: la *mathesis universalis* de Leibnitz y la nueva metodología de Galileo. El objetivismo se desarrolla sobre esta base: al revelar al mundo como matemática aplicada, Galileo lo ha ocultado como obra de la conciencia (*Krisis*, II, § 9). De tal manera, el formalismo objetivista es alienador: esta alienación debía aparecer como desazón en cuanto la conciencia objetiva viniese a apropiarse de lo subjetivo: daba a elegir entonces entre construir lo psíquico según el modelo de lo físico, o bien renunciar a estudiarlo con rigor. Descartes anuncia la solución introduciendo el *motivo trascendental*; por el *cogito* le es devuelta la verdad del mundo como fenómeno, como *cogitatum*, pues cesa con él la alienación objetivista que conducía a las aporías metafísicas del alma y de Dios —o al menos habría cesado si Descartes no hubiera sido víctima, también él, del objetivismo galileano, y no hubiera confundido el *cogito* trascendental y el yo psicológico. De ahí la doble herencia cartesiana: el racionalismo metafísico, que elimina el *ego*; el empirismo escéptico, que malogra el saber. Únicamente el trascendentalismo, al articular todo

saber sobre un *ego* fundamental, que da sentido y que vive una vida preobjetiva, precientífica, en una *Lebenswelt* inmediata de la que la ciencia exacta no es sino el ropaje, dará su verdadero fundamento al objetivismo y le retirará su poder alienador: la filosofía trascendental torna posible la reconciliación del objetivismo y del subjetivismo, del saber abstracto y de la vida concreta. De tal modo la suerte de la humanidad europea, que es asimismo la de la humanidad sin más, está ligada a las posibilidades de conversión de la filosofía en fenomenología: "Somos por nuestra actitud filosófica los funcionarios de la humanidad".

X. La *Lebenswelt*. No podemos prolongar la descripción de la evolución de Husserl en este sentido. Se advierte que después de la doctrina de la *Wesensschau* el acento de su pensamiento se modificó sensiblemente; sin embargo, es incontestable que este pensamiento se mantiene hasta el fin en el eje de su problema central que es la radicalidad. Pero el *yo* absoluto, que para el filósofo de *Ideen* era un polo único idéntico y universal, aparece bajo una luz nueva en la filosofía del último período. Acabamos de verlo envuelto en la historia y en la intersubjetividad. Husserl lo llama con frecuencia *Leben* (la vida), sujeto de la *Lebenswelt*; sabíamos ya que en el fondo no existe diferencia entre el *ego* concreto y el sujeto trascendental, pero esta identificación está subrayada aquí, al punto de que el último aspecto de la filosofía de Husserl ha podido ser calificado de empirismo (Wahl).

La filosofía de la *Lebenswelt* se desarrolla principalmente en la elaboración de la gran cuestión que Husserl plantea en las *Investigaciones lógicas* y que era la de saber qué se entiende por verdad. Resulta claro que no se puede definir aquí la verdad como adecuación entre el pensamiento y su objeto, puesto que tal definición implicaría que el filósofo que define contempla por una parte todo el pensamiento y por otra todo el objeto, en su relación de exterioridad total; la fenomenolo-

gía nos ha enseñado que tal exterioridad es impensable. Y tampoco puede definirse la verdad como un mero conjunto de condiciones *a priori*, pues este conjunto (o sujeto trascendental a la manera kantiana) no puede decir Yo, no es radical, no es sino un momento objetivo de la subjetividad. La verdad sólo puede ser definida como experiencia vivida de la verdad: es la evidencia. Pero esta vivencia no es un sentimiento, ya que es claro que el sentimiento no garantiza nada contra el error; la evidencia es el modo originario de la intencionalidad, es decir, el momento de la conciencia en que la *cosa misma* de que se habla se da en carne y hueso, en persona, a la conciencia, el momento en que la intuición "se llena". Para poder responder a la pregunta "¿la pared es amarilla?", o bien penetro en el cuarto y miro la pared (lo que constituye, al nivel perceptivo, una evidencia originaria que Husserl denomina a menudo "experiencia"), o bien trato de recordarla, o bien interrogo a otra persona al respecto; en estos dos últimos casos, compruebo si existe en mí o en otro una "experiencia", todavía presente, del color de la pared. Toda justificación posible del juicio deberá pasar por esta "experiencia presente" de la cosa misma; así, la evidencia es el sentido de toda justificación o de toda racionalización. Claro está que no sólo sobre el objeto de la percepción se tiene experiencia; también puede darse experiencia de un valor (belleza), en fin, de cualquiera de los modos intencionales enumerados más arriba (pág. 118). De todos modos, esta evidencia o vivencia de la realidad no ofrece una garantía total contra el error: sin duda existen casos en que no poseemos la "experiencia" de aquello de que hablamos, y lo sentimos personalmente con evidencia; pero el error puede deslizarse en la evidencia misma. Esa pared que parecía amarilla compruebo a la luz del día que era gris. Tenemos, pues, dos evidencias sucesivas y contradictorias. La primera contenía un error. A lo que Husserl responde en *Formale und transzendente Logik*, § 8: "Aun una evidencia que se da como apodíctica

puede revelarse ilusoria, lo que presupone sin embargo una evidencia del mismo género, dentro de la cual «emerge». En otros términos, es siempre y exclusivamente en la experiencia actual donde me aparece como ilusoria la experiencia anterior. Así, no hay una "experiencia verdadera" hacia la cual hubiere que retornar como al índice de la verdad y del error; la verdad se experimenta siempre y exclusivamente en una experiencia actual, la corriente de las vivencias no se remonta, sólo puede decirse que si tal vivencia se me da actualmente como una vivencia pasada y errónea, esta misma actualidad constituye una "experiencia" nueva que expresa, en el presente vivo, tanto el error pasado como la verdad presente que es corrección de ese error. No existe, pues, una verdad absoluta, postulado común del dogmatismo y del escepticismo, la verdad se define en devenir como revisión, corrección y superación de sí misma, y esta operación dialéctica se realiza siempre en el seno del presente vivo (*lebendige Gegenwart*); de tal manera, contrariamente a lo que se produce en una tesis dogmática, el error es comprensible, pues se halla implícito en el propio sentido de la evidencia mediante la cual la conciencia constituye lo verdadero. Por lo tanto, para responder correctamente a la cuestión de la verdad, es decir, para describir en debida forma la experiencia de lo verdadero, es preciso insistir con fuerza en el devenir genético del *ego*: la verdad no es un objeto, es un movimiento, y sólo se da si ese movimiento es efectivamente realizado por mí.

Por consiguiente, para verificar un juicio, o sea, para desprender su sentido de verdad, se debe proceder a un análisis regresivo que conduzca a una "experiencia" precategorial (antepredicativa), la que constituye una presuposición fundamental de la lógica en general (Aron Gurwitsch). Esta presuposición no es un axioma lógico. Es condición filosófica de posibilidad, constituye el suelo (*Boden*) en que hunde sus raíces toda predicación. Con anterioridad a toda ciencia, la cosa de que se

trata no es pre-dada en una "creencia" pasiva, y lo "pre-dado universal pasivo de toda actividad judicativa" es denominado "mundo", "sustrato absoluto, independiente, en el sentido fuerte de independencia absoluta" (*Erfahrung und Urteil*, págs: 26 y 157). El fundamento radical de verdad se revela al término de un retorno por el análisis intencional a la *Lebenswelt*, en el seno de la cual el sujeto constituyente "recibe las cosas" como síntesis pasivas anteriores a todo saber riguroso. "Esta receptividad debe ser considerada una etapa inferior de la actividad" (*ib.*, 83), lo que significa que el *ego* trascendental que constituye el sentido de esos objetos se refiere implícitamente a una captación pasiva del objeto, a una complicidad primordial que tiene con él. Esta alusión demasiado breve nos permite precisar, para concluir, que el "mundo" que aquí interesa no es, evidentemente, el mundo de la ciencia natural: es el conjunto o idea en el sentido kantiano de todo aquello de lo que hay y de lo que puede haber conciencia.

Así, después de la reducción que había rechazado el mundo en su forma constituida, para conferir al *ego* constituyente su autenticidad de dador de sentido, la elaboración de Husserl, al explorar el sentido mismo de esta *Sinngebung* subjetiva, reencuentra el mundo como realidad misma del constituyente. Evidentemente, no se trata del mismo mundo: el mundo natural es un mundo fetichizado donde el hombre se abandona como existente natural y donde "objetiva" ingenuamente la significación de los objetos. La reducción intenta borrar esta alienación, y el mundo primordial que descubre al prolongarse es el suelo de experiencias vividas sobre el cual se eleva la verdad del conocimiento teórico. La verdad de la ciencia ya no está fundada en Dios, como en Descartes, ni en las condiciones *a priori* de la posibilidad, como en Kant: se funda en la vivencia inmediata de una evidencia por la cual hombre y mundo resultan originariamente concordes.

Nota sobre Husserl y Hegel

El término fenomenología recibió de Hegel su acepción plena y singular, después de la publicación en 1807 de *Die Phänomenologie des Geistes*. La fenomenología es "ciencia de la conciencia", "en tanto que la conciencia es en general el saber de un objeto, sea exterior o interior", escribe Hegel en el prefacio a la *Fenomenología*. "La existencia inmediata del espíritu, la conciencia, tiene los dos momentos, el momento del saber y el momento de la objetividad negativa respecto del saber. Cuando el espíritu se desenvuelve en este elemento, en la conciencia, y despliega sus momentos, entonces le corresponde esta contraposición, y aquellos momentos brotan todos como configuraciones de la conciencia. La ciencia de este camino es ciencia de la experiencia que la conciencia realiza" (*Fenomenología del Espíritu, Prólogo e introducción*, Revista de Occidente, Madrid, pág. 47). De modo que no hay respuesta para la pregunta de si es necesario en filosofía partir del objeto (realismo) o partir del yo (idealismo). La misma noción de fenomenología elimina esta cuestión: la conciencia es siempre conciencia de, y no existe ningún objeto que no sea objeto para. No hay inmanencia del objeto en la conciencia si no se asigna correlativamente al objeto un sentido racional, sin el cual el objeto no sería un objeto para. El concepto o sentido no es exterior al ser, el ser es inmediatamente concepto en sí, y el concepto es ser para sí. El pensamiento del ser, es el ser que se piensa a sí mismo, y por consiguiente el "método" que emplea este pensamiento, o sea la filosofía, no está constituido por un conjunto de categorías independientes de lo que piensa, de su contenido. La forma del pensamiento sólo formalmente se distingue de su contenido, es en concreto el contenido mismo que se aprehende a sí mismo, el en sí que se convierte en un para sí. "Las formas del pensamiento deben ser consideradas en sí y para sí, pues son el objeto y la actividad del objeto" (*Enciclopedia*). De este modo el error kantiano —pero era un error positivo en tanto que momento en el devenir-verdad del Espíritu— consistió en descubrir las formas y las categorías como fundamento absoluto del pensamiento del objeto y del objeto para el pensamiento: el error estaba en admitir lo trascendental como originario.

Según la identificación dialéctica del ser y del concepto, el problema de la originariedad implica, en efecto un encabalgamiento: no hay un comienzo inmediato y absoluto, es decir, un algo sin la conciencia o una conciencia sin algo, aunque sólo sea porque el concepto de comienzo o de inmediato contiene como su negación dialéctica la perspectiva de una progresión subsecuente,

de una mediación. "La progresión no es superflua; lo sería si el comienzo fuera ya verdaderamente absoluto" (*Ciencia de la lógica*). Nada es absolutamente inmediato, todo es derivado, en rigor la única realidad "no derivada" es el conjunto del sistema de derivaciones, es decir, la Idea absoluta de la *Lógica* y el Saber absoluto de la *Fenomenología*: el resultado de la mediación dialéctica aparece ante sí mismo como único inmediato absoluto. El saber absoluto, escribe Hyppolite, "no parte de un origen, sino del movimiento mismo de partir, del mínimo racional que es la triada *Ser-Nada-Devenir*, es decir, que parte de lo Absoluto como mediación, bajo su forma todavía inmediata, la del devenir" (*Logique et existence*, pág. 85).

Esta doble proposición hegeliana: el ser es ya sentido o concepto, no existe un originario que funde el conocimiento, permite delimitar con bastante claridad a Husserl de Hegel, a partir de su común crítica al kantismo. En efecto, en lo que respecta a la primera parte de esta proposición, la fenomenología husserliana presta su acuerdo: el objeto está "constituido" por la sedimentación de significación, que no son las condiciones *a priori* de toda experiencia en el sentido kantiano, puesto que el entendimiento que establece esas condiciones como fundantes de la experiencia en general está fundado a su vez en la experiencia. No existe una anterioridad a su vez en la experiencia. No existe una anterioridad lógica de las categorías, ni aun de las formas por las cuales un sujeto trascendental se daría objetos. Por el contrario, tal como se muestra en *Erfahrung und Urteil*, los juicios y las categorías que emplea suponen una certidumbre *primera*, la de que hay ser, o sea, la *creencia* en una realidad. Husserl la denomina *Glaube*, fe, creencia, para recalcar que se trata de un pre-saber. Antes de toda actividad predicativa, y aun antes de toda donación de sentido, existe en el seno de la "presentación pasiva", aun cuando se trata de la percepción de la cosa sensible, "una fe ejercida e ineluctable en la existencia de algo real... Fuente de todo saber, y ejercitada en él (esta creencia) no es enteramente recuperable en un saber propiamente dicho y explícito" (Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, págs. 52 y 50).

De modo que si la recuperación de la totalidad de lo real (en el sentido hegeliano) se reconoce imposible, es precisamente porque existe una realidad originaria, inmediata, absoluta, que funda toda recuperación posible. ¿Habrà que decir entonces que es *inefable*, si es verdad que todo logos, todo discurso racional, toda dialéctica del pensamiento, presupone a su vez la fe originaria? ¿Existe, pues, lo anterracional? Se comprende que esta cuestión basta para diferenciar netamente de la posi-

ción de Hegel la fenomenología husserliana y post-husserliana. "No existe para Hegel —escribe Hyppolite— un inefable que se encuentre más acá o más allá del saber; no existe singularidad inmediata o de trascendencia; no existe un silencio ontológico, sino que el discurso dialéctico es una conquista progresiva del sentido. Esto no significa que ese sentido sea por derecho anterior al discurso que lo descubre y que lo crea . . . , sino que ese sentido se desarrolla en el discurso mismo" (*Logique et existence*, págs. 25-6). Hegel, en el artículo *Glauben und Wissen*, se oponía a la trascendencia del en sí kantiano como producto de una filosofía del entendimiento, para la cual la presencia del objeto no es sino simple apariencia de una realidad *escondida*. Pero ¿no es otra y la misma trascendencia la que Husserl introduce en *Erfahrung und Urteil*, bajo la forma de la *Lebenswelt* antepredicativa? Puesto que ese mundo originario de la vida es antepredicativo, toda predicación, todo discurso, lo *implica*, por cierto, pero le *yerra*, y propiamente hablando nada puede decir de él. También aquí, aunque en un sentido totalmente distinto, la *Glauben* remplace el *Wissen*, y el silencio de la *fe* pone término al diálogo de los hombres sobre el ser. Por ello la verdad de Husserl se hallaría en Heidegger, para quien "la dualidad del yo y del ser es insuperable" (*Was ist Sein?*), y para quien el pretendido saber absoluto no hace sino traducir el carácter "metafísico", especulativo, inauténtico, del sistema que lo supone. Lo inmediato, lo originario de Husserl, es para Hegel un mediato que se ignora como momento en el devenir total del ser y del *Logos*; pero el absoluto de Hegel, es decir, el devenir considerado como totalidad cerrada en sí misma y para sí misma en la persona del sabio es para Husserl fundado y no originario, especulativo y no "suelo" de toda verdad posible.

Por ende, cuando Kojève muestra en *Introduction à la lecture de Hegel* que el método de la *Fenomenología del espíritu* es precisamente el mismo de Husserl, "puramente descriptivo y no dialéctico" (pág. 467), no incurre en error, sin duda, pero es necesario agregar que la *Fenomenología* hegeliana *cierra* el sistema, es la recuperación total de la realidad total en el saber absoluto, en tanto que la descripción husserliana *inaugura*

la aprehensión de la "cosa misma", más acá de toda predicación, y por ello jamás ha terminado de recuperarse, de anularse, puesto que es un combate del lenguaje contra sí mismo para alcanzar lo originario (cabe advertir a este respecto las notables similitudes entre el "estilo" de Merleau-Ponty y el de Bergson). En este combate es segura la derrota del filósofo, del *logos*, pues lo originario, una vez descrito, deja de ser originario en tanto que descrito. En Hegel, por el contrario, el ser inmediato, el pretendido "originario"; es ya *logos*, sentido, de ninguna manera el término del análisis regresivo, comienzo absoluto de la existencia, no se puede "considerar el comienzo como algo inmediato, sino como mediato y derivado, puesto que él mismo está determinado según la determinación del resultado" (*Ciencia de la lógica*). "Ningún objeto, en tanto que se presenta como algo externo, como separado de la razón, independiente de ella, puede oponerle resistencia, puede ser frente a ella de una naturaleza particular, puede no ser penetrado por ella" (*ib.*).

Al parecer, pues, existe una divergencia total entre el racionalismo hegeliano y Husserl. Empero, si se considera que la empresa fenomenológica es fundamentalmente *contradictoria*, en tanto que designación por el lenguaje de un significado pre-lógico en el ser, resultará por siempre inconclusa, por ser remitida dialécticamente del ser al sentido a través del análisis intencional; entonces la verdad es devenir, y no solamente "evidencia actual", es recuperación y corrección de las evidencias sucesivas, dialéctica de las evidencias, "la verdad —escribe Merleau-Ponty— es otro nombre para la sedimentación, que es a su vez la presencia de todos los presentes en el nuestro" (*Sur la phénoménologie du langage*, en *Problèmes actuels de la phénoménologie*, pág. 107), la verdad es *Sinngenesis*, génesis de sentido. Por lo tanto, si se admite, por otra parte que "la *Fenomenología del espíritu* es la filosofía militante, no aún triunfante" (Merleau-Ponty), si se comprende el racionalismo hegeliano como abierto, el sistema como etapa, acaso Husserl y Hegel converjan finalmente en el "Queremos ver lo verdadero bajo la forma de resultado" de la *Filosofía del derecho* . . . , pero con la condición de que ese resultado sea también momento.

FENOMENOLOGÍA Y CIENCIAS HUMANAS

CAPÍTULO I

POSICIÓN DE LA RELACIÓN

1º Hemos podido ver que el problema de las ciencias humanas no es un agregado en el pensamiento fenomenológico. Por el contrario, puede decirse que en cierto sentido constituye su centro. En efecto, Husserl intenta restituir su valor a la ciencia en general, y a las ciencias humanas su posibilidad, a partir de la crisis del psicologismo, del sociologismo y del historicismo. El psicologismo pretende reducir las condiciones del conocimiento verdadero a las condiciones efectivas del psiquismo, de manera tal que los principios lógicos que garantizan este conocimiento no serían garantizados a su vez sino por leyes de hecho establecidas por el psicólogo. El sociologismo trata de mostrar que en rigor todo saber puede deducirse de los elementos del medio social en el cual se ha elaborado, y el historicismo, al subrayar la relatividad de ese medio con respecto al devenir histórico, da la última mano a esta degradación del saber: en definitiva, cada civilización, y dentro de cada civilización cada momento histórico, y dentro de cada momento tal o cual conciencia individual, producen una arquitectura de mitos elaboran una *Weltanschauung*: es en la filosofía, en la religión, en el arte, donde mejor se expresa esta "visión del mundo", pero finalmente también la ciencia es una "visión del mundo". El filósofo alemán Dilthey, cuya influencia sobre Husserl fue considerable, ocupa una posición central en esta filosofía relativista.

El relativismo había nacido de las ciencias humanas (positivismo de Comte, humanismo de Schiller, pragmatismo de James). Traía aparejada su desaparición como ciencias. En efecto, si se destruye la validez del saber subordinando los principios y categorías lógicas que lo fundan (por ejemplo, la causalidad) a procesos psíquicos establecidos por el psicólogo, queda por saber aún cuál es la validez de los principios y categorías uti-

lizados por éste para establecer tales procesos. Hacer de la psicología la ciencia clave equivale a destruirla como ciencia, porque es inapta para legitimarse a sí misma. En otros términos, el relativismo corre no sólo las ciencias de la naturaleza, sino también las ciencias humanas, y más allá aún la infraestructura lógica sobre la cual se establece el cuerpo de las ciencias. Husserl, lúcidamente, comenzaba su obra con la defensa de esta infraestructura.

