

LAS CIENCIAS DEL HOMBRE Y LA FENOMENOLOGIA¹

Por Maurice Merleau-Ponty.

INTRODUCCION

Al tratar de las relaciones de la fenomenología con las ciencias del hombre, no pienso abordar un problema de escuela, que no se asentaría más que en las tesis o en las opiniones de una cierta tendencia filosófica. La fenomenología se ha presentado desde su iniciación como una tentativa por resolver un problema que no es de una secta sino más bien el problema del siglo: preocupa desde 1900 hasta nuestros días. El esfuerzo filosófico de Husserl² está destinado en efecto, dentro de su espíritu a resolver simultáneamente una crisis de la filosofía, una crisis de las ciencias del hombre y una crisis de las ciencias ni más ni menos, crisis de la cual no hemos salido aún.

Esta crisis de las ciencias se atestigua en Francia por todos los estudios consagrados alrededor de 1900-1905 al problema de la validez de la ciencia (Poincaré, Duhem, Le Roy, y otros). Husserl, quien llegó a la filosofía de las disciplinas científicas (fue en primer lugar matemático y su primer trabajo es una *Philosophie der Arithmetik*)³ debió tomar en serio la postura del dogmatismo en

1 El Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Humanidades encargó a la Dra. Victoria Panamá la traducción de este escrito de Maurice Merleau-Ponty intitulado *Las Ciencias del Hombre y la Fenomenología*, curso dado en la Sorbona por su autor.

La Dra. Panamá tradujo con una rapidez asombrosa este escrito con el objeto de no retrasar la publicación de la revista. Además, ha agregado unas notas para hacer más comprensible el texto que se distinguirán fácilmente de las que puso el autor, por llevar las iniciales N. de T., y una bibliografía en español, para quienes deseen profundizar más sobre la filosofía de Merleau-Ponty. (La Redacción).

2 Edmundo Husserl, 1859-1938, nació en Drossnitz. Profesor de Gotinga y Friburgo. Creador del método fenomenológico. Se considera a Maurice Merleau-Ponty como el verdadero continuador de Husserl. (N. de T.)

3 *Filosofía de la Aritmética*, 1891 (N. de T.)

lo que concierne a los principios de la geometría y de la física. Su deseo de fundamentar de nuevo las ciencias radica en la decisión que toma de perseguir una reestructuración filosófica radical.

Las ciencias del hombre (la psicología, la sociología, la historia) y la filosofía se encontraban en una situación crítica. Las investigaciones psicológicas, sociológicas e históricas, a medida que se desarrollaban tendían a presentarnos todo pensamiento, toda opinión y en particular toda filosofía, como el resultado de la acción combinada de las condiciones psicológicas, sociales e históricas exteriores. La psicología tendía hacia lo que Husserl llama el psicologismo, la sociología hacia el sociologismo y la historia al historicismo. Al hacerlo ellas mismas venían a desarraigar sus propios fundamentos. Si en efecto, los pensamientos y los principios directores del espíritu, no son en cada momento más que el resultado de causas exteriores que se agitan sobre sí mismo, las razones por las cuales afirmo alguna cosa no son en realidad las verdaderas razones de mi afirmación. Ella tiene menos razones que causas, causas que provienen del exterior. Ya que los postulados del psicólogo, del sociólogo, o del historiador, son tocados de duda por el resultado mismo de sus descubrimientos.

En cuanto a la filosofía, ella perdía, en estas condiciones, toda especie de justificación. ¿Cómo pretender todavía como filósofo que detenta verdades, y verdades eternas, mientras está manifiesto que las diferentes filosofías repuestas en el marco psicológico, social e histórico al cual ellas pertenecen no son sino expresiones de estas causas exteriores? Para que el filósofo pueda profesar la filosofía, para que pueda hacer una distinción entre lo verdadero y lo falso, es necesario que sus enunciados experimenten no solamente algunas condiciones exteriores a él, sino también un contacto directo e interior del espíritu con el espíritu, una verdad "intrínseca" que parecía imposible, mientras el desarrollo de los descubrimientos en el dominio de las ciencias del hombre muestra a cada instante al contrario que el espíritu está exteriormente condicionado.

La crisis de las ciencias, las ciencias del hombre y de la filosofía tiende hacia un irracionalismo. El racionalismo aparecía asimismo como un producto histórico contingente de ciertas condiciones exteriores. Desde el comienzo de su carrera, Husserl ha sentido profundamente que el problema era volver de nuevo posibles a la vez la filosofía, las ciencias y las ciencias del hombre,

de repensar sus fundamentos y los de la racionalidad. Ha comprendido que estas diferentes disciplinas habían entrado en un estado de crisis permanente y que no saldrían más que mediante una nueva elucidación de sus relaciones y de sus procedimientos de conocimiento, se prevenía de volver posible alguna de ellas como de volver posible su coexistencia. Era necesario mostrar que la ciencia es posible, que la ciencia del hombre es posible y que la filosofía es también posible. Hay que terminar en particular con la divergencia entre filosofía sistemática y saber progresivo o ciencia.

Luego este problema, que Husserl se planteó a principios de siglo, es todavía el mismo que se plantea al final de su vida, en 1935 en su último escrito publicado parcialmente: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*⁴. Este escrito está compuesto por muchas conferencias que Husserl pronunció en Belgrado, en los últimos tiempos de su vida. El papel de filósofo queda aquí definido de sorprendente manera. El filósofo es, dice él, “el funcionario de la humanidad”, queriendo significar con esto que el filósofo está profesionalmente destinado a definir y a volver conscientes las condiciones de una humanidad, es decir, de una participación de todos en una verdad común.

El problema que nos proponemos considerar es algo más que un problema de historia de la filosofía en sentido estricto. Sería una cuestión de historia de la filosofía saber lo que los fenomenólogos han pensado o piensan de la psicología y lo que los psicólogos han pensado o piensan de Husserl, de Scheler o de Heidegger. Precisaría exponer los puntos de vista, de los fenomenólogos sobre la psicología, tal cual ellos mismos lo han presentado, y por otra parte las reacciones de los psicólogos con respecto a esas tesis fenomenológicas tal cual ellas se manifiestan en los escritos de los psicólogos. Esta empresa llevaría, desde luego, a resultados extremadamente confusos, pues nunca han estado los autores tan lejos de comprenderse los unos a los otros. La mayor parte del tiempo los fenomenólogos no han comprendido que la psicología contemporánea puede estar en profunda convergencia con su propia inspiración. Encontraremos un ejemplo constante en las críticas dirigidas por Husserl a la psicología de la forma. Los psicólogos, a su vez, han comprendido mal a los fenomenólogos. Esto es, por ejemplo, un contrasentido poco más o menos cons-

⁴ *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, es el título completo de esta obra, (N. de T.)

tante en ellos, figurarse que la fenomenología desea reducirlos a la psicología de la introspección. El malentendido es, pues, frecuente y no habría nunca terminado de aclararlo. En realidad nuestra proposición está bien, si se la ve como una cuestión de historia de la filosofía, entendida ésta como una historia dialéctica. Es decir que no expondremos las ideas de los fenomenólogos según los textos solamente, sino también según la *intención*. No se tratará aquí de la historia empírica que se limita a relatar los hechos, sino más bien de una "historia intencionada" (como el mismo Husserl dice), que al dar un conjunto de textos y de trabajos, trata de discernir el sentido y el significado legítimo de estos trabajos. No nos privaremos de aclarar los textos de los fenomenólogos por considerar que tales aclaraciones no estén contenidas en dichos textos. También se llegará el momento en que sean ciertos descubrimientos de los psicólogos los que nos ayuden a interpretarlos. Recíprocamente la psicología no será tomada solamente en sus declaraciones expresas. Si se hace un plebiscito entre los psicólogos para saber lo que piensan de los fenomenólogos, el resultado será sin duda aplastante para los fenomenólogos. Pero al ver esto encontraremos que el desarrollo espontáneo de la psicología, está en realidad, a nuestro modo de ver, en convergencia con las exigencias de la fenomenología, esta misma correctamente comprendida. No tomaremos en consideración sólo a los psicólogos que se oponen injusta o razonablemente a la fenomenología. Sino que también nos dedicaremos al desarrollo moderno de la psicología, las condiciones en que se desenvuelve; los problemas y las dificultades que encuentra; la influencia de la fenomenología y una armonía de las dos investigaciones paralelas ante los problemas del tiempo. En la medida en que nuestro estudio será histórico, será por lo menos una historia en la que la perspectiva será puesta por nosotros, por los problemas que nos planteamos, y nuestra intención será entonces, sistemática en tanto que histórica. Procuraremos redefinir a la vez el sentido de la actividad filosófica y las condiciones de una psicología verdaderamente rigurosa.

La historia de la filosofía, además, no puede ser nunca la simple anotación de lo que los filósofos han dicho o escrito. Si este fuera el caso, se podría reemplazar los manuales de la historia de la filosofía por las obras completas de todos los filósofos. En realidad con el solo hecho de que se comparen dos textos, y que se les oponga un tercero, se comienza por interpretar y distinguir lo que está según el historiador, dentro del pensamiento

recto de Descartes y lo que representa por el contrario en su pensamiento un accidente. En resumen, es bajo el cartesianismo, que el historiador, toma la iniciativa de ponerlo en evidencia y esta elección depende evidentemente de su propia manera de encarar los problemas filosóficos. Historia de la filosofía y filosofía no son separables. Hay una diferencia entre la reflexión sobre las obras y su enjuiciamiento, y nosotros no traspasamos los derechos ordinarios del historiador al interpretarlos, y si distinguimos entre lo que nuestro autor *ha dicho* y lo que según nosotros debería haber dicho. Resta decir, que las cuestiones que planteamos a la psicología y a la fenomenología son nuestras y que no han sido siempre planteadas en los mismos términos por los autores en cuestión.

