

FRANCISCO LEOCATA

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Para un nuevo diálogo interdisciplinario

Buenos Aires 2010

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	8
I. EL ORIGEN DE LAS CIENCIAS HUMANAS	
1. El nacimiento de las ciencias humanas.....	23
2. Antecedentes de otras ciencias humanas.....	26
3. La psicología.....	29
4. La lingüística y la pedagogía.....	32
5. Visión de la <i>Enciclopedia</i>	34
6. Los avances en el frente “racionalista”.....	37
7. La obra de Wundt y de Hermann Lotze.....	42
8. Conclusiones.....	44
II. EL CASO DE LA PSICOLOGÍA: EL ROL DE LA FILOSOFÍA EN SU GÉNESIS	
1. La psicología como saber autónomo.....	49
2. Problemas epistemológicos inherentes a tal autonomía.....	51
3. Aspiración a una convergencia.....	56
4. Reciprocidad de influencias entre filosofía y ciencias humanas.....	63
5. El interés de los filósofos por la psicología.....	67
6. La correlación interdisciplinaria no elimina las diferencias.....	70
III. LA EMANCIPACIÓN DE LAS CIENCIAS HUMANAS. PROBLEMAS SUBSIGUIENTES	
1. La diferenciación de dos grandes ramas del saber científico.....	74
2. La obra de Wilhelm Dilthey.....	76
3. La elaboración neokantiana.....	82

4. La obra de Max Weber.....	86
5. Aspectos irresueltos de las ciencias humanas.....	91
6. Focalización de algunos episodios de las últimas décadas.....	98
7. Conflictos y desarticulación de las ciencias humanas.....	105
8. Hacia una posible vía de solución.....	108
9. La aplicación del saber científico al bien del hombre.....	113

IV. DISTINCIÓN Y CORRELACIÓN ENTRE CIENCIAS DE LA NATURALEZA Y CIENCIAS HUMANAS

1. El criterio de las “regiones” del ente.....	116
2. El carácter originario del mundo de la vida.....	119
3. El carácter “positivo” de las ciencias humanas.....	124
4. El yo y el nosotros.....	137
5. Reducción y ciencias humanas.....	145

V. CONFRONTACIONES METODOLÓGICAS

1. Observaciones preliminares.....	150
2. Individual-universal.....	152
3. Comprensión-Explicación.....	156
4. Causalidad.....	160
5. Hipótesis Ley Interpretación.....	164
6. Valores.....	169
7. Inducción e interpretación.....	174
8. Objetivación.....	178

VI. LA HERMENÉUTICA Y LAS CIENCIAS HUMANAS

1. La eclosión de la así llamada “era de la razón hermenéutica”.....	185
--	-----

2. Los aportes de Gadamer y de Ricoeur.....	192
3. Las primeras presencias de la hermenéutica en ciencias humanas.....	197
4. Motivos para la aplicación de la hermenéutica en las ciencias humanas.....	200
5. Objeciones contra la aplicación de la hermenéutica en las ciencias humanas.....	202
6. Las ciencias humanas y la teleología de la razón.....	206

VII. NECESIDAD DE UN DIÁLOGO INTERDISCIPLINARIO

1. Planteo de la cuestión.....	211
2. Deuda de las “ciencias del espíritu” con la filosofía idealista.....	213
3. La opción de Husserl por la psicología en el espacio de las ciencias del Espíritu.....	219
4. Aportes de algunos discípulos de Husserl al mismo tema.....	224
5. La propuesta neopositivista y científicista.....	228
6. La cuestión de la sociología.....	232
7. El tema del lenguaje.....	239
8. Resultado: insostenibilidad de una <i>scientia princeps</i> en el campo de las ciencias humanas.....	244

VIII. REUBICACIÓN DE LA PSICOLOGÍA ENTRE LAS CIENCIAS HUMANAS

1. Necesidad de una identidad.....	247
2. La multiplicidad de escuelas.....	250
3. Multiplicidad de métodos.....	253
4. Psicología y praxis.....	257
5. Necesidad de un enfoque interdisciplinario.....	261
6. Reubicación de la psicología entre las ciencias humanas.....	264
7. Conclusiones.....	269

IX. EL INTENTO DE HUSSERL DE FUNDAR UNA “PSICOLOGÍA PURA”

1. Recorrido de la visión husserliana.....	273
2. Justificación de la “reducción vital”.....	278
3. Ejemplos de algunas de las orientaciones más relevantes.....	283
4. El ideal de la “psicología pura” y la antropología filosófica.....	290

X. EL PROBLEMA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y LAS CIENCIAS HUMANAS

1. La cuestión de la imagen del mundo.....	296
2. En búsqueda de un sentido nuevo.....	302
3. Visión del mundo y ciencias.....	306
4. Reivindicación de la antropología filosófica.....	309
5. El trasfondo sapiencial.....	313
6. El servicio de las ciencias humanas.....	316
7. Ética y ciencias humanas.....	320
BIBLIOGRAFÍA.....	326

Nota preliminar

El presente estudio se dirige a esclarecer un campo en el que no abunda la bibliografía específica. Me he preocupado por poner de relieve los problemas que surgen del nacimiento de las ciencias humanas, también llamadas ciencias sociales, su diferencia y relación con las ciencias naturales y exactas, su especificidad, sus problemas metodológicos y su misión dentro del vasto campo de la cultura de hoy.

La preferencia por la primera de estas denominaciones se debe a que el término “humano” es en sí mismo más amplio y no prejuzga sobre una determinada orientación particular de reforma o crítica social: apunta directamente a señalar que su objeto específico es el estudio del fenómeno humano en todas sus facetas y perfiles desde un punto de vista positivo, autónomo respecto de la filosofía, pero en diálogo con ella.

El lector advertirá fácilmente que la línea conductora que he elegido es la fenomenología de Husserl, reelaborada según las exigencias de la nueva temática y del panorama actual de los problemas epistemológicos. En este sentido se coloca en continuidad con otros de mis trabajos anteriores, especialmente *Persona Lenguaje Realidad y Estudios sobre fenomenología de la praxis*. No obstante puede leerse como una obra independiente, que se presenta como una alternativa respecto a otros enfoques derivados del neopositivismo, o nuevas formas de dialéctica de las ciencias sociales.

La iniciativa surgió de una necesidad de la vida académica, y de su entorno cultural, en el cual abunda una gran dispersión en este campo del saber y una confusión sobre su relación con las ciencias naturales en general. Quiere ser por lo tanto una contribución al diálogo interdisciplinario y al ejercicio de una así denominada “racionalidad transversal”, que no es incompatible, como se verá, con una idea integral de la razón, puesta al servicio de la elevación de la condición humana.

Por lo dicho, se deduce que el enfoque es netamente realista y humanista, no entendiendo por este término un refugio hacia lo estético o literario, sino un compromiso con el estudio riguroso de las diversas ciencias que se ocupan del hombre.

Debo expresar mi agradecimiento en modo particular hacia el Rector de la Universidad Católica Argentina Dr. Víctor M. Fernández y hacia el Decano de la Facultad de Psicología y Educación Dr. Lorenzo García Samartino, quien ha expresado

la oportunidad de abordar el tema de este libro y me ha ayudado concretamente para su publicación, incluyendo sugerencias para su mejor presentación. Extiendo mi agradecimiento también a la Pontificia Universidad Salesiana de Roma por la disponibilidad de su biblioteca y la hospitalidad que me ha brindado.

El autor

INTRODUCCIÓN

1. EL TEMA DEL DUALISMO

Los siglos XX y XXI probablemente serán reconocidos en el plano cultural, además de otras características, por la carga negativa y el temor que inmediatamente despierta la sola evocación del término *dualismo*. Es la bestia negra de muchos planteos intelectuales y específicamente filosóficos, no tanto en el sentido gnóstico o platónico del término, sino en el que ha tomado después del giro cartesiano, y de las innumerables objeciones que se le han hecho. Se invoca a veces con notable superficialidad y una ironía un tanto burda la oposición entre *res cogitans* y *res extensa*, y la sola mención arcaica de la glándula pineal del itinerante filósofo del siglo XVII despierta sonrisas e hilaridad.

El gran temor que causan estos temas – temor escondido detrás de la burla o del menosprecio – es que el *yo pienso* cartesiano visto en continuidad con el *yo trascendental* de Husserl en el siglo XX, tocan a pesar de todo un nervio que queda paradójicamente fortalecido ante las múltiples críticas de que han sido objeto.

El núcleo del problema o el motivo fundamental que explica este hecho reside en que todo conocimiento y lenguaje humano, y en especial el conocimiento filosófico, no puede prescindir de la conjunción de los dos movimientos contrapuestos y correlativos: el centrífugo – la apertura a la realidad y a las cosas y en último término al horizonte del mundo en cuanto mundo – y el centrípeto, o sea la implícita y concomitante referencia al polo de un sujeto cognoscente sin el cual no es pensable ninguna unidad en el discurso. Tampoco sería explicable la intencionalidad afectiva, vital, los actos valorativos, las motivaciones y la acción en cuanto transformadora del mundo. Querer estudiar por lo tanto el fenómeno humano con un lente dotado de la sola objetividad cosificante en cualquiera de estos órdenes, es condenarse de antemano al fracaso.

Es por ello que la denominada “excepción humana” sigue siendo una cuestión que no alcanza a ser liquidada, a pesar de todos los esfuerzos “monistas”.

La lucha contra el dualismo es justificable y hasta loable hasta cierto punto y por motivos muy concretos. No puede pensarse el hombre como el resultado de la unión casi “accidental” de dos sustancias, así como anteriormente tampoco habían sido

satisfactorios los intentos platónicos de relacionar el alma y el cuerpo. Pero como ha sostenido eficazmente Jan Patočka tampoco podemos prescindir de la preciosa herencia del “cuidado del alma”¹. En Aristóteles hay luego un esfuerzo indiscutiblemente meritorio por resolver el problema y subrayar la unidad de lo humano, poniendo en primer plano la condición del alma como *forma* del cuerpo orgánico. Esta idea tiene sin embargo el inconveniente de no explicar de modo convincente la relación de lo corpóreo con las operaciones superiores (concepto abstracto, constitución del saber científico, lenguaje, y la perfectibilidad de las virtudes morales) aunque ofrece de todos modos el acceso a dichos niveles de vida así como los condicionamientos de las energías de las pasiones entendidas como base o substrato para la construcción de los hábitos morales.

El desprecio o la subestimación del cuerpo en el mundo moderno hereda ciertamente algunos presupuestos de los planteos antiguos, pero quien lea con atención los numerosos pasajes de Descartes referidos a temas anatómicos y fisiológicos no podría negar honestamente que hay subyacente en él una fuerte admiración por la “máquina” del cuerpo. Y aunque la superioridad de lo espiritual seguirá su camino hasta Kant y el idealismo posterior, combatida sólo por las corrientes más radicales del empirismo

y la antropología biologista del siglo XVIII, es después de la obra de Nietzsche cuando se fortalece y se populariza el rechazo a cualquier asomo de espiritualismo antropológico, sea de origen metafísico o religioso. El nuevo amor a la vida es concebido como algo absoluto y totalmente immanente al devenir del mundo.

Y no es de extrañar que este *pathos* haya terminado por confluir con temas del positivismo. En ambos frentes hay un culto a un supuesto monismo (en el que se hace entrar en juego la teoría científica de la evolución diversamente readaptada) que mira con sospecha cualquier reconocimiento de una dimensión espiritual. Queda prohibido *a priori*, como algo definitivamente superado por la historia de la cultura, hablar de ideales o valores que presenten atisbos de trascendencia. El concepto de mundo es reducido al horizonte espacio-temporal destinado acaso a un eterno retorno desconociendo toda la hondura de su sentido. La vida animal modalizada en la forma (¿ascendente?) del hombre pasa a obtener el lugar de lo absoluto.

¹ Cfr. J. PATOCKA, *Platón y Europa*, Barcelona, Península, 1991, pp. 89.124.

Pero el problema no reside tan sólo en el pavor ante el vago concepto de dualismo, lo que supone sorprendentemente la superioridad ontológica de lo uno (un concepto después de todo platónico). El hecho es que el hombre no puede conocerse y menos comprenderse a sí mismo dejando de lado un cierto movimiento reflexivo, siquiera implícito, al que Nietzsche en vano quiso achacar cierto carácter enfermizo. Por lo cual, aunque en los últimos tres siglos se hayan aportado numerosos temas que obligan a replantear en nueva perspectiva la relación entre lo corpóreo y lo anímico-espiritual, no es desde un punto de vista teórico suficiente invocar el rechazo del dualismo para rendir cuenta de la pluri-dimensionalidad del ser humano y de su unidad, así como de la imposibilidad de considerarlo en base al prejuicio naturalista como una especie animal entre otras, con atisbos de superioridad y de enfermedad, dotada de adelantos evolutivos tan considerables como potencialmente destructivos.

Nadie discute la importancia científica y el impacto histórico-cultural ejercido por la teoría de la evolución en sus diversas versiones, pero es obvio que algunas prolongaciones o derivaciones de sus temas han tenido, y tienen aún hoy ambiciones y aplicaciones filosóficas desmedidas y desproporcionadas. Para algunas corrientes de pensamiento de la actualidad es habitual pretender “superar” las antinomias entre azar y necesidad, determinismo y espacio de libertad. Y en las últimas décadas se han hecho esfuerzos impresionantes pero poco convincentes de suprimir totalmente la idea de *teleología*, sin advertir que el solo hecho de mirar científicamente desde una perspectiva evolutiva el devenir anterior implica *eo ipso* un cierto finalismo (no en el sentido antropomórfico) , puesto que aunque algunos tiendan a negar el supuesto lugar central del hombre en el universo físico, no puede dejar de observarse que subrepticamente se privilegia el punto de llegada de un camino ascendente, aun cuando se mire el futuro con aire mesuradamente, es decir escépticamente, nihilista.

El espantajo del dualismo no se suprime con ubicar la especie humana como un ser viviente animal en medio de otras especies en azaroso devenir, lanzado al nacimiento y a la muerte. Pues lo más que puede lograrse con ello, aunque se le añada su capacidad naturalista de hacer cultura, es una imagen de desarrollo, crecimiento, envejecimiento. Y de lo que se trata en realidad es de rendir cuentas de por qué esta especie humana tiene la peculiaridad de preguntarse por sí misma y por el mundo circundante. Hay autores más recientes, como Schaeffer, que en el deseo de evitar las etiquetas, muestran también cierto reparo ante el apelativo de monismo, término preferido por los positivistas de la segunda mitad del siglo XIX: el resultado es sustituir

el trasfondo de una naturaleza substancial por el de un proceso sin teleología, regido por la consabida combinación de azar y necesidad.² Lo curioso es que la confluencia entre *Proceso y realidad* había sido ya tratada con mayor profundidad por Alfred N. Whitehead, un autor que no puede considerarse cerrado al reconocimiento de una dimensión espiritual del hombre y hasta de un finalismo cósmico.³

Pero podría decirse que las palabras, como los libros, tienen su destino. Y en nuestro tiempo uno de los términos que producen mayor rechazo es el del dualismo, asociado al primado del *yo pienso* y por lo tanto también a la valoración de la razón. Ese es el motivo principal por el que tanto Descartes como Husserl son autores que producen a la vez seducción y rechazo: no puede hacerse a menos que confrontarse con ellos y discutirlos.

Un filósofo demasiado olvidado hoy día pero de influencia subterránea siempre vigente, Augusto Comte, al fin y al cabo se había adelantado a todas las tendencias críticas hacia la primacía o la existencia de cualquier tipo de dualismo entre cuerpo y alma, confinando el estudio científico del hombre a los límites de la biología y la sociología. Pero con ello no podía evitar dar una imagen objetiva del hombre mismo que disolvía inevitablemente su subjetividad⁴. Actualmente hay por otros motivos corrientes que pretenden superar la modernidad con la eliminación lisa y llana de la distinción sujeto-objeto (entre ellos podrían citarse a los llamados post-estructuralistas).

Uno de los efectos más importantes de esa postura es el modo de plantear la relación entre las ciencias humanas y la filosofía, así como la dificultad de relacionar las ciencias naturales con las humanas confluendo a menudo hacia tendencias estetizantes a modo de paliativos de la falta de unidad del conjunto.

Pero aun en estas tesis mancomunadas, hay diferencias básicas. Los que son todavía fieles a la inspiración del positivismo del siglo XIX radican el rechazo a las anteriormente llamadas "*ciencias del espíritu*" en lo que los autores que han recibido el influjo de la fenomenología suelen denominar la *naturalización del sentido*. La naturaleza es presentada como lugar originario de todos los entes en cuanto *natura naturans* de la que brotan todas las especies incluyendo por supuesto al ser humano, una variante más de la evolución animal. Pero en términos husserlianos dicha naturaleza no

² Cfr. J-M-SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana*, México-Buenos Aires, 2009, pp. 109-158.

³ Cfr. A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, New Cork, The free Press, 1985. Además de esta obra, una de las más importantes de todo el siglo XX filosófico, Whitehead ha escrito un libro concerniente a nuestro tema: *La ciencia y el mundo moderno*, Buenos Aires, Losada, 1949.

⁴ Comte trató de reparar este defecto con la tesis de la "síntesis subjetiva" (coincidente con la religión de la humanidad) en su última obra *Système de Politique positive*, Paris, L. Mathias, 1851.

es el mundo de la vida o *Lebenswelt* que como lugar originario de la experiencia del ser en el mundo conjuga indisolublemente un elemento de subjetividad en su visión objetiva del mundo.

Otros pensadores parten en cambio de un deseo de cambio de época que supere la modernidad; y encuentran uno de sus puntos de referencia más importantes en la obra de Heidegger, el cual estableció una nueva crítica a la época iniciada con Descartes. Más tarde se sumaron las influencias del estructuralismo y del vitalismo de raíces nietzschaenas, la temática del inconsciente, el pluralismo de los lenguajes y el pluralismo de los mundos.

La resultante de este asalto a la autoconciencia del sujeto moderno expresada en el *ego cogito*, es distinta de la orquestada por la escolástica en el período posterior al renacimiento y en el siglo XIX: el ataque al primado del pensar sobre el ser, de la conciencia sobre la realidad, que conduciría finalmente al llamado “principio de inmanencia”. Ahora, en las corrientes que provienen de líneas completamente ajenas a la escolástica y que son herederas rebeldes de la modernidad, se trata de *destruir o deconstruir el yo* como punto de referencia del giro epocal iniciado en el siglo XVII, para entrar en un período que a falta de mejor nombre se ha denominado *posmodernidad*. Pero hay en todo esto una contradicción, hecha patente en la misma cantidad de pólvora dirigida a bombardear el *ego* moderno: la consecuencia inevitable de escabullir la pregunta por el hombre como “excepción” dentro de la serie evolutiva de los vivientes o como diferencia dentro de la repetición del eterno retorno es un culto del preguntar por el preguntar como fin en sí mismo, como falsa demostración de profundidad, en una palabra como imperio de la *doxa* sobre la *episteme*, sin objeto alguno preciso al que pueda dirigirse, con vagas apelaciones al ser entendido como mundo o carne que se auto-revela continuamente en la novedad de sus diferencias, o como aceptación tan sincera como impotente de un nihilismo consecuente.

2. LA CUESTIÓN DE LAS CIENCIAS HUMANAS

Queda pues en claro que para quien rechaza de plano, por temor al mencionado “dualismo”, la idea de una estructura pluri-dimensional y jerarquizada en el hombre, no tiene sentido hablar de ciencias humanas positivas o empíricas diversas tanto de la filosofía como de las ciencias de la naturaleza: se propugna un modelo de

interdisciplinariedad donde las diferencias se unen en mezclas, a modo de un mundo entendido como “obra de arte que se genera a sí misma”⁵.

Las ciencias humanas sin embargo no sólo existen y siguen generando especialidades y escuelas, sino que han alcanzado logros y han planteado orientaciones metodológicas propias, sin dejar de tener una relación con la experiencia y sin ser ya meras *derivaciones* de la filosofía (ni en el aspecto antropológico, ni en el metafísico y ni siquiera en el ético), aunque conservan desde el origen relaciones importantes con estas disciplinas. El motivo fundamental de su distinción respecto de las ciencias de la naturaleza es que los objetos que se disponen a estudiar tienen inevitablemente una componente de *subjetividad objetivada*: motivaciones, acciones, afecciones, modos de relacionarse socialmente o intersubjetivamente. Y en los casos en que entran de por medio contenidos inconscientes traídos a la luz mediante métodos específicos, no pueden dejar de tener una relación con algún tipo de yo, tanto individual como colectivo.

Es por ello que gozan de un modo diferente de objetivación, el cual lleva a su vez a metodologías no identificables con las de las ciencias exactas y naturales, aunque guarden con ellas una relación de interdisciplinariedad o lo que otros autores, como Welsch denominan “racionalidad transversal”⁶.

Profundicemos un poco más la temática. Se trata de interrogantes y respuestas para las que necesitamos, directa o indirectamente, una referencia a nuestra subjetividad, aun cuando la veamos “empáticamente” en fenómenos que no nos involucran en modo directo. Experiencia implica un “pasar-por” un atravesar interiorizando los contactos y relaciones con el entorno y los diversos entes que lo conforman.

El psicólogo, el sociólogo, el historiador, el lingüista, el crítico de arte (para citar sólo algunas especialidades) al examinar los temas concernientes a cada una de ellas, abordan un tipo peculiar de objetos: objetos no inertes (en el caso de la biología ya hay un inicio de “sensibilidad” o “irritabilidad” no conscientes de sí), pero dotados o nacidos además de representaciones, valoraciones, tipos diversos de acción dimanantes de unidades subjetivas humanas entrelazadas en flujos de intersubjetividad o en “olas” de sociabilidad. Por lo cual los nexos causa-efecto, similitud-diferencia, condición-

⁵ Expresión de uno de los últimos fragmentos de *La voluntad de poder* de Nietzsche: cfr. F. NIETZSCHE, *Werke*, Salzburg, Bergland Buch, 1968, I, p. 1132.

⁶ Cfr. W. WELSCH, *Vernunft. Die Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.

afección, tienen un sentido diverso de las objetividades geoméricamente trazadas por las ciencias naturales, esos recortes que Bergson atribuyó a las representaciones intelectuales en contraposición con el impulso vital (*élan vital*).

No es que las ciencias naturales carezcan totalmente de aspectos cualitativos, pero los enmarcan necesariamente en estructuras y relaciones de alguna manera matematizantes, en las que el cálculo y la medida, las relaciones lógico-matemáticas, tienen mayor protagonismo.

En otras palabras, las ciencias humanas son caminos de investigación empírico-positiva (no meras deducciones de premisas filosóficas o teológicas) que llevan al hombre a conocerse mejor en cuanto ser viviente que se experimenta a sí mismo aún en sus relaciones con el entorno mundano y material que lo rodea, y su emancipación respecto de la filosofía (especialmente de la antropología y de la ética) obedece a la necesidad de buscar métodos más analíticos, descriptivos e interpretativos según los casos (es decir que involucran algún tipo de hermenéutica) en lugar de los esquemas prevalentemente deductivos de las anteriores ciencias filosóficas.

Acerca de la necesidad de las nuevas ciencias empíricas humanas no hay ninguna duda a menos que alguien niegue en sí mismo el valor de la ciencia en cuanto tal y se refugie en una visión del mundo meramente estética, desde el momento en que el ser humano y la humanidad en su conjunto deben reconocer ciertas constantes o algo cercano a leyes en su comportamiento individual y comunitario, o aprovechar las experiencias adquiridas en diversos campos a fin de alcanzar luego más eficaces acciones o dimensiones prácticas de salida al mundo circundante.

El paso directo desde la biología a la sociología no es en sí mismo suficiente, aunque revela casi inadvertidamente la componente cuasi-subjetiva del conocimiento empírico del hombre. No lo es porque la biología, si bien *toca* de alguna manera esos rasgos de “interioridad” y de mayor integración de las partes en un todo distintos de aquellos que caracterizan la naturaleza inorgánica, no configura en sí misma un sello de suficiente acercamiento a lo propiamente humano subjetivo. El puente hacia la sociología permite en parte suplir esta deficiencia, pero las objetividades sociales no tienen la misma carga personal de las relaciones intersubjetivas en todos los niveles (empatía, acción recíproca mancomunada, valoraciones, etcétera) aunque todos estos factores son estudiados a la manera de estructuras de organización e intercambio dotadas de diversa complejidad, las cuales requieren para su comprensión una

colaboración más estrecha con el factor matemático (configuración casi geométrica de las relaciones de vida colectivas, estadísticas y cuantificaciones variadas).

El vacío que queda entre ambos sólo puede llenarse a través de una experiencia de la vida cualitativamente diferente, la de la subjetividad e intersubjetividad propiamente humanas (entendidas no como simples variantes de la conducta animal), lo que implica una puesta en juego de los objetos-relaciones estudiados con la subjetividad del investigador, sin que esto suprima lo que los fenómenos tienen “en sí mismos”, todos aquellos aspectos que permiten un abordaje auténticamente empírico no exclusivamente empirista, polifacético y más profundo del ser humano y de su entorno.

3. LA LÍNEA MAESTRA DE LA INTENCIONALIDAD

En las ciencias humanas hay por lo tanto un doble movimiento complementario: uno es el estudio sistemático y metodológico de los objetos que comprometen necesariamente actos intencionales como ya hiciera ver Franz Brentano, puesto que se trata precisamente de hechos producidos por el fenómeno humano y son sus expresiones. Otro es el retorno hacia un cierto tipo de “reflexión” o subjetividad que está presente en los mismos fenómenos pero que deben ser conectados con un nivel de “reducción” propiamente vital. En otras palabras: todo lo que el especialista en alguna de las ciencias humanas observa con algún grado o modalidad de objetivación, debe ser relacionado implícita o explícitamente con las vivencias del propio investigador en cuanto sujeto humano, a fin de que lo estudiado sea comprendido en cuanto fragmento de la *experiencia (humana) de la vida*.

De allí nace la importancia de no obviar el lugar que corresponde a la psicología (cuyo contenido es repartido por los positivistas de tradición comtiana entre la biología y la sociología), sin que el estudio de otras ciencias sea tratado como mera proyección de las funciones psíquicas. Algo análogo podría decirse de la historiografía, puesto que toda investigación está encuadrada en una situación histórica, sin que se niegue aquello que en cada ciencia trasciende lo meramente circunstancial.

Los dos movimientos complementarios que surgen desde el aparecer del mundo de la vida en el sentido fenomenológico, la salida hacia un mundo que es inseparablemente naturaleza y cultura, y el retorno a una referencia a la vitalidad del

sujeto humano, se reiteran a su manera en el acto científico – me refiero ahora a las ciencias humanas.

El objeto mismo de su estudio contiene momentos de relación del ser humano con el mundo circundante – lo que implica también aspectos pertenecientes a la cultura y a la intersubjetividad comunitaria -, y momentos de retorno a menudo sólo implícito y casi escondido, a la vitalidad del sujeto humano, sin los cuales la objetividad de los hechos no podría ser comprendida en cuanto tal.

El aspecto “objetivo” de estos estudios ocupa un lugar que lo relaciona al mismo tiempo con el mundo natural y los nexos intersubjetivos : es por así decirlo el teatro de la vida humana; el aspecto “subjetivo”, o cuanto tiene que ver con la reducción en el sentido explicado, es en cambio la relación que esos actos tienen con sujetos vitales – no con meros seres vivientes en su sentido genérico o referido a la serie evolutiva – de los que surgen.

Y es por ese motivo que no pueden ser plenamente comprendidos sin una al menos implícita línea analógica que lo une al propio sujeto investigador en cuanto ser humano ubicado en perspectiva científica.

Todo esto sin embargo choca hoy día contra un escollo, que es justamente el cuestionamiento de la subjetividad, tema que en el siglo XX ha tenido su inicio más significativo en *Ser y Tiempo* de Heidegger, y luego ha sido ampliamente desarrollado durante las décadas de 1960 y 1970 en Francia, con el encuentro con el estructuralismo, el psicoanálisis y la discusión en torno a la esencia de la modernidad. Dicha discusión cuaja en la pretensión de eliminar la distinción-correlación entre sujeto y objeto, y aunque sus características son diferentes de las de la tradición positivista, que acentúa en desmesura la objetividad de todo lo científico, sus efectos en cuanto se refiere a la ubicación de las ciencias humanas y sociales terminan por coincidir en más de un aspecto.

4. EL CUESTIONAMIENTO DE LA SUBJETIVIDAD

La distinción y correlación entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas, antes llamadas ciencias del espíritu, está íntimamente ligada a la aceptación o rechazo que se tenga respecto de la tradicional distinción entre sujeto y objeto. Aunque esta nació, puede decirse, con los inicios mismos de la filosofía, especialmente a partir de la

obra de Sócrates, sin embargo la acentuación particular de la subjetividad después de Descartes (que no podía dejar de tener como correlato una peculiar concepción de lo objetivo como *res extensa*) se constituyó como una suerte de emblema de la modernidad filosófica, aun por parte de sus adversarios. Mientras los tradicionalistas y los escolásticos (me refiero a la llamada segunda escolástica) combatieron el principio del *ego cogito* como una subordinación indebida de la realidad al pensamiento, durante la segunda mitad del siglo XX se sumaron a los ataques contra el principio de la subjetividad muchas otras corrientes, entre las que podemos citar el vitalismo, el existencialismo y luego el conjunto de la revolución causada a partir del año simbólico 1968.