2º En esta perspectiva, la fenomenología es una lógica: desde *Investigaciones lógicas* hasta *Erfahrung und Urteil* (Experiencia y juicio), se ha podido ver la constancia del pensamiento husserliano. No obstante, esta lógica no es formal ni metafísica: no se satisface con un conjunto de operaciones y de condiciones operatorias que definan el campo del razonamiento verdadero, ni tampoco quiere fundar lo operatorio sobre lo trascendente, o afirmar que 2 y 3 suman 5 porque Dios lo quiere o porque Dios ha puesto en nosotros esta igualdad y no es posible que nos engañe. La lógica que es la fenomenología es una lógica fundamental que trata de saber cómo existe *de hecho* la verdad para nosotros; la experiencia en el sentido husserliano expresa este hecho. No puede tratarse de un empirismo puro y simple, cuyas profundas contradicciones criticó Husserl más de una vez. Se trata en realidad de hacer brotar el derecho del hecho. ¿Significa esto volver a caer en el relativismo escéptico? No, puesto que el relativismo, por ejemplo el psicologismo, no logra precisamente hacer surgir el valor de la realidad: reduce lo necesario a lo contingente, reduce la verdad lógica del juicio a la certidumbre psicológica que experimenta el que lo emite. Lo que desea hacer la fenomenología es, por el contrario, descender nuevamente, a partir de un juicio verdadero, a lo *efectivamente vivido*

por el que juzga. Pero para captar lo efectivamente vivido es preciso atenerse a una descripción que se ciña estrechamente a las modificaciones de la conciencia: el concepto de certeza propuesto por Mill para describir la verdad como vivencia de la conciencia no explica en absoluto lo realmente vivido. Se advierte entonces la necesidad de una descripción de la conciencia extremadamente fina y flexible, cuya hipótesis de trabajo es la reducción fenomenológica: efectivamente, ésta vuelve a aprehender al sujeto en su subjetividad, extrayéndolo de su alineación en el seno del mundo natural, y garantiza que la descripción se refiere en verdad a la conciencia efectivamente real y no a un sustituto más o menos objetivado de la misma. Para el psicólogo no existe juicio verdadero y juicio falso: existen juicios que hay que describir. La verdad de lo que juzga el sujeto que observa no es para el psicólogo sino un hecho como otro, de ningún modo privilegiado de por sí; ese sujeto que juzga está determinado, encadenado en series de motivaciones a las que corresponde la responsabilidad de su juicio. Por ende, no es posible alcanzar la vivencia de la verdad que se trata de describir sino cuando se suprime primeramente la subjetividad de la vivencia.

3º De este modo la filosofía del sujeto trascendental requería ineluctablemente una *psicología* del sujeto empírico. Hemos insistido largamente en la identidad entre los dos sujetos, que no son sino uno; en la perspectiva de las ciencias humanas, esta identidad significa que "la psicología intencional lleva ya lo trascendental en sí misma" (*Med. cartes.*), o que una descripción psicológica bien hecha no puede sino restituir finalmente la intencionalidad constituyente del yo trascendental. De manera que la fenomenología se veía llevada inevitablemente a inscribir la psicología en su programa, no tan sólo porque ésta plantea problemas metodológicos particulares, sino sobre todo porque la fenomenología es una filosofía del *cogito*.

El lazo que la une a la *sociología* no es menos estrecho: hemos señalado rápidamente a propósito de la 5ª *Med. cartes.* y de *Ideen II*, cómo el solipismo trascendental choca con el problema del otro. No parece que Husserl haya llegado a una versión definitiva de ese problema; sin embargo, cuando escribe que "la subjetividad trascendental es intersubjetividad" o que el mundo del espíritu posee sobre el mundo natural una prioridad ontológica absoluta, da a entender que el hecho de la *Einfühlung* o de la coexistencia con el otro, que es una comprensión del otro, instaura una relación de reciprocidad en la que el sujeto trascendental concreto se aprehende a sí mismo como otro en tanto que es "un otro" para otro, e introduce en la problemática

de este sujeto un elemento absolutamente original: lo social. También aquí la fenomenología era llevada inevitablemente, por el hecho mismo de que no es una metafísica sino una filosofía de lo concreto, a utilizar los datos sociológicos para aclararse a sí misma, e igualmente a volver a cuestionar los procedimientos mediante los cuales obtienen los sociólogos esos datos, para aclarar la sociología.

Lo que la impulsó al fin a interrogarse por la *historia*, fue la interrogación de la historia misma sobre la fenomenología y sobre toda filosofía, aunque también el descubrimiento en el seno del sujeto trascendental concreto del problema del tiempo, que es asimismo, teniendo en cuenta el "paralelismo" psicofenomenológico, el problema de la historia individual: ¿cómo puede haber historia para la conciencia? Esta cuestión se aproxima bastante a la de la fenomenología: ¿cómo puede existir el otro para mi conciencia? En efecto, para la historia soy yo quien me convierto en el otro sin dejar de ser yo mismo; merced al otro, es un otro que se ofrece como yo. En particular, si se define la verdad como vivencia de verdad, y se admite que las vivencias se suceden en una corriente infinita, el problema del tiempo interior y de la historia individual resulta eminentemente apto para hacer caducar toda pretensión a la verdad: no es posible bañarse dos veces en el mismo río; y sin embargo la verdad parece exigir la intemporalidad. Por último, si la subjetividad trascendental es definida como intersubjetividad, el mismo problema se plantea, no ya en el nivel individual, sino en el de la historia colectiva.

4º La fenomenología constituye a la vez una introducción "lógica" a las ciencias humanas, en tanto que trata de definir eidéticamente su objeto antes de toda experimentación y una "recuperación" filosófica de los resultados de la experimentación, en la medida en que intenta volver a aprehender su significación fundamental procediendo sobre todo al análisis crítico de los instrumentos mentales empleados. En un primer sentido, es la ciencia eidética correspondiente a las ciencias humanas empíricas (en especial a la psicología); en un segundo sentido, se instala en el centro de tales ciencias, en el corazón del hecho, dando realización así a la verdad de la filosofía, que consiste en desprender la esencia en el seno de lo concreto mismo: es, entonces, el "revelador" de las ciencias huma-

nas. Estos dos sentidos corresponden a dos etapas del pensamiento husserliano. Se hallan estrechamente confundidos en el pensamiento fenomenológico actual, pero veremos que to-

avía es posible, no obstante, separarlos, y que la definición eidética (por la variación imaginaria) es de empleo muy difícil, por no decir muy arbitrario.

CAPÍTULO II

FENOMENOLOGÍA Y PSICOLOGÍA

I. La introspección. El psicólogo objetivista, principal interlocutor del fenomenólogo, afirma que la psicología debe renunciar a conceder un puesto privilegiado al yo en el conocimiento de sí mismo. La introspección como método general de la psicología admitía, *ante todo*, el axioma de que lo vivido por la conciencia constituye de por sí un saber de la conciencia. Estoy espantado, sé por lo tanto qué es el miedo, puesto que soy miedo. Este axioma suponía a su vez una *trasparencia* total del hecho de conciencia para la mirada de ésta y que todos los hechos de conciencia son hechos conscientes. En otros términos, la vivencia se da inmediatamente junto con su sentido, al volverse hacia ella la conciencia. *En segundo lugar*, esa psicología introspectiva concebía tal vivencia como *interioridad*: es necesario distinguir de manera categórica lo exterior y lo interior, lo que pertenece a las ciencias de la naturaleza, u objetivo, y lo subjetivo, a lo cual sólo se tiene acceso a través de la introspección. A decir verdad, esta disociación muy pronto demostró ser de empleo delicado, sobre todo al producirse los progresos de la fisiología, porque se planteaba el problema de saber por *dónde* pasaba la línea de demarcación: de ahí las hipótesis paralelistas, epifenomenistas, etc., hasta que se comprendió por fin (y a la fenomenología le cupo un gran papel en esta maduración del problema) que una frontera sólo puede separar regiones de la misma naturaleza: pues bien, lo psíquico no existe *de igual manera* que lo orgánico. *En tercer lugar*, las vivencias de la conciencia tenían un carácter estrictamente *individual*, en el doble sentido de que son vivencias de un individuo situado y ubicado en el tiempo, y de que son de por sí irreproducibles. Este último carácter es el que los "psicólogos" invocaban de manera determinante para defender el método introspectivo: es pre-

ciso captar la vivencia inmediatamente, pues la vivencia sobre la que se reflexiona *luego* resulta ser una vivencia nueva, y el lazo que une a ambas no ofrece ninguna garantía de fidelidad. La heterogeneidad de los "estados de conciencia" condena a toda forma de captación que no sea la introspección. La individualidad, y aun la unicidad de la vivencia captada por la introspección plantea evidentemente el doble problema de su universalidad y de su trasmisibilidad: la filosofía tradicional y la psicología introspectiva la resuelven generalmente, primero, forjando la hipótesis de una "naturaleza humana", de una "condición humana", que autorizaría la universalización de los resultados particulares, y además, prefiriendo al instrumento de comunicación que es el lenguaje cotidiano o el lenguaje científico, un lenguaje de expresión por el cual resultaría menos traicionada la interioridad. De ahí la predilección de esta psicología por las formas literarias. Puede reconocerse de paso uno de los problemas esenciales del bergsonismo, que en última instancia nunca fue abordado de frente por Bergson, por más que constituye la clave de todos los demás. *Por último*, la heterogeneidad de las vivencias dentro de la corriente de la conciencia traducía una *contingencia* que impedía en última instancia que el psicólogo elaborase leyes referentes a lo psíquico: la ley presupone el determinismo.

II. La reflexión. La fenomenología coincide con el objetivismo en la crítica a ciertas tesis introspeccionistas. El mismo empeño de la psicología desmiente que el sentido de un contenido de conciencia sea inmediatamente manifiesto y aprehensible en tanto que tal: si sentimos la necesidad de una ciencia psicoló-

gía es precisamente por saber que no sabemos qué es el psiquismo. Es verdad que al estar asustado soy miedo, pero no conozco sin embargo qué es el miedo: "sé" solamente que tengo miedo: es fácil medir la distancia entre estos dos saberes. En realidad, "el conocimiento de sí por uno mismo es indirecto, es una construcción, debo descifrar mi conducta como descifro la de otra persona" (Merleau-Ponty, *Phénoménologie et sciences humaines*, curso de la Sorbona, 1950-51). La fenomenología opone así la reflexión a la introspección. Para que la reflexión sea válida, es necesario sin duda que la vivencia sobre la cual se reflexiona no sea inmediatamente arrastrada por la corriente de la conciencia; es necesario, pues, que en cierta manera permanezca idéntica a sí misma a través de ese devenir. Se comprende por qué Husserl, desde *Ideen I*, trataba de fundar la validez de la reflexión sobre la "retención", función que no debe ser confundida con la memoria, puesto que, por lo contrario, constituye su condición: por la retención la vivencia continúa siéndome "dada" *ella misma y en persona*, aunque afectada por un estilo diferente, es decir, según el modo del "ya no". Esta cólera que me arrebató ayer, existe aún para mí, por cierto, implícitamente, puesto que puedo aprehenderla nuevamente por la memoria, fecharla, localizarla, encontrarle motivaciones, excusas; y es sin duda esta misma cólera la que ha quedado así "retenida" en el seno de mi "presente vivo", porque aun si afirmo de acuerdo a las leyes experimentales de la degradación del recuerdo que la vivencia de cólera presente está modificada, esta afirmación implica en profundidad que "tengo" aún, en cierta manera, la cólera no modificada, para poder "compararle" la cólera pasada de que mi memoria se informara en el presente. El "*Gegenstand*" cólera es el mismo a través de las evocaciones sucesivas que puedo hacer de él, puesto que siempre es la misma cólera de la que estoy hablando. Así es como resulta posible toda reflexión, y en especial la reflexión fenomenológica, que intenta precisamente reconstituir la vivencia de que se trata (la

cólera), *describiéndola* de la manera más adecuada posible: esta reflexión es una *recuperación* descriptiva de la vivencia misma, captada entonces como *Gegenstand* para la conciencia actual del que describe. Se debe, en suma, diseñar fielmente *eso* que pienso al pensar en mi cólera pasada: pero hace falta además que piense *efectivamente* esa cólera vivida, y no una reconstrucción de ella; no debo permitir que se me oculte el fenómeno realmente vivido por una interpretación anterior. De tal modo, la reflexión fenomenológica se diferencia de la reflexión de las filosofías tradicionales que consiste en reducir la experiencia vivida a sus condiciones *a priori*, con lo que volvemos a descubrir, en la base de la reflexión, que la fenomenología se opone a la psicología introspectiva: es el afán husserliano de atender la cosa misma, el afán de ingenuidad, lo que motiva la reducción, asegurada contra la introducción de prejuicios y la aparición de alienaciones en la descripción reflexiva que tengo que hacer de la cólera. Por lo tanto, lo que primero debo separar para el análisis reflexivo es la vivencia de cólera anterior a toda racionalización, a toda tematización, a fin de poder reconstruir luego su significación.

III. Intencionalidad y comportamiento.

La fenomenología, aquí paralela aún al objetivismo, se veía necesariamente llevada a rechazar la distinción clásica entre lo interior y lo exterior. En cierto sentido cabe decir que todo el problema husserliano consiste en definir cómo existen "objetos" para mí, y por ello se justifica la afirmación de que la intencionalidad constituye el eje del pensamiento fenomenológico. La intencionalidad, considerada en sentido psicológico, expresa precisamente la insuficiencia radical de la escisión entre la interioridad y la exterioridad. Decir que la conciencia es conciencia de algo es decir que no hay noesis sin noema, *cogito* sin *cogitatum*, pero tampoco *amo* sin *amatum*, etc.; es decir, en suma, que estoy ligado con el mundo. Y esto hace recordar que la reducción de ninguna manera significa interrupción de esta

ligazón, sino tan sólo un desconectamiento de la alienación por la cual me aprehendo como mundano y no trascendental. En rigor, aislado de sus correlatos, el yo puro no es nada. Así, el yo psicológico (que coincide con el yo puro), está constantemente y por esencia lanzado al mundo, comprometido en situaciones. Se llega ahora a una nueva localización del "psiquismo", que ya no es interioridad sino intencionalidad, dicho de otro modo, relación del sujeto y de la situación, dándose por sentido que esta relación no une dos polos en el fondo aislables, sino, por el contrario, que tanto el yo como la relación sólo son definibles en y por esa relación. Contra San Agustín, que exige el retorno a la verdad de la interioridad, Merleau-Ponty escribe: "El mundo no es un objeto cuya ley de constitución poseo a través de mi yo, es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas. La verdad no «habita» solamente en el «hombre interior», o mejor dicho no hay hombre interior, el hombre es en el mundo, y es en el mundo donde se conoce" (*Fenomenología de la percepción*, pág. IX) ¹. Así, el mundo es negado como exterioridad y afirmado como "medio", el yo es negado como interioridad y afirmado como "existente".

Pero el mismo desplazamiento de la noción central de toda la psicología, o sea del mismo psiquismo, se observaba paralelamente en las investigaciones empíricas. El concepto de comportamiento, tal como, por ejemplo, lo definió Watson en 1914, responde ya a la misma intención: este comportamiento es concebido "periféricamente", es decir, puede ser estudiado sin apelar a la fisiología, como una relación constantemente móvil entre un conjunto de estímulos, brotados del medio natural y cultural, y un conjunto de respuestas a estos estímulos, que llevan al sujeto hacia ese medio. La hipótesis de una conciencia encerrada en su

interioridad y que dirige el comportamiento como un piloto su navío debe ser desechada: es contraria al único postulado coherente de una psicología objetiva, el determinismo. Tal definición autoriza además las investigaciones experimentales y favorece la elaboración de constantes. La fenomenología no tenía por qué pronunciarse sobre este último punto, pero de todas maneras sólo podía aplaudir la formación de una psicología empírica cuyos axiomas concordaban con sus propias definiciones eidéticas. Que se haya apartado del behaviorismo reflexológico hacia el cual se deslizaba Watson no tiene nada de asombroso, porque la fenomenología veía en él una recaída en los aporías del introspeccionismo: en lugar de mantenerse en el nivel periférico, conforme a sus primeras definiciones, Watson venía a buscar la *causa* de la respuesta a un estímulo dado en las conducciones nerviosas aferentes, centrales y eferentes por las cuales circula el fluido; por último trataba de reducir todas las conducciones al esquema reflejo, admitiendo así sin cautela los resultados de la célebre reflexología de Pavlov y Bechterev, y volviendo a aislar al cuerpo. El reflejo se convertía en el concepto básico de la explicación behaviorista: los fenomenólogos pueden demostrar fácilmente que Watson no describía ya el comportamiento efectivamente vivido, sino un sustituto tematizado de este comportamiento, un "modelo" fisiológico teórico cuyo valor es, por otra parte, discutible.

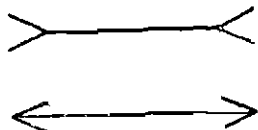
IV. La psicología de la forma. Antes de examinar cómo la fenomenología utiliza la fisiología para criticar el mecanismo watsoniano, detengámonos en la *Gestalttheorie* que, entre todas las escuelas psicológicas, es la que más se ha acercado a las tesis de la fenomenología: los psicólogos de la forma son discípulos de Husserl.

El concepto de comportamiento es retomado y precisado en el de forma ¹. El error de

¹ Citamos según la edición del Fondo de Cultura Económica, México, 1957. Traducción de Emilio Uranga. (N. del T.)

¹ Véase el libro clásico de P. GULLAUME, *La psicología de la forma*. Bs. As., Paidós, 1959.

Watson consiste, como lo muestra Koffka (*Principles of Gestalt Psychologie*), en haber admitido implícitamente la *objetividad* del comportamiento. El hecho de que una conducta sea observable no significa que sea un objeto cuyo origen haya que buscar en una conexión a su vez objetiva, como la que la liga a la organización nerviosa. En realidad, los estímulos perceptivos que condicionan, por ejemplo, nuestra actividad *no son percibidos*.



Repetiendo la experiencia elemental de Müller-Lyer, en que segmentos iguales por construcción son percibidos como desiguales, se tendrá un ejemplo significativo de la diferencia que se debe establecer entre lo "objetivo" y lo "dado". La confusión de Watson proviene de que lo dado es precisamente un dato "objetivo", porque pertenece a la esencia de la percepción suministrarnos lo objetivo. Cuando se afirma que esta experiencia traduce una "ilusión" no se comprende que, por el contrario, para no importa qué sujeto receptor los dos segmentos son efectivamente desiguales, y que solo hay ilusión con respecto al sistema de referencia del experimentador que ha construido la figura. Justamente el mundo matemático o mensurable en el cual se ha construido la figura no es el mundo perceptivo, y es necesario así disociar el medio perceptivo y el medio que Koffka denomina "geográfico", como lo dado inmediatamente y lo que se construye por mediación conceptual e instrumental (concepto de igualdad, doble decímetro). No interesa saber cuál es el más verdadero entre estos dos medios: cuando se habla de ilusión óptica, se concede un privilegio indebido al medio científico y construido. De hecho *no se trata de saber si percibimos lo real tal como es* (aquí, por ejemplo, la igualdad de dos segmentos), *porque lo real es precisamente lo que percibimos*; resulta claro, sobre todo, que los mismos recursos mentales e

instrumentales de la ciencia cobran su eficacia en la relación inmediata con el mundo del sujeto que lo utiliza, y no es sino esto lo que Husserl intentaba decir cuando mostraba que aun la misma verdad científica sólo se funda en último análisis en la "experiencia" antepredicativa del sujeto de la ciencia. Cuando se plantea el problema de saber si el sujeto empírico percibe lo propiamente real, se sitúa uno en cierto modo por encima de esa relación, el filósofo contempla entonces, desde lo alto de un pretendido saber absoluto, la relación que se establece entre la conciencia y el objeto y denuncia sus "ilusiones". Como lo indicaba *La república*, comprender el hecho de que estamos en la caverna presupone haber salido de ella. La fenomenología, apoyándose en los datos empíricos de las investigaciones de la *Gestaltpsychologie*, denuncia esta *inversión de sentido*: se puede comprender el mundo inteligible de Platón como el conjunto de construcciones a partir de las cuales explica la ciencia el mundo sensible; pero, justamente, a nosotros no nos interesa partir de lo construido: por el contrario, es necesario comprender lo inmediato a partir de lo cual elabora la ciencia su sistema. De todas maneras, este sistema no debe ser "realizado", sólo es, como decía Husserl, un "ropaje" del mundo perceptivo. En consecuencia, lo que Koffka denomina medio del comportamiento (*Umwelt*) constituye el universo efectivamente real, porque se lo vive efectivamente como real; y Lewin, prologando su pensamiento, muestra que es preciso liquidar toda interpretación sustancialista del medio geográfico, como igualmente del medio del comportamiento: sólo en tanto que los dos "universos" son "realizados" se plantea el problema de su relación, y sobre todo de su antecendencia o aun de su causalidad. Si se admite, por el contrario, que sólo son conceptos operatorios, el problema desaparece. Por consiguiente, el término "realidad" no implica en absoluto una remisión a una sustancia material. Podría definirse mejor por la *pre-existencia*.