PRIMERA PARTE

EL PROBLEMA DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE SEGUN HUSSERL

1.—El problema de la psicología y los problemas de Husserl

Por consiguiente deberá tratarse de abordar la manera según la cual el fundador de la fenomenología en sentido moderno, Husserl, ha concebido las ciencias del hombre; con la relación con lo que él mismo ha establecido entre estas ciencias y su investigación. Considerado, esto no solamente desde el punto de partida y en los trabajos más viejos de Husserl, sino también en el desarrollo de su filosofía, en particular durante los últimos diez años de su vida.⁵ Indicaremos brevemente, al comentar los trabajos más maduros de Husserl como se sitúan ellos en relación con los descubrimientos de Scheler y Heidegger, con los cuales tiene a la vez muchas semejanzas y muchas diferencias.

Hablaremos, en seguida, de los psicólogos o de los sociólogos que expresamente han reconocido una deuda con la fenomenología. Para no hablar más que de los psicólogos, son numerosos los que

5 Una publicación completa de los trabajos de este período casi completamente inéditos hasta hoy, están en preparación por cuenta de los *Archivos Husserl* de Lovaina R.P.H. Van Breda, (Se han publicado los siguientes volúmenes: I.—*Meditaciones Cartesianas* 1950; hay traducción española del Dr. José Gaos de las cuatro primeras *Meditaciones*. II.—*Idea de la fenomenología*, ed. W. Biemel, 1950. III.—*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. esp. Dr. José Gaos, 1949, Libro Primero. IV.—*Ideas...* Libro Segundo, ed. W. Biemel, 1952. V.—*Ideas...* Libro Tercero, ed. Biemel, 1952. VI.—*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, ed. W. Biemel, 1954. VII.—*Filosofía Primera*, (1923-1924) ed. R. Boehm, 1956.—(N. de T.)

han reconocido esta deuda. Por ejemplo Koffka, uno de los tres principales autores de la Escuela de Berlín (Psicología de la forma). Jaspers quien antes de llegar a ser filósofo publicó una *Psicopatología general*. (En este trabajo, reconoce expresamente por los mismos términos de que se sirve, el origen fenomenológico de sus concepciones), Binswanger, el psicólogo y psiquiatra suizo, declara explícitamente que sus trabajos son resultado de la influencia simultánea o sucesiva de Husserl y de Heidegger.

Entre nosotros M. Minkowski, ha señalado a menudo el papel que había jugado en su formación el pensamiento de Husserl y el mismo Heidegger, el año pasado, dio en el *College Philosophique*, dos conferencias sobre la fenomenología y la analítica existencial que han sido publicadas después por la *Evolución Psiquiátrica*.

Pero nosotros no limitaremos nuestra encuesta a los autores que reconocen una deuda con la fenomenología. Desearíamos descubrir también una difusa influencia, que no ha sido deseada por Husserl, ni reconocida por aquéllos que la sufren. Se puede decir que todo lo que se ha hecho en Alemania a partir de 1915-1920 está directa o indirectamente bajo la influencia de la fenomenología y esto no ha sido más que por los cursos que Husserl ha dictado.

Esta influencia difusa ha sido transportada a los Estados Unidos por la inmigración alemana que ha llevado a Koffka, Köhler, Westheimer, Goldstein, y esta corriente se encuentra más adelante al hacer la revisión del "behaviorisme" en el que trabajaban los psicólogos americanos.

El psicoanálisis ha tenido muy en cuenta en su reciente elaboración, las tendencias de las que nos ocupamos, a pesar de que presenta un modo de pensar bien diferente en muchos aspectos. No permite descubrir en los escritos de Freud los conocimientos fenomenológicos o la menor simpatía por ellos. Pero las exigencias de sus propios problemas le conducen a una concepción dinámica del psicoanálisis y arrastra él mismo a su obra a una revisión de la armazón teórica que le había servido antes. Puede verse en la obra de un psicólogo como Lewin, influido por la fenomenología, la unión de las dos corrientes.

Sin duda, nos faltará tiempo para realizar el trabajo que nos proponemos, en lo que concierne a la psicología, al desarrollo de

la sociología de la historia y hasta de la misma lingüística. Mientras tanto será posible y útil, intentarlo.

Tratemos de analizar la concepción que Husserl hace deliberadamente de la psicología, haciendo ver lo que pudiera tener de insuficiente e indiquemos con atención el estrecho lazo entre el problema fundamental de Husserl, tal cual yo lo indicaba ahora y la cuestión de la posibilidad de la psicología.

El hombre que filosofa tiene a bien creer que cuando él piensa y afirma no hace sino experimentar el contacto mudo de su pensamiento con su pensamiento, tiene a bien hacer como si estuviese desligado de las circunstancias. Desde que se le considera en contacto con el exterior, como hace ya el historiador de la filosofía, aparece como condicionado por causas fisiológicas, psicológicas, sociales e históricas. Su pensamiento aparece en consecuencia como un producto sin valor intrínseco, y lo que era a los ojos del filósofo pura adecuación de su pensamiento, aparece ante los ojos del crítico exterior como fenómeno residual o simple resultado. Se podrá concebir en consecuencia, desde el punto de vista del psicólogo, del sociólogo, o del historiador, una crítica que consistirá en volver a enlazar el pensamiento examinado a su condicionamiento exterior.

En lugar de discutir los problemas de la filosofía internándose en ellos, precisa más *desacreditar* en cierto modo a la filosofía, haciendo ver las condiciones históricas, sociales y psicológicas de las que depende.

Este procedimiento tiene el inconveniente de volverse contra la misma disciplina que lo emplea. Si el “psicologismo” nos dice que el filósofo y su pensamiento no son más que marionetas de mecanismos psicológicos o de la historia externa, se puede responder siempre que esto reza con él mismo, y desacredita así su propia crítica. El psicologismo, por lo menos si es consecuente, deviene en un escepticismo radical: escepticismo con atención a sí mismo.

El sociologismo está expuesto a las mismas consecuencias. A fuerza de mostrar que todo nuestro pensamiento es la expresión de una situación social, en la cual las limitaciones hacen también que este pensamiento no sea verdadero se expone a probar pronto, a acreditar la idea de que el sociologismo también, no tiene su verdadero sentido en sí mismo, de donde puede resultar un irracionalismo político y un comportamiento político sin criterio. Es

contra estos peligros que hemos visto que Husserl ha querido tomar de nuevo la tarea del filósofo: restaurar la certidumbre, restaurar la distinción entre lo cierto y lo falso.

La originalidad de Husserl consiste aquí en que no se opone al psicologismo o al historicismo al reafirmar pura y simplemente la posición adversa, es decir, lo que él llama el logicismo. El logicismo, es la actitud que consiste en admitir que existe una esfera de la verdad fuera de la cadena de causas y efectos psicológicos y sociales, centro del pensamiento propiamente dicho, en el cual el filósofo estaría en contacto con una verdad intrínseca. El logicismo vuelve inevitable el retorno del psicologismo y del sociologismo, desde que se percibe de que en efecto, el pensamiento filosófico no se da sin raíces.

A través de su obra, lo que Husserl trata de hacer es encontrar un camino entre el logicismo y el psicologismo. Tiende a una reflexión que sea verdaderamente radical, es decir, que nos revele los prejuicios establecidos en nosotros por el medio y por las condiciones exteriores, a transformar este acondicionamiento sufrido en condicionamiento consciente, pero él no ha negado nunca que existiera y que fuese constante. Ha notado, de manera sorprendente, que la filosofía descende en el flujo que es nuestra experiencia, y debe *Sich Einströmen*. Lo mismo pasa con el pensamiento que pretende ignorar el flujo temporal o dominarle tomando lugar en el flujo temporal y descendiendo una vez que está constituido. El filósofo no debe como filósofo, pensar de la misma manera que el hombre exterior, que ese sujeto psico-físico que estaría *en* el tiempo, *en* el espacio, *en* la sociedad, como un objeto en un sótano por el solo hecho de que él desea existir sino existir comprendiendo lo que hace; debe suspender el conjunto de afirmaciones que están implicadas en los datos de hecho de su vida. Pero suspenderlos no es negarlos, y menos todavía negar el lazo que nos ata en el mundo físico-psíquico, social y cultural, es por el contrario verle tomar conciencia de ello. Es la "reducción fenomenológica" y es ella sola la que revela esta afirmación incansable e implícita, esta "tesis del mundo" que sostiene cada uno de los momentos de nuestro pensamiento. Así, es propio del filósofo considerar su vida dentro de lo que ella tiene de individual, de temporal, de condicionada, como una vida posible entre muchas otras y dentro de esta medida retroceder en relación a lo que está actualmente por aprehender a través de lo que es actualmente todo

lo que podría ser, de no considerar su personaje empírico más que como una de las posibilidades de un universo mucho más amplio que hay que explorar. Pero este esfuerzo no siempre desata nuestros lazos con el mundo físico y humano: Nosotros miramos estas tesis espontáneas OHNEMITZUMAHGEN sin efectuarlas por nuestra cuenta en el mismo momento, pero esa es la condición de todo pensamiento que pretende alcanzar la verdad, y, al final de su carrera, Husserl admitía que el primer resultado de la reflexión es remitirnos a la presencia de un mundo tal, como lo vivimos antes de la reflexión (lebenswelt). La reducción fenomenológica del pacto que es precisamente la ruptura establecida por la vida entre nuestro pensamiento y nuestra situación física o social individual; no nos hace por tanto más que atravesar el tiempo en alguna forma y pasar más allá del tiempo en un dominio de pura lógica o de pensamiento puro; jamás se pasa más allá del tiempo, Husserl admite solamente que hay muchas maneras de vivir el tiempo. Hay la manera pasiva, en la que se está en el interior del tiempo, se le sufre, esto es el INNERZEITIGKEIT, o bien, al contrario, se puede recobrar ese tiempo, desarrollársele asimismo. Pero en todo caso se es temporal, no se pasa más allá del tiempo; la filosofía bien puede ser tradicionalmente la ciencia de las verdades eternas, para ser exactos será necesario sobre todo apelar, como dice Husserl en los últimos años de su vida, a la ciencia de lo omnitemporal, de lo que es válido todo el tiempo, sobre todo a las verdades que se escapan absolutamente al orden del tiempo. Hay una profundización de la temporalidad, no hay un traspaso de la temporalidad.