Mucho se ha escrito y hablado en torno a la de-construcción del sujeto. En ella es tan importante en realidad el debilitamiento de la objetividad en sentido moderno como la crítica al *ego*. De hecho ambos aspectos son simultáneos en los primeros capítulos de *Ser y Tiempo*.⁷ La crisis de la objetividad en el frente neopositivista tendría, como veremos, motivos diferentes.

Ya hemos visto que el cuestionamiento de la centralidad del sujeto fue como un fruto maduro de las premisas existencialistas y vitalistas anteriores (aunque Heidegger condujo todos esos elementos a la confluencia de una radical modificación de la fenomenología). Pero esta revolución debía conducir inseparablemente a un nuevo concepto de la verdad y a una disolución de la clásica objetividad de toda la tradición metafísica anterior. Heidegger profundizó aún más estos temas en sus ensayos sobre la esencia de la verdad y su interpretación de Platón,⁸ y más adelante conectó el sentido de la objetividad de la verdad, tal como provenía de la metafísica tradicional, con la hegemonía de la técnica.

En el ámbito de la filosofía francesa de las dos décadas antes señaladas (con la confluencia de temas estructuralistas, neomarxistas y neovitalistas) se emprendió una de-construcción aún más radical del sujeto moderno conduciéndose también, como consecuencia a la necesidad de superar la distinción sujeto-objeto. En el ámbito neopositivista a su vez hubo un efecto de relativización del concepto de verdad científica en parte por influencia de una determinada lectura de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y en parte por la recepción de la creciente problemática de la

⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967, pp.89-102.

⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Frankfurt, V. Klostermann, 1978, pp. 201-237.

hermenéutica y del historicismo. Por supuesto que ambos aspectos recibieron resistencia por parte de los científicistas más conservadores.

Pero no es este el lugar de hablar *in extenso* sobre el tema. El lector podrá encontrar al respecto elementos interesantes en libros prestigiosos sobre la crisis de la modernidad, como por ejemplo (entre tantos otros) *El discurso filosófico de la modernidad* de Jürgen Habermas.⁹

Nos interesa aquí en cambio el tema por la íntima relación que tiene con la cuestión de las ciencias en general y de las ciencias humanas en particular. En efecto, la supresión de la distinción y relación entre ambas ramas de las ciencias es uno de los efectos más importantes del debilitamiento y “superación” de la distinción-correlación entre sujeto y objeto, residuo – se dice- del dualismo tradicional. Puede llegarse a este resultado por un doble motivo: uno es el naturalismo clásico que objetivando el Todo como madre Naturaleza y disciplinando sus departamentos y relaciones mediante el instrumento de la lógica formal matemática, termina subsumiendo el sujeto en el objeto en cuanto tal.

El otro camino es inverso: diluyendo la centralidad del sujeto moderno y colocando como protagonista el evento del ser (“*Seyn*”) mediante la palabra (poética) que es, según Heidegger “la casa de la verdad del ser”¹⁰, se debilitan, a pesar de las apariencias, los fundamentos del humanismo moderno y se opera una neta separación entre el pensar (*Denken*) de la filosofía y las ciencias, desinteresándose por consiguiente de la problemática de las relaciones entre ciencias naturales y ciencias humanas, las cuales son involucradas en el conjunto de la técnica o *Gestell*, que está asociada al oscurecimiento del horizonte del ser. Si el hombre quiere ser “pastor del ser”, por lo tanto, debe dirigirse a la escucha de la palabra filosófico-poética más que al universo científico.

Encontramos de nuevo una cierta *coincidencia dentro de la oposición*, para emplear los términos de Nicolás de Cusa: neopositivismo y giro heideggeriano de la filosofía terminan trazando una profunda brecha entre las ciencias y el pensar propiamente dicho, con una diferencia importante en cuanto a la valoración del acontecimiento: para Heidegger y sus seguidores – entre los que hay muy variadas posturas- el nuevo pensar filosófico está muy por encima (cualitativamente hablando)

⁹ Cfr. J.HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 163-254.

¹⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus* (1946), en *Wegmarken*, ed. cit., pp. 316.

de las ciencias, mientras que para el frente neopositivista y sus derivados se considera la cercanía entre metafísica y poesía como signo de debilidad y de inseguridad.

El motivo por el cual no logro compartir ambos modos de ver las cosas no nace sólo o principalmente de intereses epistemológicos (la distinción y correlación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu), sino de la imposibilidad de desconocer o de negar un hecho tan originario como el de la intencionalidad del sujeto humano hacia la multiplicidad de los objetos en el horizonte del mundo de la vida (*Lebenswelt*), aspecto en el que Husserl con justicia insistió tanto, y sin el cual no sólo la fenomenología perdería todo sentido e identidad, sino sobre todo porque se volvería imposible cualquier enfoque actual de las ciencias y de su relación con la filosofía.

La identidad de las ciencias que giran en torno al ser humano depende del reconocimiento de la distinción entre sujeto y objeto, y al mismo tiempo de la posibilidad de abordar los hechos de la conducta humana con modos concretos de objetivación en las que está implicada una cierta marca de subjetividad, lo cual indica la diferencia con las ciencias exactas y naturales.

De no aceptarse dicha distinción y correlación, se producirían tres consecuencias importantes e inevitables. La primera es la que denomino como una cierta estetización de las ciencias, en el sentido de que, perdiéndose las distinciones y delimitaciones de cada ciencia surgiría la tentación de arriesgar pretendidas “síntesis” interdisciplinarias, producto de la mezcla “creativa” de los diversos campos del saber, que obedecerían a una cierta intuición más o menos genial de determinados individuos superdotados, capaces de incursionar en las más diversas disciplinas, artes, creencias religiosas, etcétera.

Así como la filosofía, abandonando la distinción entre sujeto y objeto o intentando superarla en vagas intuiciones, se ve obligada a transformarse en un lenguaje que tiene mucho de poético, dejando a otras disciplinas menores (las ciencias experimentales) el dominio completo del avance implacable de la técnica, del mismo modo las ciencias tanto las naturales como las humanas, al no tener criterios claros y precisos de discernimiento entre sus objetivos, perderían también los fundamentos para mantener la peculiaridad y la autonomía de las ciencias positivas humanas. Los resultados de éstas se encontrarían entonces ante la disyuntiva de fundirse en intuiciones estetizantes o de convertirse en subdivisiones específicas dentro de las ciencias naturales perdiendo todo tipo de identidad.

La segunda consecuencia – ya claramente enunciada por el propio Heidegger en la década de 1930-, es la de abandonar el sentido mismo de cualquier antropología filosófica en sentido estricto, pues la crisis del sujeto además de privarla de su sustento, atrofiaría también el finalismo de las ciencias humanas. Como sin embargo la multiplicidad de las disciplinas, entre las cuales algunas conciernen incluso a la crítica de las artes o de la literatura y a los medios de comunicación, continúa, es inevitable la manifestación de una red interdisciplinaria o lo que Welsch ha denominado “racionalidad transversal”.

En uno de los capítulos finales abordaremos este tema, pero por ahora podemos decir que dadas las condiciones antes descritas, esa red de racionalidad transversal interdisciplinaria crearía un conjunto de laberintos con puntos de contacto y con vacíos dejados por las relaciones entre las diversas ciencias, especialmente las referidas a temas humanos. Sería en todo caso una interdisciplinaria *no sinóptica*, carente de un punto de referencia desde el cual poder contemplar unidades de sentido o puentes entre los diversos saberes. Es por eso que la metáfora de los laberintos, tan difundida desde la obra de Borges y luego de Vattimo en el terreno filosófico¹¹, abunda tanto en la actualidad como signo de las intersecciones científico-estéticas de nuestro tiempo.

5. ORIENTACIONES BÁSICAS DE NUESTRO RECORRIDO

Es hoy tan variado el panorama de las diversas posturas en filosofía y en ciencias, y tan fuerte la convicción de nuestro tiempo de no tratar de imponer a otros la propia forma de pensar o de ver las cosas, adoptando una suerte de convivencia pluralista que traslada al terreno intelectual el “pensamiento correcto” del orden socio-político, que difícilmente pueda evitarse en la práctica la toma de posiciones por vía *dilemática* (“hay que elegir por una u otra vía aceptando sus consecuencias”) frente a determinados problemas de tipo teórico, también para evitar que los debates se prolonguen al infinito. Desde el punto de vista de la sociología del saber nos hallamos frente a un pluralismo de *doxai*, resultado de una degradación de las anteriores tesis epistémicas.

¹¹ Cfr. G. VATTIMO- P. A. ROVATTI (ed.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 76-114.

Por lo cual cada investigador se ve obligado a expresar de entrada las orientaciones básicas de su búsqueda, no como mero voluntarismo, sino para prevenir y ayudar al lector antes de que emprenda el esfuerzo de re-pensar lo que se propone.

El presente ensayo supone como aceptada la tesis de la distinción y mutua complementación entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas. Por lo que implícitamente mantiene también la distinción entre sujeto y objeto y demás presupuestos para que este último tipo de ciencias tenga un sentido. No se trata sin embargo de un postulado en el sentido de partir de algo indemostrable, pues además de mis trabajos anteriores, a lo largo del presente recorrido tendremos ocasión de apreciar las aporías a que conducen los supuestos contrarios aun cuando gocen de una aparente aura de actualidad.

Reconoce además, según lo reiteró Husserl con fuerza en sus últimas obras publicadas en vida, un finalismo inherente a estas ciencias, que las conduce a una determinada visión del hombre y de su perfeccionamiento o elevación moral. La urgencia que reclama nuestra época no consiste tanto en establecer una jerarquía del saber a la manera en que podía pensarse, después de los antecedentes aristotélicos y medievales, durante los siglos XVII y XVIII, cuanto más bien en facilitar una mirada de conjunto para apreciar convergencias y diferencias a propósito de las diversas escuelas, problemas y correlaciones interdisciplinarias. De esa manera podríamos llegar a sortear o resolver el estado de *crisis* preanunciado por Husserl, que compromete muchas otras facetas y dominios de la cultura y de la sociedad, y poner más cercanamente las ciencias al servicio de la elevación ética de la humanidad en su historia, incluyendo el diálogo con los contenidos esenciales de las religiones.

Por lo tanto esta búsqueda se ubica en una línea netamente humanista y personalista, sin retomar los errores de los antropocentrismos prometeicos de la era moderna en algunas de sus manifestaciones. Si esta postura a favor del humanismo provocara alguna sonrisa irónica por parte de seguidores de filósofos del '68 es algo que me deja sin cuidado.

El sentido de las ciencias humanas es lo que da la orientación y el finalismo al conjunto de todas las ciencias, incluyendo las de la naturaleza, puesto que los frutos que éstas últimas dan a la humanidad deben ser luego ubicados en la praxis y en la historia progresiva o regresiva de la humanidad en cuanto tal. Y para ello es preciso reavivar también un diálogo fecundo con la filosofía, especialmente con sus aspectos antropológicos y éticos.

El porvenir de la filosofía difícilmente pueda salvarse retirándose hacia las orillas de un menester, por otra parte digno y noble, de interpretación de las artes y de la poesía, aunque esta cercanía le es también necesaria, como lo es el diálogo con la religión.

Pero la filosofía se alimenta también de los resultados de las ciencias positivas, particularmente las humanas, a fin de no perder en el camino su sentido intelectual, inherente necesariamente a su vocación.

El diálogo por tanto entre ciencia, arte, poesía, religión, o lo que suele llamarse hoy el encuentro interdisciplinario es también necesario, por supuesto, pero no puede consistir en vagas intuiciones emocionales y menos en la vanidad que sienten algunos de poder relacionar con superficialidad temas de diversas áreas del saber queriendo mostrar una polifacética apariencia “renacentista”. Lo diferente debe mantener sus fronteras aun en el encuentro con lo otro: la diferencia es tal en cuanto es generadora de relaciones siempre nuevas en el horizonte de mundo. Sólo desde allí puede traerse a la luz una verdad más fecunda, dentro de los límites dados a la condición humana.

CAPÍTULO I

EL ORIGEN DE LAS CIENCIAS HUMANAS

1. EL NACIMIENTO DE LAS CIENCIAS MODERNAS

El origen de la constitución de las ciencias humanas en cuanto autónomas tanto respecto de las ciencias naturales como de la filosofía, tuvo un devenir más complejo que el de las ciencias físico-matemáticas. Pero es bueno que iniciemos nuestro recorrido histórico, con la finalidad de comprender mejor su problemática, a partir del mismo siglo XVII que es, como universalmente reconocido, el siglo clave para el despliegue de las ciencias positivas o experimentales en general.

Mientras la física y las matemáticas habían logrado imponer su autonomía moderna, conservando todavía un nexo importante con la filosofía natural especialmente tras el impulso dado por Bacon, Galileo y Descartes, las nociones que hoy podríamos considerar de interés psicológico se presentaban en forma discontinua en el frondoso patrimonio de las escuelas filosóficas y teológicas de la época.

Debemos tener presente en particular el interés despertado poco antes (o sea desde el ocaso del Renacimiento) por las escuelas del denominado período helenístico tardío, especialmente por los escritos escépticos, epicúreos y estoicos. Los libros de Séneca, Cicerón, Epicuro, Epicteto, Pirrón y Sexto Empírico así como el influyente himno naturalista constituido por el poema filosófico de Lucrecio *De rerum natura*, habían sido objeto de lecturas y estudios renovados, especialmente por parte de los filósofos extraacadémicos. Uno de los motivos más importantes era que esas corrientes, dejando de lado los grandes sistemas y aun sintiendo un cierto desprecio por ellos, procuraban vías y métodos para la *solución de los problemas de la vida*: cómo superar las angustias y temores, de qué manera satisfacer en forma moderada las pasiones¹², cómo vencer la ira, cómo mantener la calma en medio de guerras, convulsiones y enfermedades, en qué grado de estima deberían ser consideradas las riquezas, cómo disfrutar del amor: en

¹² Este tema, que goza en la actualidad de un cierto momento de auge, en relación con los antiguos estoicos, epicúreos y escépticos, puede verse descrito en algunos de sus principales aspectos en M. NUSSBAUM, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003.

suma, todo aquello que en nuestro tiempo ha sabido redescubrir y condensar Michel Foucault bajo la denominación de “cuidado de sí” (*souci de soi*)¹³.

Es por ello que en libros famosos de la época como los *Essais* de Michel de Montaigne (1580) o más tarde de La Bruyère (*Les caracteres*, 1688) o de Charron (*De la Sagesse*, 1601)¹⁴, encontramos un sinnúmero de observaciones que tocan aspectos que interesan a lo que hoy tratan las denominadas *ciencias del hombre*, sólo que en forma desordenada, azarosa, o más exactamente ensayística. La introspección y la capacidad de sutiles observaciones sobre las conductas de la sociedad, daban orientaciones en torno al modo de conducir la propia existencia con un toque evidente de individualismo.

Lo que aquí interesa destacar, sin embargo, es que en un determinado momento empezó a sentirse la necesidad de *ordenar y profundizar* ese conjunto de observaciones de una manera más “científica”, sobrepasando el género de los ensayos tan magistralmente realizados por hombres como Montaigne, Pascal, La Bruyère. Para ello era necesario aplicar en alguna medida algo del método matemático aun siendo conscientes de la diversidad de los contenidos abordados.

Puede decirse que ese momento nació con *Les passions de l'âme* de Descartes(1649)¹⁵. Es verdad que cuando se nombra a este autor surge inmediatamente el fantasma de su famoso dualismo antropológico, tan duramente criticado desde todos los rincones, no siempre con la debida comprensión¹⁶. Pero pocos han reparado en que la innovación más importante de aquella obra era el intento de explicar la correlación entre las emociones y los movimientos de la “maravillosa máquina” del cuerpo. Con lo cual, pese a las reservas que puedan tenerse hacia su antropología de base, hay que reconocer que se introducía una idea de suma importancia: *la de la mensurabilidad de las reacciones e impulsos anímicos*, aun quedando a salvo la defensa del libre albedrío y

¹³ El tema del *cuidado de sí* es profundizado por Foucault en su últimas obras: véase por ejemplo, *Estrategias de poder, Estética ética y hermenéutica, La hermenéutica del sujeto*, publicados por Paidós Barcelona (1999-2001), Pero los primeros anuncios están ya en los tomos II y II de *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 1986.

¹⁴ De todas estas obras hay traducción española. Cfr. M. de MONTAIGNE, *Ensayos completos*, , 4 vol., Barcelona, 1963; P. CHARRON, *De la sabiduría*, Buenos Aires, Losada, 1948.

¹⁵ Cfr. edición ADAM-TANNERY (A.-T. XI, pp. 291-488).

¹⁶ Los intentos de superación del dualismo tanto platónico como moderno hoy se presentan para avanzar en el frente biologista o evolucionista (cfr. por ejemplo, J. M. SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana*, México, F.C.E., 2009; pero tal sean más conocidos los libros de D. DENNET, *La conciencia explicada*, Barcelona, Paidós, 1995; *La evolución de la libertad*, Barcelona, Paidós, 2004; y R. DAWKINS, *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, 2000). No obstante hoy se olvida con demasiada frecuencia que los idealistas clásicos presentaron su manera de superar el dualismo desde un punto de vista de un “espíritu absoluto”.

del orden moral en un plano superior de actividad. Sin el antecedente de Descartes es difícil imaginar la propuesta que haría más tarde Locke de crear algo semejante a una ciencia de los movimientos anímicos análoga a la establecida por Newton para el orden cósmico¹⁷.

Para entender mejor esta novedad es bueno tener presentes, además de las ideas que circulaban por entonces en el medio extraacadémico, la tradición que provenía de las diversas *escuelas de origen aristotélico*, sobre todo a través de la segunda escolástica, para la que Descartes demostraba una agria distancia. En los tratados de moral – siguiendo una línea que provenía ya de la segunda parte de la *Summa* de Santo Tomás de Aquino dedicada a los temas de ética- había una multitud de observaciones atinentes a lo que hoy llamaríamos “psicología”, observaciones que continuaban y desarrollaban con aportes originales temas del *De Anima* y de la *Ética* de Aristóteles. La explicación, por ejemplo de las virtudes de la fortaleza y de la templanza estaba rodeada de detalles sobre el modo de educar los apetitos naturales y las emociones. Algo análogo podría decirse de la tradición que tocaba los temas de la memoria, la percepción y la imaginación.¹⁸ Veremos que todo este material ha tenido un papel de primera importancia en la formación de la psicología moderna.

En el mencionado trabajo de Descartes la idea conductora era tratar de sondear el nexo entre esos ámbitos apetitivos y emocionales con los movimientos corpóreos incluyendo los de los hipotéticos “*espíritus animales*” presentes en la sangre y en el sistema nervioso, y ubicarlos dentro de una mensurabilidad justificada en gran medida por la tesis central de la condición mecánica del cuerpo – tesis compartida entonces por todo el movimiento mecanicista- , su relación con los otros entes corpóreos del mundo externo, y su coordinación o subordinación (según los casos) respecto de los movimientos espirituales del alma, especialmente la razón y la voluntad dotada de libertad.¹⁹ A partir de allí todo el conjunto del tema de las pasiones, que ocupó gran parte del interés de los filósofos del siglo XVII, (entre ellos uno de los más renombrados es sin duda Spinoza en la III y IV parte de su *Ética*²⁰), fue renovado y

¹⁷ Cfr. J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, F.C.E., 1999, p. 646.

¹⁸ No por casualidad autores antiguos y modernos han detectado cierta continuidad entre las doctrinas morales de Aristóteles y algunas orientaciones del epicureísmo. Se considera algo más que probable la influencia del primero en la formación juvenil de Epicuro. Algunas obras de autores actuales (por ejemplo M. Nussbaum) revelan esa continuidad entre temas aristotélicos y hedonismo.

¹⁹ El tema reaparece con más fina y extensa elaboración en las obras de Malebranche: cfr. N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, ed. Rodis-Lewis, 3 vol, Paris, 1962-4.

²⁰ Cfr. B. SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, ed. bilingüe, Milano, Bompiani, 2007, pp. 232-571.

operó, tanto en el frente racionalista como en el empirista, una suerte de acumulación de materiales preparatorios de la futura psicología científica.²¹

2. ANTECEDENTES DE OTRAS CIENCIAS HUMANAS

Pero antes de continuar la trayectoria de esta rama de las ciencias humanas en sus orígenes, es preciso rememorar la existencia, ya desde la antigüedad clásica, del cultivo de otro sector emblemático de esas ciencias: la *historiografía*. Nacida como un conjunto de crónicas de los hechos más relevantes de la vida de los pueblos, y en especial de sus vicisitudes políticas, la historiografía antigua dejó para la posteridad no sólo un cúmulo de datos y acontecimientos sino también profundas interpretaciones de los hechos sociales y políticos; y en este aspecto se destacan no sólo obras como la de Tucídides, Plutarco, Polibio, Tácito, sino también los libros bíblicos dedicados a la historia y crónicas de los distintos reinados, cuyo contenido ocuparía un lugar destacado en la concepción de la historia en Occidente.

Aun en su concisión el libro de B. Croce sobre la *Teoría e historia de la historiografía*²² puede presentar al respecto todavía alguna utilidad, y en cuanto al sentido de la historia es clásica la obra de Karl Löwith *Weltgeschichte und Heilsgeschehn* (traducida al español con el título simplificado de *El sentido de la historia*)²³. Cualquiera que haya leído los comentarios de Maquiavelo sobre una parte de la obra de Tito Livio no dejará de apreciar la agudeza de sus reflexiones y las magistrales lecciones en que se entrecruzan intuiciones de teoría política con la narración. En fin, el material que podría considerarse todavía *pre-científico* en el sentido moderno de la historiografía es enorme aunque para el caso de algunas civilizaciones haya dejado grandes e irreparables lagunas.

Lo que nos interesa poner de relieve, una vez más, es el momento de *la elevación del género histórico a la condición de ciencia*. Hubo que vencer para esto la barrera puesta por Descartes y otros contemporáneos que consideraron la historiografía como algo que recopilaba opiniones y narraciones, y no propiamente como ciencia, es decir *doxa* y no *episteme*. Uno de los momentos importantes de ese tránsito, además de la

²¹ Es útil a este respecto la lectura de R. BODEI, *Geometría de las pasiones*, México, F.C.E., 1995.

²² Cfr. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1917.

²³ Hay una edición más reciente con el título *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2005.

labor preparatoria de infinidad de archivistas y eruditos entre los que se destacó Muratori, fue la publicación del libro de G. B. Vico titulado *La scienza nuova*, cuya primera edición es de 1725²⁴. La novedad consiste justamente en que una actividad o un campo del saber que hasta el momento era un conjunto de documentos, datos e interpretaciones de acontecimientos, ascendiera a la categoría de ciencia (aunque todavía muy ligada a la filosofía), contra la tesis cartesiana (y curiosamente a favor de Bacon, de quien Vico es entusiasta lector). Para ello Vico recurrió a un nexo con la filosofía: es conocido su aprecio por la filosofía de Malebranche, filósofo agustinista-cartesiano, que le facilitó la intuición del concepto de una “historia ideal eterna” como depositaria del *sentido del devenir humano* temporal con sus épocas (*corsi*) de ascenso, decadencia y retorno (*ricorsi*). Pero tuvo presente más directamente el *De civitate Dei* de San Agustín, ofreciendo, según la tesis de Löwith, una suerte de versión secularizada de la visión cristiana de la historia de la salvación²⁵.

Un papel importante cumplió en la elevación de la historiografía al *status* de ciencia la ilustración francesa (recuérdese entre otras las obras de Voltaire. Turgot y Condorcet que elaboraron ensayos sobre el sentido de la historia como progreso), pero la condición ha sido análoga a la propuesta por Vico, exceptuada su inspiración metafísico-religiosa: ser reflexiones sobre el sentido de la historia (es decir ensayos de filosofía de la historia en un sentido muy amplio) más que elaboración de una historiografía propiamente dicha. De todos modos en el mapa de las ciencias de la *Introducción a la Enciclopedia* redactado por D’Alembert, consta la historia como ciencia que desarrolla la *memoria* de la humanidad.²⁶

Para que la *narración* histórica tuviera carácter de *ciencia* era preciso hermanar el rigor en la documentación y en el hallazgo de datos fehacientes, con una *interpretación* o lectura de los hechos en una continuidad dotada de *sentido*: el sucesor de la providencia fue en este caso la fe en el progreso del género humano. En la cultura alemana los discursos sobre la historia como educación del género humano fueron recepcionados y perfeccionados por hombres como Lessing y Kant; Herder por su parte siguió el mismo camino corrigiendo el racionalismo de sus predecesores. Sólo en el siglo XIX se realizaría la formación de una ciencia historiográfica propiamente dicha.

²⁴ Cfr. G.B. VICO, *Opere filosofiche*, Firenze, Sansón, 1971, pp. 169-338.

²⁵ La tesis de la secularización en el desarrollo del pensamiento moderno ha sido cuestionada por algunos autores como H. BLUMENBERG en su libro *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008.

²⁶ Cfr. D’ALEMBERT, *Oeuvres*, Paris, A. Balin, 1821, I, pp. 56-57.

Con diversidad de matices surgieron más tarde en el período romántico y postromántico obras monumentales que intentaban reunir una documentación rigurosa y críticamente ordenada con la interpretación o descubrimiento de un sentido manifestado en ese devenir. El rigor de los datos recogidos iba siendo unido a un cierto nexo de causa-efecto entre los acontecimientos, al mismo tiempo que tendía a describir *la trama* del devenir de períodos importantes de la civilización. Los filósofos acompañaron esta labor con poderosas construcciones tendientes a develar un sentido racional del devenir.

Durante el siglo XX este último presupuesto, que había recibido un fuerte empuje durante el auge del idealismo y aun del positivismo, entró en crisis y es hoy cuestionado desde múltiples frentes.²⁷

Muy cerca del terreno historiográfico están los antecedentes de aquellas ciencias que se refieren a la *política y en general a la acción social y pública*. Los grandes historiadores, fueron, desde el inicio grandes observadores y analistas políticos. De manera que, desde ese punto de vista, este sector de las ciencias humanas tiene orígenes muy remotos. No obstante, a diferencia de la historiografía en cuanto tal, hubo enfoques tendientes a darle una forma y un orden propios del saber en cuanto *episteme*. Justamente por su gran importancia para cuanto se refería al bien público, autores como Platón y sobre todo Aristóteles, buscaron la manera de ordenar científicamente sus respectivas concepciones de la política, y es sabido que ambos, pero sobre todo la *Política* de Aristóteles, por su mismo estilo de redacción, tuvieron una enorme influencia en toda la historia occidental. Ya en Aristóteles la política es vista en estrecha relación con la ética y casi como una culminación arquitectónica de la misma. Más tarde, en el occidente cristiano los motivos filosóficos se mezclaron en la concepción política con temas teológicos, especialmente los inspirados en San Agustín, en los temas atinentes a la relación entre Iglesia y Estado. Eso no impidió sin embargo que Santo Tomás de Aquino comentara ampliamente la *Política* de Aristóteles sin tanta dependencia de la teología como era la propensión de los agustinistas en general con su libro de cabecera *De Civitate Dei*.

En la época moderna, concretamente en el siglo XVI tuvo lugar lo que Pierre Mesnard denominó *L'essor de la philosophie politique*,²⁸ y puede decirse que con

²⁷ Entre los factores que más cercanamente provocaron el fin de una filosofía de la historia en el sentido moderno y en particular hegeliano y neohegeliano, debe mencionarse la Escuela de Frankfurt y luego el movimiento postestructuralista; cfr. R. WIGGERSHAUS, *La Escuela de Frankfurt*, México- Buenos Aires, F.C.E., 2010..

²⁸ Cfr. P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI siècle*, Paris, Vrin, 1977.

Erasmus, Althusius, Bodin, y los grandes autores del siglo de oro español, como Vitoria y Francisco Suárez y otros autores *nace una ciencia de la política* que, aunque considerada todavía como una parte de la filosofía, tendía cada vez más a emanciparse.²⁹ Tal autonomía se logró plenamente con las obras de Grocio, Locke y con las elaboraciones de las diversas escuelas de la Ilustración. La *Filosofía del Derecho* de Hegel es uno de los últimos intentos de ubicar la ciencia política moderna dentro de los confines de la filosofía.³⁰ Siguió luego naturalmente el marxismo que tuvo una constante deuda con la filosofía³¹, hasta que se fue asentando por influencia del positivismo la tendencia a construir la ciencia política sobre bases sociológicas históricas y jurídicas con criterio “experiencial”, o al menos más independiente de las grandes construcciones filosóficas o filosófico-teológicas del pasado. Con el tiempo este sector de las ciencias humanas fue considerándose más autónomo, aunque naturalmente muy cercano a la sociología y a la historiografía.