Pues, en efecto, un carácter esencial de la

Umwelt fenoménica, como la sigue denominando Koffka, consiste en que siempre está *ya ahí*. En cierto sentido todo el libro de Merleau-Ponty sobre la percepción es un intento de desentrañar ese núcleo de *ya*, lo que designa a menudo como la "prehistoria", queriendo significar con ello que toda tentativa experimental objetiva para separar el cómo de mi relación con el mundo remite siempre a un cómo *ya* instituido, anterior a toda reflexión predicativa y sobre la cual se establece precisamente la relación explícita que mantengo con el mundo. Retomemos, por ejemplo, la experiencia de Wertheimer¹: un sujeto, situado en una habitación de manera que sólo le es posible percibirla a través de un espejo que la inclina 45° con respecto a la vertical, ve primero el cuarto como oblicuo. Todo movimiento que en él se produce le parece extraño: un hombre que camina parece inclinado, un cuerpo que cae parece caer oblicuamente, etc. Al cabo de algunos minutos (por supuesto, siempre que el sujeto no trate de percibir la habitación de otra manera que a través del espejo), las paredes, el hombre que se desplace, la caída del cuerpo, parecen "derechos", verticales, la impresión de oblicuidad desaparece. Se ha verificado una "redistribución instantánea de lo arriba y lo abajo". Se puede decir en términos objetivistas que la vertical ha "girado", pero tal expresión es errónea porque no es eso precisamente lo que ha ocurrido para el sujeto. ¿Qué ocurrió, pues? La imagen de la habitación en el espejo se le presenta primero como un espectáculo extraño; la misma extrañeza garantiza que se trata de un espectáculo, es decir, que el sujeto "no puede utilizar los instrumentos que encierra, no la habita, no cohabita con el hombre que ve ir y venir". Al cabo de algunos instantes, ese mismo sujeto se siente dispuesto a vivir en esa habitación, "en vez de sus piernas y de sus brazos verdaderos siente piernas

y brazos que sería menester tener para caminar y actuar en la habitación reflejada, habita el espectáculo" (pág. 276). Esto significa entre otras cosas que la dirección arriba-abajo, de la que depende poderosamente nuestra relación con el mundo, no puede definirse a partir del eje de simetría de nuestro cuerpo concebido como organismo fisiológico y sistema de reacciones objetivas; la prueba está en que nuestro cuerpo se puede desplazar *en relación* a lo arriba y lo abajo, que de este modo permanecen *para mí* independientes de su posición. ¿Significa esto que la verticalidad existe *de por sí*? Afirmar tal cosa sería igualmente erróneo, porque la experiencia de Wertheimer, o la de Stratton sobre la visión con inversión de la imagen retiniana², muestran, por el contrario, que se puede hablar perfectamente de direcciones espaciales objetivas, pero no *absolutas*, y esta imposibilidad es inevitable en la medida en que nos situamos *en el interior de la percepción*, tal como hace un momento sólo podíamos criticar la percepción de la desigualdad de los segmentos saliendo de la percepción misma. Percibida la nueva dirección espacial no aparece como una modificación de la antigua; de igual manera; en la experiencia de Stratton el sujeto provisto de sus anteojos inversores termina por instalarse en una dirección arriba-abajo a la vez visual y táctil que ya no es aprehendida como la inversa de la vertical "normal". Al contrario, la verticalidad "nueva" es vivida como verticalidad sin más, o sea, precisamente como dirección objetiva del espacio.

Encontramos aquí el carácter distintivo de la *Gestalt*: ésta no es *en sí*, o sea, no existe con independencia del sujeto que inserta en ella su relación con el mundo; no es tampoco *constituida* por mí, en el sentido simplista en que pretendía Condillac que la rosa estaba constituida por la ligazón de los datos de los diversos campos sensoriales. No es absoluta, por que la experimentación demuestra que

¹ *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung*, citado por MERLEAU-PONTY en la *Fenomenología de la percepción*, pág. 274.

² Describas y comentadas por MERLEAU-PONTY, *ibídem*, págs. 269 y sigs.

posible hacerla variar: es el caso, por ejemplo, de la experiencia clásica sobre las oscilaciones de la atención (una cruz de Malta negra inscrita en un círculo cuyo "fondo" es blanco); no es puramente relativa al yo, porque nos da una *Umwelt* objetiva, lo que no se comprendía en el asociacionismo era precisamente cómo esa rosa compuesta al nivel cortical y de manera inmanente podía ser captada, tal como efectivamente ocurre, como trascendente. De este modo la *Umwelt* en la cual estamos instalados por la percepción es por cierto objetiva (trascendente), pero no absoluta, puesto que en cierto sentido es verdad que somos nosotros quienes le conferimos ya esta objetividad; pero se la conferimos a un nivel más profundo que aquél en que se nos aparece, a un nivel primordial sobre el cual se funda nuestra relación con el mundo.

Por ende, puede decirse que la teoría de la forma ha tratado de develar una *Lebenswelt* fundamental, anterior al universo explícito y límpido en el cual nos hacen vivir tanto la actitud natural como la actitud de la ciencia natural. Ésta era la ambición justamente del último Husserl, y en nuestra opinión Merleau-Ponty se halla por cierto en la línea más rigurosa del pensamiento fenomenológico cuando retoma los resultados de la *Gestalttheorie* y los interpreta en el sentido que hemos descrito. El hecho mismo de abordar el problema de la percepción constituye un síntoma de lo que decimos, pues la percepción es aquello por lo cual estamos en el mundo, o aquello por lo cual "tenemos" un mundo, como se quiera, y constituye en virtud de esto el núcleo de toda comprensión filosófica y psicológica del hombre. Y bien, el eje principal de la *Gestalttheorie* reside igualmente en la percepción, y por su parte el pensamiento de Husserl retornaba constantemente, como se sabe, al problema de la constitución de la *cosa*. Esta convergencia no es fortuita: se explica por el afán de radicalidad que, más acá del comportamiento en sí considerado como relación del sujeto y de su *Umwelt*, trata de fundar su posibilidad en una relación más origi-

naría aún; es esencial que esta originariedad haya sido buscada, tanto por los psicólogos de la forma como por los fenomenólogos, no por el lado del organismo fisiológico, sino *en el seno de la propia relación*. No es que se quiera ir a buscar la explicación en uno de sus polos, porque es la misma relación la que presta su sentido a los dos polos que une. Reencontramos aquí, inherente al concepto de *Gestalt*, la noción central de la fenomenología: la intencionalidad. Pero, evidentemente, no se trata de la intencionalidad de una conciencia trascendental; es más bien la de un *Leben*, como decía Husserl, la intencionalidad de un sujeto profundamente sumido en el mundo primordial, y es por ello por lo que Merleau-Ponty busca su fuente en el propio cuerpo.

V. El problema del cuerpo. ¿No equivale a volver al fisiologismo identificar sujeto trascendental y cuerpo, y no se estará siguiendo así el camino de Watson? No, pero no es menos cierto que ciertos psicólogos de la forma se han sentido tentados por el fisiologismo, y sólo lo han evitado arrojándose en la posición vecina del "fisicismo". Koffka, al interrogarse sobre las relaciones entre el campo fenoménico y el campo geográfico muestra que tanto el uno como el otro se fundan sobre el mundo físico, y que la ciencia física revela en ese mundo fenómenos de forma (por ejemplo la distribución de la corriente eléctrica en un conductor). Pero si se trata de interpretar las *causas* de las *Gestalten* psicológicas, es decir, de explicar *por qué* no es el campo geográfico sino el fenoménico el percibido, hará falta referirse en último análisis a *Gestalten* fisiológicas en las que reside el secreto de esta "deformación". Percibimos las cosas según ciertas constantes en razón de las estructuras a que está sometida nuestra organización nerviosa: la interposición de esas constantes o *Gestalten* entre el mundo y el yo *traduce* la transformación que mi sistema fisiológico hace experimentar a los datos físicos. Así, a la física de los datos visuales corres-

ponde una fisiología de su captación, y a ésta, a su vez, una psicología de su traducción. Por lo tanto, es menester sentar como hipótesis de trabajo el principio de un *isomorfismo* que abra el camino a investigaciones *explicativas*: la simple descripción comprensiva de la experiencia vivida debe prolongarse en su interpretación causal. No se trata, por cierto, de un anticuado paralelismo; se sabe actualmente, de boca de los mismos fisiólogos, que es imposible hacer corresponder a una localización cortical una "representación" o aun una "función" bien aislada, pero también se sabe, en compensación, que las áreas corticales son afectadas por el fluido según ciertas estructuras y que, tal como sucede en el plano psicológico, lo más importante reside mucho menos en la incitación molecular que en la distribución global del fluido, es decir, en la relación de las áreas entre sí y el equilibrio o desequilibrio de la carga de fluido. Las neuronas no funcionan como unidades, sino como partes de un todo, y no es posible explicar el comportamiento fisiológico de un todo a partir de sus "elementos". Estas estructuras reguladoras que pueden ser comprendidas, a su vez, según el modelo de las regulaciones físicas (noción de campo de fuerza, por ejemplo), aclaran las estructuras que regulan el nivel periférico, es decir, psíquico. Koffka, y después de él Guillaume, se acercaban así a un *behaviorismo* estructuralista, y no es un azar que los vocabularios de ambas escuelas terminaran por fusionarse.

A los fenomenólogos no podía satisfacerlos tal fusión, y en este punto preciso toca a su fin el acuerdo que prestaban a los psicólogos objetivistas. En efecto, si se pasa de la *comprensión* de las estructuras a su *explicación*, se abandona lo que constituía todo el interés del concepto de *Gestalt*, a saber, que implica en cierta manera una *intencionalidad* y que es indisoluble de un *sentido*. Cuando Koffka se orienta hacia la explicación de las estructuras psíquicas por la morfología nerviosa, *vuelve a invertir el verdadero problema psicológico*, pues resulta claro que la explicación, aunque

fina, de los fenómenos físicos-químicos que "acompañan" la visión no puede dar cuenta del hecho mismo de ver. Si, como fisiólogo, sigo paso a paso el camino de la "excitación" provocada en la retina hasta el "centro" visual, a través de la complejidad de los cambios, y luego la emisión del fluido hacia las zonas que permiten la acomodación, etc., mi esquema podrá ser tan adecuado a los hechos como se quiera, pero jamás podrá explicar ese hecho fundamental, a saber, que *veo*. "Hemos considerado un ojo muerto en medio del mundo visible para explicar la visibilidad de este mundo. ¿Cómo asombrarse entonces de que la conciencia, que es interioridad absoluta, se niegue a dejarse ligar?" (Sartre, *El ser y la nada*, t. II, pág. 128) ¹. En otros términos, no hay unión posible entre el cuerpo *objetivo* estudiado por el fisiólogo y *mi* conciencia; en este plano todo retorno a la fisiología reintroduce las contradicciones insuperables del clásico problema de la unión del alma y del cuerpo, tal como se ha dicho con respecto a Watson. Politzer sostenía que la psicología debe ser escrita en primera persona; por lo tanto, no puede delegar en la fisiología, ciencia en tercera persona, la solución de sus problemas.

No obstante, es preciso confesar que la "interioridad absoluta", mediante la cual opone Sartre la conciencia al cuerpo objetivo, no se halla en la línea fenomenológica: la interioridad nos vuelve a la introspección, y nos hace caer nuevamente en el dilema algo envejecido de una subjetividad intrasmisible y de un objetivismo que vea su objeto. En todo caso hay en la posición sartriana con respecto a este problema, que consideramos la clave de la tesis fenomenológica en psicología, una tendencia cierta a disociar fuertemente los datos fisiológicos del mismo análisis intencional; así, en *La imaginario* Sartre consagra una primera parte a la descripción eidética pura de la conciencia formadora de imágenes, y confesando que "la descripción reflexiva no nos informa directamente sobre la materia representativa de la imagen mental"; pasa en una segunda

¹ Citamos según la edición de Ibero-americana, Bs. As., 1949, traducción de Miguel Angel Virasoro. (N. del T.)

parte al examen de los datos experimentales, pero resulta que éstos requieren una revisión de la descripción fenomenológica. De igual manera, en *Esbozo de una teoría de las emociones* las tentativas de Dembo, psicóloga de la forma, para interpretar la cólera, por ejemplo, en términos del medio, del campo fenoménico de fuerzas, y del equilibrio de las estructuras, son rechazadas por Sartre, porque no satisfacen la intencionalidad de la conciencia constituyente. En fin, en *El ser y la nada* el cuerpo propio queda superado, por cierto, como organismo fisiológico y es aprehendido como facticidad vivida, como objeto para otro, pero también como aquello por lo cual "mi interioridad más íntima" se exterioriza bajo la mirada del otro: "mi cuerpo está ahí no solamente como el punto de vista que constituyo, sino también como punto de vista sobre el cual son adoptados actualmente puntos de vista que no podré jamás adoptar; aquél me rehuye por todas partes" (*El ser y la nada*, t. II, pág. 196); si se me escapa, es que existe un yo que no es él. Así, la disociación del análisis intencional y de los datos fisiológicos parece presuponer sin duda una disociación más grave, porque constituye una opción filosófica, y no únicamente un error metodológico, entre conciencia y cuerpo, o mejor aún, entre sujeto y objeto. La integración del cuerpo a la subjetividad, o de la subjetividad al cuerpo, no llega a alcanzar profundidad en Sartre, que sigue mucho más al Husserl trascendentalista que al del tercer período: es ese Husserl que rechazaba las tesis de la *Gestalttheorie*, por más que ésta se fundase en él como autoridad, porque a su juicio la noción objetiva de estructura en ningún caso podría servir para describir la subjetividad trascendental. Es evidente que la noción de "síntesis" pasiva falta por completo en la psicología y la filosofía sartrianas, para las que pecaría sin duda de "poner espíritu en las cosas", lo que Sartre imputa, por otra parte, al marxismo.

VI. Fenomenología y fisiología. Por el contrario, la psicología fenomenológica de Merleau-Ponty acepta el debate en el propio nivel fisiológico, como puede verse desde *La estructura del comportamiento*. Aun la misma noción de significación resulta secundaria, y exige que se la funde en un contacto más originario con el mundo: "la diferencia entre la *Gestalt* del círculo y la significación círculo consiste en que la segunda es reconocida por un entendimiento que la engendra como lugar de los puntos equidistantes de un

centro; la primera por un sujeto familiar con su mundo y capaz de captarla como una modulación de este mundo, como fisonomía circular" (*Fenomenología de la percepción*, pág. 470). De tal suerte la significación no constituye la referencia psicológica última, sino que es, a su vez, constituida, y el papel de la psicología de la percepción, por ejemplo, es saber cómo la cosa en tanto que significación está constituida. Se advierte claramente que la cosa es corriente ic *Abschattungen*, como decía Husserl, pero esta corriente se unifica en la unidad de una percepción, agregaba. Y bien, ¿de dónde proviene esta unidad, es decir, el sentido que es esta cosa para mí? ¿De una conciencia constituyente? "Pero cuando comprendo una cosa, por ejemplo un cuadro, no opero actualmente su síntesis, me anticipo con mis campos sensoriales, mi campo perceptivo, y finalmente con una típica de todo ser posible, con un montaje universal con referencia al mundo . . . El sujeto no debería ser comprendido como actividad sintética, sino como *ek-stasis*, y toda operación activa de significación o de *Sinngebung* es derivada y secundaria en relación con esta pregnancia de la significación en los signos que podría definir al mundo" (*Fenom. de la percept.*, pág. 469). La *Fenomenología de la percepción* es una fina y seria descripción de ese "montaje universal con referencia al mundo". El método utilizado es muy distinto del de Sartre: es una revisión punto por punto de los datos experimentales, y sobre todo de los datos clínicos de la patología nerviosa y mental. Este método, según confesión del propio autor, no hace sino prolongar el que Goldstein utiliza en la *Structure de l'organisme*.

Sea el caso de la *afasia*¹: se la define clásicamente por la carencia total o parcial de al-

¹ GOLDSTEIN, *Analyse de l'aphasie et essence du langage*, *Journal de psychologie*, 1933. Sobre las relaciones entre la psicopatología y la fenomenología, ver los trabajos de BINSWANGER, JASPERS y MENKOWSKI, citados en la *Fenomenología de la percepción*, bibliografía.

guna función del lenguaje; carencia de la recepción del lenguaje hablado o escrito (sordera o ceguera verbal), carencia de la acción de hablar o de escribir, aunque no originada en ninguna perturbación motora o de la recepción periférica. Se trató de relacionar estas cuatro funciones con centros corticales respectivos y de *explicar* este comportamiento psico-patológico, basándose en la fisiología nerviosa central. Goldstein demuestra que estos intentos son necesariamente vanos, porque en ellos se admite sin crítica la cuatripartición del lenguaje a título de hipótesis de trabajo; pero esas categorías (hablar, escribir, etc.) son las del uso corriente y no poseen ningún valor intrínseco. Cuando el médico estudia el síndrome en perspectiva de esas categorías, no se deja guiar por los *fenómenos mismos*, sino que adapta los síntomas a una anatomía prejuzgada y calcada sobre la *anatomía psicológica* en que se funda, según el sentido común, el comportamiento. Hace fisiología en función de una concepción psicológica que ni siquiera ha sido seriamente elaborada. En realidad, si se prosigue el examen de los síntomas de la afasia se comprueba que el afásico no es un afásico puro y simple. Sabe, por ejemplo, nombrar el color rojo por intermedio de una fresa, por más que no sepa nombrar los colores en general. En suma, sabe emplear el lenguaje enteramente hecho, el que nos hace pasar sin mediación de una "idea" a otra; pero cuando es necesario valerse para hablar de las categorías mediadoras, el afásico se revela verdaderamente afásico. Por lo tanto, no es el complejo sonoro que constituye el vocablo lo que falla en la afasia, es el empleo del nivel categorial; de modo, pues, que se la puede definir como degradación del lenguaje y caída en el nivel automático. De igual manera, el enfermo no comprende ni retiene un relato, ni siquiera corto; sólo aprehende su situación actual, y toda significación imaginaria le es dada desprovista de significación. Así, Merleau-Ponty, retomando los análisis de Gelb y Goldstein, distingue para concluir una *palabra hablante*

y una *palabra hablada*: lo que le falta al afásico es la productividad del lenguaje.

No buscamos aquí una definición del lenguaje, sino la expresión de un nuevo método: a Stein, que declaraba que la fisiología sería debía hacerse en términos objetivos, utilizando medidas de cronaxia, etc., Goldstein le respondía que esa investigación físico-química no resulta menos *teórica* que el enfoque psicológico que él emplea; de cualquier modo que sea, se trata de reconstituir la "dinámica del comportamiento", y como en toda forma hay siempre una reconstitución, y no coincidencia pura y simple con el comportamiento estudiado, es preciso emplear todos los enfoques convergentes. Por consiguiente, no encontramos aquí una condena de los métodos causalistas, es necesario "seguir en su desarrollo científico, la explicación causal, para precisar su sentido y darle su verdadero lugar en el conjunto de la verdad. Por ello no se encontrará aquí ninguna *refutación*, sino un esfuerzo por comprender las dificultades propias del pensamiento causal" (*Fenomenología de la percepción*, pág. 7, nota). Los ataques contra el objetivismo que se encuentran, por ejemplo, en el libro de Jeanson (*La Phénoménologie, passim*) y la reducción de la fenomenología a un "método de subjetivación" (*ib.*, pág. 113) nos parecen desmentidos por la inspiración total del pensamiento fenomenológico, empezando por el de Husserl, que se orienta hacia la *superación* de la alternativa objetivo-subjetivo: en psicología esta superación se obtiene como método por la reelaboración descriptiva y comprensiva de los datos causales, y como "doctrina" por el concepto de pre-objetivo (*Lebenswelt*)¹. Se advertirá también el abandono de los procedimientos inductivos tal como los establece tradicionalmente la lógica empirista: volveremos sobre este punto esencial a propósito de la socio-

¹ De modo, pues, que el empleo simultáneo de los datos experimentales y del análisis intencional no expresa en absoluto un eclecticismo simplista, como tampoco un formalismo metodológico.

logía, pero también aquí el método preconizado y utilizado por Goldstein satisface totalmente los *requisitos* de la fenomenología.