La lógica no yerra al considerar las leyes de nuestro pensamiento, por ejemplo, como válidas universalmente, pero será necesario saber, por qué son universales, y ver cómo Husserl justifica esta universalidad.

El logicismo admitirá que cuando yo he llegado a un principio reconocido, cuando lo afirmo sin condiciones, es porque me comunico con el centro de mi mismo con un pensamiento prepersonal. En consecuencia fundará la universalidad de la lógica sobre un derecho absoluto que le vendrá de esto que ella expresa: la estructura interior del mundo, en tanto que ese mundo es para un pensador universal. Esto no es del todo así, el mismo Husserl desde sus primeros trabajos trataba de justificar la universalidad del pensamiento. Las leyes de nuestro pensamiento son para nosotros leyes del ser, dice casi al principio del tomo I de *Logische Unter-*

suchungen.⁶ No es que nos comuniquemos con un pensamiento prepersonal, sino que ellas, son para nosotros absolutamente co-extensivas a todo lo que podemos afirmar. Y que si nosotros deseamos suponer otras que las contradicen, por ejemplo, cualquier pensamiento sobrehumano, divino o angelical, nos hará falta para reconocer un sentido a estos nuevos principios, someterlos a los nuestros, de manera que vendrían a ser como nada para nosotros si los ángeles son verdaderamente pensados por nosotros, y es muy necesario que lo sean, sin lo cual no podemos argumentar sobre ellos, no pueden ser pensados como pensamientos que se conforman a las leyes mismas de nuestro pensamiento. Un ángel que pensara según las leyes radicalmente diferentes de las de la humanidad y viniera así, a hacer dudar de las leyes del pensamiento humano, no podría ser pensado por mí. Cuando yo lo concibiera, no concebiría nada. De modo que la universalidad del pensamiento está fundada, no sobre la comunicación de un pensamiento universal, centro de todos los espíritus, sino que simplemente por el hecho de la adherencia de mi pensamiento a mí mismo. En tanto que pensante, será suficiente que me detenga en establecer la lista de mis principios de pensamiento; en ésto que es verdaderamente esencial en lo que no puede ser separado de mi pensamiento, para estar seguro que este pensamiento es la norma para todos los hombres, es la norma para todo ser.

Aquí es donde Husserl dice que el mismo Dios no podría tener una experiencia del mundo, que no se presente, a la manera de nuestra experiencia, como una serie de perfiles siempre incompleta⁷.

Hay como un *positivismo fenomenológico* que se niega a fundar la racionalidad, las leyes del espíritu, la lógica universal, sobre cualquier juicio anterior al hecho. El valor universal de nuestro pensamiento no está fundado en el juicio que parte de los hechos. Está fundado sobre todo, en un hecho central y fundamental, que es el que yo constato en mí, por reflexión, la falta de sentido de todo esto que no obedece a principios de pensamientos tales como el principio de no contradicción, (o de otros, pues naturalmente queda planteada la cuestión de saber, si se debe reformular y formular mejor los principios de la verdadera lógica).

⁶ *Investigaciones lógicas*, trad. esp. de Morante y Gaos 4 vols. 1929. Hay además en español una abreviatura de F. Vela, 1950.—(N. de T.).

⁷ La idea de Dios está empleada aquí, como dice Husserl en alguna parte, no para introducir una afirmación teológica, sino a título de índice y de mira filosóficos para poner en mayor relieve la situación del hombre.

De esto resulta que la filosofía no será jamás para Husserl, lo que era dentro de una cierta tradición filosófica: un sistema en el cual, el filósofo ponía los resultados que serían definitivos y que no debían ser reconsiderados después de los progresos de la experiencia. Husserl considera a la filosofía como esencialmente progresiva. Dice en sus últimos años, que la filosofía es una *meditación infinita*. Uno de sus mejores alumnos EUGEN FINK dice que nosotros debemos permanecer en una “situación de diálogo”, es decir, que nunca el filósofo depende en esta parte, de determinaciones de hecho que limitan su visión; no espera ser un pensador universal en todo sentido. Está siempre en situación, siempre “individuo”, y es por eso que necesita del diálogo. La manera más segura de franquear sus límites, es entrar en comunicación con los demás (los otros filósofos y los otros hombres). Como Husserl dijo, la subjetividad última, filosófica, radical, eso que los filósofos llaman “*la subjetividad trascendental, es una intersubjetividad*”.

Escribe todavía, en un pasaje del *NACHWORT*⁸ que él ha agregado a sus “Ideas”: “La filosofía es una idea”, (Husserl empleaba la palabra idea en el sentido kantiano, en el sentido de idea-límite, para designar un pensamiento del cual no podemos propiamente establecer el límite, que no podemos totalizar, que no entrevemos simplemente en el horizonte de nuestro espíritu, como el límite de un cierto número de operaciones de pensamiento que podemos hacer), “*es una idea que no es realizable más que en un orden de validez relativa provisoria y dentro de un proceso histórico sin fin, pero que también, bajo estas condiciones, es efectivamente realizable*”.

Ustedes ven en consecuencia, que ésto que Husserl opone a la crisis provocada por el psicologismo o el sociologismo no es la reafirmación pura y simple del viejo dogmatismo filosófico de las verdades eternas, la tarea filosófica que se propone es el establecimiento de una filosofía integral, que sea compatible con el desarrollo del conjunto de investigaciones sobre el acondicionamiento del hombre. La lucha será entonces en dos frentes durante toda la carrera de Husserl. Lucha contra el psicologismo o contra el historicismo en tanto que deseen reducir la vida del hombre a no ser más que un simple resultado de condiciones exteriores, que se agitan sobre él, y que ven al sujeto que filosofa enteramente determinado por el exterior, sin contacto con su propio pensa-

8 El título completo es *Nachwort zu meinem Ideen. Epílogo a mis “Ideas”*.—(N. de T.).

miento y consagrado al escepticismo, pero lucha también contra el logicismo, en tanto que el logicismo desearía conducirnos hacia la verdad, sin ningún contacto con la experiencia contingente. Husserl quiere reafirmar la racionalidad al nivel de la experiencia, sin sacrificar para nada las variantes que puede comportar esta experiencia, y al tener por verdades todos los condicionamientos a los que la psicología, la sociología y la historia no pueden referirse. Se trata de descubrir un método que permita pensar a la vez en la exterioridad que es el principio mismo de las ciencias del hombre, y en la interioridad que es condición de la filosofía, contingencias sin las cuales no hay situación y certeza, sin las cuales no existe el saber.

La empresa es, en suma, bastante análoga a la emprendida por Hegel; esto se advierte por el uso que Husserl hace de la palabra fenomenología. La fenomenología en sentido hegeliano es una lógica del contenido: cuando la organización lógica de los hechos venga de una forma superpuesta, se supone que el contenido mismo de estos hechos se ordena espontáneamente de manera que sea pensable. Una fenomenología es la doble voluntad de recoger todas las experiencias completas del hombre, tal cual se presentan en la historia y no solamente sus experiencias de conocimiento sino también sus experiencias de vida, de civilización, lo mismo que encontrar en el desarrollo de los hechos un orden espontáneo, un sentido, una verdad intrínseca, una orientación tal, que el desarrollo de los acontecimientos no aparezca como simple sucesión. Para una concepción de este género no se puede llegar al espíritu más que por "el espíritu fenómeno", es decir el espíritu visible ante nosotros, no sólo ese espíritu interior que nosotros aprehendemos por la reflexión o por el cogito, y que no está más que en nosotros, sino también un espíritu que se esparce en las relaciones históricas y en el medio humano. Si es cierto que Husserl busca por el estudio de los fenómenos, arraigar la razón en la experiencia misma, no debe asombrar que su fenomenología tienda, al final de su carrera, hacia una teoría de la "Razón escondida en la Historia".

Solamente en la obra de Hegel, la fenomenología no es más que un prefacio a la "Lógica", de modo que, al menos según ciertos intérpretes de Hegel, la fenomenología no tiene sino el valor de introducción a la filosofía propiamente dicha, y que la filosofía queda en otro orden. Sin embargo, si ésto es finalmente la lógica que rige el desarrollo de los fenómenos, el filósofo viene a ser esto que Hegel justamente prohíbe en la introducción de su *Fenomeno-*

logía del Espíritu, se coloca en el lugar de la conciencia experimentadora. En la obra de Husserl, al contrario, la misma lógica será fenomenológica, es decir que no deseará dar a las afirmaciones de la lógica, otro fundamento que nuestra experiencia efectuada de la verdad.