3. LA PSICOLOGÍA

Retomemos sin embargo el hilo conductor del *nacimiento de las ciencias humanas* sobre la línea maestra de la psicología. En el mismo siglo XVII se desarrolló también una línea empirista de filosofía, contrastante con el dualismo espiritualista cartesiano, que elaboró de otra manera la teoría de los sentimientos y de las percepciones, y que sin embargo se prestó también a ciertas influencias de la tendencia mecanicista. El gran historiador de las ciencias humanas Georges Gusdorf conecta estos inicios con lo que él llama la *revolución galileana*³² Entre los primeros representantes de ese paso hay que citar a Thomas Hobbes, autor de muy conocidos estudios sobre teoría política, pero que elaboró al mismo tiempo una antropología de tendencia materialista especialmente en su obra *De Corpore*(1655) y *De Homine*(1657).³³ Hobbes estableció como instinto fundamental de todo individuo la tendencia a la autoconservación, y colocó como contrapartida un impulso hacia el dominio y el poder,

²⁹ Véase, entre otras obras. P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI siècle*, Paris, Vrin, 1977; L. STRAUSS- J.CROPSEY, *Historia de la filosofía política*, México, F.C.E., 2000; G. SABINE, *Historia de la teoría política*, México, F.C.E., 2000.

³⁰ Cfr. *Werke* VII, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.

³¹ Entre las obras clásicas del neomarxismo baste recordar las de G. Lukács (*Historia y conciencia de clase*), A. Gramsci (*Cuadernos desde la cárcel*), E. Bloch (*El principio esperanza*).

³² Cfr. G. GUSDORF, *La révolution galiléenne*, 2 tomos, Paris, Payot, 1969.

³³ Cfr. G. GUSDORF, *op.cit.*II, pp. 227-162.

que cada individuo tiende a expandir contra enemigos y adversarios. También en él puede encontrarse, antes de Spinoza, una “geometría de las pasiones”, pero sobre la base de los dos movimientos complementarios, que dan finalmente a luz la teoría del Estado del *Leviatán*(1651).

La línea cartesiana de aplicación del espíritu geométrico al estudio de las pasiones del hombre, fue corregida y adaptada por Baruch Spinoza, a cuyo estudio ha aportado interesantes consideraciones Remo Bodei en la obra que hemos citado, tanto en el aspecto de la vida individual sino también de la política y la sociedad.

En la generación perteneciente a la segunda mitad del siglo XVII entre los autores que iniciaron a acercar preludios a la formación de temas de psicología moderna cabe mencionar a Gassendi, Leibniz y John Locke. El primero fue empirista y crítico de las ideas innatas, el segundo está más ligado a la vertiente racionalista e impulsó sin embargo una visión dinámica del psiquismo y estableció en su funcionamiento una graduatoria entre elementos inconscientes y los más claramente conscientes, y ello tanto por lo que se refiere al conocimiento (percepción, memoria, imaginación) como a las tendencias (impulsos, emociones, libertad). El tercero, uno de los más decisivos pensadores de la cultura británica, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*³⁴, concibió la hipótesis de establecer para el estudio de la mente humana una ciencia análoga a la que Newton había alcanzado a realizar para el mundo físico.

Lo importante de este giro, comparado con el de Descartes, es que al no admitirse ideas innatas y al reducir las ideas a las sensaciones y combinaciones de representaciones, Locke abre la vía al estudio *experimental* del conocimiento sensible y racional, de las afecciones y de las tendencias humanas. Puso las bases, podría decirse, para identificar algunas leyes que explicaran la conexión entre las ideas y las manifestaciones de la conducta en general. Sin abandonar del todo el tema del alma, que queda un tanto vago en el conjunto de su sistema, introdujo a manera de hipótesis la posibilidad de que la materia pudiera pensar³⁵, idea que desde luego fue muy aprovechada por la vertiente materialista del siglo XVIII. En otras palabras, inició el camino para el estudio empírico psicofísico de la conducta humana y dejó algunas indicaciones metodológicas al respecto, que serían aprovechadas sobre todo por la

³⁴ Cfr. J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México-Buenos Aires, F.C.E., 2002, p. 17.

³⁵ Sobre este tema Locke sostuvo una polémica con el obispo anglicano Stillingfleet, además de escribir un libro polémico contra la teoría del conocimiento de Malebranche: cfr. *An examination of P. Malebranche's opinion of seeing all things in God*, en Works, London, 1823, IX, pp. 211-225.

escuela francesa de los ideólogos, fundada por Condillac, que contó entre sus filas al médico Cabanis.³⁶

Esta senda fue dentro de la cultura británica y siempre en el siglo XVIII, proseguida y radicalizada por otros empiristas como Collins y sobre todo David Hume. Entre los hallazgos más conocidos de éste último, en cuanto precursor de la moderna psicología, pueden recordarse las denominadas “leyes de asociación de las ideas” (sensaciones, imágenes, sentimientos) ,basadas en la similitud y en la contigüidad, ya sea en el espacio ya sea en el tiempo. Pero tal vez más interesante desde el punto de vista psicológico sea el estudio de las pasiones en el juvenil (pero hoy muy revalorizado) *Tratado de la naturaleza humana* de Hume³⁷. El enfoque es allí muy diverso del cartesiano o del de Spinoza, pero abunda en descripciones muy minuciosas de la dinámica de las pulsiones y de su relación con las imágenes.

No hay que olvidar por otra parte que en Hume hay dos componentes importantes que operan como trasfondo: el primero es el escepticismo que él abrevó en las fuentes del pensamiento helénico tardío y en las fuentes modernas de Montaigne, Bayle y los círculos de los así llamados “libertinos eruditos”³⁸; el otro es la intención que nunca estuvo ausente en él de aplicar las enseñanzas filosóficas a las necesidades prácticas, tanto para la vida individual como la social, objetivo en el cual no podía no predominar el utilitarismo entonces en ciernes³⁹. Por lo tanto aunque todo este material está incluido para él dentro de la filosofía en su sentido más amplio, no puede negarse que contribuyó para el camino hacia la autonomía de la psicología y de otras ciencias humanas, incluida la economía que trató en algunos de sus ensayos breves, concernientes a la vida pública (política y derecho) siempre sobre una base de observación “fenomenológica” empirista.

Un lugar particular para el interés de la historia de las ciencias humanas, y en modo particular para la psicología, debemos reservar a la extensa obra de *Christian Wolff*. Todo el mundo sabe que a partir del giro cartesiano las corrientes alternativas se agruparon a lo largo de los dos siglos siguientes en dos grandes ramas: la racionalista y la empirista. Aunque este lugar común debería ser matizado y discutido en profundidad, no hay dificultad en considerar a Wolff como un autor influido por Leibniz (de ninguna

³⁶ Cfr. G. GUSDORF, *L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, Paris, Payot, 1973, pp. 30-49.

³⁷ Cfr. D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, México, Porrúa, 2005.

³⁸ Cfr. R. PINTARD, *Le libentingje érudit*, Genève, 2002.

³⁹ La relación del pensamiento de Hume con el positivismo, aunque es una idea muy extendida y compleja, merecería una nueva revisión.

manera un discípulo en el sentido estricto del término), pero hay en sus libros que en los últimos tiempos han venido siendo mejor estudiados, una fuerte presencia de elementos escolásticos reelaborados con mentalidad racionalista así como también amplias concesiones a algunas tesis y puntos de vista tomados del empirismo⁴⁰.

No es este el lugar para detallar la importancia de este autor en muchos aspectos del vocabulario filosófico de los siglos posteriores a Kant. Sólo me limito a recordar que el nombre de *psychologia*, que como dije era la continuación sistematizada de los comentarios del *De Anima* de Aristóteles, fue por Wolff subdividido en una *psychologia rationalis*, que continuaba siendo una parte de su ontología especial y que tenía como objeto específico el estudio de la parte espiritual del alma, y una *psychologia empirica*, que tenía un objeto y un método distinto: examinar los actos anímicos empíricamente observables, clasificarlos e identificar algunas leyes fundamentales de su dinámica.⁴¹ Allí estarían reunidas las principales observaciones empíricas sobre el psiquismo humano, y también su paralelismo o relación con las operaciones espirituales del alma. De modo que aunque Wolff no puede ser considerado todavía un psicólogo en el sentido moderno del término, facilitó una distinción clave para el destino de la futura psicología como ciencia autónoma respecto de la filosofía, y en particular de la antropología filosófica.

4. LA LINGÜÍSTICA Y LA PEDAGOGÍA

El cultivo de los estudios clásicos, de la gramática y de la retórica, se había desarrollado desde el Humanismo y el Renacimiento. La traducción y difusión de los textos griegos, entre ellos las obras de Platón y Plotino, habían favorecido el estudio de las diversas lenguas, sin excluir el hebreo por su gran importancia en los estudios bíblicos que también tuvieron un fuerte resurgimiento con ocasión de la Reforma. Todo esto, sin embargo no tenía los caracteres del nivel científico propio de los siglos posteriores. Gusdorf da gran importancia, en esta etapa todavía pre-científica al siglo XVII como precursor de las ciencias lingüísticas⁴². Entonces floreció el interés por las raíces de las lenguas nacionales así como correlativamente los primeros intentos de

⁴⁰ Cfr. N. MERKER, *L'Illuminismo tedesco*, Bari, Laterza, 1975.

⁴¹ Cfr. J. ÉCOLE, *Introduction a l'opus metaphysicum de Christian Wolf*, Paris, Vrin, 1985, pp. 79-80.

⁴² Cfr. G. GUSDORF, *La révolution galiléenne*, Paris, Payot, 1969, II, pp. 303-349.

estudios comparativos entre las lenguas, y los esbozos de una idea de “gramática universal”.

Es ampliamente conocida la *Gramática* de Port Royal⁴³ por ejemplo, y la agudeza de previsión que tuvo Leibniz en cuanto a avances que podrían darse tanto en la lingüística comparada como en la construcción de una suerte de lógica-gramática que encerrara el núcleo de una universalidad subyacente a las diferencias entre las lenguas. A pesar del desprestigio cartesiano de la erudición y de los hábitos memorísticos en las citas de autores, fue adelante por lo tanto este frente que prepararía el nacimiento de la lingüística en el siglo de las luces.

Ante todo ha de tenerse en cuenta la ampliación del espacio de los conocimientos de las lenguas más lejanas, el conocimiento de la cultura egipcia, del sánscrito y de la correlación oriente occidente que tanto interesaría a los románticos alemanes entre fines del siglo XVIII e inicios del XIX. Luego los debates en torno a la posibilidad o no de una gramática universal, el interés demostrado por D'Alembert por la semiótica o sea una ciencia general de los signos,⁴⁴ y finalmente los ensayos hechos sobre lingüística genética por Locke, Condillac y Rousseau, que tratan de reconstruir la formación del lenguaje a través de las observaciones sobre el aprendizaje del mismo por los niños.

Pero la lingüística científica no tendría su verdadero origen sino con la obra de *Wilhelm von Humboldt*.⁴⁵

Tampoco ha de olvidarse la génesis de los estudios de pedagogía como una disciplina que gradualmente va generándose como una parte de la filosofía para después independizarse. Los estudiosos de historia de la educación conocen la obra de Comenio tan representativa de un giro de época a fines del siglo XVII⁴⁶. Locke dejó un pequeño manual sobre la educación, que sigue en parte sugerencias dadas por Francis Bacon, hasta que llega la obra revolucionaria del *Emilio*, en la que pueden verse en la medida en que pudo hacerlo un genial autodidacto las novedades de la época respecto al lenguaje, el aprendizaje, con el añadido de un fuerte nexo entre educación y política.

Los ilustrados discutieron a fondo los problemas concernientes a la educación: Diderot, Helvecio, D'Holbach, y autores católicos como Gerdil presentaron debates

⁴³ Cfr. ARNAULD-NICOLE, *Grammaire générale et raisonnée*, Paris, 1979. Es conocida la influencia que esta obra ha ejercido en la gramática generativa de Noam Chomsky.

⁴⁴ Cfr. D'ALEMBERT, *Introduction à l'encyclopédie*, en *Ouvres Complètes*, I, Paris, Balin, 1851.

⁴⁵ Cfr. W. VON HUMBOLDT, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Murcia, Anthropos, 1990.

⁴⁶ Cfr. H.TREVOR ROPER, *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social*, Buenos Aires, Katz, 2009, pp.241-295.

muy interesantes en los que se involucraban todas las tendencias científicas de la época.⁴⁷

Empezaron también por entonces los estudios sobre el rol de la Universidad.

Más tarde, junto con el avance hacia el estudio de una psicología científica en el sentido empírico surgió la necesidad de dar un nuevo enfoque y una mayor sistematicidad a las ciencias referidas a la educación. Un autor representativo al respecto es sin duda Herbart.

5. VISIÓN DE LA ENCICLOPEDIA

Como punto de llegada de esta primera etapa, recordemos brevemente el estado de la temática de las ciencias humanas en la era de la *Enciclopedia*. Sabido es que el programa diseñado por D'Alembert en la importante *Introducción*,⁴⁸ traza el panorama de una reorganización de todo el saber humano en una forma sistemática (desde un punto de vista meramente formal, que no es otra cosa que la línea de demarcación respecto del *Diccionario*, género que había llevado a su perfección Pierre Bayle) carente de una organicidad vital interior. Una vez relegada la metafísica, junto con la teología (concesión hecha en vistas de una posible censura de la corte) a la condición de una reliquia del pasado sin mayor incidencia en la construcción de una *sapientia universalis*, el conjunto de las ciencias es distribuido según el criterio de las facultades humanas que son puestas en juego en cada rama de ellas: la memoria, la inteligencia, la voluntad... Y el material que correspondería a lo que hoy llamaríamos ciencias humanas o sociales en contraposición a las ciencias físico-naturales, es en buena parte cubierto por *los estudios anatómico-fisiológicos y sociales*,⁴⁹ con el añadido de la historia que correspondería al dominio de la "memoria".

Por esa época vivía y había publicado obras el abbé Condillac⁵⁰, célebre inspirador de la vertiente de los "Idéologues", la cual dio la máxima importancia a los avances biológicos para el mejor conocimiento de las funciones superiores del hombre

⁴⁷ Cfr. G. GUSDORF, *L'Avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, pp. 95-196.

⁴⁸ D'ALEMBERT, *Oeuvres complètes*, Paris, A. Belin, 1821, t.I.

⁴⁹ Un punto de vista, como se verá hoy puesto en auge por corrientes neodarwinianas.

⁵⁰ El punto de vista filosófico en el que se coloca Condillac es un sensismo que continua la gnoseología de Locke en forma más radical, pero diferente de la línea de Hume por su total certeza de poder erigir un nuevo edificio organizativo del saber científico sobre la base de una depuración del lenguaje ("*la science est un langage bien faite*")

(*Le rapport entre le physique et le morale* de Cabanis)⁵¹. Desde esa base, y siguiendo en parte la línea señalada por Locke, se derivaban luego explicaciones sobre el intercambio entre la sensibilidad, los instintos y las reacciones frente a los estímulos. De manera que el saber “positivo” sobre el hombre en la época de mediados del siglo XVIII se distribuía entre los datos de las ciencias experimentales biológicas orientadas a construir una suerte de física de la mente, las observaciones heredadas del empirismo anterior acerca de la dinámica de las sensaciones, tendencias y comportamientos, y las aplicaciones que de todo ello podían derivarse para el progreso en los campos de la salud, la economía, las relaciones sociales, las instituciones políticas, el sistema jurídico.

Es importante para nuestro objeto tener en cuenta también el desarrollo de la aplicación de los avances en todos estos terrenos, pero especialmente en la psicología, a la educación, que fue una de las grandes preocupaciones de la época. Baste recordar los apuntes pedagógicos de Locke, el *Emilio* de Rousseau y el *Anti-Emilio* de Gerdil.⁵²

Desde los primeros aportes de los humanistas y de Comenio había un frente bastante poderoso que instaba no sólo a la renovación sino también a la *organización sociopolítica de la educación*, llevada también a los estratos bajos de la población.

Todo este conjunto de datos sin embargo adolecía de al menos un defecto importante que los románticos más tarde reprocharían al programa científico-técnico de la Ilustración: la carencia de una visión orgánica, la sustitución de lo vital-afectivo por una estructura anatómico-fisiológica del animal humano, y un ideal de progreso demasiado centrado en lo científico técnico y en lo económico, basado en acuerdos o contratos inestables y exteriores entre los individuos sometidos a un juego de pasiones y necesidades satisfechas y en mayor medida insatisfechas, como enseñaba la lógica de la historia.

Ya estaban los tiempos maduros para que se produjera *la emancipación de algunas ciencias humanas* respecto de la filosofía: aunque el referente inmediato de este distanciamiento eran varias disciplinas filosóficas anteriores, sobre todo la “*psychologia rationalis*”, la ética y la teoría política, sin embargo es preciso reconocer que todo este proceso tenía una relación con el debilitamiento de la metafísica y de la teología en su antiguo rol de ejes organizadores del saber. Y el siglo XVIII fue muy importante al

⁵¹ Cfr. G. GUSDORF, *La conscience révolutionnaire. Les idéologues*, Paris, Payot, 1978, pp. 459-462.

⁵² Cfr. F. LEOCATA, *El problema moral en el siglo de las luces. El itinerario filosófico de G.S. Gerdil*, Buenos Aires, EDUCA, 1995.

respecto, aun cuando algunas de las instancias puestas en juego tuvieran orígenes más remotos.

Cuando nació el siglo XIX, el campo estaba preparado para una reorganización de las ciencias según criterios nuevos, distintos incluso de la manera un tanto superficial en que la había ensayado la *Enciclopedia*. Uno de los más notables intentos al respecto fue sin duda el presentado por *Augusto Comte* en su *Curso de filosofía positiva* de 1836.⁵³ Aunque el trabajo concierne también las ciencias naturales y exactas, lo seguiremos

con especial interés por la parte que correspondería a las ciencias humanas, aunque él naturalmente no admitiría tal distinción. Los contenidos correspondientes a los estudios en torno al hombre, en el diseño trazado por Comte, ocupan en realidad los grados superiores de la escala, puesto que su propósito es poner las ciencias al servicio de la nueva humanidad. *Tales contenidos se distribuyen en la biología y en la sociología*, siendo esta última la más importante para tal proyecto, por tener como objetivo el descubrimiento de las leyes que rigen el comportamiento humano. Los contenidos que corresponderían en cambio a la psicología propiamente dicha no eran retenidos como un campo científico autónomo, por estar distribuidos en los dos anteriores.

Sólo *John S. Mill*, su contemporáneo y en un tiempo admirador, reconoció la psicología como una ciencia aparte en su *Lógica*⁵⁴, y a partir de allí tal reconocimiento fue difundiéndose e imponiéndose en las corrientes empiristas del siglo XIX.

La óptica de Comte, con todo, fue mantenida por él hasta en su última gran obra, *La Politique positive*(1851), que desarrolló también más ampliamente la temática de la nueva religión de la humanidad que quiso fundar, que forma parte del proyecto político.⁵⁵

Es interesante sin embargo notar que el otro gran sistematizador del positivismo hacia fines del siglo XIX, *Herbert Spencer*, haya reconocido un campo específico a la psicología escribiendo un amplio tratado sobre ella: su dependencia de Comte sin embargo se revela en el hecho de que la psicología y la sociología por él tratadas se basan en gran medida en la *teoría biológica de la evolución*, recientemente descubierta con nuevos métodos por Darwin⁵⁶. Hacia fines del siglo XIX otros positivistas franceses

⁵³ Cfr. A. COMTE, *Curso de filosofía positiva*, 6 vol. Madrid, Orbis, 1984.

⁵⁴ Cfr. J.S. MILL, *Sistema de lógica inductiva y deductiva*, Madrid, Jorro, 1917.

⁵⁵ Cfr. A. COMTE, *Système de politique positive*, 4 vol. Paris, Mathias, 1851.

⁵⁶ Después de las discusiones entre espiritualistas o creacionistas y evolucionistas del siglo XIX, la polémica ha rebrotado en forma aún más superficial durante estos últimos años por el añadido de los

como Taine, Tarde, y el británico Bain, habían aportado considerables estudios a la psicología destacando siempre el aspecto biológico-social (la psicología de las masas y temas afines). Todas estas tendencias, que hasta la primera mitad al menos del siglo XX aparecían como avejentadas frente a la novedad de la fenomenología, el neomarxismo y las filosofías de la existencia, hoy experimentan un nuevo rebrote en una determinada línea que erige el materialismo o a veces llamado también eufemísticamente “monismo” como la única forma de superar el dualismo, en el que se involucra hasta el más mínimo y tímido reconocimiento de una dimensión espiritual, o lo que Schaeffer llama “la tesis de la excepción humana”.⁵⁷

Pero los presupuestos sembrados en los siglos XVII y XVIII no se agotaban en esa interpretación biologicista. Tanto en Gran Bretaña como en Alemania y Francia, volvía la necesidad de dar un estatuto propio a la psicología experimental cuya distinción respecto a la “psicología racional” o filosófica, había sido intuida por Wolff aunque no desarrollada en toda su potencialidad. No sólo era necesario reconocer la base o substrato biológico de los estados mentales, sino que era preciso explorar dicha relación con los recursos que la nueva técnica ponía a disposición de experimentos concretos.

6. LOS AVANCES EN EL FRENTE “RACIONALISTA”

Si bien la idea de establecer un equivalente “mental” de las ciencias físicas había quedado como en germen (un tanto utópico en su enunciado) en ciertos anhelos de la antropología biologicista, cultivada sobre todo por los positivistas del siglo XIX en continuidad con la *antropología medical* (denominación difundida por Georges Gusdorf a quien debemos también importantes obras sobre la génesis de las ciencias humanas en general) de los *ideólogos* del siglo anterior, sin embargo el campo de lo que hoy llamamos psicología experimental seguía siendo un saber eminentemente cualitativo, difícilmente distinguible en su metodología de una mezcla o combinación de presupuestos filosóficos y experimentos sobre la conexión entre lo físico y lo psíquico.

descubrimientos neurológicos y genéticos a la tradicional explicación darwiniana. Tales posiciones se encuentran en autores como Gould, Dennet, Dawkins, Schaeffer entre otros. Pero en realidad tal polémica constituye, a mi juicio un retroceso filosófico más que una nueva frontera “monista”.

⁵⁷ Es notable el detalle que J.-M. Schaeffer considere como dualista hasta la filosofía de Merleau Ponty: Cfr. J.M.SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana*, México, F.C.E., 2009, pp .91ss.

Por un curioso giro histórico sin embargo, la distinción de Wolff entre una psicología racional y una empírica fue recogida por un filósofo alemán de la primera parte del siglo XIX, crítico por otra parte del mismo Wolff en muchos otros aspectos. Se trata de *Johann Friedrich Herbart* (1776-1841), el cual publicó en 1816 un manual de psicología y en 1824-5 un trabajo titulado *Psicología como ciencia nuevamente fundada sobre experiencia metafísica y matemática*. Su contribución, si bien en un estado todavía imperfecto, consistía en focalizar justamente la posibilidad de complementar presupuestos filosóficos (y por añadidura metafísicos) con el tratamiento de los problemas psicológicos mediante la ayuda de cálculos, uno de los elementos esenciales de la física moderna: trazó para desarrollar tal programa la distinción entre una *estática* y una *dinámica* de la mente (en el *Curso* de Comte, publicado a partir de 1836, que no tiene relación con Herbart, hay también una distinción entre una *estática* y una *dinámica social*).⁵⁸ Otro de los méritos del pensador alemán es el haber insistido notablemente en la aplicabilidad de los logros de la nueva ciencia psicológica tal como era concebida por él a la pedagogía, la cual había sido ensayada también por Kant en un breve opúsculo⁵⁹. Además de cuestionar la división clásica, defendida todavía por Wolff entre las *facultades del alma*, insistió en la fundación de una ciencia capaz de establecer una cierta “mecánica psíquica”, en el sentido de someter a medida matemática las representaciones de la mente⁶⁰ a fin de recabar leyes de su funcionamiento y potenciar luego las posibilidades de aplicación en los temas del aprendizaje y de la educación. Si bien esta visión no implica todavía la autonomía de la psicología, va delineando en la cultura de su tiempo y de su tierra, en la cual triunfaban los sistemas especulativos de los grandes idealistas, los rasgos de una psicología empírica positiva y experimental.

Dentro del mismo ámbito alemán avanzaba – ya en la segunda parte del siglo – la idea de fundar una *psicofísica*, término forjado por *Theodor Fechner* (1801-1887), que dedicó al tema una obra publicada en 1860. Su propósito fundamental era iniciar un método capaz de medir las sensaciones, obviamente en relación con su substrato biológico. Su nombre es comúnmente asociado al de *Ernst H. Weber* (1795-1878) por el descubrimiento de la relación proporcional matemáticamente mensurable entre el

⁵⁸ Cfr. A. COMTE, *Curso de filosofía positiva*, VI, Madrid, Orbis, 1984.

⁵⁹ Cfr. I. KANT, *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, XII, pp. 695-812.

⁶⁰ Esta tendencia excesivamente matematizante ha sido reprimada hoy por algunos autores, y supone circularmente la tesis del psicologismo en el origen de las matemáticas.

estímulo y la sensación⁶¹. Se abría así el camino para una concepción paralela de los movimientos fisiológicos y los de la vida de la mente, preparándose más próximamente el camino de la aparición de la psicología experimental por obra de Wundt.

Antes de llegar a esos años “fundadores” de la psicología como ciencia autónoma, es preciso hacer una referencia, siquiera sucinta, de la contribución de *John S. Mill* (1806-1873) a la que hemos aludido varias veces, un filósofo cuya gravitación perdura, a pesar del paso de los años, en nuestra época, especialmente en el campo ético-político y en parte también en la metodología de las ciencias económicas. Además de ser el continuador de la vertiente empirista y haber aportado nuevos análisis a la teoría del conocimiento, fue en un tiempo simpatizante de la orientación científicista de Comte, aunque se mantuvo siempre distante de su concepción sociopolítica, adversa al liberalismo clásico de la filosofía británica.

Una de sus obras más importantes fue la *Lógica*⁶² que además de dar contribuciones relevantes a la tradición nominalista y empirista y de ofrecer una base más amplia para la teoría psicologista del conocimiento, hizo una total renovación de la teoría de la inducción, y estableció nuevas bases para una metodología de la investigación científica en general, y en particular de las llamadas “ciencias morales”. Los componentes básicos de tal metodología son las observaciones y experimentos empíricos y el *cálculo estadístico*, elementos que han servido de base a muchos estudiosos de la metodología de las ciencias económicas.⁶³ De este modo el proceso de descubrimiento de determinadas leyes del comportamiento humano tanto individual como social, tanto económico como político va tomando los rasgos de una ciencia capaz de aportar nuevos recursos de progreso. Recordamos una vez más que explícitamente J.S. Mill reconoce la autonomía de la psicología como ciencia no reducible simplemente a la biología o a la sociología.

Lo importante, llegados a este punto, es señalar cómo la línea de una ciencia psicológica desprendida de las viejas ataduras con la filosofía se va abriendo camino cada vez más. Pero en ese avance pueden distinguirse todavía en la segunda mitad del siglo XIX dos orientaciones principales, que tienen su motivo profundo en *el antagonismo de las dos corrientes dominantes en la época*: el frente heredero del

⁶¹ Una amplia explicación de estas posturas se encontrará en L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano, Garzanti, 1977, IV, pp. 442-3.

⁶² Cfr. J. S. MILL, *A System of Logic Rationative and Inductive, Being connected Wiew of the Principles of Scientific Method*, London, 1843.

⁶³ Cfr. J. S. MILL, *Principles on Some Unsettled Questions of Political Economy*, London, 1844.

idealismo, que por entonces había derivado hacia posturas neokantianas, o en construcciones de autores mediadores como Lotze, y el frente británico y francés, más arraigado en el empirismo heredado desde la Ilustración. El primero de ellos conservaba elementos que de algún modo relacionaban la psicología con los temas del “espíritu” o de la vida, y por lo tanto no estaba tan dispuesto a deslizarse hacia el materialismo. También se caracterizaba por las distinciones entre representación y tendencias volitivas, introducía eventualmente el tema de los valores, subrayaba el tema de la atención, de la captación de la *forma*, la reflexión, los recursos de aplicación de todos estos temas al campo educativo.

El otro frente, fue más consecuente con la línea rectora de la Ilustración, dominada en gran parte por el empirismo, y a pesar de aceptar contra Comte⁶⁴ la tesis de la autonomía de la psicología, el fundador del positivismo seguía influyendo en él porque el material de la psicología era recabado fundamentalmente de fuente biológicas (con experimentos más refinados) y sociológicas. No es casual que en ese contexto se multiplicaran los estudios sobre la psicología de las masas, las patologías, la criminología, así como propuestas de reformas educativas, la clínica psiquiátrica⁶⁵, propuestas de reformas de instituciones jurídicas, especialmente en lo penal. El joven Freud fue a escuchar a Charcot en París para profundizar en el tema de la histeria, y otras enfermedades mentales.