VII. Fenomenología y psicoanálisis. Las relaciones entre la fenomenología y el psicoanálisis son ambiguas. Sartre, en las páginas de *El ser y la nada* donde define su psicoanálisis existencial (págs. 203, 213, t. III), hace esencialmente dos críticas al psicoanálisis freudiano: es *objetivista* y *causalista*, y utiliza el concepto incomprensible de *inconsciente*. *Objetivista*. Freud postula como base del hecho traumático, y por lo tanto de toda la historia de las neurosis, una "naturaleza", la *libido*; *causalista*, admite una acción mecánica del medio social sobre el sujeto, y a partir de ella elabora, por ejemplo, una simbólica *general* que permite develar el sentido latente de un sueño bajo su sentido manifiesto, y esto con independencia del sujeto (del "conjunto significativo", dice Sartre). En fin, ¿cómo es posible que el sentido de una neurosis, si es *inconsciente*, pueda ser *reconocido* en el momento en que el enfermo, ayudado por el analista, comprende por qué está enfermo? Más radicalmente aún, ¿cómo es posible que algo inconsciente posea sentido si la fuente de todo sentido es la conciencia? En realidad existe una conciencia de las tendencias profundas, "más todavía, esas tendencias no se distinguen de su conciencia misma" (pág. 211, t. III). Las nociones psicoanalíticas de resistencia, represión, etc., implican que el *ello* no es verdaderamente una cosa, una naturaleza (*libido*), sino el sujeto mismo en su totalidad. La conciencia discierne la tendencia que se debe reprimir de la tendencia neutra, y sin embargo no quiere ser consciente de aquélla, es mala fe, "cierto arte de formar conceptos contradictorios, es decir, que funden en sí una idea y la negación de esa idea" (pág. 112, t. I.).

Si Merleau-Ponty no retoma esta última crítica en la *Fenomenología de la percepción* ("El cuerpo como ser sexuado", págs. 169-190), no es por azar. Se habrá notado que la descripción sartriana de la mala fe hace intervenir una conciencia *conceptual*: con Sartre nos mantenemos siempre en el nivel de una conciencia trascendental pura. Merleau-Ponty trata, por el contrario, de descubrir las síntesis pasivas de donde deriva la conciencia sus significaciones. "El psicoanálisis existencial —escribe— no debe servir de pretexto para una restauración del espiritualismo." Y continúa, más adelante (pág. 417): "La idea de una conciencia que sería transparente para sí misma y cuya existencia se reduciría a la conciencia que tiene de existir no es muy diferente de la idea de inconsciente: en ambos casos

se trata de la misma ilusión retrospectiva, se introduce en mí, a título de objeto explícito, todo lo que a continuación podré aprender sobre mí mismo."

El dilema entre el "ello" y la conciencia clara es, pues, un falso dilema. No hay inconsciente, puesto que la conciencia está siempre presente a aquello de lo que es conciencia; el sueño no es la imaginaria de un "ello" que desarrollaría, a favor del sueño de mi conciencia, su propio drama *disfrazado*. Es por cierto el mismo yo el que sueña y el que recuerda haber soñado. ¿El sueño será entonces una licencia que concedo a mis pulsiones, con toda mala fe, si sé lo que sueño? Tampoco. Cuando sueño, me instalo en la sexualidad, la "sexualidad es la atmósfera general del sueño", de suerte que la significación sexual de éste no puede ser "tematizada" a falta de una referencia no sexual a la que sea posible vincularla: el simbolismo del sueño sólo es simbolismo para el hombre despierto, éste capta la incoherencia de su relato de sueño y trata de hacerlo simbolizar con un sentido latente; pero cuando soñaba, la situación onírica era inmediatamente significativa, no incoherente, si bien no se la identificaba como situación sexual. Decir con Freud que la "lógica" del sueño obedece al principio del placer es decir que, desanclada de lo real, la conciencia vive lo sexual sin situarlo, sin poder ponerlo a distancia, ni identificarlo..., así como "para el enamorado que lo vive el amor no tiene nombre, no es algo que se pudiera delimitar y designar, no es siquiera el amor de que hablan los libros o los periódicos... es... una significación existencial" (pág. 418). Lo que Freud denominaba lo inconsciente es en definitiva una conciencia que no logra aprehenderse a sí misma como específica, estoy "rodeado" por una situación y no me comprendo como tal sino en cuanto he salido de ella, en cuanto me hallo en una situación distinta. Este trasplante de la conciencia es lo único que permite en particular comprender la cura psicoanalítica, pues sólo apoyándome en la situación presente, y en especial en mi relación vivida con el analista (transferencia) puedo identificar la situación traumática pasada, asignarle un nombre y finalmente liberarme de ella.

Esta revisión de la noción de inconsciente supone evidentemente el abandono de una concepción determinista del comportamiento, y sobre todo del comportamiento sexual. Es imposible aislar en el seno del sujeto pulsiones sexuales que habitarían e impulsarían sus conductas en calidad de causas. Y el mismo Freud, al generalizar lo sexual mucho más allá de lo genital, sabía que no es posible en un comportamiento dado separar las motivaciones "sexuales" y las "no sexuales". Lo sexual no existe en sí, es un sentido que doy a mi vida, y "si la historia sexual de un hombre da la clave

de su vida, es porque en la sexualidad del hombre se proyecta su manera de ser en el mundo, es decir, su manera de ser relativamente al tiempo y a los otros hombres" (pág. 174). Por lo tanto, no hay una cau-

sación del comportamiento por lo sexual, sino "ósmosis" entre la sexualidad y la existencia, porque la sexualidad está constantemente presente en la vida humana como una "atmósfera ambigua" (pág. 185).

CAPÍTULO III

FENOMENOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA

I. **La explicación.** Antes de abordar los problemas específicamente sociológicos, podemos sacar ya de las observaciones anteriores una conclusión esencial para el método correspondiente a las ciencias humanas. La ciencia experimental en general trata de establecer relaciones constantes entre los fenómenos. Para poder afirmar que la relación que interesa es constante, se hace indispensable multiplicar las observaciones y experimentos en que aparecen o pueden aparecer los términos que se pondrán en relación. De este modo resultan legitimados los procedimientos tradicionales descritos por Claudio Bernard y por Mill. Cuando la correlación entre los dos términos es corroborada por una frecuencia satisfactoria, se admite que ambos se encuentran ligados de manera constante *ceteris paribus*, es decir, si se reúnen ciertas condiciones; la investigación se extiende, pues, a una constelación de factores en el seno de la cual puede ser verificada la constancia. Así, la epistemología se ve llevada a abandonar la categoría de causa y la idea correspondiente de encadenamiento unilineal; las reemplaza por el concepto más flexible de conjunto de condiciones o de condicionamiento y por la idea de un determinismo reticular. Pero esta evolución no altera el objetivo de la ciencia experimental: la explicación. La ley, o relación constante entre un conjunto de condiciones y un efecto, no es explicativa de por sí, puesto que sólo responde a la cuestión del cómo y no a la del porqué; la teoría, elaborada sobre la infraestructura de un conjunto de leyes concernientes al mismo sector de la naturaleza, se propone desentrañar su *razón* común. Únicamente entonces puede quedar satisfecho el espíritu, al poseer la explicación de todos los fenómenos subsumidos en la teoría a través de las leyes. De modo, pues, que el proceso explicativo pasaría necesariamente por una inducción, ésta, si hemos de prestar fe a la metodología empirista, consiste en

concluir de la observación de los hechos a una relación constante de sucesión o de simultaneidad entre algunos de ellos. La constante relativa a la observación sería luego universalizada en constante absoluta, hasta que fuera desmentida eventualmente por la observación.

Aplicado a las ciencias humanas, este método de investigación de las condiciones no presenta a primera vista ninguna dificultad particular. Incluso puede decirse que ofrece garantías de objetividad. Así, Durkheim, al proponer que se trataran los hechos sociales como si fueran cosas, intentaba elaborar un método explicativo en sociología: se trataba explícitamente, en *Las reglas del método sociológico*, de establecer relaciones constantes entre la institución estudiada y el "medio social interno", definido éste en término de física (densidad, volumen). De este modo Durkheim se mostraba fiel al programa comtiano de la "física social", y orientaba a la sociología hacia un empleo predominante de la estadística comparada. Se trataba, en efecto, de poner una institución dada en relación con diversos sectores del mismo medio social o con medios sociales diferentes, y por el estudio detallado de las correlaciones así establecidas deducir constantes para el condicionamiento de dicha institución. Se podían escribir entonces, universalizando hasta nueva orden, leyes de estructura social. Sin duda no es posible reducir a Durkheim a esta sociología estática; él mismo se ha valido de la explicación genética e histórica en su estudio sobre la familia, por ejemplo, y en la *Revue de métaphysique et de morale* de 1937 hacía una recapitulación en la cual distinguía el problema de la génesis de las instituciones ("qué causas las han suscitado") y el problema de su funcionamiento ("qué fines útiles cumplen, la manera en que funcionan en la sociedad, es decir, en que son aplicadas por los individuos"). La sociología emprende esta doble investigación, ayudán-

dose para el segundo punto con la estadística, y para el primero con la historia y la etnografía comparada¹. No resulta menos por ello que la tarea sociológica sigue siendo exclusivamente explicativa, a la vez longitudinalmente (génesis) y transversalmente (medio). El determinismo se da en forma reticular, pero se trata siempre de determinismo.

En psicología se hallará una actitud metodológica visiblemente paralela en los objetivistas².

II. **La comprensión.** Contra esta descripción de la ciencia, Husserl invocaba, en el mismo sentido que los racionalistas como Brunschwig, la insuficiencia esencial de la inducción. En realidad, la hipótesis de constancia que el empirismo cree *hallar* al concluir las observaciones es *construida* por el espíritu, a veces sobre la base de una sola observación. De un gran número de "casos" no es posible inducir una ley; ésta es una "ficción idealizante" fabricada por el físico y cuyo poder explicativo no deriva del número de hechos sobre los cuales ha sido construida, sino de la claridad que aporta a los mismos. Por cierto que esta ficción es sometida luego a la prueba de la experimentación, pero no deja de ser verdad que la inducción y el tratamiento estadístico no pueden por sí mismos resumir todo el proceso científico: éste expresa un trabajo creador del espíritu. En la *Krisis*, Husserl subrayaba que ya Galileo había establecido una *eidética* de la cosa física y que no se puede obtener la ley de la caída de los cuerpos induciendo lo universal partiendo de la diversidad de la experiencia, sino tan sólo por el "mirar" que constituye la esencia de cuerpo material (*Wesensschau*). No hay ciencia que no empiece por establecer un sistema de esencias obtenidas por variaciones imaginarias y confirmadas por variaciones reales (la experimentación). Después de haberse opuesto a la inducción de las ciencias empíricas, Husserl terminaba por

hacer de la fenomenología eidética un momento del conocimiento natural. Por lo tanto, es una falsificación del método físico, y no este método en sí, lo que los objetivistas que son en realidad hombres de ciencia, tratan de introducir en las ciencias humanas. Es necesario disociar cierta lógica de la ciencia, exaltada por el empirismo y el positivismo, y la práctica científica efectivamente vivida, que conviene ante todo describir de modo riguroso. La actitud de Durkheim, por ejemplo, está penetrada de los prejuicios comtianos, pues si se quiere estudiar la existencia de una institución en un grupo dado, su génesis histórica y su función actual dentro del medio no bastan por sí solos para explicarla. Es indispensable definir *qué es* tal o cual institución. Por ejemplo, en *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim asimila la vida religiosa a la experiencia de lo sagrado; demuestra que lo sagrado se origina a su vez en el totemismo, y que el totemismo es una sublimación de lo social. Pero ¿la experiencia de lo sagrado constituye verdaderamente la esencia de la vida religiosa? ¿No se podría concebir (por variaciones imaginarias) una religión que no se apoyara en esta práctica de lo sagrado? Y por último, ¿qué significa lo sagrado? La constitución de la esencia debe corregir constantemente la observación, sin lo cual los resultados de ésta son ciegos y carentes de valor científico.

Por otra parte, en las ciencias humanas el afán objetivista oculta al sabio, inevitablemente, la naturaleza de lo que estudia; es en resumidas cuentas un prejuicio, y no es casual que Merleau-Ponty, en el *Curso* ya citado, denuncie al fin en Guillaume la existencia de presuposiciones "filosóficas". Es preciso ir "a las cosas mismas", describirlas correctamente y elaborar sobre esta descripción una interpretación de su *sentido*; tal es la única objetividad verdadera. Tratar al hombre como una cosa, sea en psicología o en sociología, es afirmar *a priori* que el pretendido método natural vale paralelamente para los fenómenos físicos y los fenómenos humanos. Pero no es posible pre-

¹ Ver G. DAVY, "L'explication sociologique et le recours à l'histoire d'après Comte, Mill et Durkheim", R.M.M., 1949.

² Ver, por ejemplo, GUILLAUME, *Introduction à la psychologie*, Vrin, 1946.

juzgar al respecto. Si, tal como acaba de invitarnos a hacer Husserl, tratamos de describir los procedimientos de las ciencias humanas, descubrimos en el mismo corazón de la interrogación que el psicólogo o el sociólogo lanza hacia lo psíquico o lo social la tesis de una modalidad absolutamente original: la significación del comportamiento estudiado, individual o colectivo. Esta *posición del sentido* suele ser omitida en la descripción de los métodos, sobre todo si se trata de los métodos objetivistas; consiste en admitir inmediatamente que ese comportamiento *quiere decir* algo o, más aún, expresa una intencionalidad. Lo que distingue, por ejemplo, el objeto natural y el objeto cultural (un guijarro y una estilográfica) es que en ésta se ha cristalizado una intención utilitaria, en tanto que el primero no expresa nada. Claro está que el caso del objeto cultural es relativamente privilegiado, porque es precisamente una configuración material *destinada de modo explícito* a satisfacer una necesidad: es el resultado del trabajo, es decir, de la imposición de una forma premeditada a un material. Pero cuando nos hallamos ante un sílex del período de la piedra tallada, o ante un altar fenicio, no aprehendemos inmediatamente la finalidad de tales objetos, nos interrogamos sobre ella; continuamos afirmando, no obstante, que la finalidad existe, que esos objetos poseen sentido. Comprendemos que en los fenómenos humanos hay una significación, incluso, y acaso especialmente, cuando no comprendemos de manera inmediata cuál puede ser ésta. Lo que hemos dicho anteriormente sobre la afasia implicaba una tesis semejante: se trataba en suma de mostrar, a partir de la observación correctamente descrita, que el comportamiento afásico constituye efectivamente un comportamiento, o sea, que encubre un sentido, y el problema psicopatológico no consistía ya en establecer tan solo las relaciones que caracterizan el síndrome afásico, sino en aprehender nuevamente el conjunto de esas condiciones en la unidad del comportamiento afásico, *comprendiendo* la significación profunda y,

si cabe decirlo así, ante-consciente de ese comportamiento. Jamás abordamos un fenómeno humano, es decir, un comportamiento, sin lanzar hacia él la interrogación: ¿qué significa? Y el verdadero método de las ciencias humanas no consiste en reducir ese comportamiento, con el sentido que implica, a tales condiciones y disolverlo en ellas, sino en responder finalmente a esa interrogación, utilizando los datos sobre el acondicionamiento explicitados por los métodos objetivos. Explicar verdaderamente, en las ciencias humanas, es hacer comprender.

El objetivismo simula que una captación puramente "exterior" del comportamiento individual o colectivo es no solamente posible, sino deseable. Conviene desconfiar, insiste, de las interpretaciones espontáneas que conferimos al comportamiento observado. Y no cabe duda de que la comprensión inmediata que tenemos de tal o cual muchacha metida en su rincón, como se dice, en el baile o en el juego no ofrece garantías de verdad. Estos tipos de comprensión "evidente" y espontánea son consecuencia en realidad de las sedimentaciones complejas de nuestra historia individual y de la historia de nuestra cultura; en otros términos, hay que hacer la sociología y la psicología del observador para comprender su comprensión. Pero ésta no es una razón para liquidar a la vez toda comprensión y ponerse de parte de la reivindicación durkheimiana, que elimina el problema, pero no lo resuelve. Entre el subjetivismo simplista que equivale a desbaratar toda ciencia social o psicológica, y el objetivismo brutal cuyas leyes, en última instancia, yerran su objeto, hay lugar para una *recuperación* de los datos significativos que trate de expresar su unidad de significación latente. Freud lo había comprendido. El núcleo de sentido no se alcanza de primer intento, y es justamente esto lo que subrayaban los fenomenólogos cuando, de acuerdo con el objetivismo, criticaban el introspeccionismo. Pero cuando J. Monnerot, por ejemplo, haciendo profesión de fenomenología, escribe que "la comprensión es evidencia inmediata,

la explicación, justificación posterior de la presencia de un fenómeno por la existencia supuesta de otros fenómenos" (*Les faits sociaux ne son pas des choses*, pág. 43), compara evidentemente dos actitudes incompatibles, puesto que la comprensión, en tanto que es aprehensión evidente e inmediata del sentido del ademán con que arroja el carnicero la carne sobre la balanza, apenas si puede ser útil a la sociología: más bien la perjudicaría, como el sentido manifiesto de un sueño tanto oculta como traduce para el analista su sentido latente. Una sociología comprensiva no puede valerse de esta comprensión, y todo el libro de Monnerot es un vasto contrasentido en torno a la palabra "comprender", como se revela cuando se trata de precisar de qué está hecha esta "sociología comprensiva": se aplasta a Durkheim (no sin ingenuidad, por otra parte), pero ¿con qué se lo reemplaza? Ya hemos tenido ocasión de observar que cierto subjetivismo es la enfermedad infantil de la fenomenología. Sin duda, podría hacerse una sociología de esta enfermedad.

III. Lo social originario, fundamento de la comprensión. Este rodeo metodológico nos conduce al núcleo mismo del problema sociológico propiamente dicho, al menos tal como lo plantea la fenomenología. Este problema antes que de método, lo es de ontología: sólo una definición eidética adecuada de lo social permite una aproximación experimental fecunda. Esto no significa, como lo hemos hecho notar a propósito de otros temas, que sea conveniente elaborar *a priori* una "teoría" de lo social, ni forzar los datos científicos hasta expresar al respecto conclusiones concordantes con la eidética. En realidad esta eidética indispensable debe construirse en el curso de la exploración de los hechos mismos, y también a continuación. Es una crítica, pero, como decía Husserl, toda crítica revela ya su otra faz, su aspecto positivo.