Para una filosofía como aquella, que desea ser integral no se trata en ningún sentido, como se cree a menudo, sobre todo por los psicólogos, de sacrificar la ciencia y en particular la psicología. Husserl piensa, por el contrario que la reforma de la psicología que él preconiza tendrá en efecto que permitir un desarrollo que se retarda justamente, en el psicologismo de su tiempo por la insuficiencia de las concepciones metodológicas. Haciendo alusión en las *Ideen*,⁹ a ciertas críticas que se han dirigido a sus investigaciones como si ellas vinieran a hacerse a costa de las investigaciones psicológicas. “Yo he protestado”, dice “contra esta concepción sin sucesos”. “Las explicaciones que yo he agregado no han sido comprendidas y han sido rechazadas sin mayor examen. Falta tratar el simple sentido de mi demostración, las réplicas a mis críticas de los métodos psicológicos han sido desprovistas de todo valor. Esta crítica no disputaba negativamente el valor de la psicología moderna, ni rebajaba nulamente los trabajos experimentales de hombres eminentes, pero llenaba ciertas lagunas de los métodos radicales en el sentido literal de la palabra. Al colmarlos, la psicología debe a mi modo de ver, ser elevada a un nivel superior de certidumbre científica, extender extraordinariamente su campo de trabajo. Yo encontraré además la ocasión de agregar algunas palabras sobre la manera cómo la psicología, aunque inútilmente, se ha defendido contra estos pretendidos ataques de mi parte”.

Husserl no tiene entonces nada contra una psicología científica. Simplemente, piensa que la existencia y el desarrollo de una psicología tal, plantean problemas filosóficos cuya solución importa a la psicología misma, y al menos ésta debe salir de los “impasses”. El problema está aquí, a juzgar por el estado del saber en el momento en que Husserl escribía, en el conflicto entre las exigencias de una filosofía, exigencias de interioridad racional pura, y las exigencias de una psicología considerada como ciencia de la determinación exterior del comportamiento del hombre.

¿Cómo trataba Husserl de hacer frente a esta dificultad? El

⁹ Hay trad. esp. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, por José Gaos, publicada por el Fondo de Cultura Económica, México, D. F. 1949.—(N. de T.).

debía descubrir un modo de conocimiento que no fuera el conocimiento deductivo, y que no fuera más el conocimiento simplemente empírico. Es necesario un conocimiento no conceptual que no se desprenda del hecho y que sea mientras tanto, filosófico, o al menos que no vuelva imposible la existencia del sujeto filosofante. Es necesario que nuestra vida no sea solamente un sucederse de acontecimientos psicológicos contingentes y que a través del acontecimiento psicológico se revele un sentido irreductible a las particularidades de hecho. Esta emergencia de la verdad a través del acontecimiento psicológico, es lo que Husserl llama la intuición de las esencias o *Wesensschau*.

Hay que insistir en el carácter concreto y familiar de la *Wesensschau*. Husserl protesta contra las interpretaciones falsas que siempre se le ha dado. Esta aprehensión a través de mi experiencia contingente, de significaciones válidas universalmente, no lo es todo. Para emplear los propios términos de Husserl, “yo no se que operación mística” que nos transportaría más allá de la experiencia. Gracias a su doble aspecto a la vez universal y concreto, la *Wesensschau*, según Husserl es capaz de renovar y de desarrollar la psicología. Nuestras experiencias, estas que nosotros vivimos, nuestras *Erlebnisse* como dice Husserl, bien pueden ser para quien las considere desde afuera, determinadas socialmente, determinadas físicamente. Todavía hay una manera de tomarlas de modo que estas experiencias adquieran una significación universal, intersubjetiva y absoluta. Solamente es necesario que yo no me limite a vivir esta experiencia, y que desprenda el sentido o la significación, y tal es la función de la “intuición eidética”. Es un hecho, un simple hecho determinado por condiciones exteriores, que hoy percibo la *Novena Sinfonía*, que yo voy a tal o cual concierto. Pero por otro lado yo puedo descubrir en el interior de esta experiencia cualquier cosa que es independiente de condiciones de hecho que se agitan sobre mi decisión y que me han conducido a este concierto. La *Novena Sinfonía* no está encerrada en el instante o en el tiempo durante el cual yo la descubro. Ella no hace más que aparecer en las diferentes ejecuciones que de ella se hacen. Es un objeto cultural que aparece o se trasluce bajo la batuta de este director de orquesta, bajo el arco de estos violinistas, pero que no es reductible a la ejecución que se le da. De suerte que si yo rehuso extraer de mi experiencia todo lo que ella implica, a tematizar lo que me ha sido dado para vivir en este momento, llego a cualquier cosa que no es singular, que no es contingente y que es la *Novena Sinfonía* en

su esencia. Esta orientación de la conciencia con ciertos objetos, “objetos intencionales”, que permiten someterla a un análisis “eidético”, es lo que Husserl llama la *intencionalidad*.

Se podría decir que, por estas condiciones antecedentes mi conciencia está relegada a la contingencia de los acontecimientos que se agitan sobre mí mismo, pero en adelante en tanto que le distinguan ciertos términos, en tanto que tenga una teleología, en tanto que se reduzca a entidades culturales que no se dejan divisar por sus diferentes manifestaciones, en diferentes momentos de mi vida o en las diferentes conciencias, es accesible a un análisis de una u otra suerte. La visión de las esencias o *Wesenschau* no es otra cosa, en el caso de Husserl, que la explicación del sentido o de la esencia acerca de la cual la conciencia está orientada y que ella confirma. Husserl dice en sus propios términos en las “*Ideen*”, que no hace falta dar ningún sentido místico ni aún un sentido platónico a esta palabra de *Wesenschau*. Visión de las esencias no significa en su caso, el uso de una facultad suprasensible absolutamente extraña a nuestras experiencias, y que en consecuencia no se ejercería más que en condiciones excepcionales. La *Wesenschau* es constante, dice él, lo mismo que en la vida corriente es lo más conforme a la actitud natural. La visión de las esencias reposa simplemente sobre el hecho de que, en nuestra experiencia es posible distinguir el *hecho de que* nosotros la vivimos y *esto que* nosotros vivimos a través de ella. Es por esta visión de las esencias que Husserl trata de encontrar un camino entre psicologismo y logicismo, y de provocar una reforma de la psicología. Pues la *Wesenschau* en tanto que es experiencia, en tanto que la esencia está en aprehender a través de la experiencia vivida, será un conocimiento concreto; pero por otro lado, en tanto que a través de mis experiencias concretas no aprehendo más que un hecho contingente, una estructura inteligible que se me impone cada vez que pienso en el objeto intencional en el cual se mueve, obtengo por ella un conocimiento, yo no estoy encerrado en cualquier particularidad de mi vida individual, accedo en que hay un saber válido para todos.

Yo voy más allá de mi singularidad en tanto que mi conciencia no es solamente una serie de hechos o de acontecimientos, sino que estos acontecimientos tienen todos un sentido. La intuición de las esencias consiste simplemente en reconquistar este sentido que todavía no está tematizado en la vida espontánea.

II.—LA IDEA DE UNA PSICOLOGIA EIDETICA SEGUN HUSSERL

1—El problema de la psicología eidética hasta las Ideen.

Si se examina todo el primer trabajo de Husserl, *Philosophie der Arithmetik* hay que tener en cuenta que en el momento en que Husserl la escribe acaba de abandonar las matemáticas por la filosofía. Habiendo encontrado insuficientes las concepciones logicistas en materia de matemáticas, ha tenido la idea de fundar las operaciones de la aritmética sobre bases psicológicas y define entonces la fenomenología como una “psicología descriptiva”. Ha renunciado en seguida a esta concepción, porque reducía al psicologismo y hacía aparecer las nociones cardinales de nuestro pensamiento, la noción de número, por ejemplo, como simples atributos de una cierta naturaleza psicológica. Se apercibe al principio de su carrera de filósofo, de que hay que retornar a la conciencia; que se está obligado a buscar el sentido de los conceptos matemáticos en la vida consciente sobre la cual reposan. Esta conciencia a la cual ha regresado en tanto que filósofo, no la comprendía todavía como es preciso, la oponía al mundo como una región del ser a otra región del mismo ser. Enseguida se apercibió de que la conciencia sobre la cual se trata de fundar las operaciones de la lógica, no es solamente una parte del ser, sino también el principio por el cual todo ser, cualquiera que sea, puede recibir su sentido y su valor de ser por nosotros, y que es entonces el correlativo de todo ser cualquiera que sea. El ser matemático por ejemplo es un correlativo intencional de mi conciencia. El mundo exterior también. La conciencia es entonces coextensiva a todo ser del cual podemos tener conocimiento. Ningún ser tendría valor para nosotros, sino en tanto que se ofreciera como *Sentido* en la conciencia. Así considerada, la noción de conciencia se generaliza, ya no es aquella noción de un ser entre todos los seres, es el domicilio de todo ser y de toda posición de objeto “trascendental”.