Esto explica en parte al menos, por qué la primera de las líneas indicadas seguía sosteniendo un mayor diálogo con los temas filosóficos (como por ejemplo el del inconsciente) mientras que la segunda signa una mayor fractura manteniendo tan sólo de las fuentes filosóficas las matrices lógico-metodológicas (concebidas mediante una conjunción entre método experimental, nominalismo y estadística) y remarcando las aplicaciones de tales conocimientos a las conductas sociales.

Tiene algo de convencional por lo tanto establecer como acta de nacimiento de la psicología moderna la creación del primer laboratorio psicológico por parte de Wundt (1879); es preciso considerar más la convergencia de las principales corrientes entre las ciencias humanas y sociales que comenzaron a rendir algunos frutos sumamente importantes en las últimas tres décadas del siglo XIX. A ambas sin embargo les es

⁶⁴ No ha de olvidarse que Comte en su juventud recibió la doble influencia de la escuela ideológica (Condillac, Cabanis, Destutt de Tracy) y en la concepción sociopolítica, la de los tradicionalistas De Maistre y De Bonald.

⁶⁵ Cfr. Al respecto el capítulo dedicado por G. GUSDORF, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Paris, Payot, 1972, pp.498-526. Están además las conocidas obras de Michel Foucault sobre el nacimiento de la clínica moderna.

común el propósito de establecer un conjunto de ciencias de las múltiples manifestaciones del “fenómenos humano” con objetivos y métodos ya no filosóficos. Y en ese proceso de emancipación creo que hay que reconocer al nacimiento de la psicología un papel importante.

Mientras tanto en el campo de la *biología* habían tenido lugar descubrimientos relevantes, que pueden en cierto modo considerarse para algunas corrientes al menos como cambios de paradigma. Ya hemos hecho referencia al impacto de la nueva teoría de la evolución de Charles Darwin. Para no entrar en un campo que desborda mi competencia específica, sólo recordaré que la explicación de la evolución por la selección natural recibió una aceptación (y paralelamente un rechazo) que rebasó los límites de la biología, y tuvo amplias aplicaciones en ciencias humanas. Se reelaboraron enfoques psicológicos (de Spencer en adelante), se hicieron aplicaciones a la sociología, a las ciencias políticas, al campo de la educación y obligó además a incursionar en discusiones teológicas. La deuda de las ciencias sociales con la teoría de la evolución es innegable, pues estimuló nuevos enfoques y discusiones en casi todas ellas.

Hubo por otra parte un notable desarrollo en el estudio del sistema nervioso y del cerebro – en continuidad con los estudios abiertos por Cabanis. Sólo por recordar algunos de los nombres más conocidos, baste recordar la obra de *Helmholz*,⁶⁶ tan interesante por su lado filosófico como científico, y los estudios de Galton. Además el positivismo francés de fines del siglo XIX, distanciándose de algunos aspectos del proyecto de Comte, preparó el terreno para las grandes obras de Taine, Janet y Charcot.

Los avances de la psiquiatría descubrieron, aun en forma inicial, aspectos importantes de las patologías mentales.⁶⁷, los cuales confirmaron la necesidad de configurar un vasto campo del saber que interrelacionara los datos de las diversas ciencias humanas y buscara el modo de aplicarlas para hacer crecer el nivel de la educación, de la vida económica y de la vida política.

No hay que pasar por alto el estudio de todo lo que se refiere al lenguaje, que encontró en tal contexto, un amplio margen para su desarrollo, y todo aquello que tiene relación con la crítica estética y literaria, ámbito en el cual pudo ejercerse también mucho de lo que hoy involucramos en el término *hermenéutica*, cuya concepción moderna había sido obra del romántico Schleiermecher.

⁶⁶ Para la base filosófica de la que parte Helmholtz, se encontrarán interesantes referencias en J. BOUVERESSE, *Langage, perception et réalité*, T.1, Nimés, J. Chambon, 1995.

⁶⁷ Cfr. L.GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, IV, pp. 209-219.

7. LA OBRA DE WUNDT Y DE HERMANN LOTZE

Aunque no es el único emblema del inicio de una ciencia, es obvio que la obra de Wilhem Wundt (1832-1920), fundador del primer laboratorio de psicología experimental en Leipzig (1879), dio un nuevo impulso para la organización y el cultivo de la psicología científica en el sentido moderno del término. Como nuestro propósito no es el de describir todos los aportes de estos autores, sino poner de relieve el avance de la configuración de las ciencias humanas antes de la discusión en torno a su relación con las ciencias naturales, pondré el acento sintéticamente en los aspectos que faciliten la comprensión del tema.

El trasfondo filosófico del que partía Wundt era el que hemos descrito poco antes como el propio del ambiente alemán. Hay en el hombre según él un principio que supera las meras posibilidades de la materia, pero al mismo reconoce nuestro autor todas las ventajas del método experimental conducido con rigor científico. Perfeccionó en este sentido la metodología propia del ámbito psicológico, basada según él en la combinación entre observación empírica unida a la componente matemática y a la introspección. Mantuvo la tesis de un cierto paralelismo entre el alma con sus funciones y su dinámica y la fisiología del cuerpo, sin por eso reproducir un dualismo cartesiano, Su meta era la de develar la conexión entre los diversos procesos mentales, tanto representativos, como afectivos y volitivos.

Por la misma época dictaba cursos en Viena el filósofo y psicólogo Franz Brentano, cuyo contenido publicó bajo el título de *Psicología desde el punto de vista empírico*.⁶⁸ En el pensamiento de Brentano es más clara aún la tesis de una identidad propia de la ciencia psicológica unida a la de una relación dialogante con la filosofía y con las ciencias tanto físicas como humanas: de hecho Brentano venía pertrechado por una sólida preparación filosófica y era gran conocedor de los escritos aristotélicos.

En la mencionada obra encontramos, además de la conocida tesis de la distinción entre fenómenos físicos y fenómenos psíquicos por la presencia de la *intencionalidad* que caracteriza a estos últimos, un panorama de los orígenes filosóficos de las corrientes hasta entonces existentes. Además de tenerse en cuenta las filosofías biologicistas en la parte histórica del trabajo, y las innovaciones relacionadas con la aplicación del método científico-experimental al análisis de la mente, aparecen también descritos los

⁶⁸ Cfr. F. BRENTANO, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. Fr. De M. de Gandillac, 1944. La primera edición alemana apareció en 1874.

prolegómenos de la problemática del *inconsciente*, sostenida en la segunda mitad del siglo XIX por Edmund von Hartmann proveniente en parte de la vertiente iniciada por Schopenhauer, del que Freud como es sabido fue lector. De manera que la introducción histórica de la obra resulta desde ya interesante por presentar una panorámica del estado de los estudios psicológicos en esa época.

Pero la posición personal de Brentano se orientaba al aprovechamiento y desarrollo con criterios modernos de algunas premisas dejadas por Aristóteles en el *De Anima*, así como en sus obras sobre metafísica y ética, sin abandonar la tesis de la autonomía de una psicología empírica. A diferencia de aquellas opciones experimentales que hablaban de una suerte de “física de la mente” y corrían el riesgo de arrinconar la naciente psicología en una forma de mecanicismo solapado, Brentano concebía la vida psíquica como un *dinamismo vital*, es decir como una energía orientada a establecerse en un contexto de mundo, sobre el cual debía ejercer su conocimiento y su acción en conjunción con el encuentro social y cultural circundante.

El camino emprendido por Brentano, que no desdeñaba lo experimental pero que tenía un concepto más abarcativo (y originario) de lo empírico, contrastaba así no sólo con las psicologías provenientes de las remodelaciones positivistas propias de los ámbitos empiristas y nominalistas, basados fundamentalmente en la profundización de los conocimientos fisiológicos del sistema nervioso con su centro en el cerebro más los análisis de las asociaciones sensoriales y tendenciales detectables por la observación y la medición, sino también con la orientación del propio Wundt y su escuela, que aunque apoyado en una visión antropológica que reconocía una dimensión anímica no reducible a lo meramente material con lejanos parentescos con los proyectos todavía prematuros de Herbart, sin embargo no discernía suficientemente la diversidad de los fenómenos físicos (incluyendo los fisiológicos matemáticamente mensurables) y los propiamente psíquicos, los únicos dotados de intencionalidad, es decir de un salir de la conciencia hacia lo otro.

A pesar de que se trata de un autor hoy día bastante olvidado, quien conozca la literatura filosófica de la segunda mitad del siglo XIX, no podrá dejar de reconocer la gran influencia ejercida en su generación por *Hermann Lotze*, sobre todo por su libro *Mikrokosmos* (1868).⁶⁹ Viviendo en una época en que los dos frentes del idealismo y del positivismo se disputaban el terreno cultural europeo, sin excluir Alemania, Lotze

⁶⁹ Cfr. H. LOTZE, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, 3 tomos, Leipzig, S. Hirzel, 1876 (1º ed. 1868),

intenta hacer una amplia síntesis de una concepción del hombre como centro del mundo (un tema que provenía de fuentes muy antiguas, y en especial del Renacimiento), abierto por lo tanto a la doble dimensión de lo físico y de lo espiritual y cultural. Después de mencionar los efectos deletéreos de la separación y enfrentamiento entre idealismo y mecanicismo científico positivista, Lotze busca raíces en la *unión de la vida*. Apela y renueva para ello las raíces románticas, particularmente a Herder.⁷⁰ Hay en todo su enfoque un trasfondo vitalista que admite la tesis darwiniana de la evolución, pero la conjuga con sus antecedentes de la *Naturphilosophie* romántica. Considera el surgimiento de la autoconciencia del hombre a partir de una auto-sentimiento (*Selbstgefühl*)⁷¹, subordinando nuevamente la razón a la vida.

En la segunda parte de su extensa obra Lotze traza los lineamientos de lo que podría llamarse *el mundo de la cultura*, enfrentando los temas más importantes para la renovación de las ciencias humanas o si se quiere para la preparación de lo que se llamaría más tarde “ciencias del espíritu”. Trata allí los temas concernientes a la historia, la cultura (que abarcaría ciencia y arte) y la religión, para la que muestra notable sensibilidad. Aunque la obra no tiene el necesario empuje especulativo que caracteriza los grandes libros, históricamente es un eslabón importante. Aunque muestra una cierta dosis de sincretismo, da una muestra de los problemas centrales de la época, y particularmente de la relación de una antropología filosófica que considera al hombre como un *microcosmos*, con el impacto de las diversas ciencias que se habían ido emancipando de la tutela filosófica por los motivos que hemos descrito anteriormente. Particularmente interesante resulta por el hecho de que Dilthey apela con frecuencia a ella, especialmente en sus primeros escritos. Dilthey heredará algo de esta preocupación de establecer una alianza sin confusión entre los avances de las ciencias físicas y humanas con el principio, en cierto modo “metafísico” de la vida.

8. CONCLUSIONES

Intentemos ahora trazar algunas conclusiones de este primer panorama de lo que podríamos llamar con terminología de Gusdorf, el “nacimiento de las ciencias humanas”

⁷⁰ Cfr. *Op. cit.*, especialmente el tomo II, p. 219.

⁷¹ Cfr. *Op. cit.*, II, p. 281.

Sin negar que contenidos científicos se hayan desarrollado también en otras civilizaciones, podemos con facilidad acordar que las ciencias occidentales (a las que Husserl denominó “ciencias europeas”), no sólo alcanzaron un grado de organización y sofisticación elevado sino que además conformaron *un cierto sistema de saber* con características conceptuales y metodológicas que le permitieron influir en forma determinante en el resto del mundo, especialmente durante la dolorosa experiencia del siglo XX, fenómeno evidentemente relacionado con la constante producción de nuevos objetos técnicos.

Si exceptuamos las matemáticas, cuya existencia es históricamente anterior a la filosofía, puede decirse que de esta nacieron la mayoría de las ramas del saber en el occidente. Y en cuanto a las ciencias humanas, hemos visto cómo muchas de ellas tuvieron su fuente o bien en alguna de las disciplinas filosóficas organizadas después de Aristóteles, o bien en la conjunción entre los desarrollos de las ciencias matemáticas fecundados ya por una filosofía que intenta fundamentar y explicar su origen y su sentido, o bien en ramas desgajadas del árbol de la filosofía, (para adaptar la famosa metáfora cartesiana): antropología, ética, política, física filosófica, han proporcionado elementos indispensables para la eclosión de las ciencias modernas.

Si además nos concentramos en las ciencias humanas, notamos, a diferencia de las ciencias físico-matemáticas y naturales, que *su origen ha sido en cierto modo más tardío y mucho más complejo*. Más tardío en el sentido de que aunque muchos de sus temas existían desde antiguo, el camino hacia una organización como sistema del saber dotado de un método propio, ha sido mucho más lento y fatigoso. La complejidad la hemos constatado por la misma dificultad que encontramos en varias de ellas por volver autónomos su contenido y su metodología respecto de la filosofía o de otras ciencias. Hubo en cambio otras que, aun cuando traían un largo camino preparatorio, como es el caso de la historiografía, sólo se constituyeron como ciencias tras superar no pocas dificultades en el terreno de la epistemología.

Durante el siglo XX, las ciencias humanas dieron numerosos frutos y se subdividieron en otras tantas especialidades. Podríamos traer como ejemplo el surgimiento de la *psicología social* en la obra de G. Mead, las diversas especialidades de las ciencias jurídicas, políticas, educativas, los desarrollos sofisticados de la historia del arte y de la crítica literaria, la lingüística con la eclosión del estructuralismo y sus consecuencias culturales, las diversas escuelas del psicoanálisis, las teorías sociológicas,

los nuevos métodos y concepciones de la historiografía, y las nuevas orientaciones en ciencias económicas como la *praxeología* de Ludwig von Mises⁷².

El lector se preguntará por qué no hemos empleado para indicar todos estos campos el antiguo término de *humanidades*, pero consideramos que el empleo sistemático de esta categoría correría el riesgo de traer no pocas confusiones especialmente por su origen eminentemente literario. Las ciencias humanas en el sentido actual integran, como hemos visto, además de aspectos relacionados con la interpretación, también la asunción de metodologías experimentales, y sobre todo una concepción revolucionaria del retorno del fruto de estas mismas ciencias a la cultura, con sus efectos en las costumbres, los estilos de vida, los gustos estéticos, y hasta los criterios morales y jurídicos.

En el desarrollo de las ciencias humanas durante el siglo XX, que tendremos ocasión de analizar mejor a lo largo del presente ensayo, podemos distinguir diversas etapas. Hubo una primera sumamente creativa e innovadora, característica que se dio también en el desarrollo de las letras y de las artes durante las dos primeras décadas. Entre las ciencias humanas varias escuelas generaron orientaciones diversas en psicología; la sociología investigó amplios campos etnológicos comparándolos con los rasgos de las sociedades occidentales, y fueron enriqueciendo su relación con la psicología y los estudios biológicos. Las teorías políticas pusieron a prueba sus tesis de un modo a menudo violento provocando confrontaciones y guerras devastadoras, la lingüística vio el florecer de las escuelas estructuralistas, la historiografía perfeccionó sus métodos, abandonó en buena parte (salvo excepciones como la de Toynbee o de Spengler) visiones demasiado abarcadoras para acotar los estudios a figuras o movimientos más determinados.

Después de las grandes guerras mundiales las orientaciones socio-económicas pusieron a prueba sus respectivos rendimientos prácticos, hasta que surgieron fenómenos como el de la *Welfare Society*, que más allá de la base capitalista que la sustenta procuró imponer una mentalidad consumista en todos los estratos de la sociedad.⁷³ La revolución sexual a partir de los años sesenta transformó muchas

⁷² Cfr. L. VON MISES, *La acción humana. Tratado de economía*, Madrid, Unión editorial, 2001. Véase también el importante prólogo de Gabriel Zanotti a L. VON MISES, *Teoría e historia. Una interpretación de la evolución social y económica*, Madrid, Unión Editorial, 2003, pp. 13-56, y recientemente. G.ZANOTTI, *La economía de la acción humana. Un ordenamiento epistemológico de los teoremas de la economía según Mises.*, Madrid, Unión Editorial, 2009.

⁷³ Cfr. J.-K. GALBRAITH, *La sociedad opulenta*, tr. esp. C. Grau Petit, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1992.

costumbres y condicionó muchas de las estructuras familiares tradicionales, creando también al respecto nuevos interrogantes para la investigación.

Pero de estos y otros muchos cambios correspondientes a campos investigativos nuevos, el fenómeno más relevante ha sido sin duda el impacto de las innovaciones tecnológicas en las costumbres y en la vida ordinaria de los pueblos. El campo de los *medios de comunicación social* se desarrolló enormemente (la frecuencia del uso del término *red* es de por sí significativa aun en su posible aspecto negativo) , alterando las anteriores relaciones entre vida familiar, mercado, seguridad social y jurídica. La nueva “galaxia” de la red informática cambió las condiciones y los hábitos de lectura, estudio, diversiones, propaganda comercial.

De manera que puede decirse en general que los adelantos tecnológicos, frutos muchos de ellos de las investigaciones en las ciencias naturales y exactas, han creado un enorme campo para futuras investigaciones, estando las actuales como a la zaga de la velocidad con la que se precipitan las innovaciones. Este retraso de las ciencias humanas respecto de los cambios profundos que las novedades tecnológicas producen en las estructuras sociales, no es indiferente al mismo destino de la condición humana en general, y va a terminar teniendo *efectos negativos sobre las mismas ciencias naturales* por el solo hecho de que éstas no pueden desentenderse de la organización social y del contexto cultural en que se han venido desarrollando.

Cuando por lo tanto Husserl hablaba de “crisis de las ciencias europeas” (hoy mundiales), si se tiene bien en cuenta el conjunto de la obra, está indicando que por un lado el naturalismo de ciertos presupuestos ha dado al nacimiento de las ciencias exactas un defecto que las ha conducido demasiado hacia la búsqueda de la utilidad y la prosperidad en la solución de problemas prácticos y en la mejoría de la situación de bienestar económico. Pero por otra parte (de allí proviene a mi juicio la primacía que da Husserl a la psicología en el campo de las “ciencias del espíritu”, y que discutiremos en un capítulo aparte) advertía que la velocidad de las producciones tecnológicas iban a sorprender a una humanidad no preparada anímicamente para enfrentar dichos cambios con todos los efectos sociales que traerían.

El siglo XX ha sido el escenario de un poderoso despliegue tecnológico, cuyas dimensiones tal vez sobrepasaron lo previsto por autores como Heidegger. Pero, para tomar el ejemplo de éste último, es notorio que habló relativamente poco de las ciencias humanas (olvido muy probablemente relacionado con su postura respecto del tema de los valores y de la *Weltanschauung*, como veremos más adelante). Por lo cual no pudo

indicar vías para equilibrar el avance de la *Gestell* (aparato técnico), buscando una salida en la relación entre palabra poética y ser.

Hay actualmente en juego demasiados intereses políticos y económicos como para detener la poderosa máquina de producción de artefactos, los que a su vez obligan a cambios leves o profundos en la sociedad y en la cultura. Pero no se trata aquí de una carrera en la que prime necesariamente el factor cuantitativo. *Es probable que el retraso de los estudios en ciencias humanas respecto de los adelantos tecnológicos termine por generar una implosión que afecte a la misma organización de las ciencias exactas.*

Mientras tanto no podemos detenernos a mirar. Es preciso renovar el interés por las ciencias que estudian al hombre en las diversas facetas de su manifestación, y superar ese cierto destierro de la filosofía o del amor a la sabiduría que flota en todos los rincones de nuestro mundo actual. Nunca ha habido tantos malentendidos debidos al lenguaje como en el siglo que más estudios ha producido sobre el lenguaje. Nunca ha habido una decadencia tan clara en los planteos políticos como en el siglo que generó los estudios y debates más intensos sobre ellos. El imperio de lo económico ha creado fuertes desastres económicos aun en medio de una notable sofisticación de sus recursos.

Ello significa que, a pesar de lo anticuado que muchos pensadores puedan considerar el *retorno a una sabiduría mediante una filosofía renovada* tal como fue reclamada por Husserl en su última obra (junto con otros grandes filósofos), en el fondo daba en el blanco de un problema real.⁷⁴

El retraso de las ciencias humanas en el sentido explicado no puede resolverse sólo por la multiplicación e intensificación de este tipo de estudios si no hay un puente tendido hacia la búsqueda de una sabiduría auténtica, verdadero corazón del humanismo. Sin negar por lo tanto la importancia de una *conversio cordis* en sentido religioso y moral, es preciso pensar en una nueva *emendatio intellectus*.

Sigamos mientras tanto los pasos que nos puedan conducir a una mayor comprensión de la relación entre las ciencias naturales y las ciencias humanas, a fin de vislumbrar luego las condiciones para el camino a una humanidad más sabia, o al menos no tan desorientada en su difícil camino. Comenzaremos poniendo como ejemplo la relación entre la filosofía y la psicología.

⁷⁴ Cfr. mi trabajo *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, Buenos Aires, Proyecto, 2007.

CAPÍTULO II

EL CASO DE LA PSICOLOGÍA:

EL ROL DE LA FILOSOFÍA EN SU GÉNESIS

1. LA PSICOLOGÍA COMO SABER AUTÓNOMO

En la actualidad el vasto y variado campo de la psicología es considerado como un ámbito del saber que se dirige al estudio de la “conducta” del hombre en su sentido más amplio, que abarca también sus vivencias, sentimientos y emociones, así como sus modos de salir al encuentro de sus necesidades en el mundo externo. Como tal, no sólo ha alcanzado y merecido una autonomía con respecto a otros ámbitos del saber (la filosofía, la biología o la sociología, para nombrar los que más directa relación parecen a simple vista tener con ella) sino que ha desarrollado ampliamente aplicaciones técnicas prometedoras de salvaguardar y mejorar la salud y el bienestar, la capacidad de aprendizaje en cualquiera de los campos que se abren a su mirada, la expansión publicitaria de los productos del mercado, la mayor o menor previsibilidad de las conductas sociopolíticas individuales o comunitarias, entre otras muchas aplicaciones.

Este segundo aspecto- el de su aptitud para ser aplicada en aspectos técnicos del obrar – ha afianzado todavía más el primero al menos desde hace un siglo y medio , esto es la conciencia de constituirse como *un saber autónomo con un horizonte siempre ampliable de investigación*, pero ha infligido como era de esperarse a tal autonomía epistémica – por lo demás legítima y justificable como veremos- el inconveniente de debilitar una visión más integral de la vida humana, elemento que estaba presente en los momentos en que nuestra ciencia se emancipaba de la antropología filosófica. A medida que se perfeccionaba como instrumento para el logro de distintos objetivos y metas prácticas, la psicología – como otras ciencias humanas y sociales - ha ido borrando las huellas de la original visión del hombre y del mundo, de la que cada una de las corrientes había nacido, hasta adquirir la condición de medio o instrumento para la solución concreta de determinados problemas.

Un psicólogo difícilmente se propone *ex officio* transmitir a sus pacientes la manera de ver la vida que él en su privacidad profesa o los valores a los que él más fervientemente adhiere aunque de alguna manera a la larga no puede evitar del todo manifestarlos al menos implícitamente. Pero en lo inmediato su preocupación tenderá más bien a remediar patologías, a procurar para su paciente mayor tranquilidad y rendimiento laboral, es decir tratará de facilitar y potenciar las vías por las que su consultor o paciente pueda integrarse mejor al mundo real sin perder la riqueza de su vida interior. Esto a su vez implica la confluencia de dos factores de convicción que se transmiten implícita o explícitamente: uno es la ayuda para la inserción en el ámbito social económico laboral y cultural en el que el individuo interesado ha de orientar su vida; otro es el conjunto de valores, de visión global de la vida humana que están presentes en la historia personal del paciente y en parte al menos también en los autores y fundadores de las escuelas de las que proviene el propio psicólogo. Con lo cual se toca algo que tiene alguna relación con los aspectos filosóficos implícitos y a veces algo semiocultos en los intereses prácticos. Y es una evidente paradoja que mientras el esfuerzo de ambos interlocutores, el psicólogo y su consultor- se dirige a adaptar o modificar la conducta práctica a fin de mejorar su calidad y su eficacia, corregir o morigerar sus aspectos patológicos a fin de proporcionarle lo que hoy se expresa como “mejor calidad de vida” (y en ese sentido tiende a sacar a la luz eventualmente elementos inconscientes o no debidamente procesados o elaborados), queda como oculto un nuevo substrato implícito – no sometido a una nueva crítica – proveniente de tesis, hipótesis, valores y convicciones que han sido transmitidos a partir de la orientación más cercana de las escuelas filosóficas con las que el psicólogo está más familiarizado y los que han sido asimilados en la circunstancia histórica en que ambas personas se hallan situadas.⁷⁵

En todo esto hay analogías, pero también *importantes diferencias* con lo que sucede en las ciencias exactas y en las biológicas. También en estas la relación entre las teorías y la producción de resultados técnicos da a cada ámbito del saber *una mayor autonomía* respecto de los fundamentos filosóficos (incluyendo a veces los epistemológicos) en que lejanamente se inspiran, a la vez que imprime en las ciencias el sello instrumental de las técnicas de ellas nacidas. En otras palabras, *la mayor*

⁷⁵ Aunque la labor del psicólogo deba tender a ser lo más “objetiva” posible, por lo tanto, no podrán evitarse ciertas preferencias de posiciones diversas entre escuelas. Utilizando libremente la expresión de Max Weber, que él refería más bien al sociólogo, la labor del psicólogo nunca podrá ser totalmente “libre de valores” (*Wertfrei*).

independencia de lo científico en cada especialidad parece estar fortalecida y debilitada al mismo tiempo por la destinación instrumental a la que la orientan las diversas aplicaciones técnicas.

La diferencia más importante consiste tal vez en que las ciencias psicológicas y en general las denominadas **ciencias humanas**, conservan inevitablemente aunque fuere en una modalidad no explícitamente tematizada, ideas, modos de ver y apreciar la vida provenientes de las filosofías que han favorecido históricamente el nacimiento de cada una de las ciencias psicológicas y humanas en general. De manera que cuando pasamos a los resultados concretos y a las aplicaciones prácticas, nos encontramos, junto con el valor instrumental de cada aplicación técnica, con elementos de visión del mundo, del hombre y de la vida –de lo que con un término más sintético, pero también más antipático e impreciso puede llamarse “ideología”– que están presentes por una parte en los orígenes de las escuelas filosóficas y por otra en la cultura circundante a la que pretendidamente debería tender a adaptarse en sentido positivo el enfoque psicológico.

Todo esto hace que se vuelva urgente el esfuerzo por esclarecer o traer a la luz estos fundamentos. Lo que no puede hacerse adecuadamente sin un renovado diálogo entre las ciencias humanas, en este caso la psicología, y la filosofía con su enorme carga de desarrollo histórico. Esta última, aun dentro de sus límites y a pesar del hecho de haber perdido hoy mucho de su prestigio cultural de siglos pasados, puede ayudar grandemente a volver más coherente el gran problema de la relación entre la psicología y una determinada visión del hombre, así como de su lugar en el horizonte espacio temporal del mundo natural y del mundo intersubjetivo y social, es decir de todo aquello que Husserl contenía en el término *Lebenswelt* (mundo de la vida).⁷⁶

2. PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS INHERENTES A TAL AUTONOMÍA

Hay un hecho que resulta evidente incluso para el lector más lego en la especialidad: difícilmente puede hablarse de *una* psicología en cuanto ciencia unitaria. Sin entrar por ahora en el debate en torno a la mayor o menor científicidad de determinadas escuelas con respecto a otras, basta recorrer la historia de este campo del saber referido al hombre, para constatar que las principales orientaciones han nacido en

⁷⁶ Para el tratamiento más completo de este tema, me remito a mi trabajo *Estudios sobre la fenomenología de la praxis*, Buenos Aires, Proyecto, 2007, pp. 93-118.

épocas distintas, y que en sus respectivos orígenes - a partir del siglo XVIII - ha habido siempre alguna influencia filosófica de acuerdo a las circunstancias en que ha nacido tal o cual escuela.

Desde luego todas ellas han luchado por gestar una ciencia autónoma, en cuanto diversa de la antropología filosófica, referida al hombre pero con métodos distintos a los habitualmente tenidos hasta entonces en los tratados *De anima* o en las *Éticas*.⁷⁷ Ha predominado, por decirlo así una general aspiración al carácter experimental, aun cuando se tratara de integrar en algunos temas elementos matemáticos sobre todos en las estadísticas o en el cálculo de probabilidades, y se ha remarcado sobre todo la tendencia a lograr un tipo de saber aplicable a la mejoría de la condición humana tanto en lo individual como en lo social y comunitario, lo que daba a estas ciencias un sello si no de lo que Scheler llamó “saber de dominio”, al menos el de un saber no del todo independiente de cierta instrumentalidad y generador de modos de acción científicamente fundamentados, es decir *técnicas* aplicables a la salud mental, al éxito, a la terapia de las emociones, al alivio de las patologías, a la adaptación social: en fin al bienestar psicofísico en su sentido más general y pluriforme.