Y bien, la comprensión, fundamental para todo saber antropológico, y a la que acabamos de referirnos, expresa mi relación fundamen-

tal con el otro. Dicho de diferente modo, todo antropólogo proyecta la existencia de un sentido de lo que estudia. Este sentido no se reduce, por ejemplo, a una función de utilidad; sólo puede ser correctamente identificado si se lo refiere al hombre o a los hombres estudiados; por lo tanto, existe en toda ciencia humana el "postulado" implícito de la comprensibilidad del hombre por el hombre, de modo que la relación de observador a observado es en ellas un caso de la relación del hombre con el hombre, de yo a tú. Por ende, toda antropología, y especialmente la sociología, contiene en sí una socialidad originaria, si se quiere entender por ello esa relación en la cual los sujetos son dados los unos a los otros. Esta socialidad originaria, en tanto que constituye el cimiento de todo saber antropológico, necesita una explicitación, cuyos resultados podrán ser retomados luego a fin de esclarecer la ciencia social misma. "Lo social ya está ahí cuando pretendemos conocerlo o juzgarlo . . . Antes de la toma de conciencia, lo social existe sordamente y como una sollicitación" (*Fenomenología de la percepción*, pág. 398). Recordemos la elaboración teórica del problema del otro, ya esbozada a propósito de Husserl¹: ¿cómo es posible que yo no perciba al otro como un objeto, sino como un *alter ego*? La hipótesis clásica del razonamiento analógico presupone aquello mismo que debía explicar, tal como lo demuestra Scheler (*Esencia y forma de la simpatía*), discípulo de Husserl. Pues la proyección sobre las conductas ajenas de las vivencias correspondientes para mí a las mismas conductas implica por una parte que el otro sea aprehendido como *ego*, es decir, como sujeto apto para experimentar vivencias para sí, y por otra que yo mismo me capto como visto "desde afuera", es decir, como un otro para un *alter ego*, ya que esas "conductas" a las que asimilo las del otro que observo sólo puedo, como sujeto, vivirlas, y no captarlas desde el exterior. Hay, pues, una condición fundamental para que

¹ Véase más arriba, págs. 19 y sigs.

resulte posible la comprensión del otro: que yo mismo no soy para mí una pura transparencia. Este punto ha sido establecido a propósito del cuerpo¹. En efecto, si se obstina uno en situar la relación con el otro al nivel de las conciencias trascendentales, resulta claro que sólo un juego de destitución o de degradación recíproca puede instituirse entre esas conciencias constituyentes. El análisis sartriano del para-otro, que se hace esencialmente en términos de conciencia, se detiene inevitablemente en lo que Merleau-Ponty denomina "el ridículo de un solipcismo entre varios". "El otro —escribe Sartre— como mirada, no es más que eso: mi trascendencia trascendida" (*El ser y la nada*, t. II, pág. 68). La presencia del otro se traduce en mi vergüenza, mi temor, mi orgullo, y mis relaciones con el otro sólo pueden ser del modo destitutivo: amor, lenguaje, masoquismo, indiferencia, deseo, odio, sadismo. Pero la corrección que aporta Merleau-Ponty a esta interpretación nos vuelve a orientar en la problemática del otro: "en realidad la mirada del otro no me transforma en objeto, y mi mirada no lo transforma en objeto, sino en el caso de que uno y otro nos retiremos hacia el fondo de nuestra naturaleza pensante, y nos convirtamos ambos en mirada inhumana, si cada uno de nosotros siente sus acciones no como recuperadas y comprendidas, sino observadas como las de un insecto" (*Fenom. de la percep.*, pág. 396). Es preciso descender por debajo del pensamiento del otro y reencontrar la posibilidad de una relación originaria de comprensión, sin lo cual ni aun el sentimiento de soledad o el concepto de solipcismo tendría para nosotros ningún sentido. Por ende hay que descubrir, antes de toda separación, una coexistencia del yo y del otro en un "mundo" intersubjetivo, sobre cuyo suelo aun lo social mismo halla su sentido.

Es justamente lo que nos enseña la psicología del niño, que es ya una sociología. A partir de los seis meses se desarrolla en el

mismo la experiencia del cuerpo propio; Wallon advierte como conclusión de sus observaciones, que es imposible distinguir en el niño un conocimiento introceptivo (coenestésico) de su cuerpo y un conocimiento "desde afuera" (por ejemplo por imagen en un espejo, o imagen especularia); lo visual y lo introceptivo son indistintos, existe un "transitivismo" por el cual el niño se identifica con la imagen del espejo: el niño cree a la vez que está allí donde se siente y allí donde se ve. De igual manera, cuando se trata del cuerpo de otro, el niño se identifica con este otro: el *ego* y el *alter* son indistintos; Wallon caracteriza este período por la expresión "sociabilidad incontinente", y Merleau-Ponty, retomándola y prolongándola², por la sociabilidad sincrética. Esta indistinción, esta experiencia de un intermundo en el que no existen perspectivas egológicas, se expresa aun en el lenguaje, mucho después que se haya operado la reducción de la imagen especularia a una "imagen" sin realidad. "Las primeras palabras-frases del niño se refieren a conductas y acciones que pertenecen tanto a los otros como a ellos mismos" (*ib.*). La aprehensión de su propia subjetividad en tanto que perspectiva absolutamente original sólo se produce más tardíamente, y en todo caso el yo no se emplea sino cuando el niño ha comprendido "que el tú puede dirigirse tanto a sí mismo como a otro", y que todos pueden decir yo (observación de Guillaume). Al producirse la crisis de los tres años, Wallon nota que aparece cierto número de comportamientos que caracterizan la superación del "transitivismo": voluntad de actuar "solo", inhibición ante la mirada del otro, egocentrismo, duplicidad, actitudes de transacción (notablemente al dar y al arrebatar juguetes). Wallon muestra que a pesar de ello el transitivismo no queda suprimido, se prolonga más acá de ese ponerse a distancia del otro, y es por ello por lo que Merleau-Ponty se opone a la tesis de

¹ Véase, más arriba, págs. 33 y sigs.

² *Les relations avec autrui chez l'enfant*, curso, 1950-51.

Piaget según la cual hacia los doce años el niño efectuaría el *cogito* y “da con las verdades del racionalismo”. “Es preciso que los niños tengan razón de alguna manera, en contra de los adultos o de Piaget y que los pensamientos bárbaros de la primera edad permanezcan como una adquisición indispensable bajo los de la edad adulta, si debe haber para el adulto un mundo único e intersubjetivo” (*Fenom. de la percept.*, pág. 390). Merleau-Ponty muestra que, en efecto, el amor, por ejemplo, constituye una expresión de ese estado de indivisión con el otro, y que el transactivismo no está abolido en el adulto, al menos en el orden de los sentimientos. Se advierte la diferencia con las conclusiones sartrianas. “La esencia de las relaciones entre las conciencias no es el *Mitsein*, sino el conflicto”, escribía el autor de *El ser y la nada* (t. II, pág. 305). Un análisis fenomenológico parece mostrar, por el contrario, fundándose en las ciencias humanas, que la ambigüedad de la relación con el otro, tal como la hemos planteado a título de problema teórico, adquiere su *sentido* en una *génesis* del otro para mí: los sentidos del otro para mí se hallan sedimentados en una historia que no es ante todo la mía, sino una historia de varios, una transitividad, y en la que mi punto de vista se separa poco a poco (a través del conflicto, por cierto) del inter-mundo originario. Si existe lo social para mí, es porque soy originariamente algo social, y en cuanto a las significaciones que proyecto inevitablemente sobre las conductas del otro, si sé que las comprendo o que debo comprenderlas es porque el otro y yo hemos estado y seguimos estando incluidos en una red única de conductas y dentro de un flujo común de intencionalidades ¹.

¹ Es evidente que la investigación al nivel de la psicología del niño y la reelaboración de Merleau-Ponty de sus resultados marchan en igual sentido que la reflexión heideggeriana sobre el *Mitsein*, criticada por Sartre (*El ser y la nada*, t. II, pág. 45 y sigs.). Pero se puede hacer suya la crítica por la que Sartre califica de afirmación sin fundamento la tesis heideggeriana, agregando que “es precisamente esta coexistencia lo

IV. **Fenomenología y sociología.** Por lo tanto, no cabe en manera alguna definir lo social como objeto. “Tan falso es colocarnos en la sociedad como se coloca un objeto en medio de otros objetos, como colocar la sociedad en nosotros como objeto de pensamiento, y en ambos lados el error consiste en tratar a lo social como un objeto” (*ib.*, 397). Monnerot anuncia ruidosamente que “no existe sociedad”; esto es cierto en la medida en que las sociedades no poseen una realidad visible con igual título que los individuos, y, bien considerado, la idea no es nueva; pero de allí a disolver los hechos sociales en los comportamientos individuales, y a volcar el sociologismo durkheimiano en la “psicología social” pura y simple no hay sino un paso, que muchos de los sociólogos modernos franquean, poco conscientes, al parecer, de su gravedad; de este modo lo social queda reducido a una mera representación individual, es un social para mí y según mí, y la investigación sociológica no se refiere únicamente a las modalidades reales del *Mitsein*, sino a lo que piensan de esas modalidades las individualidades sondeadas. La sociología contemporánea ofrece millares de ejemplos de esa orientación, recordemos al respecto las investigaciones de Warnes o las de Center sobre las clases sociales ². De este modo los problemas sociológicos resultan escamoteados; en este sentido se inclinan las observaciones de Monnerot, cuya solidez teórica es muy discutible. ¿Qué sociología propone, pues, la fenomenología?

Una vez más, la fenomenología no propone una sociología ³. Propone una reelaboración,

que habría que explicar”. Mediante la reelaboración de los datos experimentales, el *Mitsein* es, si no explicado, lo que por otra parte resulta impensable en antropología, al menos explicitado, develado y desarrollado en su sentido originario. Se habrá advertido que esta originalidad era a la vez genética y óntica.

² Véase un buen estudio crítico en A. TOURAINE, *Clase social et status socio-économique, Cahiers inter. de socio.*, XI, 1951.

³ Evidentemente, puede hablarse de una “escuela fenomenológica” en sociología; Scheler, Vierkant, Litt, Schütt, Geiger, serían sus representantes. (Cf. por

una reinterpretación crítica y constructiva de las investigaciones sociológicas. No existe una sociología fenomenológica, existe una filosofía que "sólo habla, como la sociología, del mundo, de los hombres y del espíritu" (Merleau-Ponty, *Le philosophe et la sociologie*, en *Cahiers internationaux de sociologie*, X, pág. 66); pero esta filosofía se diferencia de toda sociología por el hecho de que no objetiva su objeto, sino que trata de *comprenderlo* en el plano de ese transitivismo que ha revelado la ciencia del niño. Sin duda, cuando se trata de las sociedades arcaicas, esta operación no es fácil: aquí el análisis intencional no nos revela ya algo semejante a nuestro mundo, sino una realidad cuyas estructuras profundas se nos escapan. No obstante, no cabría afirmar su incomprendibilidad, y aun Lévy-Bruhl, que primeramente había sustentado esta opinión, la modifica en sus *Carnets* póstumos. En cuanto a Husserl, desde 1935 escribía a este mismo Lévy-Bruhl, a propósito de la *Mythologie primitive*: "Es una tarea posible y de suma importancia, una gran tarea, la de proyectarnos en una humanidad cerrada sobre su socialidad viva y tradicional, y comprenderla en tanto que, en su vida social total, y a partir de ella, esa humanidad posee el mundo, que no es en su sentir una «representación» del mismo, sino el mundo que es real para ella" (citado por Merleau-Ponty, *ib.*, pág. 72). De igual manera, se debe seguir la dirección de la interpretación que ofrece Claude Lefort¹ del célebre trabajo de Mauss *Le don*, contra el funcionalismo matematizado

ejemplo CUVILLIER, *Manuel de sociologie*, I, págs. 61 y sigs.; 149 y sig. y bibliografías. En realidad todos los ataques lanzados contra esos intentos, más "filosóficos" que sociológicos son en el fondo justificados. Cuando Mauss pedía que la sociología general sólo interviniera como conclusión de investigaciones concretas, seguía la dirección de la fenomenología contemporánea, como veremos más adelante. En cualquier estado de causa, la investigación de una socialidad *originaria* no implica que la definición de la socialidad sea *anterior* al examen de sus formas concretas.

¹ "L'échange et la lutte des hommes", *Les temps modernes*, febrero de 1951.

que se contenta con ver en él Lévi-Strauss; pues es indudable que Mauss se orientaba mucho más en el sentido de una comprensión de los dones que en el de una formulación aritmética o algebraica de las tensiones sociales o interpersonales que les son inherentes. El comentario de Lefort, que intenta aclarar el don a la luz de la dialéctica hegeliana de las conciencias en pugna, se encuentra dentro de la línea fenomenológica. Para el fenomenólogo lo social no es objeto en manera alguna: es captado como vivencia y se trata, en este caso, como lo veíamos recientemente para la psicología, de describir de modo adecuado esa vivencia para reconstruir su sentido; pero, a su vez, esta descripción sólo puede hacerse sobre la base de los datos sociológicos, que son, por su parte, resultado de una objetivación previa de lo social.

V. Individuo y sociedad. El problema etnológico. Acaso las observaciones anteriores, referentes a lo social originario considerado como dimensión de existencia, y que nos han conducido a la psicología del niño, hayan parecido abogar en favor de una degradación de lo social en lo individual. Algunos pasajes de Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción* pueden, igualmente, sugerirlo. En realidad, la fenomenología, vinculada con investigaciones sociológicas y etnológicas concretas, busca a través de ellas la superación de la antinomia tradicional entre individuo y sociedad. No se trata, desde luego, de suprimir la especificidad de las ciencias sociológicas y psicológicas: la fenomenología se alinea, en lo que concierne a este problema, en la posición definida por Mauss en su artículo *Rapport de la psychologie et de la sociologie*², y que preconiza un ensamble entre ambas disciplinas sin fijación de frontera rígida.

Pero tanto aquí como en la psicología, los resultados de la elaboración teórica convergen con las investigaciones independientes: de

² En *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., 1950.

este modo, la escuela culturalista norteamericana llega *de hecho* a abandonar las categorías solidificadas y contrarias de individuo y sociedad. Cuando Kardiner retoma y prolonga las investigaciones de Cora du Bois sobre la cultura de las islas Alor a la luz de la categoría de "personalidad básica", esboza a la vez un método de acceso que evite las inconsecuencias del pensamiento causal y reductor, y una teoría de la infraestructura *neutra* sobre la cual se edifican paralelamente lo psíquico y lo social. Esta base neutra responde con bastante aproximación a las exigencias de una "existencia anónima" que sea una coexistencia anónima, impuestas por la reflexión fenomenológica sobre el *Mitsein* y la relación del para sí y del para otro. Kardiner (en virtud de un postulado psicoanalítico y aun psicologista que volveremos a examinar más adelante) se aplica a describir la experiencia total del niño en su medio cultural; establece luego correlaciones entre esta experiencia y las instituciones de ese medio, y concluir, por último, que éstas funcionan como proyecciones de aquéllas. Las mujeres de Alor realizan el trabajo de producción (agraria); catorce días después del nacimiento los niños son abandonados generalmente en manos de las personas que los rodean (hermanos mayores, parientes alejados, vecinos); el niño es alimentado de manera muy irregular, sufre hambre, y no puede ligar la supresión eventual de ésta con la imagen de su madre; sus primeros aprendizajes no son dirigidos, ni siquiera alentados; por el contrario, los que se hallan a su alrededor lo ridiculizan, provocan sus fracasos, lo desaniman; el sistema de castigos y recompensas es fluctuante, imprevisible, y prohíbe toda estabilización de las conductas; el control de la sexualidad no existe. Se pueden esbozar del siguiente modo los caracteres de la personalidad básica: "sentimiento de inseguridad, falta de confianza en sí mismo, desconfianza con respecto al otro e incapacidad de una relación afectiva sólida, inhibición del hombre frente a la mujer, ausencia de ideal, incapacidad de llevar a término una empre-

sa"¹. Correlativamente a esta personalidad, ciertas instituciones han surgido al parecer de estas frustraciones familiares: el carácter vago y la escasa intensidad de la religión como dogma y como práctica se explican por la debilidad del superyó; la creencia en personajes o en espíritus benéficos, se funda en la experiencia infantil de abandono; la negligencia y la ausencia de iniciativa en las técnicas artísticas o aun de construcción expresan la debilidad de la personalidad; la inestabilidad del matrimonio y la frecuencia de los divorcios, la ansiedad masculina ante la mujer, la iniciativa exclusivamente femenina en las relaciones sexuales, la importancia de las transacciones financieras monopolizadas por los hombres y que suelen provocar en éstos inhibiciones sexuales . . . , todo esto traduce la hostilidad de los hombres hacia las mujeres, enraizada en la historia infantil, lo mismo que la agresividad, la ansiedad y el desafío de que se halla rodeado e impregnado el crecimiento del niño. Kardiner mandó hacer *tests* de Rorschach a los habitantes de Alor por psicólogos que ignoraban sus propias conclusiones; los resultados concordaron con su interpretación; por otra parte, el examen de historias de vida confirma más aún, por si hiciera falta, la correlación establecida entre la experiencia infantil y la integración a la cultura.

Hemos utilizado repetidas veces el término de correlación para vincular los datos de la historia individual con los de la cultura colectiva. Es necesario precisar este término, que permanece ambiguo. Kardiner se esfuerza en ello cuando distingue instituciones primarias e instituciones secundarias; las primeras "son aquéllas que plantean los problemas de adaptación fundamentales e inevitables. Las instituciones secundarias resultan del efecto de que ejercen las instituciones primarias sobre

¹ LEFORT, *La méthode de Kardiner*, C.I.S., X, pág. 118. Se advertirá el carácter negativo de cada factor. ¿No será porque implícitamente la personalidad de base es definida con relación a la de nuestra cultura y en contraste con ella? Esta relatividad es inevitable al nivel de la comprensión, cuya posibilidad funda.

la estructura de la personalidad básica”¹. Así, para atenerse a la institución “religión”, en Alor, donde reina el “abandonismo” del niño, el *ego* permanece amorfo y se revela inapto para formar la imagen de los dioses, en tanto que en las Marquesas, donde la educación es flexible y negligente, la elaboración y la práctica religiosa son secundarias; por más que los celos motivados por la indiferencia maternal se proyectan en cuentos donde los ogros desempeñan un importante papel; en Tanala, por el contrario, la educación patriarcal rigurosa y el severo control de la sexualidad se traducen en una religión en la que la idea de destino ejerce un fuerte imperio. Se ve que Kardiner relaciona las instituciones secundarias, por ejemplo la religión, con la personalidad básica, no de manera puramente mecánica sino como psicoanalista, utilizando los conceptos de proyección y de motivación. En cuanto a la personalidad básica en sí, su estructura es común a todos los miembros de una cultura dada: es, en última instancia, el mejor medio de *comprender* esta cultura.

Evidentemente, existen ambigüedades en las formulaciones de Kardiner: resulta claro sobre todo, y esta crítica ya clásica es esencial, que la educación sólo es una institución primaria para el niño, y no para la personalidad básica en general. Primario y secundario parecen designar un orden de sucesión temporal, pero este tiempo no puede ser el de la misma cultura cuyas estructuras institucionales se pretende aislar, es el del individuo psicológico. En realidad, la educación depende estrechamente en Alor del “standard” de vida de las mujeres, éste remite, a su vez, si se desea comprenderlo, al de la sociedad global, incluidas sus instituciones “secundarias”. Por lo tanto, la personalidad básica no puede ser comprendida como *intermediaria* entre lo primario y lo secundario, aun si se tratara de una interrelación de motivaciones y no de una causalidad lineal: pues aunque se retroceda tan lejos como se quiera en la dilucidación de la compleja

red de motivaciones de que se compone una cultura, jamás se llega a esos datos primeros que constituyen una infraestructura responsable del estilo de la cultura considerada. Sólo cabe decir, con Lefort, que *es en el seno de la personalidad básica donde las mismas instituciones cobran sentido*, y que la captación adecuada de aquélla por parte del etnólogo es lo único que permite comprender la cultura que caracteriza. Esta personalidad es una totalidad integrada, y si tal o cual institución se modifica, es la estructura íntegra de la personalidad lo que entra en movimiento: por ejemplo, en los Tanala el paso del cultivo de secano del arroz al de regadío no sólo modifica el régimen de la propiedad, sino la estructura familiar, la práctica sexual, etc. Estas modificaciones sólo resultan comprensibles a partir de los sentidos que proyectan los Tanala sobre el cultivo del arroz, y a su vez, este sentido sólo toma forma a partir de la fuente de todo sentido que es la personalidad básica. Por lo tanto, ésta constituye sin duda la “socialidad viva” en que residía para Husserl el objetivo del sociólogo; es aquello por lo cual los hombres coexisten efectivamente “en” una sociedad; es, más acá de las instituciones, la “cultura culturante” (Lefort). De este modo el individuo no existe como entidad específica, puesto que *significa* lo social, como lo demuestran las historias de vida, y tampoco la sociedad existe a título de en sí coercitivo, puesto que *simboliza* junto con la historia individual.

Por consiguiente, si se las “reelabora”, las investigaciones objetivas pueden restituírnos la verdad de lo social, como pueden desensambrar la verdad de lo psíquico. Esta verdad, esas verdades, son inagotables, porque son las de los hombres concretos. Mauss lo sabía, pero sabía igualmente que son penetrables por las categorías de significación. El culturalismo, por su parte, sigue estando demasiado sometido a las categorías causales del psicoanálisis, ya corregidos por Merleau-Ponty a propósito de la sexualidad. La verdad del

¹ Citado por LEFORT, *ibid.*, pág. 121.

hombre no es descomponible, ni siquiera en sexualidad y sociedad, y por esta razón toda aproximación objetiva debe no ser rechaza-

da sino, por el contrario, enderezada. Más que ninguna otra la historia, ciencia total, confirmará esos resultados.