Se llega aquí a una filosofía que puede parecer próxima al idealismo. Las fórmulas de la *Philosophie der Arithmetik* eran insuficientes porque eran demasiado psicológicas. Inversamente, otras fórmulas ulteriores son demasiado “platonísticas” (en el sentido vago e históricamente discutible que de ordinario se ha dado a esta palabra). Siempre es en el escollo del psicologismo y del logicismo que Husserl busca su ruta. Definamos la posición de Husserl en el

momento en que publica las *Ideen*. La famosa *reducción* que da acceso a la fenomenología no es un simple retorno al sujeto psicológico. Pero no distrae por más tiempo nuestra conciencia de la existencia para orientarnos sobre la esencia que la trascenderían. La reducción fenomenológica, es la resolución no de suprimir, sino la de poner en suspenso y como fuera de acción todas las afirmaciones espontáneas que hago, no para negarlas sino para comprenderlas, para explicitarlas. Para la teoría de la “reducción fenomenológica” Husserl rompe absolutamente con lo que podía quedar de psicologismo en su pensamiento como con lo que podía quedar de “platonismo” en sus primeros trabajos. El yo filosófico va a retroceder para conducirnos a todas las condiciones de hecho a modo de aperecirlas, de comprenderlas, de no dejarlas jugar en su ignorancia. Y la tarea de la filosofía va a ser entonces explicar con toda lucidez, como son posibles a la vez las manifestaciones del mundo exterior y las realizaciones del mundo encarnado por mí. Todo objeto intencional remite a la conciencia, pero a una conciencia que no es este individuo que soy en tanto hombre que vive en un cierto punto del tiempo, en un cierto lugar del espacio. Cuando opero la reducción fenomenológica, no me traslado del mundo exterior al mío considerado por mí como una parte del ser, no sustituyo la percepción interior por la percepción exterior, trato de hacer aparecer y de explicar en mí, esta fuente pura de todas las significaciones que constituyen en torno mío el mundo y que constituyen mi yo empírico.

¿Cuál es, en este momento del pensamiento de Husserl la situación de la psicología frente a la fenomenología?

La psicología es una ciencia de hecho, dice Husserl, es la ciencia del hombre en el mundo, es la ciencia del hombre colocado frente a diferentes situaciones y respondiendo a estas situaciones por diferentes conductos. No se confunde entonces en absoluto con la fenomenología trascendental, con la filosofía fenomenológica, que ella, tal como acaba de explicarse, es una reflexión universal que tiende a volver explícitos y a fijar conceptualmente todos los objetos intencionales que mi conciencia puede confirmar.

Pero justamente porque la psicología tiene su propio terreno, no puede tomar el terreno de la filosofía. El psicologismo consiste en creer que la psicología toma el lugar de la filosofía, esto es imposible porque la psicología comparte las convicciones del sentido común y las convicciones de todas las ciencias en la considera-

ción del ser y que estas convicciones es menester que sean elucidadas por una filosofía. Todos vivimos en la actitud natural, es decir en la convicción de que somos una parte del mundo sometida a la acción de ese mundo exterior y que recibe pasivamente esta acción. La psicología recibe tal cual, este postulado realista del sentido común y es en función de ese postulado que plantea sus problemas. El psicólogo trata de ver cómo el hombre frente a ciertas situaciones o ciertos estímulos, elabora las respuestas a estos estímulos. Trata de establecer leyes que liguen de una manera rigurosa tal situación, tal conjunto de estímulos, a tal reacción. Esto es perfectamente legítimo a los ojos de Husserl, esto simplemente no debe tener lugar en la filosofía. No debe dársele valor ontológico, es decir alcance último, a esta manera de pensar, pues ella es ingenua, no es reflexiva. En efecto, si nosotros reflexionamos, encontraremos que el sujeto así situado en medio del mundo, y sufriendo la acción de ese mundo, es al mismo tiempo quien piensa el mundo que ningún mundo es concebible si no es pensando por alguno y que en consecuencia, si es verdad que el sujeto empírico es una parte del mundo, también es verdad que el mundo no es otra cosa que un objeto intencional para el sujeto trascendental. Esta inversión copernicana, como diría Kant que hace que la filosofía se defina por oposición a la psicología, la mantendrá Husserl hasta el final. Lo mismo que una psicología muy recelosa de mostrar la unidad y la autonomía de la conciencia, que admite, como la *teoría de la forma*, que la conciencia no está hecha de elementos a la manera de las cosas exteriores y que refuta el atomismo mental al proponer que la conciencia es un todo en el cual los elementos no tienen existencia separable, Husserl la considera filosóficamente insuficiente, incapaz de tener lugar en la filosofía porque si la conciencia está concebida por los gestaltistas como totalidad que no puede ser disuelta en sus elementos, esta totalidad la conciben totalmente a la manera de totalidades naturales que existen en las cosas. Mi conciencia es una forma más integrada que esta lámpara, pero no es después de todo, más que una forma. El solo hecho de que se emplee el mismo término de Gestalt para designar la unidad de la conciencia y el ejemplo de la lámpara, son suficientes según Husserl para concluir que la psicología de la forma *naturaliza la conciencia*, no se apercibe de que la conciencia es el sujeto de todo objeto posible, la define como otros objetos que pueden ser definidos. En su rigor filosófico, Husserl excluye la psicología de la forma lo mismo que la psicología atomista del siglo XIX y casi las pone al mismo nivel. He aquí lo que escribe a este res-

pecto en el epílogo de su *Ideen* (Nachwort zumeiner *Ideen*): “la psicología atomística, como la psicología de la forma, sostiene en el mismo sentido, un naturalismo psicológico que considerado en la expresión de sentido interno puede también llamarse sensualismo”. No hay evidentemente aquí ninguna diferencia, en atenerse al principio, en acumular “atomísticamente” los antecedentes psíquicos, como granos de arena o en considerarlos como partes de totalidades que no puede que lo sean por una necesidad empírica o apriorística, en presentarse únicamente como de tales partes. No hay diferencia de principio entre decir, como los asociacionistas: “la conciencia en una suma de sensaciones y de imágenes”, o como los gestaltistas: “la conciencia es una totalidad en la que los elementos no tienen sino una existencia inseparable”. Tan es así que no se ha elaborado la noción de totalidad a manera de reformarla radicalmente, a manera de pensar la conciencia, como una totalidad sin equivalente alguno entre las cosas de la naturaleza, se está siempre dentro del naturalismo, y dentro del psicologismo.

Husserl mantendrá ésto hasta el final. Husserl no ha pensado nunca que la psicología podría tener lugar en la filosofía, lo mismo que si se trata de una psicología refinada que no tiene más nada que ver con el atomismo ni con la reducción a los elementos por más tiempo. No solamente la psicología no es la filosofía y no puede ponerse en su lugar, sino más aún, como psicología, conduce necesariamente a una deformación de la conciencia.

Participa en efecto de la actitud natural, lo que hace que considere al hombre, pero al hombre como una parte del mundo. Cuando un psicólogo habla de la conciencia, el modo de ser de la conciencia tal como él la entiende no es radicalmente distinta del modo de ser de las cosas. La conciencia es un objeto que hay que estudiar, y el psicólogo apercibe esta conciencia entre las cosas del mundo y como un acontecimiento en el sistema del mundo. Para llegar a una concepción que mantiene la originalidad radical de la conciencia, es necesario un análisis que no sea de este tipo, que descubra en nuestra propia experiencia el sentido mismo o la esencia de toda *psique* posible. No sabremos definitivamente lo que es la conciencia más que a condición de reaprehender en nosotros el sentido interior y de obtener así la intuición eidética. La conciencia no es susceptible más que de un análisis intencional, y no de una simple constatación o notación. Según esto, el psicólogo está siempre inclinado a hacer de la conciencia un objeto de constatación. Así, todas las verdades de hecho

que pertenecen a la psicología no pueden ser aplicadas al sujeto concreto que yo soy, más que mediante una corrección o una rectificación filosófica. La inducción, que parte de hechos y conjunto de hechos es el método de la psicología empírica, como es el método de la física o de las ciencias de la naturaleza pero es muy evidente que esta inducción permanece todavía ciega, si nosotros no conocemos más allá y en su interior la conciencia que esta inducción afirma determinar.

Para comprender verdaderamente lo que se ha encontrado concerniente al hombre, es necesario en consecuencia, combinar la inducción con el conocimiento reflexible que podemos obtener de nosotros mismos como sujetos conscientes. Esto es lo que Husserl llama *psicología eidética*. Toda psicología empírica debe, según él, estar precedida de una psicología eidética es decir de un esfuerzo reflexivo por el cual nosotros elaboramos al contacto de nuestra experiencia propia las nociones fundamentales de las que la psicología se sirve a cada momento. El conocimiento de los hechos pertenece a la psicología; la definición de las nociones que sirvieron para elaborar estos hechos pertenece, según Husserl, a la fenomenología.

Nosotros sacamos del uso común una cantidad de conceptos que aplicamos sin apercibirnos de la interpretación de los hechos psicológicos, por ejemplo, el concepto de imagen, el concepto de percepción. Tanto que no hemos dado para una reflexión sobre nuestra experiencia de la imagen, sobre nuestra experiencia de la percepción, un sentido coherente y válido en estas diferentes nociones, no sabemos nosotros mismos lo que quieren decir y lo que prueba nuestras experiencias sobre la percepción o sobre la imagen.

En suma Husserl no piensa reemplazar la psicología por la filosofía, ni la filosofía por la psicología. Es necesario que estas tengan cada una su autonomía. La autonomía de la psicología se manifiesta por que ella es quien esta encargada de la encuesta sobre los hechos y sobre las relaciones de hecho; pero la significación última de estos hechos y de estas relaciones no está formada más que por una eidética fenomenológica de la cual yo extraigo el sentido o la esencia de percepción, de imagen y de conciencia.

2—*Ilustración para los primeros trabajos de Sartre.*

Los primeros trabajos de Sartre sobre la imaginación y sobre

la emoción ilustran muy bien la concepción de Husserl tal cual se presenta a la mitad de su carrera.