Anteriormente, cuando la filosofía contenía dentro de sí lo que los escolásticos denominaron *psicología* como sustituto de los tratados *De anima*, que no era otra cosa que una antropología centrada en el concepto de alma de derivación aristotélica y en parte estoica, el lado práctico de este saber derivaba fundamentalmente hacia las consecuencias éticas, al dominio de las pasiones o a las virtudes, por la estrecha relación que esos temas tenían con el orden social y con los modelos políticos que se proponían como ideales. Dicha psicología no tenía, ni pretendía traer (salvo los consejos sobre la vida sana y sabia extraídos de antiguos libros estoicos y en parte epicúreos) derivaciones para la cura de las enfermedades mentales o para mejorar el aprendizaje teórico o práctico de ciencias y artes, ni para alcanzar lo que los modernos llamamos “bienestar”, sustituto de la antigua *eudaimonía* (vida buena), que era un tema perteneciente al campo ético.

Si bien hubo en efecto en el tardo período helenístico - con la difusión de las obras de inspiración epicúrea o estoica - propuestas para el llamado “*cuidado de sí*”, que tan sutilmente ha sido rehabilitado y revalorado por la obra tardía de Michel

⁷⁷ Además de las obras canónicas de Aristóteles, hay que tener presentes los tratados de la época helenística, especialmente de las escuelas estoica y epicúrea.

Foucault (bajo el lema del *souci de soi*)⁷⁸ estas normas prácticas eran buscadas a modo de resultados de la experiencia de la vida, para el logro de una vida más placentera o al menos más soportable, y no tenían pretensiones de constituir una *episteme*, un campo autónomo lógicamente estructurado y ordenado respecto de la filosofía: eran en todo caso “filosofía práctica”.

El nacimiento de la *psicología experimental* se ubica claramente como hemos visto en torno al siglo XVIII, y forma parte del vasto movimiento de generación y organización “enciclopédica” de las ciencias positivas. Hubo en ese entonces quienes miraron el sistema físico de Newton (una “física del alma”) como un modelo de lo que hubiera podido hacerse para las facultades anímicas del hombre, y trataron en consecuencia de proyectar una ciencia similar (la primera sugerencia hipotética en tal sentido había en realidad proveniendo de Locke, de La Mettrie y luego en la escuela ideológica⁷⁹ francesa) aplicable al mundo humano, incluyendo por supuesto el campo socio-político. Y es importante destacar que en los orígenes de tal tendencia estuvo ya presente una cierta influencia del ideal matemático. Ya hemos señalado que Descartes en un modo todavía prematuro en su libro sobre *las pasiones del alma* había introducido la premisa de que la introducción del cálculo matemático en el estudio de los movimientos corpóreos, que contenían entre tantos otros elementos los denominados “*esprits animals*”, podía llevar a conocer mejor las correspondencias en el mundo de las emociones.⁸⁰ Con lo cual, aun sin abandonar su convicción “dualista” acerca de la naturaleza espiritual del alma, ponía ya un germen de posibilidad del estudio de aspectos anímicos emocionales y afectivos con ayuda de elementos cuantitativos y calculables.

No obstante mucho camino quedaba aun por recorrer hasta que en la era de la *Enciclopedia*⁸¹ se trazaran los lineamientos de una ciencia empírica experimental que tuviera como objeto el comportamiento humano, sus reacciones y emociones,

⁷⁸ Cfr. M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad, III: la inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1987; *Estrategias de poder*, Barcelona, Paidós, 1999; *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 2000; *El gobierno de sí y de los otros*, Barcelona, Paidós, 2009.

⁷⁹ Me refiero a la mencionada escuela de los *Idéologues*, fundada por Condillac y guiada luego por Destutt de Tracy, de notable influencia en los años de independencia de América Latina.

⁸⁰ Cfr. A.T., XI, pp. 356-7. Los *esprits animals*, llamados en realidad por Descartes imlemente *esprits*, eran elementos corpóreos muy sutiles, que a través de los nervios, causaban impresiones en el cerebro y en el alma. La denominación *esprits animals* es frecuente en Malebranche, que adhiere en este sentido a la enseñanza de Descartes.

⁸¹ Ya en el mapa de los conocimientos humanos ofrecido en la *Introduction* a la *Enciclopedia* de D’Alembert, las “ciencias del hombre” comprenden el “arte de pensar”, el de “retener” y el de “comunicar” en un enfoque netamente psicologista: cfr. D’ALEMBERT, *Oeuvres*, ed. Balin, I, p. 121.

independiente de la filosofía especulativa y con posibilidades concretas de “aplicaciones de utilidad” técnicamente organizables. Los rasgos que marcan por lo tanto la entonación de una ciencia psicológica tal como se habría de constituir en la segunda mitad del siglo XIX, eran por una parte fruto del traslado de la teoría moderna de la inducción experimental, y por otro la posibilidad de medir de algún modo los resultados de los experimentos u observaciones, confluyendo así hacia una suerte de desarrollo de la metodología galileana aplicada al fenómeno humano.⁸²

Todos los precursores eran sin embargo conscientes *del carácter análogo de tal transmutación metodológica*, pero todos ellos esperaban también resultados capaces de ser aplicados instrumentalmente: es decir la generación de nuevos recursos técnicos que ayudaran a hacer más fecundos los hallazgos sobre la conducta humana, y a través de ellos a mejorar la condición de la sociedad humana.

La variedad de las escuelas en la psicología moderna se explica por lo tanto no sólo por las diferencias cronológicas y los diversos contextos históricos en que fueron apareciendo, sino también por la manera diversa con que van combinando aspectos cualitativos descubiertos a través de la observación y la inducción lógicamente disciplinada con los recursos cuantitativos (porcentajes, estadísticas, elementos de cálculo en sus aplicaciones concretas).

Pero esto es sólo una cara del problema, que toca sin duda indirectamente por el rodeo de la epistemología y de las metodologías, la relación entre ciencias humanas y filosofía. Está por otro lado presente también la otra componente que hemos señalado: aun cuando todas las escuelas filosóficas colaboraron a su manera y desde su perspectiva para el nacimiento de una psicología como ciencia positiva, *cada una de las ramas en que la psicología se subdividió tuvo raíces en orientaciones filosóficas diferentes.*

Esto último no pasaría de ser una mera curiosidad histórica si no implicara al mismo tiempo que cada escuela de psicología tiene subyacente una determinada relación con *una visión antropológica y con un determinado marco axiológico*. Uno de los ejemplos más claros, que prosigue en la actualidad, es que aun cuando el conductismo y el psicoanálisis no admiten por lo general ninguna incidencia de factores espirituales en el psiquismo humano, es inevitable que revelen diferencias notables en

⁸² Nada extraño que el desarrollo de esta metodología haya tenido lugar principalmente en la filosofía británica, en la línea que va de Bacon a Hume, y de éste a J.S. Mill.

cuestiones importantes, como las que se refieren al reconocimiento o no de una dimensión inconsciente; y también conflictos no menores en la parte metodológica, relacionados evidentemente con diversos enfoques epistemológicos.⁸³

Pero no han sido sólo estos los elementos que explican la diversidad y la multiplicación de las escuelas psicológicas, fenómeno que se da en medida menor en otras ciencias humanas. Otras *diferencias o subdivisiones de campo* de estudio han nacido también de *la mayor o menor acentuación de determinadas facetas de la realidad humana*, como por ejemplo la descripción y estudio de las etapas del desarrollo del psiquismo, las diversas modalidades de las relaciones del individuo con la sociedad, el rendimiento laboral y la capacidad de crecimiento en la posesión de habilidades, la relación de la sexualidad con la vida cultural y otros tantos problemas. Todo ello genera inevitablemente una “división de trabajo” que da origen a especialidades, orientaciones y relaciones con otras ciencias.⁸⁴

De este modo se ha desplegado todo un abanico de orientaciones cuyo desarrollo no es equivalente al manifestado por las ciencias naturales y exactas. Puede decirse que en estas ha regido, a pesar de todos los matices, una lógica de desarrollo por subdivisión de especialidades, bifurcaciones de ramas del saber preñadas a su vez de despliegues ulteriores. Han regido leyes lógicas de particularización de campos del saber dotados de mayor universalidad, acompañadas por fenómenos propios de la sociología del saber, que lleva por otros caminos a la necesidad de *multiplicación y subdivisiones de disciplinas*. Desde el siglo XVII hasta la actualidad se han multiplicado las especialidades de una manera que en principio no destruye (siempre en las ciencias naturales) una básica unidad de horizonte y una mayor uniformidad metodológica, a pesar de las diferencias existentes entre las grandes teorías. Las novedades surgidas desde el inicio del siglo XX en las ciencias exactas, aunque han conmovido no poco el panorama anterior, no han destruido los presupuestos metodológicos clásicos.⁸⁵

En las *ciencias humanas* y en particular en las psicológicas las cosas han marchado diversamente: *no existió ni existe una ciencia madre* (como fue por ejemplo

⁸³ Entre los varios ejemplos que se podrían dar, baste pensar en la corrientes “heterodoxas” del psicoanálisis, como la línea que va de Reich a Marcuse, y de éste a Deleuze-Guattari con su obra *El Anti-Edipo*, Barcelona, Paidós, 1985.

⁸⁴ La subdivisión entre las ciencias, con su marco psicológico y sociológico, ha sido muy bien descrita por D. BELL en su libro *El advenimiento de la sociedad postindustrial.*, Madrid, Alianza, 1991.

⁸⁵ Me refiero a que, no obstante las teorías de Popper o Kuhn, se ha mantenido en lo esencial el concepto de *teoría*, aunque se ha eliminado el carácter de perennidad que tenía durante los siglos anteriores.

la física de Galileo) de la que hayan nacido las diferentes escuelas, orientaciones, especialidades y hasta metodologías. Puede decirse por el contrario que cada una de ellas (y me refiero ahora a todas las ciencias humanas con sus diferentes escuelas) ha surgido por lo general, aunque en la actualidad haya algunos epistemólogos reacios a reconocerlo, de ramas y escuelas diversas de una filosofía preexistente, de la que a sabiendas o no llevan improntas. Las hay que han nacido como desarrollos de problemas de antropología filosófica, otras de temas ético-jurídicos, otras, en fin, como la historiografía, se desarrollaron en forma independiente pero luego necesitaron una justificación filosófica para demostrar su carácter científico (véase la *Scienza Nuova* de J. B. Vico, que ya hemos citado).

El conjunto no es el de una superficie homogénea que se ha subdividido por fuerza de su magnitud, sino el de flores y frutos que han surgido en forma variada con contrastes y matices diversos, y que pueden agruparse según los criterios de los objetos de su estudio. Los orígenes de estas ciencias y de las escuelas que han nacido dentro de ellas en forma no unívoca ni con uniformidad geométrica, llevan la marca además de *contextos histórico-culturales diferentes y a veces discontinuos*, relaciones muy diversas con las ciencias biológicas que le ofrecen su substrato, y contactos y diálogos variados con otras ciencias, humanas o naturales. Hay así diferencias más notables entre categorías conceptuales, y hasta de vocabulario, y cada escuela – de psicología, historia, sociología, lingüística y demás – no puede evitar tener una cierta tendencia a *ver la realidad humana y mundana en su totalidad a través del lente de su propia perspectiva*⁸⁶.

3. ASPIRACIÓN A UNA CONVERGENCIA

Hay por lo tanto *una nueva necesidad de buscar una convergencia*, primero dentro de cada disciplina y luego entre los diversos campos del saber, que constituye por sí misma una tarea sumamente ardua, de la que *la filosofía no puede estar ausente* por los motivos antes descritos. Pero antes de profundizar este punto, es conveniente tener en cuenta otros aspectos a los que ya hemos aludido sólo parcialmente. Para ser

⁸⁶ Leibniz en cierto modo había previsto esto al decir que cada mónada constituye un modo de expresar la perspectiva sobre el universo. Pero el defecto al que apuntamos obedece a motivos distintos: es un modo de absolutizar la intencionalidad propia de cada ciencia o escuela desconociendo los aportes de otras o subestimándolos.

más concretos atengámonos al caso de la psicología, que hemos elegido aquí como ejemplo. Las diversas escuelas psicológicas dotadas cada una de su propia historia y de los maestros que marcaron sus hitos más significativos, han ido descubriendo y confirmando su propio éxito con el transcurrir del tiempo, derivando en mayor o menor medida hacia una conciencia más neta de su fecundidad instrumental. Esto ha conducido desde luego a un parcial olvido de cuanto en un comienzo habían heredado como visión del hombre y del mundo a partir de la matriz filosófica a la que se sentían más cercanas.

Aunque haya diferencias notables al respecto, no podía evitarse que a medida que se multiplicaban sus resultados “técnicos”(entendiendo por esto no objetos utilitarios sino modos de acción científicamente fundamentados y que han demostrado su eficiencia de un modo regular) las diversas escuelas y especialidades de cada una de las ciencias humanas tomaran mayor conciencia de su autonomía respecto de visiones del mundo más abarcativas, y terminaran en algunos casos por transformarse en una metodología productora de una “razón instrumental”: cómo crear medios eficaces para la solución de determinados problemas de la vida humana individual o social.

En algunos ambientes, por lo tanto, especialmente los más indiferentes a cuestionamientos de orden filosófico, interesa menos la importancia *sapiencial* de un modo de ver la vida, primando en cambio el principio de una *adaptación funcional de la conducta respecto del entorno social*: lo que abarca salud psicofísica, inserción exitosa en un ordenamiento laboral o de un determinado rol en la sociedad o toma de conciencia de la propia explotación económica por parte de otros, intensificación del disfrute de bienes diversos, etcétera. Como toda técnica, los conocimientos psicológicos, sociológicos o político-sociales pueden a su vez ser utilizados como factores de dominio, o de mayor influencia y poder sobre otras personas.⁸⁷

Es este *balanceo entre lo sapiencial y lo científico-técnico* e instrumental lo que marca al parecer el destino de las distintas corrientes psicológicas: por su interés por el hombre se hallan continuamente necesitadas de recurrir a elementos y valores de una determinada *Weltanschauung* (visión del mundo) con la inevitable conexión a determinados valores; por su carácter *positivo* (en el doble sentido de recurrir a la

⁸⁷ Este aspecto fue denunciado, tal vez con excesivo énfasis, por Foucault en numerosas obras, por ejemplo el primer tomo de su *Historia de la sexualidad*, y por Deleuze-Guattari en su *Anti-Edipo*. Una problemática análoga ha desarrollado la denominada Escuela de Frankfurt, especialmente por Herbert Marcuse en sus famosas obras *El hombre unidimensional* y *Eros y civilización*: cfr. M. JAY, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1987.

debida experiencia y de señalar vías de aplicación práctica para diversos problemas), deben seguir determinadas metodologías, incorporar nuevas técnicas investigativas y enriquecerlas, mostrar la eficacia de sus esfuerzos en el mundo real, incrementar su diálogo con las ciencias biológicas y sociológicas, complementar y dosificar en sus metodologías aspectos cualitativos y cuantitativos, generar recursos psíquicos aplicables al aprendizaje en conocimientos y conductas, aportar soluciones a determinados problemas de equilibrio social, a la solución de “malestares en la cultura”, incursionar en el complejo mundo de las patologías.

En suma, su llamado a llegar a ser remedio para distintos problemas individuales o sociales, puede debilitar en alguna medida al menos la necesaria visión de conjunto acerca del destino del hombre sobre la tierra.

Un ejemplo de un modo de conjurar esta tensión y de reconciliar estas dos tendencias creo encontrarlo en la obra de Gilles Deleuze y Felix Guattari, especialmente la reconocida *Anti-Edipo*⁸⁸, donde desde la óptica que venimos siguiendo puede verse por un lado la denuncia de un posible uso ideológico de determinadas interpretaciones del psicoanálisis retenidas como más ortodoxas, y por otro el substrato de una filosofía vitalista de la liberación de las creaciones constantes de los instintos vitales (componente de colorido nietzscheano). La primera se ocupa polémicamente de aplicaciones técnicas y prácticas que favorecerían un *statu quo* capitalista y de dominio; la segunda intenta insuflar un aire liberador inspirado en las filosofías de la vida, especialmente en Nietzsche.

Retrotrayéndonos en el tiempo, es un hecho significativo que *Augusto Comte* en su proyecto de reordenamiento científico haya evitado reconocer un lugar específico a la psicología (por entonces en germen) y haya pasado directamente de la biología a la sociología. El motivo, además de ser semántico (el término psicología resonaba todavía como algo perteneciente a las antiguas filosofías metafísicas y a la moderna propuesta que podría llamarse casi neoescolástica de Christian Wolff) era también pragmático. Comte había asimilado como ningún autor anterior, exceptuado tal vez Francis Bacon, la concepción utilitarista del saber (la ciencia como poder) que, de acuerdo a su visión debía ser puesto al servicio del progreso del género humano. Y la conciencia que podía descubrir las claves para orientar la conducta sobre todo colectiva del hombre era la

⁸⁸ Cfr. G.DELEUZE- *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985.

sociología por él fundada o al menos diagramada sobre el substrato de las leyes de los seres vivos descubiertos y establecidos por la biología. Este paso según su modo de ver, y tal como se fue aclarando aun más en su *Politique positive*⁸⁹, hubiera debido dar lugar a una organización creciente de las conductas sociopolíticas y a generar un nuevo tipo de humanidad.

La psicología sin embargo después de la muerte de Comte logró abrirse paso entre las ciencias positivas experimentales, pero no podía persistir ya como un derivado de las observaciones de los antiguos tratados de antropología y de ética, sino que debía justificar su utilidad, en el sentido de la razón instrumental moderna. Desde luego se pensó en los progresos que podría traer a la educación (aspecto que sería ampliamente desarrollado por Piaget y su escuela e el siglo XX), pero gran parte de los pioneros provenían de la medicina, se interesaban por las enfermedades mentales, y compartían lo que Gusdorf muy acertadamente llamó “*anthropologie médicale*”

John S. Mill defendió en la psicología su independencia y su *status* epistemológico, Spencer desarrolló aquellos temas que se acomodaban a la perspectiva evolucionista en la exploración de las leyes que regían la conducta individual y social del ser humano subrayando la tendencia a la autoconservación, la lucha por la vida y la subsistencia de los más aptos.⁹⁰

Por lo tanto, aunque permanecían residuos de visiones filosóficas del mundo en algunos aspectos, era inevitable que por uno u otro motivo la naciente psicología tendiera también a *incursionar en el terreno cultural y político*, como lo demuestran los estudios franceses sobre psicología de las masas de fines del siglo XIX, y a dar nuevas explicaciones acerca de áreas hasta entonces ajenas a su interés, como el fenómeno religioso y sus implicancias sociales. De hecho un autor como *Freud* tocó el problema cultural relacionándolo con lo inconsciente, y renovó el desafío, ensayado ya por varios pensadores de los dos siglos anteriores, de explicar el origen de la religión a partir de raíces bio-psíquicas y ancestrales.⁹¹

En la actualidad, luego de los intentos posteriores a Freud de conjugar enfoques de la psicología con concepciones revolucionarias o “críticas” de la sociedad burguesa

⁸⁹ Cfr. A. COMTE, *Système de Politique Positive, instituant la Religion de l'Humanité*, 4 tomos Paris, 1851-1854.

⁹⁰ Los *Principios de psicología* y la *Sociología* de Spencer fueron ampliamente divulgadas hasta la aparición de la obra de William James. Su influencia en América Latina, en la escuela llamada positivista, fue muy notable.

⁹¹ Me refiero a obras como *Totem y Tabú* (1913), *Moisés y la religión monoteísta*, y *El porvenir de una ilusión* (1927); cfr. S. FREUD, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

(como en el caso de algunos exponentes de la escuela de Frankfurt), el rol de la psicología se ha concentrado más en objetivos clínicos, educativos en el más amplio sentido que incluye el estudio de las etapas del desarrollo infantil y juvenil⁹², y a partir del nuevo auge adquirido por las corrientes cognitivas, en los problemas del aprendizaje no sólo científico-técnico sino también de conductas sociales nuevas. Pero persisten siempre algunas tendencias, no siempre bien enfocadas, de diálogos con la filosofía, eligiéndose para ello casi siempre los temas posteriores a Heidegger y al neomarxismo.

Es evidente que no todas las corrientes, escuelas y especialidades de las que se ocupa la psicología y otras ciencias humanas actuales puedan verse reflejadas en esta breve síntesis. Nuestro objetivo es focalizar la necesidad de hacer más explícito y riguroso el diálogo entre filosofía y ciencias humanas a fin de ayudar a esclarecer una gran confusión cultural que aqueja nuestro tiempo. Lo que por el momento hemos recabado es que tanto la psicología, a la que hemos tomado como ejemplo, como otras ciencias que giran en torno al fenómeno humano, están inevitablemente ubicadas en un ambiguo movimiento pendular: por una parte debe recuperar o al menos tener más en cuenta algunos aspectos de la visión general del hombre y de la vida mediante un encuentro más profundo con otras ciencias humanas y la filosofía, a fin de moderar su constante tendencia a la fragmentación y al uso meramente utilitario de sus resultados. Por otra le es acuciante subrayar su autonomía como ciencia positiva o experimental—evitando así la tentación de un *vago filosofar psicologizando*⁹³— por lo que no puede dejar de tener en cuenta sus objetivos de ayuda y remedio a los males de la condición humana.

A fin de que este último aspecto no ofusque del todo al primero y que por lo tanto no se pierda de vista la pregunta por la condición humana y por su ubicación en un mundo natural y social, es necesario restablecer con modalidades nuevas el estudio de la relación de algunos temas fundamentales de la psicología con los orígenes filosóficos de los cuales emergieron. Es cosa que no necesita amplia discusión, por lo demás, admitir que el momento filosófico actual necesita tener en cuenta y beneficiarse con los

⁹² Son ampliamente conocidas al respecto las obras de Jean Piaget; cfr. J. PIAGET, *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, Barcelona, Crítica, 2009; *La representación del mundo en el niño*, Madrid, Morata, 1997..

⁹³ Esta tendencia se fue difundiendo en la cultura francesa de las décadas de 1960 a 1980, por la necesidad de relacionar temas filosóficos con los nuevos hallazgos de la psicología o la sociología. Pero tiene el inconveniente de no respetar las fronteras de cada ciencia terminando por buscar visiones del mundo que son resultados de la mezcla entre métodos y contenidos muy diversos. La fenomenología, tal como la pensó Husserl, tiene la ventaja de permitir las relaciones interdisciplinarias sin borrar las diferencias entre las ciencias.

resultados de todas las ciencias, y en particular las que conciernen al hombre, a fin de ampliar y profundizar las dimensiones de sus búsquedas, sin pretender ejercer principado alguno sobre las ciencias positivas ya emancipadas de su tutela.

Reparemos un poco más en este último tema. El siglo XVII marcó definitivamente el lanzamiento y desarrollo prodigioso de las ciencias físico-matemáticas y naturales, marcando definitivamente su independencia, en cuanto a presupuestos y metodología, respecto de la filosofía y de la teología.⁹⁴ En un comienzo fueron ellas las que obligaron a la filosofía, especialmente en sus aspectos metafísicos, físico-antropológicos y en parte ético-políticos, a tomar distancia de estos y a ir reduciendo el grandioso sistema, que aun con notables diferencias, marcaba toda la tradición de origen aristotélico. Más tarde con el desarrollo de las humanidades y de la historiografía, la filosofía debió replegarse aun más en cuanto concerniera al vasto campo del hombre, la descripción del dinamismo de sus facultades, las emociones y pasiones, y por lo que respecta al nacimiento de la psicología, vio desgajarse, por precisión de objetivos y por método, una parte de la problemática antropológica con sus consecuencias éticas.

La obra de Kant y del idealismo que le siguió dio nueva fecundidad a la labor filosófica al presentar un giro totalmente nuevo para el enfoque de muchos temas, no sólo gnoseológicos, sino también metafísicos y éticos. Ya para ese entonces era imperioso resolver la cuestión de cómo se forman los juicios científicos y cómo se constituyen las ciencias físico-matemáticas en sus fundamentos. Las ciencias del hombre sin embargo no tenían todavía del todo clara su dependencia o autonomía respecto de la filosofía y mucho menos podían plantearse problemas estrictamente epistemológicos al respecto. Muchas de ellas eran consideradas como aplicaciones “pragmáticas” de disciplinas filosóficas.

En un comienzo, hasta la época de Hegel y del último Schelling, la filosofía todavía intentó mantener su propio principado, elaborando nuevos enfoques de la filosofía de la naturaleza y de la epistemología científica. La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* publicada por Hegel⁹⁵ entendía cobijar bajo el manto de las “ciencias filosóficas” muchas cuestiones concernientes a la física, a la química y a la

⁹⁴ Cfr. La mencionada obra de G. GUSDORF, *La révolution galiléenne*, Paris, Payot, 1969.

⁹⁵ Cfr. G.W.F.HEGEL, *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, tomos 8,9,10.

biología. Mucho más lejos podía estar de considerar la psicología (que aparece con una acepción directamente heredada de la nomenclatura de Wolff como veremos) como una ciencia autónoma: era un grado dentro del conjunto de la antropología, la cual antecedió en la mencionada obra la parte titulada “*fenomenología del espíritu*”(que no debe confundirse con la obra homónima cronológicamente anterior).⁹⁶

La marcha de los acontecimientos en el terreno de las ciencias, sin embargo, obligó en la segunda mitad del siglo XIX a tomar nuevos rumbos. Además del hecho de haberse constituido ya un considerable *corpus* de conocimientos experimentales, regidos por métodos no filosóficos y mucho menos dialécticos en el sentido idealista, habían surgido obras importantes sobre temas de epistemología que urgían un nuevo reordenamiento de las ciencias que rechazaba su integración en la totalidad de un sistema filosófico. Y entre estos planteos había algunos que concernían temas referidos al hombre, como la *sociología* proyectada por Comte y la *psicología* como ciencia empírica, cuya autonomía y cuyo método habría de defender poco después John S. Mill. Sobre las bases dejadas por la escuela de los *Idéologues* del siglo XVIII (Cabanis entre ellos) se habían afianzado los experimentos referidos a la relación entre el organismo físico y los fenómenos anímicos en el ser humano, de manera que hacia fines del siglo XIX, la psicología experimental (en un sentido distinto del que había dado a la psicología empírica Ch. Wolff) podía presentarse ya como un campo no identificable ni con la biología, ni con la sociología ni con la antropología filosófica.

Algo análogo sucedió con otras disciplinas, que aunque muy antiguas alcanzaron un pleno conocimiento de la especificidad de su método y de sus objetivos, en especial la *historiografía*, la sociología afianzada por los estudios de Durkheim y de otros discípulos de Comte, la *lingüística* o las *ciencias jurídicas*.

Tal estado de cosas obligó a cambiar el esquema de la relación de estos campos del saber con la filosofía. Se mantenía por supuesto una cierta relación en el planteo de algunos temas, pero *no podían considerarse como partes de un sistema filosófico*. La filosofía, por su lado, debía enfrentar problemas nuevos: qué fundamentos epistemológicos dar a las nuevas ciencias humanas, qué respuestas dar a los interrogantes que iban surgiendo de las nuevas investigaciones, qué significado ético o social adquirirían los nuevos descubrimientos en esos ámbitos.

⁹⁶ Es significativo que Hegel haya transformado parte de su gran obra de 1807 (*Werke*, ed. cit., t.3) en una sección de la *Enciclopedia*, aparecida en 1817. Sin embargo hay que tener en cuenta que el objetivo de la primera obra, que tendía a separarse de Schelling, era constituir la introducción a todo el sistema filosófico.