CAPÍTULO IV

FENOMENOLOGÍA E HISTORIA

I. **Lo histórico.** Hay ante todo una ambigüedad en el término historia, que designa tanto la realidad histórica como la ciencia histórica. Esta ambigüedad expresa un equívoco existencial, a saber, que el sujeto de la ciencia histórica es también un ser histórico. Se comprenderá inmediatamente que la interrogación "¿cómo es posible una ciencia histórica?", que interesa a nuestro propósito, está rigurosamente ligada a esta otra: "¿debe y puede el ser histórico trascender su naturaleza de ser histórico para captar la realidad histórica en tanto que objeto de ciencia?" Si se denomina historicidad a esta naturaleza, la segunda pregunta se convierte en la siguiente: ¿es compatible la historicidad del historiador con una captación de la historia que se ajuste a las condiciones de las ciencias?

Será preciso, ante todo, que nos interroguemos sobre la conciencia misma de historia: ¿cómo adviene a la conciencia el objeto Historia? No puede provenir de la experiencia natural referida al desarrollo del tiempo, no es por el hecho de "hallarse en la historia" por lo que el sujeto es temporal, sino que "sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser"¹. En efecto, ¿qué significaría una historia *dentro* de la cual se encontraría el sujeto, un objeto *histórico en sí mismo*? Tomemos de Heidegger el ejemplo de un mueble antiguo, cosa histórica. El mue-

ble es una cosa histórica no sólo porque es objeto eventual de la ciencia histórica, sino en sí mismo. Pero ¿qué es, en sí mismo, lo que lo vuelve histórico? ¿El hecho de que sigue siendo, de alguna manera, lo que era antes? Tampoco, puesto que ha cambiado (deterioro, etc.). ¿Será entonces porque está "viejo" y fuera de uso? Pero puede no ser tal el caso, aun cuando se trate de un mueble antiguo. ¿Qué es lo que *ha pasado*, entonces, en ese mueble? Y responde Heidegger: el "mundo", de que formaba parte; esta cosa subsiste aún ahora, y por ello está presente y no puede sino estar presente; pero en tanto que objeto perteneciente a un mundo pasado, esta cosa presente es pasado. Por consiguiente, el objeto es por cierto histórico en sí, pero lo es secundariamente; sólo resulta histórico porque su procedencia se debe a una humanidad, a una subjetividad que ha estado presente. Pero entonces, ¿qué significa, a su vez, esta subjetividad, qué significa para ella el hecho de haber estado presente?

Henos pues reconducidos de lo histórico secundario a un histórico primario, o mejor dicho, originario. Si la condición de histórico del mueble no reside en él, sino en lo histórico del mundo humano en que ese mueble tenía su lugar, ¿qué condiciones nos garantizan esa calidad de histórico originario? Decir que la conciencia es histórica no es decir únicamente que existe algo así como el tiempo para ella, sino que *ella misma es tiempo*. Pero

¹ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, trad. de José Gaos, pág. 433.

la conciencia es siempre conciencia de algo, y una elucidación tanto psicológica como fenomenológica de la conciencia va a revelar una serie infinita de intencionalidades, es decir, de conciencias de. En este sentido la conciencia es corriente de vivencias (*Erlebnisse*), todas las cuales están en el presente. Desde el punto de vista objetivo, no hay ninguna garantía de continuidad histórica, pero volviéndonos hacia el polo subjetivo, ¿cuál es la condición de posibilidad de esa corriente unitaria de vivencias? ¿Cómo es posible pasar de las vivencias múltiples al yo, cuando no hay en éste otra cosa que tales vivencias? "Pero con todo este peculiar estar entretelado con todas «sus» vivencias, no es el yo que las vive nada que pueda tomarse por sí ni de que pueda hacerse un objeto *propio* de investigación. Prescindiendo de sus «modos de referencia» o «modos de comportamiento», está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más". (HUSSERL, *Ideas*, ed. cit., pág. 190). De modo que el problema a que conduce la elaboración del problema de la ciencia histórica consiste ahora en lo siguiente: puesto que la Historia no puede ser dada al sujeto por el objeto, el sujeto debe ser histórico en sí, no por accidente sino de manera originaria. En ese caso, ¿cómo resulta compatible la historicidad del sujeto con su unidad y su totalidad? Esta cuestión de la unidad de una sucesión se plantea igualmente con respecto a la historia universal.

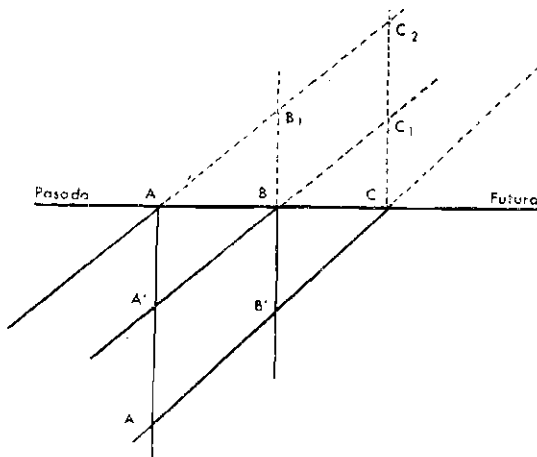
Una fórmula célebre de Hume puede aclarar mejor este problema: "El sujeto no es sino una serie de estados que se piensa a sí misma". Volvemos a encontrar aquí la serie de *Erlebnisse*. La unidad de esta serie sería dada por un acto de pensamiento inmanente a la misma; pero este acto, como lo advierte Husserl, se agrega a la serie como un *Erlebnis* suplementario, para el cual será menester una nueva aprehensión sintética de la serie, es decir, una nueva vivencia: nos encontramos entonces ante una serie que es, en primer lugar inconclusa y, sobre todo, cuya unidad será

siempre cuestionada. Pero la unidad del yo no está cuestionada. "Nada ganaríamos transportando el tiempo de las cosas hacia nosotros, si restauramos «en la conciencia» el error de definirlo como una sucesión de horas" (Merleau-Ponty, *Fenom. de la percep.*, pág. 451); es en lo que la fenomenología trata de desligarse del bergsonismo. Es claro que el pasado es como *noesis* un "ahora" *al mismo tiempo* que un "ya no" como *noema*; el porvenir un "ahora" al mismo tiempo que un "todavía no", y por lo tanto no debe decirse que el tiempo fluye *en* la conciencia; por el contrario, es la conciencia la que, a partir de su ahora, despliega o constituye el tiempo. Se podría decir que la conciencia intencionaliza ahora el *eso* de que es conciencia según el modo del ya no, o según el modo del todavía no o, por fin, según el modo de la presencia.

Pero la conciencia sería entonces contemporánea de todos los tiempos, si es a partir de su ahora desde donde despliega el tiempo; una conciencia constitutiva del tiempo sería intemporal. A fin de evitar la insatisfactoria inmanencia de la conciencia al tiempo, caemos en una inmanencia del tiempo a la conciencia, es decir, en una trascendencia de la conciencia al tiempo que deja inexplicada la temporalidad de tal conciencia. En cierto sentido no hemos avanzado un paso desde el primer planteamiento del problema: la conciencia, y en especial la conciencia histórica, abarca el tiempo y es a la vez abarcada por éste. Pero en otro sentido hemos elaborado el problema sin prejuzgar acerca de su solución, llevados por la preocupación de formularlo correctamente: el tiempo, y por consiguiente la historia, no es aprehensible en sí; debe ser remitido a la conciencia que se tiene de la historia; la relación inmanente entre esta conciencia y su historia no debe ser comprendida ni horizontalmente como serie que se desarrolla, pues de una multiplicidad no se obtiene una unidad, ni verticalmente como conciencia trascendental que postula la historia, pues de una unidad intemporal no se obtiene una continuidad temporal.

II. La historicidad. ¿Qué es, pues, la temporalidad de la conciencia? Volvamos a la descripción de "las cosas mismas", o sea, a la conciencia del tiempo. Yo me encuentro en medio de un campo de presencias (este papel, esta mesa, esta mañana); este campo se prolonga en horizontes de retenciones (tengo todavía "en la mano" el comienzo de esta mañana) y se proyecta en horizonte de protensiones (esta mañana concluirá en almuerzo). Pero estos horizontes son móviles: este momento que era presente, y que *por consiguiente no estaba planteado como tal*, empieza a perfilarse en el horizonte de mi campo de presencia, lo aprehendo como pasado reciente, no estoy escindiendo de él, puesto que lo reconozco. Luego se aleja más aún, ya no lo capto inmediatamente, me es preciso atravesar un espesor nuevo para apoderarme de él. Merleau-Ponty (*Fenom. de la percep.* pág. 465) toma de Husserl (*Zeitbewusstsein*, pág. 22) el esquema que reproducimos a continuación, en donde la línea horizontal expresa la serie de los ahora, las líneas oblicuas los esbozos sucesivos de esos mismos ahora, vistos desde un ahora ulterior, y las líneas verticales los esbozos sucesivos de un mismo ahora. "El tiempo no es una línea, sino una red de intencionalidades". Cuando paso de A a B retengo a A a través de A', y así sucesivamente. Se dirá que sólo se ha eludido el problema, se trataba de explicar la unidad de la corriente de las vivencias; sería necesario, por lo tanto, establecer la unidad vertical de A' con A, luego de A'' con A' y A, etc. Se reemplaza la cuestión de la unidad de B con A por la de la unidad de A' con A. Es aquí donde Merleau-Ponty, siguiendo a Husserl y a Heidegger, establece una distinción fundamental para nuestro problema de la conciencia historiadora: en el recuerdo *expreso* y la evocación *voluntaria* de un pasado lejano caben perfectamente, en efecto, síntesis de identificación que me permiten, por ejemplo, relacionar *esta* alegría con su tiempo de procedencia, es decir, localizarla. Pero aun esta misma operación intelectual, que es la del historiador, presupone una unidad natural y

primordial por la cual es el propio A lo que alcanzo en A'. Se dirá que A es alterado por A' y que la memoria transforma aquello de lo que es memoria, proposición trivial en psicología. Husserl responde a esto diciendo que ese escepticismo que acecha tras el historicismo se niega a sí mismo como escepticismo, porque el sentido de la alteración implica que *se conoce de alguna manera aquello que está alte-*



rado, es decir A en persona¹. Hay, pues, una *síntesis pasiva* de A con sus esquemas, entendiéndose que este término no explica la unidad temporal, sino que permite plantear correctamente su problema.

Es preciso advertir aún que cuando B se convierte en C se convierte igualmente en B', y que simultáneamente A, ya caído en A' cae en A''. Dicho de otro modo, todo mi tiempo se mueve. Aquello que debía llegar y que yo sólo podía aprehender a través de esquemas opacos termina por advenirme en persona; C₂ "desciende" en C₁, luego se da en C dentro de mi campo de presencia, y mientras medito sobre esta presencia C ya se esboza para mí como un "ya no", en tanto que mi presencia ya está en D. Pero si la totalidad se da de un solo golpe, eso significa que *no existe un problema verdadero de unificación posterior de*

¹ Esto remite a la descripción de la reflexión y a la defensa de su valor. Cf., más arriba, págs. 29 y sigs.

la serie de vivencias. Heidegger demuestra que esta manera de plantear el problema (síntesis *a posteriori* de una multiplicidad de estados) caracteriza la existencia inauténtica, que es existencia "perdida en el Se". La realidad humana (*Dasein*), dice "no se pierde de manera tal que tenga que acabar por empezar, digámoslo así, recogién dose de la disipación e imaginándose para el recoger una unidad que lo abarque" (*El ser y el tiempo*, pág. 448). "La temporalidad — escribe más adelante — se temporancia como advenir presentante que va siendo sido" (citado por Merleau-Ponty, pág. 460). Por lo tanto, no es necesario explicar la unidad del tiempo interior; cada ahora retoma la presencia de un "ya no" que arroja al pasado y anticipa la presencia de un "todavía no" que a su vez lo arrojara; el presente no está cerrado, se trasciende hacia un porvenir y hacia un pasado, mi ahora no es nunca, como dice Heidegger, una in-sistencia, un ser con un *ek-stasis*, y en última instancia soy una temporalidad porque soy una intencionalidad abierta¹.

Antes de pasar al problema de la ciencia histórica, una observación se impone con respecto a esta proposición: ¿significa ella que el tiempo es subjetivo y que no existe un tiempo objetivo? A esta pregunta puede responderse a la vez de modo afirmativo y negativo: sí, el tiempo es subjetivo, porque tiene un sentido, y si lo tiene es porque nosotros somos tiempo, así como el mundo sólo tiene sentido para nosotros porque somos mundo por nuestro cuerpo, etc., y tal es por cierto una de las principales lecciones de la fenomenología. Pero simultáneamente el tiempo es objetivo, puesto que sólo lo constituimos por el acto de un pensamiento que estaría a su vez exento de él; el tiempo, como el mundo, es siempre un *ya* para la conciencia, y por ello, lo mismo que el mundo, no nos es transparente; tal como debemos explorar el primero, debemos "recorrer" el tiempo, es decir, desarrollar nuestra

¹ La teoría husserliana del "presente vivo", tal como se la desprende de los escritos inéditos, está expuesta por TRAN-DUC-THAO, *op. cit.* págs. 144 y sigs.

temporalidad en nosotros desarrollándonos a nosotros mismos: no somos subjetividades cerradas en sí mismas, cuya esencia esté definida o sea definible *a priori*, en una palabra, mónadas para las cuales el devenir sea un accidente monstruoso e inexplicable, sino que devenimos lo que somos y somos lo que devenimos, no tenemos una significación asignable de una vez para siempre, sino una significación cambiante, y es por ello por lo que nuestro porvenir es relativamente indeterminado, nuestro comportamiento relativamente imprevisible para el psicólogo, es por ello por lo que somos libres.

III. La filosofía de la historia. Sabemos ahora cómo es posible que haya historia para la conciencia: porque ella misma es historia. Toda reflexión sería sobre la ciencia histórica debe comenzar por este comienzo; R. Aron (*Introduction a la philosophie de l'histoire*, Gallimard, 1938), que consagra consecuentemente un capítulo al estudio del conocimiento de sí, arriba a iguales resultados: "tenemos conciencia de nuestra identidad a través del tiempo. Nos sentimos siempre como ese mismo ser indecifrado y evidente, del que seremos eternamente el único espectador. Pero las impresiones que aseguren la estabilidad de este sentimiento nos resultan imposibles de traducir, aun de sugerir" (pág. 59). Termina por fracasar el psicólogo objetivista que quiere definir mi historia, que es esencialmente inacabada, es decir, indefinible; yo no soy un objeto, sino un proyecto; no soy solamente lo que soy, sino también lo que seré y lo que quiero haber sido y llegar a ser. Pero esa historia que existe para la conciencia no se agota en la conciencia de su historia; la historia es también la "historia universal", relativa no ya al *Dasein*, sino al *Mitsein*, es la historia de los hombres.

No estamos repitiendo la interrogación: ¿cómo es posible que exista un *alter ego* para el *ego*? Aparece implícitamente, lo hemos visto, en todas las ciencias humanas. Nos interesaremos únicamente en la manera específica

en que se presenta el objeto historia al historiador.

Se presenta a través de signos, restos, monumentos, relatos, un material posible. Ese mueble del que hablaba Heidegger remite ya de por sí al mundo de donde procede. Hay una vía abierta hacia el pasado, anterior al trabajo de la ciencia histórica: son los signos mismos los que nos abren esa vía, pasamos inmediatamente de ellos a su sentido, lo que no quiere decir que conocemos con un conocimiento explícito tal sentido y que la tematización científica no agrega nada a nuestra comprensión; ocurre tan sólo que esa tematización científica, esa construcción del pasado, es, como se dice, una reconstrucción; es menester que los signos de donde parte la tematización lleven ya en sí mismos el sentido de un pasado, pues de lo contrario, ¿cómo diferenciaríamos el discurso del historiador de una fabulación? Volvemos a encontrar aquí los resultados de la elucidación del sentido; merced a la historia nos enfrentamos con un mundo cultural que será preciso por cierto reconstituir y restituir por un trabajo de reflexión (Aron), pero ese mundo cultural nos enfrenta a su vez como mundo cultural; los restos, el monumento, el relato, remiten al historiador, cada uno según su modo propio, a un horizonte cultural en el que se esboza el universo colectivo de que dan testimonio, y esta captación del ser histórico de los signos sólo es posible porque existe la historicidad del historiador. "El procurarse, depurar y asegurar el material no es lo que pone en marcha el retroceso al «pasado», sino que presupone ya... la historicidad de la existencia del historiador. Esta es el fundamento existencial de la historiografía como ciencia hasta en sus operaciones «técnicas» más insignificantes." (*El ser y el tiempo*, pág. 452). Y Aron expresa: "Todos los análisis que siguen se rigen por la afirmación de que el hombre no es solamente historia, sino que lleva en sí la historia que explora" (*loc. cit.*, pág. 11). Por ende, los signos se le presentan al historiador vestidos de manera inmediata de un sentido de pasado,

pero ese sentido no es transparente, y por ese motivo se torna necesaria en la historia una elaboración conceptual. "La historia no pertenece al orden de la vida, sino al del espíritu" (Aron, *ib.*, pág. 86). Esto quiere decir que el historiador, fundándose en este punto de partida, no debe develar leyes, acontecimientos individuales, sino "la posibilidad *sida* fácticamente existente" (en el pasado) (Heidegger, *loc. cit.*, pág. 453). Pero para llegar a eso, piense lo que piense Heidegger sobre el punto, el historiador debe reconstruir empleando conceptos. "No obstante —afirma Aron— siempre tenemos la posibilidad de elegir entre múltiples sistemas, puesto que la idea es a la vez immanente y trascendente a la vida"; entendamos por ello que en el interior de un devenir histórico dado existe una significación de ese devenir (una "lógica" económica, espiritual, jurídica, etc.), pero que esta significación o sea "lógica" debe ser revelada por un acto del historiador que equivale a una elección sobre ese devenir. Esa elección es explícita o no, pero no existe ciencia histórica que no se apoye sobre una filosofía de la historia. No nos es posible reproducir aquí los minuciosos análisis de Aron.

Se dirá que la necesidad en que se ve el historiador de elaborar conceptualmente el devenir no implica una filosofía, sino una metodología científica. No, responde Aron, porque la realidad histórica no está esencialmente constituida, como lo está la realidad física, sino que es esencialmente abierta e inacabada; existe un discurso coherente de la física porque existe un universo físico coherente, aun para el físico; pero en el universo histórico, por más que sea coherente, el historiador nunca puede señalar tal coherencia, porque ese universo no está cerrado. Sin duda Waterloo es un hecho pasado, y la historia del Primer Imperio ha concluido; pero si abordamos como tal ese momento del devenir, se nos escapa, puesto que para los actores, cuyo mundo intentamos restablecer (esa "posibilidad *sida* fácticamente existente" en el pasado), ese momento se perfilaba sobre un horizonte equi-

voco de posibles contingentes. Después declaramos necesaria la caída del Imperio, pero esto es confesar que hacemos entonces la historia de esa Historia a partir de un observatorio también histórico, por su parte, puesto que decimos "después": por lo tanto, la historia que hacemos no es una ciencia trascendental. ¿Qué es, entonces? "La ciencia histórica es una forma de la conciencia que una comunidad tiene de sí misma" (Aron, *op. cit.*, pág. 88), y como tal inseparable de la situación histórica en el seno de la cual se elabora, y de la voluntad del mismo sabio. Las interpretaciones que se dan para un mismo momento del devenir son variables en función del momento del devenir en que son dadas. La Edad Media no era lo mismo para el siglo XVII que para el XIX. Pero, ¿es acaso imposible intentar, a título de primer postulado del esfuerzo del historiador, una interpretación que sea adecuada a lo real interpretado? No, sigue respondiendo Aron, porque o bien esta interpretación definitiva se realizaría según el modelo causal de las ciencias de la naturaleza (economismo simplista por ejemplo), y semejante interpretación no puede captar el conjunto de lo real histórico, aplicarse a un devenir total, en fin, sigue un curso libre que pone en primer plano a tal o cual "factor"; o bien se realizaría según el modelo de la "comprensión", apropiación del pasado por captación de su sentido, pero ocurre que este sentido no nos es dado de una manera inmediatamente transparente. La causalidad y la comprensión tienen cada una sus límites. Para sobrepasarlos es preciso forjar una hipótesis sobre el devenir total, que no solamente retome el pasado, sino que aprehenda el presente del historiador como pasado, es decir, lo profile sobre un porvenir; es preciso hacer una filosofía de la historia. Pero el empleo de esta filosofía está condicionado por una historia de la filosofía, que expresa a su vez una inmanencia al tiempo de un pensamiento que querría ser intemporal. De tal manera el marxismo, por ejemplo, no aparece entonces como una ciencia sino como una ideología, no como un conocimiento obje-

tivo, sino como una hipótesis hecha sobre el futuro por políticos. ¿Se cae entonces en el historicismo, es decir, en la aceptación de un devenir sin significación, lo cual entraña a la vez escepticismo, fatalismo e indiferencia? No, tampoco, dado que el mismo historicismo está históricamente ligado a la crisis del positivismo, y sus tesis, negativas, no pueden más que otras postularse como absolutamente verdaderas: como todo escepticismo, se niega a sí mismo.