Al final de su trabajo sobre la imaginación, Sartre demuestra que tan no se ha reflexionado sobre lo que es la imagen y nuestra experiencia de lo imaginario, que todos los trabajos experimentales que se pueden hacer quedan en suma como letra muerta: ellos dan resultados, eventualmente resultados numéricos, pero no sabemos que significan estos resultados ni lo que ha sido medido. Se ve, por ejemplo, en cuales condiciones se presenta la imagen, que la imagen responde, en la vida de la conciencia, a estados de baja tensión que pueden presentarse de manera instantánea sin contornos definidos, se habla de imágenes claras, se muestra que las imágenes no son, como se cree algunas veces, tablas completas de objetos que ellas representan, que a menudo solo son esquemas, se muestra todavía que la imagen no es suficiente para la vida consciente, que solo sirve para resumir un cierto trabajo de pensamiento o para llevar referencias simbólicas a ciertos objetos de pensamiento. Todo eso es verdad, pero no nos hace comprender finalmente lo que es la imagen, como puede ser utilizada por el pensamiento, entrar en relación con él, lo que significa en un sujeto el predominio de la vida imaginaria. Tanto que nosotros consideramos la imagen como un pequeño carro manejado por la conciencia, es también imposible comprender cómo esta imagen-cosa puede entrar en relación con un pensamiento activo, permanece como un ser sensible, simplemente un ser sensible velado, borroso o incompleto. Y esta concepción de la imagen, que no tiene ninguna dignidad científica, introduce en el análisis psicológico elementos que no le pertenecen y que se deben al pensamiento común y precientífico; carece así mismo de un esclarecimiento fenomenológico, no se comprende siempre lo que es imaginar y para qué sirve, el sentido de la actitud o de la conducta imaginante. ¿Cuál es el sentido del acto de imaginar en la vida del hombre? Para saberlo, hay que hacer un análisis que nos muestre, por ejemplo, que la imagen es por principio cualquier cosa que no es observable, cualquiera que *pretende el ser*. Hay una suerte de imposición esencial de la imagen. Nosotros creemos que nuestras imágenes son observables a la manera de cosas sentidas y desde que deseamos observarlas nos apercebimos de que esto es imposible: no se puede, decía Alain, contar las columnas del panteón en imagen. La imagen es entonces una pretensión en la presencia del objeto imaginario, pretensión sin fundamento. Es una ausencia de objeto

que desea hacerse pasar por una presencia del objeto. Es una *evocación* del objeto, en el sentido en que se habla de evocar los espíritus. Es una referencia de mi yo que piensa en tal o cual objeto real, que existe en el mundo con la pretensión de hacerle aparecer aquí donde yo estoy. No hay, decía Sartre, dos Pedros: Pedro en realidad que está en Africa Occidental y Pedro en imagen que estaría en mi conciencia. Hay una referencia única de mi persona a Pedro-realidad, con la pretensión de hacerlo aparecer aquí en mi círculo mental. Este espacio de incorporación o de encarnación de un ausente en los datos presente se hace como es natural con la ayuda de ciertos elementos tomados de mi percepción que juegan el papel de *molde* del objeto ausente. Esto es suficiente para mostrar que la imagen es en realidad una operación de toda la conciencia y no solamente un contenido de la conciencia. Se percibe de que imaginar, es formar un cierto modo de relación con el objeto ausente.

Así comprendida, la imagen podrá estar próxima a toda una serie de otros fenómenos. Se podrá comparar la conciencia de imagen al sentido de imagen mental del panteón con la conciencia de ciertas imágenes fotográficas. No hay diferencia esencial entre la conciencia del panteón ausente y la conciencia que tengo de una fotografía ante mis ojos porque cuando el objeto es todo un hecho ausente, cuando no tiene representante antecedente, me sirvo a título de molde de ciertos elementos de mi percepción presente. Imaginar, es siempre hacer aparecer en un presente un ausente, dar una cuasi presencia, una presencia mágica, a un objeto que no está acá. A partir de esto, se podrá investigar cómo el sujeto realiza esta suerte de encantamiento de la visión ausente en los datos de su percepción. Se verá que debe efectuarlos de una fisonomía o de una estructura que él proyecta gracias a su actitud motriz y afectiva. El análisis eidético de la imagen habrá vuelto posible semejanzas experimentales, que esta vez, ya no serán ciegas porque *se sabrá* de lo que se habla y se comprenderá la relación de la efectividad y la motricidad de la imagen.

De la misma manera, antes que hayamos hecho una psicología eidética de la emoción, antes que nos hayamos preguntado qué es lo que al ser inquieta, el problema de la emoción no se nos presenta más que de una manera confusa porque está visto a través de una cantidad de prejuicios o de preconiciones que opera un cierto conjunto de hechos. El sentido común dirá por ejemplo, a propósito de la emoción que hay que considerar dos órdenes de

hecho: “las manifestaciones corporales” y las “representaciones”. La cuestión se planteaba así desde el tiempo de William James. Entonces tal escuela sostenía que la emoción debe ser comprendida sobre todo a partir de representaciones, de modo que sea comprendida, sobre todo a partir de hechos corporales. La psicología pensó hacer un gran descubrimiento el día en que William James invirtió el orden tradicional, el día en que, en lugar de decir: “lloro porque estoy triste”, dijo “estoy triste porque lloro”. Es en este género de especulaciones que consiste la psicología de la emoción durante mucho tiempo cuando se trató de someter la emoción a un esclarecimiento fenomenológico, no se trató de oponer conceptos a los hechos, se trató de reemplazar los conceptos de los que se sirve sin rendirse cuenta, porque son habituales, para los conceptos hechos conscientemente, que arriesgan mucho menos de alejarnos de la experiencia.

En lo que concierne a la emoción, la reflexión eidética se preguntará: ante todo ¿qué es lo que mueve al ser? ¿cuál es el sentido de la emoción? ¿a qué tiende la emoción? ¿se puede concebir una conciencia que no sea capaz de tener emociones? y si no se puede ¿por qué? Se toma la emoción como un acto total de la conciencia, como un cierto tipo de nuestra relación con el mundo, y se busca como determinar lo que ella confirma.

La psicología en otro tiempo notaba vagamente que la emoción era un “estado psíquico”, y también un estado corporal, y trataba de determinar cuál de los dos elementos era causa del otro. La fenomenología permanece neutral ante esta cuestión y sin postular que la emoción sea psíquica o física, la toma en su neutralidad y se pregunta qué es lo que significa y a qué va.

Muchos psicólogos han bosquejado esta investigación. Será una tesis constante en el curso de las lecciones que seguiremos, que no hace falta que los psicólogos se coloquen bajo la férula de Husserl para encontrar o descubrir un desarrollo de la psicología con sentido fenomenológico. Por ejemplo, Janet, aborda el problema de la emoción de una manera muy nueva. Se plantea ya la cuestión de saber cuál es el sentido de la emoción. En un pasaje de su obra *De la angustia al éxtasis*, muestra cómo una joven que viene a consultarle se resiste a responder a sus preguntas, acaba por entrar en una crisis de nervios que la pone naturalmente fuera de estado, que la imposibilita para responder a cualquier pregunta. La emoción, la crisis de nervios y la cólera tienen un sentido; son

un procedimiento para escapar al interrogatorio al cual la joven aceptaba exponerse instintivamente al venir a ver a Janet, pero que ella no había decidido afrontar.

De la misma manera, Freud considera la emoción como una acción o una realización simbólica. Le muestra así (ustedes saben que esta es una de sus fórmulas que permiten aproximarse a la tentativa de los fenomenólogos) que “los hechos psíquicos tienen un sentido” y deben ser descifrados. Trata de reintegrarlos en vida total del sujeto, o en la dinámica de la conducta y de mostrar a donde van.

La emoción, por ejemplo, es la modificación de nuestras relaciones con el mundo, que tiene lugar cuando nosotros renunciamos a una acción ordenada, que tiene una cantidad de relaciones de causalidad y que sea una acción verdadera, para pasar a una transformación inmediata, mágica y ficticia de la situación. Este es el caso del hombre colérico que renuncia a tratar de desatar el nudo de un bramante o de un cordón de zapatos, y que rompe el bramante o la cinta del zapato, esto no resuelve el problema del nudo pero lo suprime. La relación ordenada con el objeto, con el mundo, se reemplaza por una relación irracional, en la cual todo pasa como si la voluntad incondicional del sujeto pudiera obtener su resultado al proyectarse en el objeto, sin intermediario y sin medio. Un análisis de este género responde a lo que Husserl entiende por análisis eidético. Se toma de nuevo aquí el conjunto de hechos próximos concernientes a la emoción. Se trata de resumirlos bajo un título esencial, de descubrir en ellos una misma conducta ¹⁰.

La relación de la psicología con la fenomenología está comprendida entonces, para emplear la fórmula de Husserl, de manera análoga a la relación de la física y de la geometría. Para seguir las cuestiones metodológicas, la psicología surge del método del fenomenólogo. Para saber por ejemplo lo que es una emoción, cómo abordarla, por el cuerpo o por el espíritu, o al contrario para una visión neutra de lo que es la fenomenología para zanjar todos sus problemas, es necesario un esclarecimiento del fenómeno de la emoción según su sentido interior que la fenomenología se propone proporcionar. Esto no significa que el trabajo del fenomenólogo vuelva inútil el trabajo del psicólogo, lo mismo que el

10 Como la esencia de una experiencia es siempre una cierta modalidad de nuestra relación con el mundo, esta investigación de la esencia es al mismo tiempo análisis de la existencia, en sentido moderno, o al menos como ella se conduce.

trabajo del geómetra no vuelve inútil el del físico. Ha sido necesario que hubiera una geometría y en general que hubieran matemáticas para que pudiera haber una física. Pero esto no quiere decir que se desplazan unas a las otras. En otro pasaje Husserl dice todavía que la relación entre la psicología eidética y la psicología empírica, es la misma que la que existe entre la sociología y la estadística. Quiere decir que la estadística es necesaria al sociólogo pero no es parte de la sociología: hay que tomar contacto con el fenómeno social y representarse el propio medio de lo social para poder dar a las estadísticas una significación social. De la misma manera hay que ponerse en contacto con la *psique* para la reflexión fenomenológica si deseamos comprender lo que nos dan los procedimientos de investigación empíricos de la psicología.