4. RECIPROCIDAD DE INFLUENCIAS ENTRE FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

En líneas generales podríamos intentar resumir de la siguiente manera los nuevos desafíos, tanto de la filosofía respecto de las ciencias humanas, como de éstas respecto de la filosofía.

a) La filosofía debía conservar y profundizar la herencia de los siglos anteriores en lo respectivo a los temas de teoría del conocimiento y ampliar las investigaciones epistemológicas. Entre las nuevas cuestiones surgiría no obstante la pregunta acerca de si las disciplinas que se ocupaban del hombre y de su conducta con un método positivo *merecían el grado de ciencias stricto sensu* en el mismo sentido que las ciencias naturales. En los primeros temas arriba mencionados estuvieron de acuerdo (con soluciones diversas, por supuesto) tanto los herederos de la tradición idealista (especialmente los neokantianos) como los del positivismo fundado por Comte y afianzado por John S. Mill y luego Spencer. En cuanto al segundo aspecto, al del derecho de erigirse en ciencias las referidas al fenómeno humano, se abrieron *diferencias notables*, siendo por lo general los positivistas proclives a *negar la distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas* en cuanto a los objetivos y el método.

b) Cada una de las ciencias, a cualquier rama perteneciese, incluyendo la psicología y las ciencias humanas, necesitaba *una fundamentación de sus objetivos y de sus métodos*, aunque desde el inicio surgieron desde luego soluciones diferentes. A partir de la segunda década del siglo XX los grandes protagonistas de las nuevas orientaciones en torno a estos debates, fueron *el neopositivismo* iniciado en la escuela de Viena, y la *fenomenología* con sus variadas vertientes.

c) Otra tarea que la filosofía debería desempeñar en su relación con las ciencias humanas es *la memoria de su historia*. Como hemos visto las diversas ciencias han nacido en determinadas épocas de maduración filosófica, y en sus escuelas particulares siempre hay un sello de elementos filosóficos que estuvieron vigentes en su origen. ¿Cómo mencionar el conductismo sin tener en cuenta el trasfondo del biologismo de origen positivista, o el psicoanálisis sin tener presentes algunos temas de Schopenhauer o de Nietzsche? ¿Cómo comprender los aportes de Max Weber a la sociología sin mencionar entre otras cosas su formación neokantiana? ¿Cómo leer y apreciar la agudeza de la crítica de un Horkheimer, Adorno o

Benjamin sin tener en cuenta algunos aspectos del neomarxismo o del psicoanálisis entre otros muchos elementos que influyeron en su génesis?

d) Otro gran aporte sin el que sería imposible comprender y aplicar la metodología de las ciencias humanas es la *hermenéutica*, de la que tanto se ha hablado pero que pocos han estudiado en su esencia. Aunque las escuelas provenientes del neopositivismo rechazan por lo general su importancia, la hermenéutica es una de las piezas claves que ayuda a delimitar y relacionar las diversas ciencias humanas con otras ciencias.

e) Finalmente notamos que, justamente por la fragmentación creciente de las diferentes ciencias, especialmente las referidas al hombre, *se echa de menos una tarea que tiene estrecha vinculación con la filosofía*: la necesidad de complementar los diversos puntos de vista y tender a una nueva visión integral del saber, aunque la meta final no es alcanzable en el tiempo humano.

Pasemos ahora a los *aportes que las ciencias humanas positivas deberían dar a una filosofía renovada en la actualidad*. Es errada o al menos parcial la idea que reconoce sólo la contribución de la filosofía a las ciencias y olvida el impacto que el retorno del saber científico positivo produce en la filosofía. Este aspecto fue en parte reconocido cuando las ciencias naturales y en particular la física y la biología descubrieron dimensiones nuevas y amplias capaces de obligar a la filosofía a ensayar y hasta a “construir” nuevas filosofías de la naturaleza, que incluyeran los descubrimientos renovadores más importantes. Y podría añadirse que esta tendencia es ya irreversible.

Mucho más rezagado en cambio ha quedado el impacto de las ciencias humanas. La filosofía, se ha mostrado a este respecto más bien como autosuficiente, capaz de seguir meditando sus temas sobre la base de lo heredado de tradiciones milenarias.

Sólo con *los desarrollos del estructuralismo o el psicoanálisis* se ha constatado que podían instalarse en la filosofía temas nuevos, capaces de cuestionar planteos anteriores. Es verdad, a manera de ejemplo, que *el debilitamiento de la centralidad del sujeto autorreflexivo* propio de la etapa moderna de la filosofía ha sido en parte facilitado por motivos intrínsecos a la filosofía misma (piénsese en los antecedentes de Nietzsche o en la relación entre Heidegger y su antiguo maestro Husserl). Sin embargo nadie negará que en los últimos decenios del siglo XX algunos temas de Freud o de

Saussure (o de Lacan, que intentó una cierta síntesis entre ambos) han sido introducidos en debates filosóficos en torno al sujeto, uniéndose a los cuestionamientos anteriores.⁹⁷

La *antropología filosófica* a la que se dio la ocasión de renacer brillantemente durante las décadas de 1920-1950⁹⁸, *se enriqueció con temas nuevos provenientes de la psicología, de la etología, la sociología* con las elaboraciones que las diversas ciencias humanas habían hecho del tema de los valores o de la cultura. Y en verdad este enriquecimiento hubiera debido seguir constituyendo las bases de una nueva visión del hombre, de la persona humana en su integridad. Sin embargo su vigencia y su prestigio volvieron a ser debilitados y fueron perdiendo terreno en la medida en que se socavaban las bases del humanismo (o con mayor precisión de la filosofía de la subjetividad) o se cuestionaba al menos su centralidad, como sucedió a partir de la década de 1960, de tal manera que una tendencia *post-humanista* fue sin demasiada crítica asociada a la era post-metafísica anunciada en esos años.

Mientras tanto las ciencias y especialidades en cuestión se van multiplicando con el riesgo de una mayor fragmentación. Es por eso que desde la óptica aquí presentada se vuelve necesario *un cierto renacer de la antropología filosófica en cuanto filosofía de la persona integral*.⁹⁹ Las ciencias humanas en su particularidad tienen una intrínseca vocación común a una mayor interpretación de la vida humana y con ella de la visión de mundo que le es correlativa- hablamos de “vocación” o tendencia para indicar también que ellas *no son en sí mismas filosofía*-. Para ello no es necesario, y ni siquiera beneficioso intentar una restauración de las anteriores antropologías que llamaríamos “centrípetas” en cuanto veían en los resultados que iban proporcionando las ciencias humanas sólo elementos para ampliar una nueva síntesis, una suerte de *aggiornamento* con los datos observados empíricamente.

De lo que se trata en cambio es de *una nueva actitud y de una nueva metodología*. Los problemas suscitados por las ciencias humanas con sus especialidades deben ser vistos como otros tantos interrogantes que obligan a nuevas perspectivas, a proponer nuevos paradigmas, La nueva antropología que se debe intentar construir no puede prescindir de los resultados de las ciencias humanas positivas, y allí donde surge una paradoja o una aparente contradicción, debe tratar de tomarla como un nuevo desafío para el logro de conocimientos más profundos e integrados. Es como decir que la

⁹⁷ Cfr. J. LACAN, *Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, 1990.

⁹⁸ Una de las obras más representativas de ese período ha sido la de A. GEHLEN, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1987.

⁹⁹ Se discutirá este tema, siguiendo el hilo conductor de la fenomenología, en los últimos dos capítulos.

filosofía (me refiero en particular a una filosofía de la persona) necesita dar un nuevo giro por el cual, abandonando los antiguos deseos de construir nuevos sistemas teniendo en cuenta los hallazgos científicos (intentos que se dejan entrever claramente ya en la *Enciclopedia* de Hegel) se dirija “centrífigamente” a dialogar con las otras ciencias reconocidas en su autonomía, retornando a un enriquecimiento o cuestionamiento de presupuestos anteriores.¹⁰⁰ La síntesis así entendida y así buscada, no sería ya un sistema antropológico añadido a los anteriores, sino la confluencia de muchos aspectos interdisciplinarios renovadora de los elementos filosóficos que en cada ciencia se hallan implícitos. Para no verse obligada a reiterar indefinidamente sistemas conclusos, sino un pensamiento unitario constantemente abierto a nuevas preguntas y problemas sin perder su centro animador, debería aceptar el desafío de escuchar los planteos provenientes , en el caso de nuestro ejemplo específico, de la *psicología*, que puede indicarse , por motivos que veremos más adelante, como aquella de las ciencias humanas más próxima a los intereses de una antropología renovada, manteniendo sin embargo su diferencia respecto de lo estrictamente filosófico.

Se lograría de este modo una complementación de sumo interés. La psicología y en general las ciencias humanas en cuanto ciencias empíricas, necesitan *recurrir a bases filosóficas “sapienciales”* para evitar el escollo del vacío de sentido y la reducción de su rol al de mero mediador instrumental para el logro de soluciones respecto de problemas concretos de salud, trabajo, adaptación social. La filosofía a su vez se enriquecería con los datos provenientes de los estudios psicológicos particularizados, así como de otras ciencias humanas para poder revitalizar las propias tradiciones, evitando ser meras repeticiones de *clichés* ya prefabricados. Su relación con la tradición anterior se vería renovada sin ser destruida. Pero para el logro de dicha simbiosis es necesario que la filosofía deje de ser un saber que de un modo deductivo impusiera límites a la libre investigación psicológica de acuerdo a los diversos métodos, escuelas y especialidades, con la condición de que éstas tuvieran un sólido fundamento epistemológico y no aspiraran a convertirse en “visiones del mundo” demasiado abarcadoras, es decir *a sustituir el rol de la filosofía* y en particular de la antropología filosófica, que es la rama que más directa relación debería tener con estas ciencias.

¹⁰⁰ El autor que mejor ha realizado este giro “centrífigo” de la filosofía poniéndola en relación con las otras ciencias tal vez haya sido Paul Ricoeur, que se ha internado con competencia en temas de lingüística, historia, literatura, psicología y otras ciencias humanas. Nos referiremos a su obra en el capítulo sobre la hermenéutica.

5. EL INTERÉS DE LOS FILÓSOFOS POR LA PSICOLOGÍA

El hecho de haber elegido la psicología como un caso especial en la relación entre filosofía y ciencias humanas no es casual ni caprichoso. Cuando se planteó en la cultura alemana de fines del siglo XIX el problema de las ciencias del espíritu, se pensó en un primer momento en la historiografía, por un doble motivo: la historia había sido enaltecida como el devenir de la vida del espíritu por excelencia, incluyendo algo de aura divina por la herencia recibida del idealismo anterior. Entre los autores de la escuela romántica, Dilthey también había focalizado el tema de la historia en su famosa *Introducción a las ciencias del espíritu*¹⁰¹, poniendo las nuevas bases de lo que más tarde sería la temática de la *hermenéutica*.

El problema de colocar una de las ciencias humanas como líder de las *moral sciences* no se había propiamente planteado en el ámbito anglosajón ni en el francés, aun cuando hacia la segunda la mitad del siglo XIX, las monumentales monografías historiográficas inclinaran la balanza hacia ese lado, también por las implicancias que la historia tenía con la política, la ética y la psicología colectiva, o lo que entonces se llamaba “espíritu de los pueblos”.

No obstante, hacia el fin de su laboriosa vida, el mismo Dilthey había proyectado la atención hacia la psicología, principalmente por la relación que ésta tenía con la *vida*, tema central según él de las ciencias del espíritu, y siguiendo una expresión de Ortega y Gasset algo que se había convertido en “el tema de nuestro tiempo”. Es así que entre sus últimos escritos su atención se dirige más hacia esta ciencia, que mientras tanto había crecido considerablemente dando lugar a nuevos enfoques y nuevas escuelas. Había aparecido la obra de Brentano sobre *La psicología como ciencia empírica*¹⁰² y unos años más tarde vería la luz con el nuevo siglo *La interpretación de los sueños* de S. Freud¹⁰³.

Las dificultades intrínsecas que nacieron en el seno de la historiografía, no sólo por problemas de método sino también por su relación con la filosofía y otras ciencias, hicieron más tarde decaer el interés por las grandes obras monumentales que abarcaban historias de siglos y de imperios de notable vastedad. Se hacía notoria además la

¹⁰¹ Cfr. W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften I*, Vandenhoeck & Ruprecht. 1990.

¹⁰² Cfr. F. BRENTANO, *Psychologie du point de vue empirique*, tr. fr. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1944.

¹⁰³ Cfr. S. FREUD, *La interpretación de los sueños*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1992.

imposibilidad de que el hombre pudiera a través del estudio de la historia alcanzar un conocimiento de lo total-humano, tomando mayor conciencia de su finitud y de la inevitable parcialidad de su perspectiva. Por lo cual la atención de los estudiosos de la epistemología de las ciencias humanas fue desplazándose hacia la psicología. El motivo más importante era su más próxima ubicación con el tema de la comprensión del hombre, y las vastas repercusiones que esto podía tener en la comprensión de hechos sociales, históricos, económicos y hasta políticos.

Puestas así las cosas, debemos en primer lugar aclarar en qué sentido las ciencias humanas necesitan algo así como el “liderazgo” de alguna de ellas, de un modo semejante a como las ciencias naturales tenían una inmediata e intrínseca referencia a las matemáticas. Así planteado, es evidente que el problema no tiene sentido, pero puede tal vez examinarse si en la naturaleza de la psicología en sí misma no hay algo que pueda comunicar más fácilmente las células y tejidos de las otras ciencias humanas.

El tema interesó vivamente a Husserl al menos desde la década de 1920, que según los expertos señala el período del desarrollo del aspecto genético de la fenomenología. Además de los *Analisen zur passiven Syntesis*¹⁰⁴, tenemos un curso sobre *Psicología fenomenológica*¹⁰⁵ y sobre todo la síntesis final de la *Crisis de las ciencias europeas*,¹⁰⁶ en las que la psicología ocupa un lugar estratégico. Es mi parecer que los escritos de Dilthey influyeron en el enfoque de algunos temas del último período de Husserl, y el interés por la psicología es un signo más de ello.

Prescindiendo de su visión general de los motivos de la crisis de las ciencias en general, el intento de Husserl va sin duda al encuentro de una solución del problema de la variedad desconcertante de las escuelas de psicología, algunas de ellas con presupuestos filosóficos contrarios a los de otras, a fin de dar una mayor unidad a esta región ontológica. Los aportes que introdujo no dejaron de tener efectos benéficos para renovar algunas temáticas en discusión: la importancia creciente del cuerpo (*Leibkörper*) dio pie para los desarrollos sobre la síntesis pasiva, la kinestesia, la importancia de la afectividad y de la intersubjetividad. Pero el enfoque general que presentan muchas páginas, que refleja el intento de crear las bases para una nueva psicología unificada, tenía el inconveniente de limitar la autonomía a que aspiraban

¹⁰⁴ Cfr. *Husserliana* IX.

¹⁰⁵ Cfr. *Husserliana* X.

¹⁰⁶ Cfr. *Husserliana* VI.

otras escuelas psicológicas, que eran además muy celosas de su carácter científico no filosófico.

A un nivel de mayor profundidad, Husserl puso en evidencia la contrapartida de la tentación utilitarista que acechaba a varias de las diversas orientaciones psicológicas contaminadas por la “ilusión naturalista”, las cuales, junto con la posibilidad de resolver problemas humanos daba la oportunidad de multiplicar los recursos para la manipulación del ser humano en sus facultades anímicas, tanto a nivel individual como colectivo. En otras palabras era la convicción de Husserl que, a menos que la psicología retomara una mayor unidad y se relacionara de un modo crítico renovado con la filosofía, podía ser un eslabón más de la caída de las ciencias en una grave crisis de falta de sentido.

Cuando uno se pregunta sobre el motivo que condujo a Husserl a dedicar un espacio considerable de su última obra al tema de la psicología, la respuesta debería apuntar a los siguientes motivos: en primer lugar, a semejanza de Dilthey, veía que la psicología tenía una relación muy estrecha con el tema de la vida, y que por lo tanto, vista en el encuadre general de su obra, cumplía un rol muy importante en la comprensión del *Lebenswelt* (*mundo de la vida*). Dentro de las entonces llamadas ciencias del espíritu, por lo tanto, era aquella que más cerca podía llevar la instancia del ser espiritual con las exigencias de la vitalidad.

El segundo motivo, muy importante por cierto, se refería a que la totalidad de las ciencias necesitaban recuperar su antigua relación con lo que todavía Husserl llamaba cartesianamente *Sapientia universalis*. La psicología, por ser en el fondo la ciencia de la *Lebenserfahrung* (experiencia de la vida, según una feliz expresión diltheyana)¹⁰⁷ era la ciencia capaz de recoger los elementos de vida humana presentes en las otras ciencias, y prepararlas para el paso a su relación con el yo trascendental, lo que equivalía a decir, a llevarlas a un punto fundante de unidad. Es por eso que la ubicación de la psicología dada por Husserl no puede escapar de cierta ambigüedad, pues por un lado no es todavía filosofía en sentido propio, y por otra quiere mantener un lugar estratégico en las ciencias humanas para llevarlas a su relación con la persona humana. Desde luego no es este el lugar para discutir la enredada cuestión de la *reducción trascendental* que ha dividido y divide tantas ramas diversas en la fenomenología posterior a Husserl. Pero

¹⁰⁷ Es el título del tomo 21 de *G. S.*

será parte de nuestro trabajo en la presente obra evaluar si es posible mantener todavía estos objetivos y en qué sentido.

El planteo husserliano tiene de todos modos un aspecto que es necesario asumir: el de la necesidad de un mejor encuentro y comunicación entre las diversas corrientes de la psicología y a través de ellas entre la multiplicidad de las ciencias humanas, y luego la necesidad igualmente imperiosa de retroalimentar la psicología en su conjunto, sin necesidad de someter sus diversas corrientes a una sola escuela, con un renovado diálogo con temas filosóficos, especialmente con un replanteo más profundo del tema moderno de la subjetividad personal e interpersonal. Ese mismo reencuentro es de la mayor importancia también para la filosofía, como expresé anteriormente, pues le presenta continuamente interrogantes nuevos y ocasiones invalorable de renovación.

6. LA CORRELACIÓN INTERDISCIPLINARIA NO ELIMINA LAS DIFERENCIAS

Ha de evitarse sin embargo borrar las fronteras entre las diversas ciencias, y en especial entre ciencias humanas y filosofía bajo el pretexto de una visión más “holística” del panorama humano. Por lo tanto debe ser mantenida la autonomía epistemológica de cada ciencia y aun diría cuando es el caso de cada escuela o vertiente dentro de una ciencia. Los métodos que han dado buenos resultados no deberían ser destruidos o reemplazados por una supuesta psicología monolítica conducente a una sabiduría universal a la manera en que se la pensaba en pleno siglo XVII. Se trata, eso sí, de superar la dispersión y la concepción meramente utilitarista de las ciencias humanas para devolverles su significado en cuanto sabiduría dispersa en aspiración de unidad.¹⁰⁸

Un trabajo que quiera renovar los planteos de las relaciones entre ciencias humanas y filosofía se encuentra ante todo con la tarea de *revisitar* las raíces filosóficas y las circunstancias culturales de las que ha nacido cada escuela y cada especialidad, operando si así pudiera decirse *una interpretación de su patrimonio* y *una comprensión y reubicación de su propia metodología*.

Luego seguiría el esfuerzo por ejercer un encuentro interdisciplinario, focalizando desde cada especialidad determinados temas concernientes a la situación humana,

¹⁰⁸ Desarrollaré este tema más profundamente en el capítulo X.

entrecruzando perspectivas diversas y logrando así al mismo tiempo mayor conciencia de la autonomía de cada ciencia y de la relación que pudiera unirla a otras, tanto desde el punto de vista histórico como teórico. En la situación cultural actual es difícil aceptar el liderazgo de una determinada ciencia, pero creemos que en todo el ámbito de las ciencias humanas la psicología, entendida en la profundidad que quisieron darle Dilthey y Husserl en sus respectivos proyectos, tiene la ventaja de tratar un tema- *el de la experiencia integral de la vida humana* desde una perspectiva no filosófica pero sí “fenomenológica” en un sentido muy amplio- que toca e interesa directa o indirectamente todas las otras ciencias, y por lo tanto puede ser un instrumento muy apto para esbozar una visión más convergente de la situación del hombre en el mundo.

Siguiendo los pasos pioneros por lo tanto de Brentano y de Husserl, deberían continuarse los pasos de una psicología fenomenológica que, sin pretensión alguna de fagocitar las demás orientaciones y escuelas, pueda aportar un mayor rigor crítico en algunos planteos, corregir la tendencia excesivamente naturalista y fiscalista de algunos enfoques, no renegar del elemento racional que debe estar presente en toda ciencia, y fortalecer la posibilidad de equilibrar el aspecto o los aspectos instrumentales de los saberes en torno al hombre con otros aspectos igualmente necesarios de visión sapiencial más integradora, humanizadora, comunicativa, abierta a los valores culturales y morales, facilitando así la simbiosis entre todos aquellos aspectos y la filosofía.

Pero puesto que también en filosofía existen diversas escuelas y diversos enfoques de temas, la línea fenomenológica, en la dirección indicada, unida a los aportes de lo que se ha dado en llamar esporádicamente “*razón hermenéutica*” (Ricoeur)¹⁰⁹, por la experiencia de su misma historia está particularmente preparada para ayudar al diálogo entre estas.

En resumen, las líneas maestras de las diversas orientaciones psicológicas vistas aquí como ejemplo a seguir en todas las ciencias humanas, deberían realimentar el debate y el diálogo acerca de una antropología filosófica renovada y su relación con una visión del mundo y de la vida. En otras palabras, deberían de algún modo re-construirse los dos grandes pilares perjudicados por la crítica heideggeriana: el sentido de una centralidad del sujeto en cuanto persona y una visión de la temática del ser no tan radicalmente historicista, tal que no inhiba la posibilidad de una cierta *Weltanschauung*

¹⁰⁹ Cfr. P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, Buenos Aires, México, F.C.E., 2001.

(visión o imagen del mundo) en un sentido distinto del criticado por el maestro alemán. Creemos que es posible intentar un nuevo modo de encuentro entre diversas antropologías dando lugar a una mejor integración de sus respectivos mensajes, sin que esto implique la restauración de aquella *sapientia universalis* soñada por Descartes y Leibniz.

Como se sugirió antes, será luego necesario tomar conciencia de *la diversidad de métodos* que entran en juego en las ciencias psicológicas y demás ciencias humanas, y replantear el problema de cómo compatibilizar los respectivos métodos y la autonomía epistemológica de cada una de ellas, con una mayor posibilidad de diálogo. Uno de los puntos que entrarán en juego será el de *las diversas concepciones axiológicas* (es decir de los valores que se juzgan más decisivos en cada ciencia y escuela), y la relación nueva que se abre o debería abrirse entre las diversas antropologías que se hallan al menos en forma implícita dentro de cada una de ellas y las consecuencias morales, no sólo individuales sino también sociales, comunitarias y culturales que se desprenden de ellas.

Esta última necesidad nace, como hemos dicho, de la insensible transmutación utilitaria o instrumental que las diversas disciplinas van engendrando y multiplicando. Tal derivación, si no es equilibrada por la suficiente visión sapiencial, lo que implica necesariamente una cierta filosofía de la persona humana, termina poniendo sus mejores frutos al servicio del *statu quo*, o si se quiere de un devenir sociocultural anónimo regido por los valores del mercado y de las readaptaciones jurídicas que se van adecuando a su marcha.

No se trata de concebir la psicología y las ciencias humanas como un elemento revolucionario a la manera en que lo han ensayado algunos autores del siglo XX (por ejemplo Marcuse, Deleuze-Guattari y en parte también M. Foucault), sino de despertar su conciencia crítica – con la ayuda de un mayor contacto con las fuentes filosóficas – a fin de impedir que estas ciencias se transformen (como fue la tentación de Comte) en una construcción auxiliar de adaptación al sistema. Que una de sus tareas sea la de ayudar a insertar mejor la vida de la persona humana a su medio ambiente es incuestionable, pero ello debería estar acompañado por el fortalecimiento de una visión humanizante de la vida con la consiguiente mirada puesta en los valores e ideales éticos.

Surge de aquí también el estudio de las relaciones con otros temas y ámbitos como el de los medios de comunicación, los avances de la tecnología, el cambio de las estructuras sociales y económicas, los aportes de la relación entre religión y política. Todos estos puntos crean sin duda áreas de estudios interdisciplinarios, pero deben ser revitalizados por una visión coherente e integral de la persona humana.

CAPÍTULO III

LA EMANCIPACIÓN DE LAS CIENCIAS HUMANAS.

PROBLEMAS SUBSIGUIENTES

1. LA DIFERENCIACIÓN DE DOS GRANDES RAMAS DEL SABER CIENTÍFICO

Demasiado a menudo se relaciona el origen del debate entre ciencias naturales y ciencias humanas (antes también llamadas “ciencias del espíritu”) con los planteos surgidos a partir de la obra de Dilthey y de los neokantianos de Baden. Correspondientemente a ello la relación entre las últimas y la filosofía también se concentra en torno a la época de la eclosión del tema de la visión del mundo (*Weltanschauung*), cuya teoría también elaboró Dilthey.¹¹⁰

Ese acontecimiento sin embargo – que cubre aproximadamente el período que va de 1880 a 1930- no ha sido otra cosa que el emerger de una problemática cuyas raíces se remontan bastante más atrás. Es hoy ampliamente conocido el “cambio de paradigma” producido a raíz de la autonomía conquistada por las ciencias naturales y luego por las humanas, tema que hemos tratado en los capítulos anteriores.

Los planteos filosóficos se vieron obligados a profundizar en la fundamentación filosófica del conocimiento matemático y experimental, y con ello debieron volverse a la crítica de muchos supuestos de la concepción anterior, ampliamente dominada o al menos influida por el sello aristotélico variamente reelaborado e interpretado. Nacieron así varios sistemas cuyo denominador común tenía que ver con el problema del conocimiento.

Una conocida obra de Cassirer¹¹¹ está dedicada a esclarecer esta nueva etapa. Y a pesar de los vaivenes y de las diversas modulaciones que han acentuado alternativamente la vía empirista o la vía matemático-racionalista, puede decirse que el mundo cultural moderno nació también con el empujón dado por esta nueva fundamentación del saber científico.

¹¹⁰ Cfr. W. DILTHEY, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, G. S. VIII, 1991.

¹¹¹ Cfr. E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, 4 tomos, México, F.C.E, 1953-8.

Las ciencias denominadas más tarde “morales, socioculturales o finalmente humanas, fueron menos espectaculares en su génesis y en su impacto en el mundo filosófico. Los cambios producidos por ellas en la cultura fueron por ello más variados, algunos muy antiguos, pero no menos eficientes. La idea de aplicar la fecundidad de los nuevos métodos científicos al estudio de la acción o de la conducta humana, o más genéricamente como se decía entonces al alma o a la mente del hombre se fue abriendo paso lentamente a lo largo del siglo XVII, pero logró una mejor diagramación de una línea programática en el siglo XVIII. Para ello era necesario que se abrieran paso los siguientes puntos:

- a) A semejanza del estudio moderno del mundo físico, que se había hecho posible por el abandono de la filiación demasiado estricta de la física respecto de los presupuestos físicos y metafísicos de la filosofía aristotélica, era preciso adelantar la hipótesis de una “física de la mente”, que fuera cultivada mediante la combinación de la experimentación y del cálculo matemático, independientemente de las ataduras del *De Anima* y de sus comentaristas árabes, judíos y cristianos medievales.¹¹²
- b) La finalidad de dichos estudios debía orientarse a un mejor logro de la potencialidad del obrar humano en todos sus aspectos. Por lo tanto, más que a sus tendencias contemplativas y sapienciales, debía procurar aplicaciones más concretas para la vida individual y social, como el bienestar psicofísico, la prevención de las enfermedades, la mejor organización social, jurídica y política; es decir, tender a un estado de progreso para la especie humana.
- c) La tendencia central debía ser la de establecer – por analogía con cuanto había surgido en las ciencias físico-matemáticas- “leyes” que explicaran el comportamiento del ser humano en todos sus aspectos desde un punto de vista fenoménico: conocimiento sensible, imaginativo, intelectual, apetitos sensibles y racionales, conducta social. En otras palabras los perfiles del ser humano que antes eran estudiados con perspectiva filosófica (distinguiendo substancia, potencias, actos) debía ahora verse *en su aparecer* ante el observador objetivo.

La resultante de esta inquietud no podía dejar de *retornar circularmente sobre la explicación de las teorías del conocimiento*, los fundamentos de la moral y del

¹¹² Ya hemos notado que para esa época los autores había abrevado también en fuentes estoicas y epicúreas por mediación de los escritores del tardo Renacimiento (Montaigne, Charron, entre otros).

derecho y hasta en la fundamentación del Estado y de la religión. Por este retorno circular entiendo decir que los resultados obtenidos por las nuevas investigaciones hechas con un método independiente no filosófico, *volvían a plantear a la filosofía nuevas preguntas* que obligaban a ahondar en el estudio filosófico del hombre.

2. LA OBRA DE WILHELM DILTHEY

En el capítulo primero hemos descrito los principales hitos precursores de este camino. Llegados a los últimos años del siglo XIX surge la obra de Wilhelm Dilthey, (1833-1911). La figura de este gran estudioso es decisiva no sólo para comprender el desarrollo de la filosofía del siglo XX, sino también para la evolución y la configuración de la psicología moderna. Su vida se ubica en una época un tanto oscura y poco conocida por la historiografía oficial, época que abunda en grandes precursores (como Frege, Bolzano, Brentano, Lotze y el gran historiador de la filosofía griega Zeller), sin la cual no es posible comprender del todo el gran florecimiento de las primeras décadas del siglo XX. Dilthey fue alumno entre otros de Hermann Lotze el autor de la considerable obra *Mikrokosmos*, que ya hemos citado, obra dedicada justamente a desentrañar el puesto del hombre en el mundo. Los grandes sistemas idealistas anteriores habían sufrido una fuerte crisis, pero había en Alemania importantes cátedras ocupadas todavía por ex discípulos de Hegel, y se estaba configurando la gran etapa neokantiana con los dos centros de Baden y de Marburgo.