IV. Ciencia histórica e historicidad. Se advierte en qué dirección marchaba Aron; representa con bastante exactitud lo que llamaremos el ala derecha de la fenomenología, y por más que su trabajo no pueda compararse al libro de Monnerot ya citado, hacia experimentar a la historia la misma emasculación a que sometía aquél a la sociología. Estaba fuertemente influido por el Dilthey de la *Weltanschauung*. Es evidente que se debe rechazar una interpretación mecanicista de la Historia; pero no lo es menos el hecho de que un método comprensivo no se prolonga necesariamente en un sistema filosófico. Es verdad que la ausencia de los hombres que habitaban ese *Mitsein* hacia el cual se vuelve el historiador torna su tarea más compleja aún que la del etnólogo; pero no por ello ese sincronismo que fue la "época" histórica considerada deja de revelar un sentido que es menester comprender, sin lo cual no sería historia humana. Es necesario que en cierta manera ese sentido nos solicite, que haya, pues, desde esa época a la nuestra y a nosotros mismos una comunicación originaria, una complicidad; y ésta garantiza en principio la posibilidad de una comprensión de ese pasado. En suma, Aron insistía tanto, siguiendo a Dilthey, en la discontinuidad del devenir, que por último el paso de un período a otro se obstruía, y era necesario que el historiador empleara un conjunto de conceptos que proyectaba ciegamente sobre el pasado, esperando la reacción como un químico empírico; pero esta discontinuidad no existe, puesto que hay una historia, es decir, justa-

mente, una recuperación incesante de su pasado por los hombres y una proyección hacia el porvenir; suprimir la continuidad histórica equivale a negar que haya sentido en el devenir; pero es necesario que haya sentido en éste, no porque los hombres piensen ese sentido o fabriquen sistemas del sentido de la historia, sino porque, al vivir, y vivir juntos, segregan sentido. Este sentido es ambiguo en tanto que se halla precisamente en devenir. Así como no existe una significación que se pueda sin más atribuir a una subjetividad, porque ésta está lanzada hacia un porvenir en que las posibilidades que la definirán aún más están abiertas, de igual manera el sentido (la dirección) de una coyuntura histórica total no es señalable de una vez para siempre, porque la sociedad global que se halla afectada por él no puede ser ceñida como una cosa que evoluciona según las leyes de la mecánica, y porque cada etapa de ese sistema complejo, no es sucedida por una etapa, sino por un abanico de eventualidades. Las posibilidades no son innumerables, y es por ello por lo que la historia posee sentido, pero son numerosas, y por ello resulta difícil leerlo. En fin, ese futuro abierto pertenece en tanto que abierto a la misma coyuntura presente, no le ha sido sobreañadida, ella misma se prolonga en él como en su propia esencia; una huelga general no es únicamente lo que es, es asimismo, y en no menor grado, aquello en lo que se convertirá; si acaba en fracaso y en el retroceso de la clase obrera, se la comprenderá como un ímpetu reprimido, como un combate de retaguardia, o como una advertencia, según la naturaleza de la etapa siguiente, o bien, convirtiéndose en huelga política, adquirirá un sentido explícitamente revolucionario; en todos los casos su sentido definitivo es reelaborado progresivamente a lo largo del desarrollo histórico, y a causa de ello no tiene, propiamente hablando, un sentido definitivo, puesto que ese desarrollo no concluye jamás.

El error de Aron consiste evidentemente en haber considerado el sentido de la historia al nivel del pensamiento de ese sentido y no a

de ese sentido vivido, tal como nos lo revelaba hace un momento la sociología¹. De igual manera, las dificultades que encuentra el historiador para restituir el núcleo significativo de un período, esa "cultura culturante" a partir de la cual la "lógica" del devenir de los hombres se transparenta claramente a través de los hechos y los organiza en un movimiento, ¿no son las mismas esas dificultades que aquellas con las que lucha el etnólogo? Claro está que en la medida en que el historiador se aplica a sociedades "históricas", le corresponde además revelar la razón del movimiento, develar la evolución de una cultura y recoger las posibilidades abiertas a cada una de sus etapas. Tal como había que "comprender mediante una transposición imaginaria cómo la sociedad primitiva se cierra su porvenir, deviene sin tener conciencia de estar transformándose, y en cierto modo se constituye en función de su estancamiento", de igual manera hay que "situarse en el curso de la sociedad progresista para aprehender el movimiento del sentido, la pluralidad de posibilidades, el debate aún abierto" (Lefort, *art. cit.*).

Por lo tanto, no es porque el historiador se halla inserto personalmente en la historia y porque su pensamiento es a su vez un hecho por lo que resulta invalidada la historia que construye, y este pensamiento no puede ser verdadero y debe contentarse con expresar una *Weltanschauung* transitoria. Cuando Husserl protesta contra la doctrina historicista y exige de la filosofía que sea una *ciencia rigurosa*, no trata de definir una verdad exterior a la historia; por el contrario, se mantiene en el centro de su comprensión de la verdad²: ésta no es un objeto intemporal y trascendente, es vivida en la corriente del devenir, será corregida indefinidamente por otras

¹ Se vuelve a hallar la misma actitud en *L'Opium des intellectuels* (Calman-Lévy, 1955), donde R. Aron, al discutir el sentido de la historia, se expresa en los siguientes términos: "En último análisis, la historia sólo tiene el sentido que le atribuye nuestra filosofía" (pág. 171).

² Cf., *estas arriba*, pág. 22.

vivencias, y es por lo tanto "omni-temporal", está en vías de realización, y cabe decir de ella lo que decía Hegel: es un resultado —aunque con la diferencia de que sabemos que la historia no tiene fin. La historicidad del historiador y su inserción en una coexistencia social no prohíben que se elabore la ciencia histórica, *son, por el contrario, las condiciones de su posibilidad*. Y cuando Aron concluye que "la posibilidad de una filosofía de la historia se confunde finalmente con la posibilidad de una filosofía a pesar de la historia" (*op. cit.*, pág. 320-321), admite implícitamente una definición dogmática de la verdad *intemporal e inmutable*. En efecto, ésta ocupa el centro de todo su pensamiento, supone todo un sistema filosófico latente, y se revela radicalmente contradictoria con la aprehensión de la verdad en movimiento que expresaba con fuerza el último Husserl.

La fenomenología no propone, pues, una filosofía de la historia, pero responde afirmativamente a la pregunta que formulábamos al comenzar este capítulo, si no se quiere, al menos, reducir el sentido de la palabra ciencia al mecanismo, y si se tiene en cuenta la revisión metodológica que se ha esbozado a propósito de la sociología. Propone una recuperación reflexiva de los datos de la ciencia histórica, un análisis intencional de la cultura y del período definidos por esta ciencia, y la reconstitución de la *Lebenswelt* histórica concreta gracias a la cual se transparenta el sentido de esa cultura y ese período. Este sentido en ningún caso puede ser presupuesto, y la historia no se lee a través de tal o cual "factor", sea éste político, económico o racial; el sentido está latente porque es originario, debe ser reconquistado sin presupuestos, si se deja uno guiar por "las cosas mismas". Esta posibilidad de reaprehender la significación de una cultura y de su devenir se funda en principio en la historicidad del historiador. El hecho de que la fenomenología no se sitúa, a su vez, en la historia, y que con Husserl¹ se la

identifique como una posibilidad de salvaguardar la razón que define al hombre, que haya intentado introducirse no sólo mediante una meditación lógica pura, sino por una reflexión sobre la historia presente, demuestra que no se ha comprendido a sí misma como una filosofía exterior al tiempo o como un saber absoluto que resume una historia concluida. Aparece ante sí como un momento en el devenir de una cultura, y no ve contradicha su *verdad* por su *historicidad*, dado que convierte a esa historicidad misma en una puerta abierta sobre su verdad.

Esta significación histórica que la fenomenología se atribuye es precisamente rebatida por el marxismo, que le asigna otra, enteramente diferente.

V. **Fenomenología y marxismo.** a) *La tercera vía.* Conviene ante todo recalcar las oposiciones *insuperables* que separan la fenomenología del marxismo. El marxismo es un materialismo. Admite que la materia constituye la única realidad, y que la conciencia es un modo material particular. Este materialismo es dialéctico: la materia se desarrolla según un movimiento cuyo motor reside en la supresión, la conservación y la superación de la etapa anterior por la etapa siguiente: la conciencia constituye una de esas etapas. En la perspectiva que es aquí la nuestra, esto significa sobre todo que toda forma *material* contiene en sí misma un *sentido*; tal sentido existe con independencia de toda conciencia "trascendental". Hegel había captado la presencia de este sentido afirmando que todo lo real es racional, pero lo imputaba a un pretendido Espíritu, no siendo la naturaleza y la historia sino la realización de aquél. Por el contrario, el marxismo se niega a separar, como lo hacen todos los idealismos, el ser y el sentido.

—Es verdad que la fenomenología del tercer período husserliano parece rechazar igualmente esta separación, por ejemplo cuando Merleau-Ponty, que es su representante más notable, habla de "esta *pregnancia* de la significación en los signos que podría definir al

¹ Cf. KRISTE, más arriba, págs. 21 y sigs.

mundo". Pero todo consiste en saber a qué "mundo" nos estamos refiriendo. Hemos cuidado de advertir aquí mismo que el mundo a que arriba finalmente la meditación husserliana sobre la verdad no debe ser confundido con el mundo "material"; se define más bien, como nosotros lo hemos hecho, a partir de la conciencia, o al menos del sujeto constituyente. Husserl decía que la constitución del mundo tal como se opera en el devenir de la subjetividad, se apoya en la *Lebenswelt*, en un mundo originario con el cual esa subjetividad se halla "relacionada" a través de síntesis pasivas. Esbozo de empirismo, concluye Wahl a propósito de ello (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1952). Nosotros no pensamos así, porque se trataba siempre de una subjetividad *reducida* y de un mundo que no era ya el de la realidad natural; Husserl no quería caer a su vez en los errores mil veces denunciados del empirismo. Como dice muy bien Thao, "la realidad natural que se descubre en las profundidades de lo vivido ya no es la que se presentaba a la conciencia espontánea antes de la reducción" (*op. cit.*, pág. 194). La realidad de que se trata es aquella que según Merleau-Ponty hemos denominado existencia, mundo originario, etc.; y con la fenomenología nos hemos cuidado mucho siempre de separarla de toda aprehensión objetivista posible. Por lo tanto, esta realidad no es ni objetiva ni subjetiva; es *neutra*, o aun ambigua. La realidad del mundo natural anterior a la reducción, es decir, en última instancia la *materia*, está en sí desprovista de sentido para la fenomenología (cf. Sartre); las distintas regiones del ser se hallan disociadas, como lo advierte aun Thao, y por ejemplo "la materia trabajada por el hombre no es ya materia, sino «objeto cultural»" (*ib.*, pág. 194). Esta materia sólo adquiere su sentido de las categorías que la afirman como realidad física, de manera tal que finalmente el ser y el sentido se encuentran separados en razón de la separación de los diferentes reinos del ser. El sentido remite exclusivamente a una subjetividad constituyente, pero esta subjetividad remite a su vez

a un mundo neutro, que está de por sí en devenir y donde todos los sentidos de la realidad se constituyen según su génesis (Sinngensis). Por ello, concluye Thao, la contradicción de la fenomenología resulta inadmisibile. En efecto, es evidente que ese mundo neutro que retiene el sentido sedimentado de toda realidad sólo puede ser la naturaleza misma, o mejor dicho, la materia en su movimiento dialéctico. Desde cierto punto de vista sigue siendo verdad que el mundo de antes de la reducción no es el que se vuelve a encontrar después del análisis de la subjetividad constituyente: el primero es sin duda un universo mistificado en el que el hombre se aliena, pero no es, justamente, la realidad; la realidad es ese universo reencontrado al fin de la descripción fenomenológica y en el cual arraiga su verdad la vivencia. Pero "la vivencia no es más que un aspecto abstracto de la *vida efectivamente real*", la fenomenología no podía llegar a captar en ella el "contenido material de esa vida sensible". Para conservar y sobrepasar los resultados del idealismo trascendental, es necesario prolongarlo en el materialismo dialéctico, que lo salva de su última tentación: la vuelta a un escepticismo destructivo, tal como se lo ve transparentarse en el último escrito de Husserl (*Ursprung der Geometrie*), y que resulta inevitable si no se devuelven a la subjetividad "sus predicados de realidad".

No podemos insistir sobre el notable texto de Thao. Formula claramente en cada caso la irreductibilidad de las dos tesis, puesto que sólo al precio de una identificación de la subjetividad originaria como *materia* puede proponerse el marxismo conservar la fenomenología, superándola. En Lukacs (*Existencialisme et marxisme*, Nagel, 1948), se encuentra una crítica marxista bastante diferente, por cuanto ataca a la fenomenología, no retomando su pensamiento desde el interior, sino estudiándola explícitamente como "comportamiento". Completa en cierto modo la crítica precedente, dado que trata de mostrar que la fenomenología, muy lejos de resultar degradada por

su significación histórica, por el contrario, encuentra en ella su verdad. Se advertirá por otra parte que Lukacs se refiere más al Husserl del segundo período.

Husserl ha luchado, paralelamente a Lenin, contra el psicologismo de Mach y contra todas las formas de relativismo escéptico que se manifestaron en el pensamiento occidental a partir del fin del XIX; esta posición fenomenológica se explica, según Lukacs, por la necesidad de liquidar el idealismo objetivo, cuya resistencia al progreso científico había sido vencida al fin, especialmente por lo que toca a la noción de evolución; por otro lado, el idealismo subjetivo llevaba entonces visiblemente, para un pensador honesto como Husserl, a conclusiones peligrosamente oscurantistas, además de que el materialismo seguía siendo inaceptable a sus ojos, subjetivamente porque él se situaba en la línea cartesiana, y objetivamente en razón de la ideología de su clase; de ahí la tentativa que caracteriza el comportamiento fenomenológico de "revestir las categorías del idealismo subjetivo de una pseudo-objetividad... La ilusión (de Husserl) consiste precisamente en creer que basta con volver la espalda a los métodos puramente psicológicos para salir del campo de la conciencia" (*op. cit.*, págs. 260-262). Paralelamente, si Husserl lucha contra Mach y los formalistas, es para introducir el concepto de "intuición", del que se espera que resistirá al relativismo, y para reafirmar la validez de la filosofía contra el inevitable fracaso a que la había arrastrado el pragmatismo. Pero estos temas son "otros tantos síntomas de la crisis de la filosofía". ¿En qué consiste esta crisis? Se halla estrechamente ligada a la primera gran crisis del imperialismo capitalista, que estalló en 1914. Precedentemente la filosofía había sido relegada, y remplazada en el examen de los problemas del conocimiento por las ciencias especializadas: es precisamente el estadio del positivismo, del pragmatismo, del formalismo, caracterizado por la confianza de los intelectuales en su sistema social aparentemente eterno. Pero cuando las garantías acordadas por este sistema al tiempo de su

nacimiento político (libertades del ciudadano, respeto de la personalidad humana) comienzan a ser amenazadas por las mismas consecuencias del sistema, se ven aparecer los síntomas de la crisis del pensamiento filosófico: tal es el contexto histórico de la fenomenología considerada como comportamiento. Su a-historicismo, su intuicionismo, su intención de radicalidad, su fenomenismo, constituyen otros tantos factores ideológicos destinados a ocultar el verdadero sentido de la crisis, a evitar que se saquen las ineluctables conclusiones. La "tercera vía", ni idealista ni materialista (ni "objetivista" ni "psicologista", decía Husserl), es el reflejo de esta situación equívoca. La "filosofía de la ambigüedad" traduce a su manera una ambigüedad de la filosofía en esta etapa de la historia burguesa, y es por ello por lo que los intelectuales le conceden un sentido de verdad, en la medida en que viven esa ambigüedad y en que esta filosofía, ocultando su verdadera significación, cumple de una manera eficaz su función ideológica.

b) *El sentido de la Historia.* Por lo tanto, resulta claro que no es posible ensayar seriamente ninguna conciliación entre esas dos filosofías, y es preciso subrayar que, en efecto, los marxistas jamás lo han deseado. Pero si tuvieron que rechazarla, es precisamente porque les fue ofrecida. No nos corresponde a nosotros reconstruir la historia de la discusión; incontestablemente, la experiencia política y social de la Resistencia y de la Liberación son motivaciones esenciales; habría que hacer el análisis de la situación de la *intelligentsia* durante ese período. Sea como fuere, el hecho es que la fenomenología se ha visto llevada a confrontar sus tesis con las del marxismo; por lo demás, se acercaba espontáneamente a él después de la descentralización de su problemática a partir del yo trascendental en la dirección de la *Lebenswelt*.

La fenomenología ha abordado el marxismo esencialmente por dos tesis: el sentido de la historia y la conciencia de clase, que en verdad sólo son una, puesto que para el marxismo el sentido de la historia únicamente puede leerse

a través de las etapas de la lucha de clases; estas etapas están dialécticamente vinculadas con la conciencia de sí que cobran las clases en el proceso histórico total. La clase es definida en último análisis por la situación en las relaciones objetivas de producción (infraestructura), pero las fluctuaciones de su volumen y de su combatividad, que reflejan las modificaciones incesantes de esta infraestructura, están también dialécticamente ligadas con factores supraestructurales (políticos, religiosos, jurídicos, ideológicos propiamente dichos). Para que la dialéctica de la lucha de clases, motor de la historia, sea posible, es necesario que las superestructuras entren en contradicción con la infraestructura o producción de la vida material, y por consiguiente que esas superestructuras gocen de "autonomía", como lo dice Thao¹, en relación con esa producción, y no evolucionen automáticamente en la estela de su evolución. "La autonomía de las superestructuras es tan esencial para la comprensión de la historia como el movimiento de las fuerzas productoras" (*art. cit.*, pág. 169). Se arriba, pues, a la tesis, retomada por Meleau-Ponty², según la cual la ideología (en el sentido general del término) no es ilusión, apariencia, error, sino realidad, como la misma infraestructura. "La primacía de lo económico —escribe Thao— no suprime la verdad de las superestructuras, sino que la remite a su origen auténtico, en la existencia vivida. Las construcciones ideológicas son relativas al modo de producción, no porque lo reflejen —lo que es un absurdo—, sino simplemente porque derivan todo su sentido de una experiencia correspondiente en la que los valores «espirituales» no son repre-

¹ TRAN-DUC-THAO, "Marxisme et phénoménologie", *Revue internationale*, 2, pág. 176-178. Este artículo, muy anterior a la segunda parte del libro ya citado, significa un retroceso, desde el punto de vista marxista, en relación a las tesis del libro. Se encuentra allí explícitamente una intención de revisar el marxismo. Véanse las respuestas de P. NAVILLE, en *Les conditions de la liberté*.