En resumen, Husserl cree notar en todas las gradaciones de la psicología de su tiempo muchas incertidumbres y estas incertidumbres estarían ligadas al uso que la psicología quiere hacer de las técnicas científicas. La psicología desea conocer por los hechos; investiga, y en esto tiene razón, el enriquecimiento que se obtiene al contacto de un cierto número de variedades del fenómeno estudiado, variedades que no serían imaginables por nosotros y que se encontrarían, en consecuencia, en la experiencia. Pero la psicología cree que es suficiente observar los hechos para conocer; de allí resulta que examina los hechos en un estado de relativa ceguera y emplea para elaborarlos, los conceptos confusos de la experiencia precientífica. Por ejemplo el psicólogo utiliza al menos de tiempo en tiempo, la noción de hombre, no sería esto más que para delimitar la psicología animal y la psicología humana. Pero ¿qué significa exactamente la noción de hombre? Puede ser que esta noción provenga del sentido común que está por revisarse. Puede ser nuestra noción común del hombre que es una noción muy amplia, pueden ser ciertos seres que se llaman corrientemente hombres sin merecerlo ya que no pueden sufrir el análisis que se hace al ser llamado hombre. En todo caso es una hipótesis que se ha de examinar; puede ser por el contrario nuestra noción del hombre demasiado estrecha; si se examina más de cerca al chimpancé puede ser que se descubra que no hay razón de rechazarle como perteneciente a la misma clase de los seres que llamamos hombres. Nuestro concepto de hombre en consecuencia nada tiene de científico, es vago, es confuso; sería una necesidad para la psicología esclarecerle. El análisis fenomenológico va a consistir en un esfuerzo esclarecedor de este género. Buscará la manera de fijar

rigurosamente y de ligar de una manera inteligible las actitudes o los rasgos por lo cual se llamará *humano*: “pero la psicología llegará muy bien a definir al hombre justamente por el resultado de su encuesta”. Esto no es seguro. La encuesta que el psicólogo persigue va a revelarle que ella conduce sobre los hechos, ciertos caracteres que pertenecen al conjunto de los individuos que se llaman ordinariamente hombres, o bien va a mostrar que esos caracteres no pertenecen a todos o bien que pertenecen también a otros individuos que habitualmente no se llaman hombres. Lo que no podrá decir, es si la colección de caracteres así obtenida merece constituir una definición, si son esenciales o si por el contrario son accidentales. Tarde o temprano, esta investigación de lo esencial que se propone una psicología eidética deberá ser interpuesta y no llegaría a serlo si los caracteres realzados por la encuesta empírica no fueran escogidos más que según su frecuencia y que no son reveladores de la esencia que se trata de confirmar.

3º *Dificultades de una subordinación de la psicología.
Interpolación de la psicología y de la fenomenología.*

A esta concepción de la psicología eidética se le puede hacer y se le ha hecho dos clases de objeciones. Podemos cómodamente descartar la primera porque reposa sobre un contrasentido. La segunda objeción va más lejos, ha sido prevista por el mismo Husserl, y ha motivado la revisión de sus ideas y el desarrollo de sus doctrinas, tal como se señala después de las *Ideen*.

La primera objeción consiste en sostener que una psicología eidética sería pura y simplemente un retorno a la psicología de la introspección, y conduciría de nuevo a la psicología a los “*impasses*” de los que ha tratado de salir desde que ha querido convertirse en una ciencia.

Sobre este punto no es posible ninguna confusión. El descubrimiento de la esencia o del sentido de un proceso según Husserl supone un poder de reflexión, el poder de principio de encontrar un sentido a todo esto que es para él o para el prójimo. Husserl piensa en la época de las *Ideen*, que puede llegar a una evidencia final sobre esta conciencia que refleja, y que finalmente lo que parecía y lo que es no se distinguen. En este sentido Husserl admite que el “*cogito*” o la conciencia no es absolutamente comparable a las cosas exteriores. Las cosas exteriores aparecen en una experiencia sucesiva, a través de diferentes *perspectivas* (o *Abschat-*

tungen), si al contrario la conciencia fuese exterior a ella misma, no habría para ella ninguna certidumbre y ninguna ciencia. En este sentido, es cierto que, para Husserl como para todos los cartesianos, la existencia de la conciencia es inseparable de la conciencia de existir, que en consecuencia el sujeto que yo he de conocer es ese sujeto que yo soy, y que en fin Husserl desea utilizar esta proximidad de mi yo hacia mí y más generalmente del hombre al hombre que es la definición misma del cogito y de la reflexión: para que un saber sea posible, es necesario, que yo no sea separado de mí mismo y del prójimo.

Pero esto no quiere decir que esta relación interna de mi yo conmigo mismo y con el prójimo sea ya un *conocimiento*, esto no quiere decir que la *psicología de la reflexión* sea una psicología de introspección. La introspección consistiría para el sujeto en ponerse en presencia de *datos internos* que él observaría y que le serían revelados por el solo hecho de que son “en sí”; esta es la percepción interior, la anotación de un acontecimiento en el cual se trata de coincidir. La reflexión no es negativamente la anotación de un hecho, es un esfuerzo para comprender, no es solamente la pasividad de un sujeto que se conserva vivo, es el esfuerzo de un sujeto que aprehende la significación de su experiencia. Husserl estaba muy lejos de dar un principio a la percepción interior ya que él admite que en ciertos aspectos hay más certidumbre en la percepción exterior que en la observación interior. *La reflexión sobre el sentido o la esencia del mundo es neutral a la consideración de la distinción entre experiencia exterior y experiencia interior*. Se trata de explicar lo que quieren decir una y otra. En particular, nada impide que mi reflexión fenomenológica lleve entre las cosas que yo afirmo, sobre el prójimo, puesto que tengo una percepción del prójimo, puesto que percibo las conductas del prójimo. Nada impide que la explicación de las intenciones o del sentido de las conductas no se lleve sobre mi conducta: sino también sobre las conductas del *alter ego* de las cuales yo soy testigo. Nada me impide explicar el sentido del prójimo en la medida en que yo tengo acceso a él por la percepción del prójimo. “La Psicología interior pura, dice Husserl, la Psicología auténtica de la intencionalidad natural y finalmente una Psicología de la intersubjetividad pura”. Por Psicología interior pura, quiere dar a entender, una Psicología que aprehende también las relaciones de los sujetos entre ellos y que se coloca también en la intersubjetividad lo mismo que en la subjetividad. La observación interior tiene

relación con el sujeto, con el yo empírico, y la reflexión husserliana tiene conexión con el sujeto trascendental que es prepersonal y neutro con respecto a la distinción de mi yo y del prójimo empíricos. En realidad, en las *Meditaciones cartesianas*, Husserl utiliza la noción de conducta, *Gebaren*, que introduce a propósito de la percepción del prójimo. La psicología de la conducta no tiene entonces nada que no sea asimilable por un método eidético. La intuición eidética puede también hacerse en la experiencia del prójimo, porque mi experiencia y la suya están entrelazadas en la experiencia que yo tengo de él (por “transgresión intencional” dicen las *Meditaciones cartesianas*). Dice todavía, en un artículo muy viejo (1910), que hay posibilidades dentro de cierta medida de una determinación intersubjetiva de los psiquismos individuales.

Es entonces absolutamente ilegítimo reducir los problemas de la psicología eidética a los propios de una psicología de introspección y, si se hace, se corre el riesgo de ocultar las dificultades que trata de resolver la psicología eidética.

Retengamos solamente de esta primera objeción que las ideas de Husserl en la época de las *Ideen* dejan todavía indecisa la conexión de la reflexión radical que se funda en el hecho de que yo no me extraño a mí mismo (Heidegger dirá: que yo *no me disimulo a mí mismo*) y del conocimiento de mí mismo que no es inmediato y es susceptible de error y de verdad. Esto nos conduce a la segunda objeción, más interesante porque va al fondo de las cosas. Nos va a conducir a completar lo que habíamos dicho hasta aquí de cómo ella ha llevado al mismo Husserl a profundizar su pensamiento. Una psicología eidética que determina por reflexión sobre mi experiencia o mi experiencia del prójimo las categorías fundamentales del psiquismo ¿no deja a la psicología propiamente dicha un papel muy reducido? ¿Y esta última no está confirmada en el estudio de los detalles?

Llega Husserl en sus primeros trabajos, a decir que la relación de la psicología con la filosofía está un poco cerca de la relación del contenido con la forma. Es la filosofía quien tiene que saber, por ejemplo, qué es el espacio, la psicología, busca a través de algunos contenidos sensibles, visual, táctil, u otros; así se llega a la percepción del espacio. Si se confía en fórmulas como ésta, todo lo esencial parece aportado por la intuición filosófica o fenomenológica, y la psicología no tiene más que estudiar curiosidades empíricas en los cuadros suministrados por la fenomenología.