Rastreando los primeros escritos de Dilthey, después de la extensa y decisiva *Vida de Schleiermacher (Leben Schleiermacher's)*¹¹³ se encontrará una serie de trabajados ensayos que muestran hasta qué punto Dilthey estaba preocupado por encontrar una vía alternativa a las corrientes positivistas que eran tan fuertes en Francia y Gran Bretaña, y que también habían hecho brecha en la cultura alemana¹¹⁴, y en particular por establecer una fundamentación de las *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu), expresión que él mismo había adoptado como “traducción” de las “*moral sciences*”. La obra de John Stuart Mill había ido teniendo éxito en varias regiones de habla alemana, especialmente en Viena¹¹⁵, de donde más tarde surgiría un círculo neopositivista, y Dilthey mismo lo

¹¹³ Cfr. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 2005, XIII-XIV.

¹¹⁴ Baste recordar los nombres de Haeckel, Ostwald, entre otros..

¹¹⁵ Recuérdese que en Viena nacería en los inicios del siglo XX el neopositivismo.

trata con considerable respeto. Uno de los méritos que le atribuye es el de haber defendido el lugar de la psicología entre las ciencias positivas contra la postura de Comte , que en su *Curso* había negado su autonomía distribuyendo sus contenidos entre la biología y la sociología.

Lo interesante es que Dilthey quiere compaginar ambos puntos de vista e integrarlos a la tradición alemana (y europea) que por influencia de las corrientes idealistas y por otras profundas raíces históricas relacionadas con el movimiento romántico, ponía el acento unificador en *la vida y el espíritu* (involucrando en este término también lo que hoy llamaríamos mundo cultural).

La instancia de establecer una “psicología científica” había avanzado desde los proyectos todavía inmaduros de Herbart hasta los trabajos más precisos y rigurosos de Helmholtz y luego por Fechner y Weber hasta llegar a Wundt, tendientes a establecer mediante el cálculo y la experimentación las leyes que relacionaban el organismo físico del hombre, sujeto a estímulos externos con los fenómenos anímicos (representaciones, reproducciones imaginativas, asociaciones, sentimientos, etcétera).

Todo esto favorecía por un lado la incorporación tanto de un campo psicológico experimental como de la instancia comtiana (heredera de los programas investigativos de la escuela de los ideólogos) de profundizar el conocimiento de la *base biológica* de la conducta humana.

Por otra parte, el ambiente en el que se había formado Dilthey había hecho nacer obras historiográficas importantes, algunas de ellas monumentales por su extensión (Ranke, Droysen, Mommsen, entre otros)¹¹⁶ y la abundancia de la documentación, y el ambiente filosófico transparentaba también en filosofía tendencias historicistas que eran capaces no sólo de completar las intuiciones de Comte sobre el estudio de la sociedad (todavía la sociología no había alcanzado un método propio, con los niveles que lograría Durkheim), sino también de corregir en parte algunas de sus posturas demasiado deterministas.

Uno de los puntos más originales en los ensayos escritos por Dilthey entre 1860 y 1880¹¹⁷ es justamente la intuición de concebir los desarrollos y la metodología de la psicología no sólo en su relación con lo experimental-biológico, sino también en relación con lo cultural, lo histórico, lo jurídico y lo social. Por esa vía va madurando un concepto de una metodología unificada de las *Geisteswissenschaften* (ciencias del

¹¹⁶ Cfr. F. MEINECKE, *El historicismo y su génesis*, Buenos Aires-México, F.C.E., 1943.

¹¹⁷ Cfr. *Psychologie als Lebenserfahrung Wissenschaft, Gesammelte Schriften XXII*, 2005.

espíritu), contrapuestas a las ciencias naturales, pero dotadas de rigurosidad y carácter científico propios, capaces por tanto de progreso y servicio para la condición humana en general.

Todo da a entender que en un primer momento, al menos hasta la redacción de su breve pero importante ensayo *Die Entstehung der Hermeneutik (El origen de la hermenéutica, 1900)*¹¹⁸ Dilthey buscaba la clave de la organización de las ciencias del espíritu en la historiografía por su relación con la tradición romántica sobre la interpretación y en parte también con el idealismo. Tal posición se halla firmemente asentada en la conocida obra, que es en cierto modo un clásico en la discusión del tema *Introducción a las ciencias del espíritu*, cuya primera parte apareció en 1883. No obstante su visión de la historia, por las influencias que ya hemos señalado, tenía su enfoque centrado en el nexo entre *Vida y Espíritu (Leben – Geist)*, interpretado en forma de un desarrollo dinámico productor de formas (*Gestalten*) o configuraciones culturales capaces de involucrar también los objetivos de la sociología. Tampoco estaba ajena a la sensibilidad por la psicología, que se iría luego acentuando, siempre debido a la relación del tema de la psicología con el de la vida.

Los importantes escritos incluidos en el quinto volumen de sus *Obras completas* bajo el título de *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado)*¹¹⁹ incluyen todos los debates en torno a la necesidad de unificar todas las ramas del saber en torno de una concepción de la vida y del espíritu en el sentido indicado.

Pero es sobre todo en *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica, 1894)*¹²⁰, donde se coloca la psicología en el centro de la cuestión de las ciencias del espíritu: una psicología basada en la *Verstehung* (comprensión), distinta de una psicología meramente experimental o “explicativa” (más cercana al método de las ciencias naturales), pero dispuesta a recepcionar los datos experimentales provistos también por ésta última.

El punto crucial no es reestablecer una psicología introspectiva en el sentido espiritualista y pre-positivista del término, sino establecer una suerte de círculo

¹¹⁸ Cfr. *Gesammelte Schriften*, V.

¹¹⁹ Cfr. *Gesammelte Schriften*, XIX.

¹²⁰ Cfr. *G. S.*, V.

hermenéutico entre la intuición de la vida individual y sus manifestaciones y relaciones con el mundo y la sociedad, su inserción en el contexto cultural de un pueblo, su condicionamiento por la historia y la organización jurídica de cada sociedad, pero también su peculiar respuesta a él. Entra en juego también allí de algún modo también la relación entre lo cualitativo y lo cuantitativo y experimental, pero dando siempre el primado a la *comprensión interpretativa del significado* surgido desde la vida misma. Esta no es escrutable por el aparato de la lógica formal, ni siquiera en la readaptación que le había dado John S. Mill, y la comprensión (*Verstehung, Verstehen*) – que nunca puede prescindir de la descripción detallada (es decir, más precisamente, de un análisis rigurosamente y ordenadamente ejercido, como condición para llegar a la comprensión propiamente dicha) establece una *circularidad entre el estudio de las partes y la intuición comprensiva del todo*, capaz de crear a su vez una interrelación entre las diversas ciencias del espíritu tal como Dilthey las entendía.

Aunque nuestro autor comparte (con algunos matices que la moderan) la acentuación de la individualidad ya establecida por Windelband (lo *idiográfico* como contrapuesto a lo *nomotético* de las ciencias naturales) sin embargo no deja de notar que las ciencias del espíritu y la psicología descriptiva propuesta por él requieren también el recurso al método así llamado *comparativo*, a fin de dar una comprensión más adecuada y profunda de la experiencia de vida del individuo en un cierto contexto de superación de la individualidad, dado justamente por la sociedad y la cultura, las que imprimen por consiguiente al estudio un cierto sello de “universalidad”.

Para la época en que Dilthey escribió su *Introducción a las ciencias del espíritu*, obra que inicia el fatigoso camino de búsqueda de un centro de unidad para todas las ciencias que giraban en torno al “hombre, la historia, la sociedad y el Estado” conectándolas con el centro temático de la “experiencia de la vida”, ya había asomado notoriamente el tema de la *hermenéutica* (aunque no se la nombre demasiado con esta expresión) que señala al mismo tiempo una continuidad y una fractura con respecto a la obra de Schleiermacher. La continuidad reside fundamentalmente en asumir la hermenéutica como un modo de acceso al estudio de los fenómenos psíquicos, históricos, estéticos, etcétera, que permite el análisis y la descripción como preámbulos para una intuición comprensiva de una “totalidad singular”, es decir, un conjunto de rasgos de una personalidad (un autor por ejemplo) o de una época histórica, o de la cultura de un pueblo, en cuanto constituyen una unidad (analógica para los distintos casos) de experiencia y manifestación de la vida. Se trata de una comprensión

(*Verstehung*) que sigue un camino distinto al de los cánones de la lógica formal, tanto deductiva como inductiva (que había sido perfeccionada con especial cuidado por John S. Mill a los fines de modernizar la metodología de las ciencias experimentales).

Pero *entre psicología y comprensión en el sentido de lo histórico-cultural se abre, por así decirlo una suerte de movimiento circular*: no sólo la intuición directa de lo vital en una personalidad individual (a través de una vía al mismo tiempo intelectual y afectiva) ofrece la clave para acceder al mundo cultural, a la poesía, las artes, la religión, un período histórico como desarrollo vital, sino que a su vez el estudio de todo aquello que podemos denominar “mundo espiritual”¹²¹, que es la cultura en desarrollo de sucesivas configuraciones culturales, ayuda a su vez a descubrir pliegues profundos de orden psicológico en una personalidad determinada. *Tal movimiento devela paulatinamente de algún modo lo que hay de insondable en el misterio de la vida.*

Esto es lo que justifica, de acuerdo a la elaboración de Dilthey, la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, antes que cualquier diferencia metodológica o contraposición de objetos de estudio. Pero trae evidentemente consecuencias metodológicas, como es inevitable. En las primeras tiene la primacía una metodología basada en el rigor lógico conjugado con el cálculo matemático, dos líneas de fuerza que han encontrado su formulación y unificación más rigurosa en la escuela neopositivista del análisis del lenguaje. Hay en el mismo método la centralidad de la relación causa-efecto, y la meta de descubrir en forma inequívoca leyes que rijan uniformemente los fenómenos observados por el hombre en cuanto habitante del mundo físico.

En las segundas el develamiento de la *verdad* (para aludir al título de la famosa obra de Gadamer)¹²² no es antagónica con un cierto *método* en cuanto camino que intuye, analiza, relaciona las partes con el todo a fin de llegar a una *comprensión* empática, no exactamente traducible al lenguaje lógico-formal-cuantitativo, pero no por ello carente de rigor: la meta es, para decirlo en expresión de Simmel llegar a una “intuición de vida”¹²³, alcanzada por el ser humano que está también él involucrado con la experiencia inteligente de la vida misma desde una perspectiva distinta.

Es importante remarcar una vez más que Dilthey, a pesar de las distancias de mentalidad y de formación, fue uno de los filósofos alemanes que apreció más los

¹²¹ Cfr. *Die geistige Welt*, G. S., V. Un sentido que perdura todavía en la obra de N. HARTMANN, *Das problem des Geistigen Seins*, Berlin, Walter & Gruyter, 1933.

¹²² Me refiero a *Verdad y método*, 2 tomos, Salamanca, Sígueme, 1998.

¹²³ Cfr. G. SIMMEL, *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, Buenos Aires, Altamira, 2001.

aportes de John S. Mill y las innovadoras intuiciones de Comte sobre la relación entre la historia y las “leyes” de la vida social. Por lo que la alternativa por él ofrecida da la posibilidad no sólo de justificar un lugar propio para la psicología como ciencia, sino también de relacionar más íntimamente sus hallazgos con los posibles logros que hubieran podido darse en la vida de la cultura y de la historia socio-política, además de señalar la relación de dimensiones psíquicas con los mitos y el lenguaje.

Dilthey estaba particularmente preparado para esta propuesta por su profundo conocimiento del romanticismo alemán y también del idealismo, especialmente el de Hegel: fue de hecho fundamental su contribución histórica al conocimiento de Schleiermacher y de los escritos juveniles de Hegel.¹²⁴

Pero la conciencia del momento histórico de la segunda mitad del siglo XIX, le hizo tomar distancia decididamente del enlace de una filosofía de la vida como la suya con cualquier metafísica o pretendida “teoría especulativa”. Es éste el eje de su crítica a Schleiermacher, del que se siente sin embargo heredero y a quien reprocha las construcciones del estilo de la *Dialektik*, o *Christliche Glaube* (La fe cristiana), obras a su juicio demasiado sistemáticas¹²⁵. En cuanto a Hegel, es obvio que la vertiente de pensamiento de la que procede Dilthey y su modo de pensar lo alejan de la *Lógica*¹²⁶ y de casi todas las obras que buscan erigir *la Razón como una totalidad*; conserva sin embargo su sentido del desarrollo histórico de la vida del espíritu “objetivado” en sus formas principales: filosofía, ética, arte, religión.

Comprendiendo a su vez la necesidad de dar unidad y coherencia a todo el espacio abierto por las ciencias modernas, tanto físico-naturales como las que hoy llamaríamos culturales, elabora casi como un sustituto de la antigua metafísica su teoría de la *Weltanschauung* (visión del mundo)¹²⁷, que sería más tarde sometida a crítica por Heidegger como veremos.

La línea conductora del pensamiento de Dilthey, sin renunciar a la importancia dada a su “psicología descriptiva y analítica”, une el sentido de una **filosofía de la vida** (verdadero motivo de la importancia dada por él a la psicología aun en etapas más avanzadas) con el aspecto del desarrollo histórico de la cultura, tema estrechamente ligado al de la hermenéutica. Las distintas “visiones del mundo” se suceden

¹²⁴ Cfr. *Gesammelte Schriften*, IV . La problemática en torno al “joven Hegel” provocó a raíz del descubrimiento de Dilthey, entre otros el estudio de Lukács desde una perspectiva neomarxista.

¹²⁵ Cfr. *G.S.*, XIV.

¹²⁶ Se trata de G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, 2 tomos, *Werke*, ed. cit.,

¹²⁷ Cfr. *G.S.* VIII.

históricamente con una lógica vital (distinta de la de Hegel, de origen metafísico), es decir, como diversas manifestaciones de la vida del espíritu de la comunidad y del individuo que en ella habita. Consecuencia de esto último sería también algo que Dilthey intuyó lejanamente, y que haría eclosión casi un siglo más tarde en las epistemologías de Koyré, Kuhn¹²⁸, Gusdorf y otros autores, que empiezan a mirar las ciencias naturales con ojos distintos: la conciencia *del carácter histórico de las grandes teorías de las ciencias exactas y naturales* las somete de alguna manera a criterios que provienen de las ciencias del espíritu. Pero este giro será objeto de un estudio ulterior.

Por ahora nos toca volver la mirada a las escuelas neokantianas contemporáneas de Dilthey y un poco posteriores a él, las cuales llevaron la temática de la distinción entre ambas ramas de las ciencias hasta casi la mitad del siglo XX.

3. LA ELABORACIÓN NEOKANTIANA

Como hemos visto anteriormente, Dilthey se había formado en la atmósfera propia de la cultura europea de los años inmediatamente posteriores a la mitad del siglo XIX, y conocía más profundamente que muchos de sus contemporáneos el espíritu de las corrientes filosóficas que siguieron a la muerte de Schelling y de Schopenhauer. Por lo tanto vivió muy de cerca el retorno a Kant que se promovía en un sector importante de esa cultura, especialmente el frente antipositivista. Había tenido entre sus maestros más próximos a Hermann Lotze y a Helmholtz, y vio nacer y desarrollarse el movimiento de retorno a Kant,¹²⁹ que cristalizó en la formación de los dos grandes centros neokantianos de Heidelberg y de Marburgo.¹³⁰

El grupo que más directa relación tuvo con la temática que nos interesa es el de Baden (Heidelberg), cuyas dos figuras descollantes fueron Windelband, gran propulsor de los estudios de historia de la filosofía pero también teórico de los valores y de la cultura, y Rickert, autor que incursionó de lleno en el tema de las ciencias del espíritu y se ocupó de elaborar una teoría sistemática de los valores, y que recibiría crítica no sólo

¹²⁸ La obra más conocida al respecto es T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, F.C.E., 1971.

¹²⁹ Es atribuido a O. LIEBMANN el lema: "Hay que volver a Kant!" (lanzado en un artículo de 1860).

¹³⁰ En Marburgo se destacaron las figuras de H.Cohen, P. Natorp y E. Cassirer. Sus rasgos apuntan más a la teoría del conocimiento y a un racionalismo idealista con amplias concesiones al cientificismo.

de Dilthey y de Husserl sino sobre todo de Heidegger, que lo consideró, al menos en las lecciones de su primer período, casi como un rival.

Windelband siguió en parte las huellas de Hegel en lo que se refiere a la renovación de la historia de la filosofía (en su manual destaca también la importancia del nacimiento de la ciencia moderna), pero su pensamiento teórico está mucho más cerca de Kant. Su pensamiento teórico, expresado en los *Preludios*,¹³¹ distingue a la manera kantiana el mundo físico-natural del mundo espiritual, en el que da primacía al tema de los valores. Correspondientemente reconoce el valor de las ciencias naturales y exactas para la exploración del mundo físico y el de las *ciencias del espíritu*, que se ocupa de la historia, la cultura, y todas sus variadas manifestaciones. A menudo Windelband utiliza el término *Valor* en singular¹³² como un polo sustitutivo o correspondiente a la Idea de Dios en Kant, con su importancia para la vida moral.

De acuerdo a lo que relata Dilthey en varios de sus trabajos de la primera etapa de su itinerario, Windelband advirtió, sin llegar a elaborar una sistematización propiamente dicha (como lo intentaría más tarde Rickert), que *la presencia de los valores* era uno de los rasgos que más claramente separaban o distinguían las ciencias naturales de las entonces denominadas ciencias morales y culturales. También se le debe una contribución que sólo más tarde Dilthey resolvería en modo satisfactorio: la característica que distinguía a las ciencias del hombre, llamadas por Dilthey ciencias del espíritu, era la comprensión de lo singular, mientras que las ciencias de la naturaleza tenían según Windelband una índole nomotética, esto es, buscadora de leyes universales. Hemos visto ya de qué manera Dilthey acepta y reelabora críticamente dicha proposición al mismo tiempo que pone en juego el tema de la hermenéutica, que había sido olvidado por las escuelas neokantianas e idealistas en general.

Rickert por su parte abordó expresamente el tema de las *ciencias naturales* y *ciencias culturales* (título de uno de sus trabajos más conocidos)¹³³ después de que Dilthey hubiera dado su contribución en la introducción a las ciencias del espíritu, en un planteo que está naturalmente más cerca de la distinción kantiana entre mundo natural y

¹³¹ Cfr. WINDELBAND, *Preludios filosóficos*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1949.

¹³² Este uso se perpetuó también en autores franceses como Lavelle y Le Senne; cfr. L. LA VELLE, *Traité des valeurs*, 2 tomos, Paris, P.U.F., 1951-5.

¹³³ Cfr. H. RICKERT, *Ciencia cultural y ciencia natural*, tr. esp., Madrid, Espasa Calpe, 1948.

mundo moral ¹³⁴que de la tradición romántica de la que provenía en cambio el autor de la *Vida de Schleiermacher*. Lo importante es que en las primeras décadas del siglo XX estaba ya en pleno auge la discusión sobre la distinción sustancial y metodológica de ambas ramas de las ciencias, y que tanto los neokantianos de Baden como Dilthey y su escuela a pesar de sus diferencias, formaban un cierto frente contrapuesto al positivismo, que propugnaba por la unidad de un método científico experimental. Más tarde Husserl se sumaría con las novedades de la fenomenología al primer frente, pero sin dejar de formular críticas tanto a Dilthey como a Rickert.

Este último asume y perfecciona también *la distinción entre lo idiográfico y lo nomotético* como rasgos distintivos de ambas ramas de las ciencias, pero inserta, con un desarrollo más articulado, el tema de los valores, de cuya realización histórica resultarían las diversas áreas de la cultura. Lo axiológico surge de una suerte de “imperativo” de la libertad, pero no es por ello algo subjetivo o relativo, sino que conserva una validez objetiva, de una manera análoga a como Kant había concebido el imperativo categórico moral.

Es conocida además la tesis de Rickert de que todo juicio (aun el teórico) tiene implícitamente un carácter axiológico, en el sentido de suponer como condición una búsqueda de la verdad como valor. La postura de Rickert fue criticada por muchos de los grandes filósofos de la época, y a ella se contraponen en modo especial la compleja y novedosa elaboración hecha por Max Scheler en su obra maestra sobre el *Formalismo en la ética*.¹³⁵ Confrontada con la obra de Dilthey y con lo que después elaboraría Husserl, la propuesta de Rickert es notoriamente menos profunda, aunque no mereciera los duros golpes que le dirige Heidegger por otros motivos ajenos a las ciencias del espíritu.

Basándose en el movimiento de retorno a Kant no tiene en cuenta los avances del romanticismo especialmente en lo que se refiere al tema de la vida y al de la hermenéutica. No obstante, es fácil comprender cómo esta discusión que trascendió las fronteras de la cultura alemana, y tuvo proyecciones mundiales a largo plazo, favoreció la profundización de la temática educativa y no dejó de tener efectos también en la concepción general de la cultura, la sociedad y la política.

¹³⁴ Esta contraposición es muy acentuada en el *Opus Postumum* de Kant (*Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*), Murcia, Anthropos, 1991.

¹³⁵ Cfr. M. SCHELER, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, tr. fr., M de Gandillac, Paris, Gallimard, 1958.

Gracias a los trabajos de los neokantianos, que junto con los fragmentos de Nietzsche encendieron la discusión acerca de los valores¹³⁶, éstos pasaron a ser tratados en los dominios más diversos de las ciencias humanas, como la psicología, la sociología y las teorías políticas. Es cierto que en una forma más genérica tanto Nietzsche como Dilthey habían relacionado los temas vitalistas con los valores, pero no se había introducido todavía formalmente la referencia a éstos en los aspectos de contenidos y de metodología de casi todas las ciencias del hombre. El estudioso de los temas de historia, cultura, arte, letras, psicología o educación, debería tener en cuenta de allí en más la importancia de las valoraciones presentes en la realidad humana tanto individual como social. Valores, hechos, creencias, instituciones, condiciones político-económicas entraban en una interesante interrelación, y configurarían en la primera mitad del siglo XX las condiciones para un avance y ramificación de este tipo de ciencias.

Un aporte kantiano de otras características y de mayor profundidad está representado por la extensa obra maestra de *Ernst Cassirer*, miembro de la Escuela de Marburgo, *Teoría de las formas simbólicas*.¹³⁷ El propósito del libro está lejos de ser metodológico: es una propuesta teórica de resolver el grave problema de cómo insertar dentro de una visión kantiano-idealista, la temática del lenguaje. Por su magnitud, la obra puede considerarse también como una gran contribución a la teoría de la cultura y compromete por lo tanto la relación de la filosofía con las ciencias humanas y sociales.

En realidad la categoría del *símbolo* que forma su eje involucra la totalidad de las ciencias, pues a pesar de su idealismo, Cassirer reconoce el valor y la fecundidad de las matemáticas y de las ciencias físico-naturales a las que ubica en lo interno de la historia del espíritu y de la cultura. Sin embargo, por ello mismo los temas del arte, la religión, la moral, la sociedad y el estado adquieren un nivel más destacado, por ser las áreas en las que el espíritu de toda la humanidad se manifiesta con mayor plenitud.

Las formas simbólicas de las diversas áreas culturales son hechas posibles por las modalidades diversas que puede revestir cada forma de lenguaje. De manera que aquí se da una cierta primacía al devenir histórico cultural e indirectamente también a las diversas metodologías para investigar cada una de esas áreas.

¹³⁶ Cfr. L. LAVELLE, *Traité des valeurs*, Paris, Aubier, 1951-1955; F. LEOCATA, *La vida humana como experiencia del valor. Un diálogo con L. Lavelle*, Buenos Aires, Proyecto, 1991, pp. 20-23.

¹³⁷ Cfr. E. CASSIRER, *Teoría de las formas simbólicas*, 3 tomos, México, F.C.E., 1971-76.

Siguiendo el hilo conductor de nuestro estudio, es indispensable hacer referencia aquí al sociólogo Max Weber, que además de tener a sus espaldas la formación neokantiana, aportó planteos renovadores a la metodología de las ciencias sociales.

4. LA OBRA DE MAX WEBER

Nadie discute hoy la importancia de la obra complexiva de Max Weber en el campo específico de la sociología y de su referencia a la economía y la religión. Pero nos dirigiremos a poner de manifiesto las contribuciones específicas a la metodología de las ciencias humanas y sociales.

Weber está colocado frente a un gran desafío: ante todo ha meditado profundamente – hecho del que pocos toman conciencia – el tratamiento dado por Augusto Comte al tema de los objetivos y métodos que habría de tener la sociología por él fundada, en su *Curso de filosofía positiva* de 1836. No todos los intérpretes estaban de acuerdo con algunos aspectos centrales de la doctrina del autor francés. John S. Mill defendía contra ella, por la que sin embargo sentía sincero aprecio, la necesidad de reconocer un lugar específico a la psicología entre los dos estratos de la biología y la sociología. Dilthey había negado decididamente el carácter científico de esta última basándose, para la articulación de las ciencias del espíritu tales como él las concebía, del puente establecido entre la psicología analítico-comprensiva como ciencia de la experiencia humana de la vida y la historia vista en su desarrollo sobre todo en las tres dimensiones culturales más elevadas, poesía (y arte en general), religión, filosofía, a fin de poner en clara manifestación la visión del mundo (*Weltanschauung*) de cada época y de cada pueblo.

Weber en cambio por supuesto reconocía el valor y la necesidad específica de la sociología como ciencia nueva indispensable para la mejor orientación de la vida comunitaria humana, pero debía adaptar y renovar no sólo los objetivos y los métodos de la escuela francesa a cuyo frente estaban Comte y Durkheim, sino también los puntos de vista de las escuelas neokantianas en las que se había formado, sometiendo el conjunto a análisis más sutiles.

Ante todo, he dicho, asimiló algunas intuiciones de Comte, en el sentido de que la etapa científica de la humanidad, recibía y transmutaba en otra clave estructuras e ideas nacidas durante las épocas de la hegemonía de la religión, en particular de la religión

cristiana en el Medioevo. Utilizando el nuevo “concepto operatorio” de *secularización*, introdujo en la sociología la importante idea de la *racionalización de la cultura* moderna. Esta era entendida por Weber no ya como la sustitución del mito por la razón – idea difundida por Comte y por los historiadores influidos en general por el positivismo y el idealismo, y que más tarde sería sometida a dura discusión por la Escuela de Frankfurt – sino como un modo estructural de la sociedad moderna, es decir la que seguía a la revolución científica, consistente en una transmutación instrumental de la idea de razón, por la que la sociedad y las ciencias se repartían funciones técnicamente establecidas para el logro de determinadas metas, con las consecuencias de subdivisiones y multiplicación de relaciones no propiamente comunicativas (para expresarlo en terminología de Habermas)¹³⁸ sino de medio a fin en el sentido instrumental, que configura la esencia de lo técnico en cuanto tal.

De tal manera, según Weber, la sociedad occidental tendería en adelante a mecanizarse cada vez más perdiendo en el camino el sentido numinoso de la realidad y del mundo. Es lo que Weber denominó con el sugestivo nombre de *desencantamiento* (*Entzauberung*), que podría traducirse también como “pérdida de lo mágico”.

Esta tesis era apta para ser aprovechada y reelaborada por filosofías e ideologías antagónicas: el neomarxismo vio en ella una nueva forma de descripción y de denuncia de la alienación humana por los factores de producción. La escuela de Frankfurt con Horkheimer y Adorno la asumieron como el núcleo que dio lugar a la teoría de la razón instrumental. El vitalismo - me refiero a pensadores relacionados con Dilthey, Nietzsche, Simmel y Spengler) acentuó aún más su postura de oposición a la mecanización de la vida y la contraposición genérica a lo racional, tanto en el sentido tecnocrático como dialéctico o metafísico del término.

En la misma lógica comtiana de la traslación de estructuras religiosas a estructuras sociales se ubica – a pesar de las preferencias de Comte por el catolicismo visto como organización social en contraste con los orígenes reformados de Max Weber – la ya famosa tesis de este último sobre la influencia de la ética protestante en el espíritu del capitalismo, que a pesar de haber sido corregida por numerosos trabajos sobre el Renacimiento¹³⁹ (en cuanto época precursora del capitalismo aun antes de la reforma) sigue siendo un hito importante en estos estudios.

¹³⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 tomos, Madrid, Taurus, 1987.

¹³⁹ Véase una crítica referida específicamente al siglo XVII en H. TRAVOR-ROPER, *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social*, Buenos Aires, Katz, 2009, pp. 15-58.