² "Marxismo y filosofía", en *Existencialismo y marxismo*, Bs. As., Deucalión, 1955, págs. 139 y sigs.

sentados, sino vividos y sentidos" (*art. cit.*). Thao atribuye a la fenomenología el mérito de haber "legitimado el valor de todas las significaciones de la existencia humana", o sea, en suma, de haber ayudado a la filosofía a establecer la autonomía de las superestructuras. "Al dedicarse a comprender, en un espíritu de sumisión absoluta a lo *dado*, el valor de los objetos «ideales», la fenomenología ha sabido vincularlos con su raíz temporal sin por ello despreciarlos" (*ib.*, pág. 173); y Thao demuestra que la relación con lo económico permite justamente fundar de manera debida el sentido y la verdad de las "ideologías" —por ejemplo los de la fenomenología—, es decir, permite comprender verdaderamente la historia, comprender cómo y sobre todo por qué el esfuerzo de la burguesía del siglo XVI, por ejemplo, para liberarse del poder papal, tomó la forma ideológica de la Reforma: sostener que esta forma no es sino un reflejo *ilusorio* (ideológico) de intereses materiales es negarse a comprender la historia. Thao propone explicar el movimiento de la Reforma como la traducción "racionalizada" de la *experiencia realmente vivida* de las nuevas condiciones de vida originadas por el mismo desarrollo de la burguesía, condiciones caracterizadas sobre todo por la seguridad, que ya no obligaba, como la inseguridad de los siglos precedentes, a encerrar en los claustros la espiritualidad y permitía, por el contrario, adorar a *Dios en el mundo*. Por lo tanto, hay motivo para introducir en el seno de los análisis marxistas análisis fenomenológicos referentes a la conciencia y que permitan precisamente interpretar la relación dialéctica entre esta conciencia considerada como fuente de las superestructuras y la infraestructura económica con que en último análisis se encuentra ligada (pero sólo en último análisis). Así, se ve legitimada simultáneamente la posibilidad de un desarrollo dialéctico de la historia cuyo sentido es a la vez objetivo y subjetivo, es decir, necesario y contingente: los hombres no están directamente asentados sobre lo económico; están asentados sobre la existencia, o mejor dicho lo

económico es ya algo existencial, y su libertad de asignación es experimentada por ellos como real. De modo que, según Thao, el problema revolucionario no consiste solamente en organizar y establecer una economía nueva, sino en la realización por el hombre del sentido mismo de su devenir. Y desde este punto de vista la teoría de Marx no es, a su juicio, un dogma, sino una guía para la acción.

Merleau-Ponty aborda el mismo problema, pero en su aspecto concretamente político¹. Negar un sentido a la historia es negar asimismo su verdad y su responsabilidad a la política, es dar a entender que el resistente no tiene más razón para matar que el colaboracionista, es sostener que "el fin justifica los medios", según una fórmula que ha tenido su éxito, porque en ese caso el camino hacia el fin, postulado arbitrariamente por un proyecto subjetivo e incontrolable, puede pasar por no importa qué vía, y la dicha y la libertad de los hombres pasar por el nazismo y por Auschwitz. La historia demuestra que no es así. No se debe decir tan sólo que la violencia es ineluctable porque el porvenir está abierto y "por realizar"; se debe decir también que cierta violencia está más justificada que otra; no se debe consentir meramente en que el político no puede dejar de ser un Maquiavelo, sino demostrar también que la historia tiene sus astucias y maquiaveliza eventualmente a los Maquiavelos. Si la historia demuestra, si la historia emplea argucias, es porque tiende hacia un objetivo y significa. No la historia en sí, que no es sino una abstracción; pero hay "una significación media y estadística" de los proyectos de los hombres comprometidos en una situación, que sólo se define en última instancia por esos proyectos y su resultado. Este sentido de una situación es el sentido que los hombres se dan a sí mismos y a los demás, en un trecho de duración al que se denomina presente; el sentido de una situa-

ción histórica es un problema de coexistencia o *Mitscin*; hay historia porque los hombres están juntos, no como subjetividades moleculares y cerradas que se suman la una a la otra, sino, por el contrario, como seres proyectados hacia el otro como hacia el instrumento de su propia verdad. Por lo tanto, existe un sentido de la historia que es el sentido que los hombres, *al vivir*, dan a su historia. Así se explica que sobre una base objetiva idéntica pueden injertarse tomas de conciencia variables, lo que Sartre llamaba la posibilidad de una *despedadura*: "Nunca basta mi posición objetiva en el circuito de la producción para provocar la toma de conciencia de clase" (*Fenom. de la percep.*, pág. 484). No se pasa automáticamente de la infraestructura a la superestructura, y siempre hay un equívoco entre la una y la otra.

Pero entonces, si es verdad que los hombres dan a la historia su sentido, ¿de dónde lo derivan ellos? ¿Lo asignan por una elección trascendente? Y cuando imputamos la *Sinngebung* a los hombres mismos, a sus libertades, ¿no estamos nuevamente "haciendo caminar de cabeza a la historia", no estamos volviendo al idealismo? ¿Existe una posibilidad ideológica de salir del dilema del "pensamiento objetivo" y del idealismo? El *economismo* no puede explicar la historia, no puede explicar cómo una situación económica "se traduce" en racismo, o en escepticismo, o en social democracia; no puede explicar tampoco que a una misma posición en el circuito que describe le resulten correlativas posiciones políticas diferentes, ni que existan "traidores", ni aun que sea necesaria una agitación política; y en este sentido la historia es por cierto contingente; pero el *idealismo*, que la afirma, tampoco puede por su parte explicar la historia, no puede explicar que el "siglo de las luces" sea el XVIII, ni que los griegos no hayan fundado la ciencia experimental, ni que el fascismo sea una amenaza de nuestro tiempo. Por lo tanto, si se quiere comprender la historia (y no existe tarea más verdadera para el filósofo), hay que salir de este doble callejón sin salida de

¹ Cf. especialmente *Humanismo y terror*, Bs. As., 1956, *Leviatán*; y dos pasajes de la *Fenomenología de la percepción*, las notas sobre el materialismo histórico, págs. 188-190, y libertad e historia, págs. 484-492.

una libertad y una necesidad igualmente totales. "Tanto la gloria de los resistentes como la indignidad de los colaboracionistas supone a la vez la contingencia de la historia, sin la cual no existen culpables en política, y su racionalidad, sin la cual no hay sino locos" ("Humanisme et terreur", pág. 44). "Damos su sentido a la historia, pero no sin que ella nos lo proponga" (*Fenom. de la percep.*, pág. 492). Esto significa, no que la historia tiene un sentido, único, necesario y de este modo fatal, del que los hombres serían juguetes y también víctimas, como lo son finalmente en la filosofía hegeliana de la historia, sino que simplemente tiene sentido; esta significación colectiva es la resultante de las significaciones proyectadas por subjetividades históricas en el seno de su coexistencia, y el que corresponda a esas subjetividades recobrarla en un acto de apropiación que ponga término a la alienación u objetivación de ese sentido y de la historia, constituye por sí mismo una modificación de tal sentido y anuncia una transformación de la historia. No existe por una parte una objetividad y por otra una subjetividad que le es heterogénea y trata en los mejores casos de ajustarse a ella: así, no hay jamás una comprensión total de la historia, pues aun cuando la comprensión es lo más "adecuada" posible, arrastra ya a la historia por una nueva vía y le abre un porvenir. No es posible recuperar la historia ni por el objetivismo ni por el idealismo, ni menos aún por una unión problemática de ambos, sino por una profundización del uno y del otro que nos lleva a la misma existencia de los sujetos históricos en su "mundo", a partir de la cual el objetivismo y el idealismo aparecen como dos posibilidades para los sujetos, respectivamente inadecuadas, de comprenderse en la historia. Esta comprensión existencial no es en sí adecuada, porque

existe siempre un porvenir para los hombres, y porque los hombres producen su porvenir al producirse a sí mismos. La historia, como no es jamás concluida, es decir humana, no es un objeto indicable; pero como también es humana, no es insensata. De tal modo se justifica de una nueva manera la tesis husserliana de una filosofía que nunca terminó de resolver la cuestión de un "comienzo radical"¹.

¹ Lo vemos, también, en *Las aventuras de la dialéctica* (Bs. As., Leviatán, 1957, pág. 229): "Hoy, del mismo modo que hace cien años, y que hace treinta y ocho años, sigue siendo verdad que nadie es sujeto y es libre solo, que las libertades se contraponen entre sí y se exigen las unas a las otras, que la historia es la historia de sus debates, que este debate está inscripto y es visible en las instituciones, en las civilizaciones, es la estela de las grandes acciones históricas, que hay medios para comprenderlo, para situarlo, si no en un sistema de acuerdo con una jerarquía exacta y definitiva, en la perspectiva de una sociedad verdadera, homogénea, última, al menos como distintos episodios de una sola vida, de la cual cada uno es una experiencia y puede trasmitirse a los que siguen..." Pero esta vez el marxismo es atacado en su tesis fundamental, que es la posibilidad misma del socialismo, la sociedad sin clases, la supresión del proletariado como clase por el proletariado dueño del poder, y el fin del Estado: "Este es el problema: ¿la revolución es un caso-límite del gobierno, o el fin del gobierno?" A lo que Merleau-Ponty responde: "La revolución se concibe en el segundo sentido y se practica en el primero... Las revoluciones son verdaderas como movimientos y falsas como regímenes" (págs. 241 y 232). No nos corresponde aquí abordar la descripción crítica del libro: advertimos tan sólo que expresa la incompatibilidad absoluta de las tesis fenomenológicas con la concepción marxista de la historia. No puede sorprender, en particular, el rechazo por Merleau-Ponty de la posibilidad efectiva de una realización del socialismo, si se ha tomado en cuenta que al rechazar toda referencia a la objetividad de las relaciones de producción y de sus modificaciones, los fenomenólogos debían insensiblemente tratar a la historia y a la lucha de clases como devenir y contradicción de las meras conciencias.

I. Para la fenomenología, la discusión sobre el sentido histórico de ella misma puede proseguirse indefinidamente, puesto que ese sentido no es señalable de una vez para siempre. La fenomenología, al postular una historia ambigua, postula su propia ambigüedad dentro de la historia. El marxismo, por el contrario, muestra que la pretendida ambigüedad de la historia traduce en realidad la ambigüedad de la fenomenología. Tan incapaz de aliarse con el materialismo del proletariado revolucionario como con el idealismo del imperalismo barbarizante, quiere abrir una *tercera vía* y hace objetivamente el juego de sus burguesías, aun cuando subjetivamente la honestidad de algunos de sus pensadores esté por encima de toda sospecha. No es un azar que su ala derecha vaya al fascismo y que su "izquierda" se contradiga ridículamente¹. La filosofía de la historia apresuradamente construida por Husserl en la *Krisis* no puede ser mantenida.

II. Pero puede servir para revelar una verdad de la fenomenología. En efecto, es indudable que esta ambigüedad de las tesis fenomenológicas traduce a su vez la intención de sobrepasar la alternativa del objetivismo y del subjetivismo; en Husserl esa intención ha sido "realizada" sucesivamente en las nociones de

¹ Véase sobre Heidegger, THÉVENAZ, "Qu'est-ce que la Phénoménologie?", II, *Revue de théo, et de philo.* Lausanne, 1951. Y por otra parte los artículos de Sartre, "Matérialisme et révolution" (escritos en 1946) en *Situations*, III; "Les communistes et la paix", *Temps modernes*, julio-octubre de 1952. Se leerá con provecho la agravante *Réponse à Lefort*, así como el artículo de éste, *T. M.*, abril de 1953; la respuesta de Chaulieu a Sartre en *Socialisme ou barbarie*, n.º 12, agosto-septiembre de 1953; y la respuesta de Lefort, *T. M.*, julio de 1954.

esencia, de *yo trascendental* y de *Leben*. Estos conceptos tienen esto en común: son "neutros", sirven para delimitar el "suelo" en que se nutre el sentido de la vida. A través de las ciencias humanas, los hemos visto especificarse sucesivamente en cuerpo, *Mitsein*, historicidad. No se trataba de construir con ellos un sistema, sino de restituir con recursos nuevos las infraestructuras de todo pensamiento, incluido el pensamiento sistemático. Pero interesa saber si las infraestructuras, "las cosas mismas", son susceptibles de ser descubiertas *originariamente*, con independencia de toda sedimentación histórica. No entendemos por originariedad un hipotético "en sí" excluido de la referencia intencional: la fenomenología parte del fenómeno. Pero "la fenomenalidad del fenómeno nunca es de por sí un dato fenoménico", escribe con gran acierto E. Fink.²

¿No hay, en suma, una decisión fenomenológica de situarse en un observatorio donde "el aparecer del ente no es una cosa que a su vez aparece"? (*ibid.*) Y la fenomenología se reconoce incapaz de explicar fenomenológicamente esta decisión de identificar ser y fenómeno. Por consiguiente, sería necesario "fundar el derecho de hacer fenomenología"³. Pero fundar este derecho es volver al pensamiento especulativo tradicional, a la sistematización filosófica. Justificar el análisis intencional es salir de él y recurrir al sistema. Fink va más lejos que Wahl: demuestra que quierase o no este recurso existe implícitamente en el pensamiento de Husserl: "interpretación de la «cosa misma» como fenómeno,

² "Analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative", en *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée, 1952, pág. 71.

³ WAHL, "Conclusions", *ibid.*

postulado de un recomienzo radical, tesis de la posterioridad del concepto, fe en el «método», indeterminación con respecto a qué es una «constitución», carácter vago del concepto de *Leben*, ante todo procedimiento analítico en sí y más precisamente afirmación de la prioridad de los modos originarios²; todo esto oculta los elementos especulativos heredados de la filosofía moderna, y más en especial de la revolución cartesiana del *cogito*. La *Krisis*, que situaba explícitamente a la fenomenología dentro de esta herencia, constituía pues, una confesión, y no puede sorprender que rompa con el análisis intencional e inaugure un *sistema especulativo* de la historia (por otra parte bastante mediocre).

III. Se recordará que ya hemos hecho responder a Hegel a la pretensión de originariedad de Husserl: la crítica de Fink sugiere ya esta respuesta. Y la crítica marxista la completa. Lo que está aquí en juego, como lo ha visto muy bien Thao, es el problema de la *materia*. La *Leben* como suelo del sentido sólo queda despojada de su ambigüedad y del riesgo subjetivista si se identifica con la materia. Pero este paso no ha podido ser franqueado por la fenomenología, porque significa el abandono del análisis intencional (del *ego cogito*) y el paso a la filosofía especulativa. En realidad, el análisis intencional y la "evidencia" del *cogito* no dejan de ser tampoco elementos de filosofía especulativa. Contra este método intuitivo y contra su postulado, la lógica dialéctica afirmó su adecuación a lo real, afirmándose como emanación de ello. La fenomenología lo presintió cuando definió la verdad como movimiento, génesis, recuperación; pero también aquí se mantuvo en el equívoco, no porque ese movimiento sea en sí equívoco, tal como ella pretende, sino, porque se ha negado a restituirle su realidad material. Y ahora, fuente del sentido en el entredós de lo objetivo y lo subjetivo, no ha visto que lo objetivo (y no lo existencial) contiene

ya lo subjetivo como negación y como superación, y que la materia es de por sí sentido. Lejos de superarlos, pues, la fenomenología está muy en retardo en relación a las filosofías hegeliana y marxista. Esta regresión se explica históricamente.

IV. Hemos subrayado al comenzar que la noción de antepredicativo, de prerreflexivo, podía ser profundizada tanto en contra de la ciencia como para mejor fundarla: es aquí donde se separan las dos corrientes de la fenomenología. Esta dualidad resulta particularmente manifiesta en la manera de encarar las ciencias humanas. Y bien, es evidente que la fecundidad de la fenomenología no procede de aquéllos que contra la investigación científica del hombre retoman por su cuenta los argumentos insulsos e irrisorios de la teología y de la filosofía espiritualista. La riqueza de la fenomenología, su "lado positivo", es su esfuerzo por volver a aprehender al hombre mismo por debajo de los esquemas objetivistas de que no puede sino revestirlo la ciencia antropológica, y evidentemente sobre esta base debe discutirse con ella. La recuperación comprensiva de los datos neuro- y psico-patológicos, etnológicos y sociológicos, lingüísticos (de los que no hemos podido hablar aquí), históricos, etc., en la medida en que no constituye ni un grosero oscurantismo ni un eclecticismo carente de solidez teórica, responde bastante bien a las exigencias de una filosofía concreta; y si Merleau-Ponty retoma por su cuenta¹ la célebre fórmula de Marx: "Solo es posible superar la filosofía realizándola", es porque la fenomenología le parece significar justamente una filosofía *hecha real*, una filosofía suprimida como existencia separada².

¹ "Marxismo y filosofía", en *Existencialismo y marxismo*, págs. 141 y sigs.

² Se sabe que Marx supeditaba esta supresión de la filosofía a la supresión del pensador parcelario, y ésta última, a su vez, a la constitución de la sociedad sin clases.

BIBLOGRAFÍA SUMARIA

- BERGER, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941 (con una bibliografía explicativa).
- GOLDSTEIN, *La structure de l'organisme*, Paris, Gallimard, 1951.
- HEIDEGGER, *¿Qué es la metafísica?* Bs. As., Ediciones Séptimas, 1956 (hay otras ediciones).
- *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- HUSSERL, Cfr. bibliografía general en *Rev. Inter. de Philo.*, Janvier, 1939, y más abajo.
- THÉVENAZ.
- "La crise des sciences européennes et la philo. phénoménologique", *Les études philosophiques*, Marsella, 1949 (trad. Guerrer).
- "La philosophie comme prise de conscience de l'humanité", *Deucalion* 3, Neuchatel, 1950 (trad. Ricoeur).
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949 (trad. Gaos).
- "La crise de l'humanité européenne et de la philosophie", R.M.M., 1950 (trad. Ricoeur).
- *La filosofía como ciencia estricta*, Facultad de Fil. y Letras de Bs. As., 1951.
- *Logique formelle et logique transcendentale*, P.U.F., 1957 (trad. S. Bachelard).
- JEANSON, *La phénoménologie*, Paris, Téqui, 1951.
- LÉVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930.
- LUKACS, *Existencialisme ou marxisme*, Paris, Nagel, 1948.
- MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- *Humanismo y terror*, Buenos Aires, Leviatán, 1956.
- *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1950.
- "Philosophie et sociologie", *Cahiers inter. de Socio.*, X, Paris, 1951.
- "Les sciences de l'homme et la phénoménologie", *Bulletin groupe Etudes Psycho. Sorbonne*, 4e. année, 1950-51.
- *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Leviatán, 1957.
- NAVILLE, *Les conditions de la liberté*, Paris, Sagittaire, 1947.
- POS, "Pheno. et linguistique", *Revue Inter. de Philo.*, 1939.
- *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée de Brouwer, 1952.
- RICOEUR, "Analyses et problèmes dans *Ideen II*, de Husserl", R.M.M., 1951-1952.
- "Husserl et le sens de l'histoire", R.M.M., 1949.
- "Sur la phénoménologie", *Esprit*, dic. 1953.
- SARTRE, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940.
- *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1939.
- SCHLEIER, *Ética*, Madrid, 1941.
- THÉVENAZ, "Qu'est-ce que la phénoménologie? *Rev. de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1952 (nos. I, II, et IV) (bibliografía).
- TRAN-DUC-THAO, *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Buenos Aires, Lautaro, 1959.
- WALFHENS, *Phénoménologie et vérité*, P.U.F., 1953.
- "Notes sur quelques aspects empiristes de la pensée de Husserl", R.M.M., 1952.
- WHAL, "Notes sur la première partie de *Erfahrung und Urteil*", R.M.M., 1951.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
PRIMERA PARTE	
HUSSERL	
A) La eidética, 9; 1. El escepticismo psicologista, 9; 2. Las esencias, 10; 3. La ciencia eidética, 11; B) Lo trascendental, 12; 4. La problemática del sujeto, 12; 5. La reducción, 13; 6. El yo puro, 14; 7. Yo puro, yo psicológico, sujeto kantiano, 17; 8. La intencionalidad, 18; C) El "mundo de la vida", 19; 9. El idealismo trascendental y sus contradicciones, 19; 10. La Lebenswelt, 22; Nota sobre Husserl y Hegel, 24.	
SEGUNDA PARTE	
FENOMENOLOGÍA Y CIENCIAS HUMANAS	
CAPÍTULO I. Posición de la relación	26
CAPÍTULO II. Fenomenología y psicología	28
1. La introspección, 28; 2. La reflexión, 28; 3. Intencionalidad y comportamiento, 29; 4. La psicología de la forma, 30; 5. El problema del cuerpo, 33; 6. Fenomenología y fisiología, 35; 7. Fenomenología y psicoanálisis, 37.	
CAPÍTULO III. Fenomenología y sociología	38
1. La explicación, 38; 2. La comprensión, 39; 3. Lo social originario, fundamento de la comprensión, 41; 4. Fenomenología y sociología, 43; 5. Individuo y sociedad; el problema etnológico, 44.	
CAPÍTULO IV. Fenomenología e historia	47
1. Lo histórico, 47; 2. La historicidad, 49; 3. La filosofía de la historia, 50; 4. Ciencia histórica e historicidad, 52; 5. Fenomenología y marxismo: a) La "tercera vía", 54; b) El sentido de la Historia, 56.	
CONCLUSIÓN	60
BIBLIOGRAFÍA SUMARIA	62