En otros textos todavía Husserl habla como si la psicología debiera darnos relaciones de causalidad, las leyes de hecho según las cuales se manifiestan los fenómenos, fenómenos que serían enteramente de la competencia de la filosofía. La psicología estudia las conciencias naturalizadas, introducidas en un cuerpo, y no habría de estudiar más que las condiciones de existencia o el orden de aparición temporal de ciertos aspectos del fenómeno o de la esencia mientras todo lo que es descripción, comprensión de la conducta, resaltaría de la fenomenología. Como el orden de las esencias tiene sus propias verdades las relaciones trascendentales no pueden ser nunca desmentidas por el orden de la génesis psicológica, que no podrá ser más que calco de los primeros. ¿Es verdaderamente el todo, lo que Husserl ha pensado sobre la cuestión que nos ocupa? Después de todo, la noción de *Wesenschau* estaba hecha para fundar un proceso de conocimiento que fuese a la vez concreto y filosófico, unido a mi experiencia, y capaz de universalidad. ¿La concepción de la intuición eidética tal como Husserl la ha desarrollado hasta aquí responde a estas dos condiciones?

La cuestión no está resuelta de manera satisfactoria la época en que se publicó la obra que comento, las *Ideen*, y en los trabajos ulteriores hay que ver un esfuerzo por resolverla.

Si al principio de su carrera Husserl consideraba en efecto las cuestiones de génesis psicológica como cuestiones secundarias, que en ningún caso podían prevalecer contra el problema filosófico colocado en términos de esencia, a medida que su pensamiento maduraba, concedía a la génesis una significación muy distinta, y de más en más positiva, al punto de que en las *Meditaciones cartesianas*, habla de una *fenomenología de la génesis*.

Justamente si el conocimiento de los hechos es imposible a los ojos de Husserl sin una visión de la esencia y siempre auxiliada por ella, resulta de esto que todo conocimiento válido adquirido en el terreno de los hechos, debe encerrar al menos implícitamente ciertas intuiciones de las esencias, y que Husserl debe admitir como lo hace en efecto que los autores que no se han preocupado más que de conocer los hechos en materia psicológica, han podido muy bien descubrir las esencias. La separación del terreno entre psicología eidética y psicología empírica aparecía extremadamente difícil, puesto que desde que se llega al terreno de las investigaciones, desde que se hace de la psicología, la más experi-

mental posible, en la misma medida en que se dice alguna cosa verdadera y válida, las intuiciones de las esencias son implicadas en el trabajo experimental.

El mismo Husserl ha hecho un paralelo entre lo que ha llegado a la física y lo que ha llegado a la psicología. Los físicos que han creado verdaderamente la física, en el sentido moderno de la palabra, han tenido una intuición de lo que es la cosa física. Galileo, por ejemplo, de quien Husserl habla a menudo, no era un fenomenólogo, no era propiamente hablando un filósofo y sin embargo, desde que resolvió estudiar la caída de un cuerpo, como lo hizo, estaba implicada una intuición en este descubrimiento experimental de lo que es la cosa física, intuición por ejemplo de la determinación espacial como característica fundamental de las cosas físicas. Y cuando después de Galileo, otros físicos han aumentado nuestro conocimiento de la naturaleza, se puede decir que cada uno de ellos contribuyó a desarrollar una *eidética de la cosa física*. No se trata para Husserl de reivindicar para los fenomenólogos un privilegio exclusivo en lo que concierne al conocimiento de las esencias. Ellas están implicadas en la investigación experimental, aparecen sea que se les busque o no, sea que se les haya deseado o no.

Pero hay que decir más. No solamente el conocimiento de los hechos implica siempre un conocimiento de las esencias. Lo mismo cuando el que lo practica cree simplemente abandonarse a los hechos, no solamente *en hecho* como cuando hay un lazo entre las dos psicologías, pero vamos a ver que la relación entre ellas es mucho más estrecha todavía. Examinemos, para que llevemos una cuenta más precisa de lo que hemos hecho hasta aquí, la naturaleza de esta *Wesenschau*. Hay que recordar, que para Husserl la *Wesenschau* tiene un carácter de constatación. El dice a menudo “constatación eidética”. Hay que recordar también que en ningún instante Husserl examina una psicología a priori en el sentido de la palabra, es decir una psicología deductiva. No hay dice él en las *Ideen*, “matemática de los fenómenos”, no hay “geometría del fenómeno”¹¹. ¿Por qué? Porque la psicología eidética, la psicología fenomenológica a diferencia de las matemáticas, es una ciencia esencialmente descriptiva. Las multiplicidades sobre las que se basa la geometría son “multiplicidades matemáticas”, es decir, que pueden ser definidas exhaustivamente por un sistema

11 *Ideen* traducción Ricoeur p. 228-39.

de axiomas. En fenomenología no se trata de definir los objetos de los que se ocupará el psicólogo por un sistema de axiomas con ayuda del cual se podría construir las diferentes entidades o realidades psíquicas. Las esencias que nosotros descubrimos, cuando nos esforzamos en pensar el fundamento de la experiencia, no son en los propios términos de Husserl “esencias exactas” es decir susceptibles de una determinación unívoca. Son “esencias morfológicas”, como él dice, inexactas por esencia. Si se desea examinar una psicología fenomenológica que fuera deductiva se chocaría dice Husserl en las *Ideen* con la misma clase de dificultades que el geómetra que quisiera por ejemplo dar una definición geométrica rigurosa de términos, como “dentelete”, “tallado en forma de lenteja” o “en forma de umbela”¹². No más que no hay definición geométrica de esas formas ni hay definición constructiva de las diferentes realidades de las que se ocupa la psicología: es al contacto de la experiencia que estas realidades pueden ser conocidas y no de otra manera. Desde el principio, hay que establecer una estrecha relación entre la intuición eidética y lo que nosotros tenemos en realidad, la experiencia.

Husserl dice a menudo que para ver una esencia, hay que comenzar por tener una percepción. La percepción sirve de “base”, de punto de partida, a la *Wesenschau*. La percepción es “fecundante” para la *Wesenschau*. Simplemente no es recurso válido para ella. La relación entre la percepción y la *Wesenschau* es una relación de “*Fundierung*”. Es decir que la percepción suministra un suelo o pedestal sobre el cual se construye la visión de la esencia. La visión de la esencia es un repaso intelectual, elucidación o explicitación de lo que ha sido concretamente experimentado. Es esencial la visión de la esencia saberse posterior a las cosas de las cuales parte, le es esencial saberse retrospectiva. En el mismo sentido en que la intuición de la esencia está encerrando la idea de que ella sucede a un contacto más directo con la cosa misma. Ya se desarrolla en la obra de Husserl la idea de un doble problema. Es verdad que si el pensamiento refleja y determina la esencia o el sentido, acaba por poseer su objeto y por envolverlo, es cierto bajo otra relación que la percepción concreta de la experiencia, aquí y ahora, está confirmada por la intuición de la esencia como cualquier cosa que la precede, que le es anterior, y para eso la envuelve. La esencia supone en su base, estos son los términos de Husserl, “una parte importante de la intuición” que pesa sobre el

12 *Ideen* traducción Ricoeur p. 236.

individuo, a saber: supone que un individuo aparece, que lo ha apercibido, la conciencia supone la “visibilidad” de este individuo, *la Sichtlichkeit*. O todavía más, no hay intuición de la esencia si no se le puede formar para ilustrar una “conciencia de ejemplo”.

¿Cuál es entonces exactamente la relación entre conciencia del ejemplo y lo que se llama inducción? Es al responder esta pregunta que podremos comprender la relación de la psicología fenomenológica y de la psicología empírica o inductiva.

Hay que recordar las profundas reflexiones que Husserl ha hecho sobre la inducción en general. El está en franca reacción contra la teoría de la inducción que se había desarrollado al final del siglo XIX, y que es en suma la misma de Mill: la inducción considerada como un proceso por el cual, considerando una pluralidad de hechos y descubriendo en esta pluralidad de hechos un carácter común, le colocamos aparte por abstracción y le consideramos como esencial en la formación del conjunto de hechos del cual hemos partido, todavía más, la inducción como una operación de *criba* que permitiría encontrar la causa de un fenómeno entre sus antecedentes, descartando solamente éstos que no son ni constantes ni incondicionados. Para Husserl, la inducción no es ni ha sido jamás esto. Las reflexiones de Husserl sobre la inducción anticipan las que Brunschwig en la *Experiencia humana y la causalidad física* hace.

(Continuará)

BIBLIOGRAFIA DE MAURICE MERLEAU-PONTY

- 1.—*La structure du comportement*, 1942 —traducida por Enrique Alonso, Biblioteca Hachette de filosofía, 1957— *La estructura del comportamiento*.
- 2.—*Phenomenologie de la perception*, 1945, —trad. por Emilio Uranga *Fenomenología de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.
- 3.—*Humanisme et Terreur*, 1947 —(Colección de Artículos), Trad. española *Humanismo y terror*, 1952-1956.
- 4.—*Sens et non sens*, 1948 (Colección de Artículos) hay traducción española.
- 5.—*Eloge de la Philosophie*, 1953 (Lección inaugural en College de France)

dada el 15 de enero de 1953) trad. española por Amalia Letellier, *Elogio de la Filosofía* 1957, seguido de *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*.

6.—*Les aventures de la dialectique*, 1955, (trad. española *Las aventuras de la dialéctica*. 1956).

7.—*El hombre y la adversidad* (Comité de las "Recontres Internationales" 1951, trad. al español por M. Riazza, Colección Guadarrama, Madrid, 1957).

SOBRE MERLEAU-PONTY

AIQUIE, I. *Une Philosophie de l'ambigüité: l'existentialismo de M. Merleau-Ponty*, 1951.

PUENTE OJEA, G. *Fenomenología y marxismo en el pensamiento de M. Merleau-Ponty*, Cuadernos Hispanoamericanos (1956); 295-323; XXVI (1956) XXX (1957), 41-85.

URANGA Emilio. *Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y Existencialismo*, Revista de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Nº 30, abril-junio 1948.