Weber en efecto tuvo además del mérito de restablecer contra las críticas de Dilthey a la propuesta de Comte la legitimidad y el sentido de una ciencia sociológica autónoma (aunque no opuesta) respecto de la filosofía o de otras ciencias del espíritu como la psicología o la historia de las religiones, el de haber unido de forma muy original los estudios sociales a los de las estructuras económicas de cada cultura: de este modo daba a las investigaciones sociológicas elementos de verificación y comparación desde el punto de vista empírico, al mismo tiempo que instalaba las condiciones para una metodología interdisciplinaria.¹⁴⁰ La historia, vista desde esta perspectiva, no era tan sólo una ampliación de la psicología comprensiva a nivel comunitario en el devenir cultural de los pueblos (como había sido el camino señalado por Dilthey al menos en sus primeros trabajos), sino que debía tener en cuenta estructuras condicionantes de orden económico en un sentido diferente del sostenido por los estudios de los neomarxistas.

Todo esto lleva a una de las notas más características del método de las ciencias sociales tal como es propuesto por Max Weber: el de los *tipos ideales*.¹⁴¹ No obstante el énfasis puesto en el tema de la racionalización funcional como característica de la sociedad secularizada, Weber no abandona la tradición alemana, uno de cuyos grandes referentes es Goethe, de comprender el desarrollo histórico como una serie de configuraciones (*Gestalten*) culturales, que se van dando a lo largo del tiempo. El *tipo ideal* es un modo de equilibrar la contraposición entre lo nomotético y lo idiográfico.

Como se recordará, Dilthey había aceptado que las ciencias del espíritu tuvieran como objetivo la comprensión de lo singular, pero había contrapuesto esta afirmación con la necesidad de sopesarla con la admisión de ciertos conceptos universales. Sin embargo este autor, que había basado esta tesis también en su teoría general del conocimiento y en su lógica, no había establecido con total claridad el método de unir ambas instancias de una manera suficientemente convincente. Max Weber en su teoría del “tipo ideal” justifica la necesaria comprensión de la individualidad en las ciencias históricas y sociales, pero ofrece por los motivos antes explicados un modo de proyectar a partir de determinadas configuraciones culturales elementos que permitieran establecer de una manera análoga leyes dotadas de cierta universalidad, no en el sentido de repeticiones inexorables y unívocas de fenómenos sociales, sino a la manera de

¹⁴⁰ Cfr. M. WEBER, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991

¹⁴¹ Cfr. M. WEBER, *Op. cit.*

“encarnaciones” particularizadas de modelos que recurren, dadas ciertas condiciones, en diversas circunstancias histórico-culturales.

Otro aspecto muy mencionado del pensamiento de Max Weber, al que dedicó un breve pero denso ensayo específico,¹⁴² es el de la denominada “neutralidad axiológica” que debería tener el investigador en ciencias sociales. En la expresión alemana original, el investigador debe partir de una posición *wertfrei* (libre de valores). El tema de los valores, sobre todo en la modalidad heredada desde la vertiente neokantiana de Baden, cumple – como hemos visto – un papel decisivo en la concepción weberiana de las ciencias sociales. Puede decirse que el objeto de estas son las configuraciones históricas con sus respectivas componentes estructurales y dinámicas, dotadas de una puesta en juego de un tipo particular de causalidad (no determinista), en la que cumplen desde el punto de vista objetivo un papel determinante los valores en cuanto elementos o factores que influyen en el modo en que se forman las diversas constelaciones sociales devenidas en el tiempo. Una investigación sobre el mundo romano en el momento de su declive, por ejemplo, no puede dejar de tener en cuenta el cuadro axiológico de aquellas configuraciones culturales que caracterizan aquella época histórica. La misma observación podría hacerse a propósito de la famosa lectura weberiana de la relación entre ética protestante y capitalismo.

Sin embargo Max Weber insiste en que la actitud intencional del investigador de hechos o períodos semejantes debe procurar estar “libre de valores” (*wertfrei*) desde el punto de vista subjetivo, es decir que el estudioso de una temática socio-histórica debe evitar en cuanto le es posible a nivel de conciencia, mezclar sus propias preferencias y juicios de valor en el estudio de los acontecimientos y tipos ideales que son objeto de su investigación. En palabras comunes, esto podría traducirse diciendo que el trabajo debe garantizar una suficiente objetividad demostrativa, verificable para otros posibles lectores o investigadores.

Como era de suponer, varias han sido las objeciones que se han presentado a esta concepción metodológica. Hay un lado fácilmente comprensible y aceptable, en cuanto la intencionalidad intelectual del investigador no debe mezclarse con sus preferencias, valoraciones y mucho menos apasionamientos, surgidos de una subjetividad particular propia. Por otro lado uno se pregunta si no tiene algo de ilusorio la pretensión de

¹⁴² Cfr. M. WEBER, *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, Stuttgart, A Kröner, 1956.

“neutralizar” (casi en un sentido análogo a la *epoché* husserliana) la sensibilidad, afectividad o las preferencias valorativas en general en el acto comprensivo del investigador.

La solución sólo puede venir de la puesta en juego de dos factores que pueden tomarse con los debidos cuidados de otras vertientes de pensamiento. Uno de ellos, cercano a la fenomenología, consistiría, como sugerimos, en acercar la neutralidad axiológica de la que habla Max Weber a una cierta “*epojé*” o puesta entre paréntesis de las propias apreciaciones, juicios de valor o preferencias, *distinguiéndolos claramente de los valores en cuanto presentes en el objeto estudiado*, o sea, en el entramado del devenir social e histórico que se investiga, los cuales son elementos indispensables para la comprensión y la constitución de un “tipo ideal”. El otro factor, más complejo en su aplicación y al que nos referiremos con mayor detalle en otros capítulos, es el de emplear lo constitutivo del método hermenéutico, estableciendo un círculo entre los “prejuicios” inevitables de los que no puede deshacerse completamente el investigador

(pero a los que puede neutralizar o tener en suspenso sólo a nivel de conciencia) y las configuraciones culturales estudiadas en las que se hallan presentes también valores en un modo por así decirlo “objetivado”. Consiguientemente, toda investigación en las ciencias sociales debe, aun en su búsqueda de la mayor objetividad, abrirse a las posibles variadas lecturas que puedan hacer diversos lectores en situaciones diversas.

Creo interpretar adecuadamente el pensamiento de Max Weber en su aspecto metodológico al decir que la objetividad del trabajo de investigación debe ser seriamente garantizada por la documentación, constatación de hechos por testimonios autorizados (con los valores “objetivamente” presentes en las estructuras y acontecimientos estudiados); pero que ello no obsta para que todo futuro lector, constatando la seriedad de la documentación, pueda a su vez establecer su círculo hermenéutico entre la propia situación histórico-cultural, con valoraciones presentes al menos en forma implícita, y el fenómeno histórico-cultural estudiado.

Las apreciaciones, preferencias y juicios de valor tanto del autor como del lector no son de esta manera eliminados, sino más bien ubicados en una relación dialogante (lo que siempre garantiza una cierta distancia o conciencia de diferencia) entre la propia perspectiva y los hechos, configuraciones culturales y valores que forman el objeto de su estudio.

Vistas así las cosas, la contribución de Max Weber a la metodología de las ciencias sociales, dentro de las fronteras de la cultura alemana de su época, a las que

con el tiempo rebasó con creces, guarda ciertas características que podríamos llamar vitalistas¹⁴³, pero las corrige con una visión objetivo-intelectiva, dotada de mayor sentido de nitidez y de “distancia” con el objeto estudiado. Ello le permite, a diferencia de Dilthey, justificar el carácter científico de la sociología y asimilar de un modo algo solapado, pero real, algunas de las lecciones dejadas por Comte y su escuela.

5. ASPECTOS IRRESUELTOS DE LAS CIENCIAS HUMANAS

Como mi propósito no consiste en narrar una historia completa de las escuelas surgidas dentro del ámbito de las denominadas ciencias del hombre o ciencias sociales, sino profundizar su problemática a fin de alcanzar una cierta superación de su crisis actual, nos ubicaremos en los años de mediados de siglo, es decir, en la década inmediatamente posterior a la segunda guerra mundial.

Poco antes, en 1936 *Husserl* había dejado una suerte de testamento, una conferencia en la que alertaba sobre la situación de “crisis de las ciencias europeas” que según su modo de pensar se avecinaba, pero ésta demostró ser mucho más dramática en el área de las entonces llamadas ciencias del espíritu.¹⁴⁴ El símbolo del efecto amenazador de las ciencias naturales había sido al final de la segunda guerra la bomba atómica: tan fuerte fue la sacudida existencial de ese acontecimiento, la cual en el lenguaje forjado por Jaspers constituyó una verdadera *situación-límite* de la humanidad, que este autor le dedicó una extensa obra, hoy casi olvidada.¹⁴⁵

Pero la anarquía que ya por ese entonces se gestaba en las ciencias del hombre era en realidad mayor. Ya para entonces, hacia 1950, el psicoanálisis no sólo había manifestado una gran fecundidad, sino que había generado en su seno múltiples orientaciones y escuelas con marcadas diferencias. Y más importante aún es que había desbordado los límites de la sola psicología estrictamente dicha produciendo un enorme impacto en el conjunto de la cultura occidental, influyendo en la filosofía, las

¹⁴³ Este tinte vitalista hace que Lukács en su desubicada obra *Die Zerstörung der Vernunft (El asalto a la razón*, Madrid, Grijalbo, 1970) coloque a Weber entre los precursores del irracionalismo.

¹⁴⁴ Cfr. *Hua*. VI

¹⁴⁵ Cfr. K. JASPERS, *La bomba atómica y el futuro de la humanidad*, Madrid, 1961. Sin embargo una obra más breve es la que contiene en forma más profunda su visión de la historia. *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1950. En dicha obra Jaspers muestra su cercanía a las tesis de Max Weber.

costumbres, las artes, algunos aspectos de la sociología y de otras áreas, con el objetivo de remediar lo que Freud había identificado como “el malestar de la cultura”.

Por su parte, el pragmatismo había dejado de ser una doctrina meramente filosófica o psicológica con William James para tocar las riberas de la sociología o la psicología social (George Mead)¹⁴⁶, las concepciones de la educación y de la política (John Dewey)¹⁴⁷. El programa de reestructuración y ordenamiento epistemológico y metodológico desplegado por el Círculo de Viena se había ensanchado tanto desde el punto de vista cuantitativo y geográfico (debido entre otras cosas a la emigración de muchos de sus miembros a Estados Unidos y Gran Bretaña) encontrando varios puntos de coincidencia con los puntos de vista del conductismo, que multiplicó su producción dando especial atención a los programas de investigación tendientes a develar las leyes de la mente en relación con la neurología, la sociedad y la cultura con métodos muy cercanos a los empleados para las ciencias de la naturaleza.

Son conocidos además los aportes de la psicología de la *Gestalt* (forma), los desarrollos de la psicología del yo (*self*) y en general las orientaciones que se centran sobre la persona, los valores y el sentido de la vida.¹⁴⁸ En la lingüística, el siglo XX es la época del florecimiento de diversas escuelas del *estructuralismo* fundado por Saussure, pero abierto al encuentro con la sociología, la antropología cultural y la filosofía por Claude Lévi-Strauss a partir de mediados de siglo, para tener su auge en las décadas de 1960 y 1970 por su ampliación de influencia en el psicoanálisis (Lacan) y en algunas manifestaciones del neomarxismo (Althusser). También fue inevitable su impacto en la crítica literaria y estética y en los estudios sobre medios de comunicación, que encontraron un espacio incalculable por su directa relación con las innovaciones tecnológicas que se van multiplicando sin cesar. Y podrían en fin enumerarse muchas otras manifestaciones, sin excluir los ensayos de entrecruzamientos entre las ciencias y las nuevas tendencias estéticas, aun las que presentan caracteres autodestructivos.

A manera de síntesis y en búsqueda de una mayor claridad expositiva, podrían señalarse algunos de los focos problemáticos más importantes, que discutiremos más ampliamente a lo largo del presente trabajo.

¹⁴⁶ Cfr. G. Mead, *Espíritu, persona y sociedad: Desde el punto de vista del conductivismo social*, Barcelona, Paidós, 1973. Las obras de Talcott Parsons, de más amplia y robusta estructura, tienen también asimilados importantes aspectos de psicología social.

¹⁴⁷ Cfr. J. DEWEY, *Educación y democracia*, México, F. C. E., 1948.

¹⁴⁸ Podría mencionarse aquí la denominada logoterapia fundada por Víctor Frankl.

a. No es exagerado hablar de un cierto “*florecimiento anárquico*” en el campo de las ciencias del hombre. Es indiscutible que la multiplicidad de escuelas y tendencias ha traído consigo un cúmulo de ideas innovadoras, a cual más interesante; pero eso no impide que el conjunto y el entremezclarse de estas innovaciones debilite notoriamente su potencial por la carencia de una indispensable convergencia siquiera en temas fundamentales orientados a una más profunda comprensión del fenómeno humano.

A diferencia de lo que había sucedido en las ciencias naturales y exactas, la metodología fue mucho menos uniforme, y mostró un grado menor de analogía. Dentro de cada ciencia humano-social las escuelas difieren no sólo por los contenidos que abordan dentro de las diversas facetas manifestativas de la conducta humana, sino que cada uno de sus principales fundadores ha aportado novedades en los aspectos metodológicos esenciales. Poco tiene que ver, por ejemplo, la interpretación de los sueños que propone Freud con metodologías que proceden de la confluencia entre el conductismo y el método del análisis lógico del Círculo de Viena. ¿Cómo compatibilizar los aspectos metodológicos de la hermenéutica aplicados a las ciencias humanas (incluyendo la crítica literaria y la historiografía) con el modo post-estructuralista de abordar el culto del texto?

La problemática del diálogo entre los métodos es aquí mucho más compleja, aun teniendo en cuenta el desconcierto causado en los métodos de investigación en ciencias naturales después de Popper, Kuhn o Feyerabend. Las nociones de “falsación” o de “cambio de paradigma” no pueden aplicarse en el mismo sentido en las ciencias humanas, aun cuando tengan algunos aspectos que se presten a analogías.

No pretendemos con esto sugerir una adhesión al denominado “anarquismo metodológico” de Feyerabend,¹⁴⁹ puesto que aun en las ciencias del hombre no puede renunciarse al seguimiento de ciertas reglas y de cierto rigor en las pruebas ni apelarse a vagas intuiciones “hermenéuticas” puntuales, no basadas en un trabajo previo de búsqueda sometida a cierta disciplina.

Lo que sucede en cambio es que toda gran escuela en este campo, al descubrir estratos nuevos de la vida humana, trae consigo caminos distintos para trabajar en tal dimensión específica.

¹⁴⁹ Cfr. P. FEYERABEND, *Contra el método*, Barcelona, Folio, 2002.

b. Más profunda y sutil aún es la problemática referida a la relación de las ciencias del hombre – con sus variadas ramificaciones – con las matrices filosóficas de las que han surgido. A diferencia de las ciencias de la naturaleza, las cuales habían partido de una raíz epistemológica y de metodologías bastante homogéneas, las ciencias que nos ocupan no resolvieron tan fácilmente ni con la misma nitidez el problema de su relación con la filosofía, cuya presencia a pesar de toda emancipación, se halla entreverada en las diversas disciplinas y escuelas, a veces en modo difícil de identificar.

El siglo XVII había generado, especialmente con la obra de Galileo y de Descartes, un planteo que partiendo de un nuevo enfoque del problema del conocimiento, ofrecía, por así decirlo una emancipación “pacífica” (aunque preparada en forma más polémica por Giordano Bruno) de la física respecto de la metafísica y de la filosofía natural precedentes. De hecho Descartes opera dicho distanciamiento en simultaneidad con la reelaboración de una “filosofía primera”, y Galileo con plena conciencia de haber puesto las bases de dos “ciencias nuevas” no renuncia a su preciado título de filósofo y no teme adelantar un cierto fundamento o justificación teológica de sus innovaciones a través de la tesis-metáfora de origen platónico del “libro de la naturaleza” escrito en caracteres matemáticos.

A partir de allí las ciencias físico-matemáticas ampliaron poderosamente sus alcances hasta constituir un nuevo paradigma (especialmente con la obra de Newton) en la visión del mundo físico. Las subdivisiones y ramificaciones de las diferentes disciplinas se multiplican a raíz de este lanzamiento. El frondoso desarrollo ulterior sólo toma plena conciencia de la prescindibilidad de los servicios prestados por la metafísica tanto antigua como moderna con la Ilustración, pero de un modo particular por su cariz epistemológico, con la obra de Augusto Comte, que con una tesis tan simple como fecunda en consecuencias dividió la historia cultural en las tres etapas: mitológica, metafísica y positiva.

En las ciencias del hombre – que Comte en práctica había concentrado en la sociología – las cosas han ido de muy diverso modo.

Algunas de ellas, como la economía, el derecho, la teoría del Estado, han nacido como desprendimientos de la ética filosófica durante la primera mitad del siglo XVIII: una ética que se había ubicado ya en un moderado lugar de secularización con respecto a la teología moral.

¿Quién duda además que la psicología desde sus orígenes lleve la marca indeleble de una antropología filosófica que sirve inexorablemente de trasfondo a sus principales

conquistas? Incluso en la época en que hizo eclosión el tema de la evolución y se difundió por todo el occidente el enfoque positivista de las ciencias en distintas versiones, no puede evitarse reconocer una impronta de biologismo, de lo que Gusdorf denominó *antropologie médicale*, procedente de una visión estrechamente naturalista del fenómeno humano, y que sigue vigente aun hoy en las psicologías que ostentan no sin orgullo el título de “monistas” o “fiscalistas”, con la intención metódica de prevenir contra toda posible infiltración de temas sospechosos de espiritualismo o de residuos de la difunta metafísica.

Los orígenes del *psicoanálisis*, por otra parte parecen cabalgar entre dos puntos de referencias esenciales: la filosofía del inconsciente, la que describe brevemente Brentano en su *Psicología desde el punto de vista empírico*, había sido preparada por el vitalismo de fines del siglo XIX (Eduard von Hartmann, Nietzsche), pero sin la precisión que le dio más tarde Freud estudiando la topología del inconsciente, la interpretación de los sueños, con cierta reelaboración muy particular de carácter “hermenéutico”; el otro es la *anthropologie medicale* (Gusdorf) a la que hicieramos referencia y que tenía ya vasta repercusión en toda Europa fijando la atención en el substrato biológico, y particularmente en el sistema nervioso, las analogías entre el organismo de algunas especies animales y el del hombre. Freud profundizó dichas analogías en sus primeros estudios sobre la sexualidad, y en este aspecto fue partidario de una metodología experimental rigurosa, de fuente positivista: de allí la insistencia en el carácter *científico* de sus descubrimientos

El *conductismo*, a pesar de sus orígenes en la reflexología, no ha disimulado después de Watson su afinidad con el programa fiscalista del nuevo positivismo elaborado por Carnap y su escuela¹⁵⁰, aunque no le interesaba tanto el control lógico de sus experimentos y proposiciones, cuanto los efectos prácticos de sus hipótesis y un proyecto de reformar sobre esa base la educación y la estructura de la sociedad. En ninguna de las dos corrientes, la conductista y la del positivismo lógico deja de percibirse una cierta semioculta relación con la filosofía, sobre todo en la proyección hacia temas sociopolíticos, culturales, las extensiones y aplicaciones al campo pedagógico, y los innegables vínculos con algunas *estrategias de mercado*. Todo esto, paradójicamente, produce una mayor dispersión entre las escuelas y las tendencias: esto

¹⁵⁰ Cfr. R. CARNAP, *La construcción lógica del mundo*, México, F.C.E., 1988.

se debe entre otras cosas, al hecho de mantener cada una de ellas una antropología subyacente, a menudo no confesa, para poder así justificar un carácter científico más cercano al que ostentaban las investigaciones físico-biológicas. En otras palabras, *estas orientaciones no aceptaban y no aceptan hoy la diferenciación entre las llamadas ciencias del espíritu y las ciencias naturales*, pues toda ciencia es sencillamente la investigación de la naturaleza.

De allí que cuando llegue el momento deberemos tener especial cuidado en el estudio riguroso de la relación de las ciencias del hombre con la filosofía, asegurando al mismo tiempo la autonomía y la pluralidad de sus enfoques y sus métodos, e intentar encontrar una vía para equilibrar el efecto de la dispersión y lucha entre escuelas y corrientes diversas.

c. Los estudiosos de epistemología moderna son acordes a reconocer algo que es también un lugar común: *el acercamiento entre la ciencia y el poder*. Su primer gran intérprete fue Francis Bacon con su lema "*scientia est potentia*". Es suficientemente conocido el énfasis con el cual acentuó el valor de la ciencia en cuanto dominio, así como la apropiación que de esta lectura hizo la Ilustración en general. Aun cuando los cortes de los períodos que se marcan en la historia sean siempre susceptibles de algún reparo u objeción, es un hecho comúnmente aceptado que en los orígenes de la ciencia moderna no hay sólo descubrimientos y métodos nuevos, sino también un cambio en la actitud de la humanidad respecto de ella: de ser principalmente contemplación de un orden inherente a la naturaleza, pasa a ser una fuerza de transformación y una ampliación del poder del hombre sobre ella.

Esto último, que en un primer momento fue aplicado solamente a las ciencias naturales potenciadas por su componente matemática, lentamente se fue desplazando también a las ciencias del hombre.

Hay ya un preanuncio tenue por cierto de este tema en el entusiasmo con el cual Descartes describe las maravillas de la máquina del cuerpo humano y su relación con el dominio de las emociones. Pero a medida que se amplían los conocimientos sobre el organismo humano, especialmente del cerebro y el sistema nervioso se va haciendo más importante la idea de que el conocimiento científico pueda tocar dominar y ampliar también las potencialidades psíquicas del ser humano, y con ellas sus consecuencias en el orden social. Hacia fines del siglo XIX, la avanzada de la ola científica disponía ya de un cúmulo de conocimientos muy fecundos sobre el conjunto anatómico y fisiológico

del hombre, el cerebro y el sistema nervioso: era el momento en que debía despertar un enfoque totalmente nuevo del estudio de las patologías psíquicas, como describiría más tarde Foucault en sus importantes estudios sobre la locura, la clínica y el sistema penal. Sin estos antecedentes sería imposible la comprensión de la importancia dada a la biología por Comte, y su paso directo a la sociología.

Una vez que los estudios biológicos, psicológicos y sociales ampliaron su bagaje de descubrimientos, era inevitable que la idea baconiana de la ciencia en cuanto poder, se extendiera *también* a los estudios sobre el hombre. Esto implicaba, como elementos positivos – por lo que se refiere a la biología-, el incremento de las fuentes de la alimentación, conquistas muy importantes respecto de la salud, la longevidad, la prevención y la cura de las enfermedades físicas y psíquicas. Y por lo que se refiere más directamente a las ciencias humanas podrían agregarse muchas otras ventajas como la potenciación de las técnicas comunicativas, el posible progreso en los métodos de enseñanza, en el desarrollo de las aptitudes prácticas de todo tipo, y con ello también la vía abierta a una más fecunda y equitativa organización económica. El estudio historiográfico *podía* dar un conocimiento más adecuado de la realidad actual y mejorar la orientación a condiciones futuras de vida.

Pero es aquí donde comienzan también *los problemas irresueltos*. A medida que avanzaban y se multiplicaban las escuelas, los grandes maestros y los nuevos hallazgos, no dejaban y no dejan ahora de comprobarse con facilidad los riesgos de lo que en un término muy genérico puede llamarse la manipulación del hombre, nuevas formas de sometimiento y de explotación por carencias fundamentales de tipo ético, la incapacidad de las ciencias experimentales aplicadas a la realidad humana para evitar la posibilidad de malos usos, de impotencia ante abismos de degradación moral y degradación cultural. Auschwitz y los gulags han sido con razón señalados como símbolos de una inhumanidad tecnificada. Las aplicaciones prácticas de conocimientos psicológicos, económicos o sociales crearon, junto a oportunidades de desarrollo humano auténtico, usos no compatibles con la dignidad de la persona humana, nuevos problemas y crisis que requieren otros medios o más bien el concurso de un orden de racionalidad y de valoración distintos. La tentación de un predominio de lo irracional parece haber invadido amplios espacios en la cultura, enarbolando banderas de una imaginación creadora resultante de la mezcla entre resultados técnicos y pulsiones no dominadas ni equilibradas, una supuesta liberación de los instintos, rebeldías contra una estructura demasiado racional de la vida.

Pero todo esto es paradójico. Pues hay hoy corrientes de pensamiento muy influyentes que atacan la razón como causa principal de la degradación bajo la máscara de la técnica, y por otro lado cultivan o exaltan unilateralmente otro tipo de racionalidad como remedio de los extravíos de la imaginación o de los instintos.

Más adelante retornaremos sobre estos temas con mayor cantidad de elementos puestos en juego para su solución. Pero es importante entender y tener en cuenta que en la raíz de muchas de estas cuestiones está la falta de claridad en la solución del problema de la ubicación y de la interrelación de las ciencias humanas y sociales.

La crisis de la civilización es correlativa a una crisis de las ciencias, como bien vio Husserl; pero habría que añadir que son sobre todo las ciencias humanas las que no aciertan a tomar plena conciencia de sí y de su servicio al ser humano.

Toda esta vasta problemática hace que no pueda renunciarse a las grandes conquistas en el conocimiento de las diversas facetas del ser humano, pero que es indispensable una mayor coordinación de las ciencias humanas y sociales y un más fecundo diálogo con una filosofía que no se repliegue sólo en la evocación del decir poético o en un falso concepto de la hermenéutica entendida como entrecruzamiento de *doxas* de diversa índole. Lo que no puede hacerse sin un estudio más cuidadoso de sus componentes epistemológicos y antropológicos. Es por lo tanto oportuno volver a plantearse el problema que Dilthey y Husserl intuyeron, pero que no llegaron a resolver de un modo convincente: el de la necesidad de una visión del mundo y la eterna pregunta del lugar del hombre en el contexto del *mundo de la vida*, lugar originario al que hay que volver para entender la relación entre las ciencias en todas sus formas y el camino que recorre la humanidad.

6. FOCALIZACIÓN DE ALGUNOS EPISODIOS DE LAS ÚLTIMAS DÉCADAS.

Cuanto se ocupan no sólo por el panorama de la psicología en el siglo XX, sino del cambio general de la cultura, especialmente en el mundo occidental, no pueden dejar de reconocer el considerable impacto de algunas ciencias humanas, por ejemplo, de la *vertiente psicoanalítica*. Son tantos los estudios y discusiones de que han sido objeto sus principales tesis, no sólo en el plano epistemológico sino en su proyección hacia lo social y cultural, que sería arriesgado querer agregar algo novedoso al respecto.

Siguiendo sin embargo el hilo conductor de nuestro interés específico, detectamos, desde un punto de vista histórico, que el psicoanálisis ha heredado – por el simple contexto cultural en que ha nacido- la temática del inconsciente que venía siendo tratada desde una óptica filosófica y no propiamente científico-positiva, desde Schopenhauer y algunos de sus continuadores. Los estudios de historia del pensamiento filosófico por otra parte son hoy acordes en reconocer la afinidad de ciertos temas de Freud con la “genealogía de la moral” implementada por Nietzsche,¹⁵¹ en la que cumple un papel importante el concepto de represión (*Verdrängung*). Como he observado, hay que añadir además el hecho de que el psicoanálisis desde sus orígenes quiere mantenerse en continuidad con el espíritu científico de la era moderna, e incluso reconoce al menos en sus comienzos en acuerdo con el positivismo decimonónico la necesidad de colocar la psicología sobre la base de la biología, y más concretamente de los estudios sobre el sistema nervioso. Igual tendencia puede observarse en ciertos conceptos que aluden a un criterio energetista de la vida biológica.

No obstante la innegable originalidad de la concepción de los sueños y de su interpretación – que abre también un capítulo nuevo en el campo de la metodología de la investigación en las ciencias humanas – Freud se mueve al menos en los inicios de su larga y fecunda trayectoria, en el espacio que señalara Dilthey (aunque este autor no lo haya llevado completamente a una perfecta síntesis) en sus ensayos sobre la psicología como *ciencia de la experiencia de la vida (Lebenserfahrung Wissenschaft)*: aceptar por un lado la ligazón estrecha entre el mundo de las vivencias y la base de la dinámica biológica, y por otro la necesidad de reconocer un principio vital no identificable con el organismo físico en sí mismo y que obedece a leyes de una economía propia: para el psicoanálisis ese submundo es el que constituye la tópica del inconsciente.

Por consiguiente también el método debe tener en cuenta ambas cosas; una “lógica” descriptiva de la energía biológica y una “lógica” de otra índole acerca de la formación de los símbolos y de su interpretación, que elude las simples leyes halladas por vía deductiva o inductiva de la investigación estrictamente biológica.

Pero lo que interesa destacar aquí es algo que se explicita más bien en las etapas de la madurez de Freud: ir más allá de una metodología terapéutica y también más allá de una justificación científica que incluye el establecimiento de una tópica del

¹⁵¹ Cfr. F.NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, en *Werke*, ed. cit., II, pp.839-865. El término “genealogía” es empleado en Nietzsche para significar una “historia” de la formación de la conciencia moral, con intención de-constructora.

psiquismo humano. Inaugurar *una propuesta nueva de crítica y de cambio de la cultura vigente*, lo que lleva consigo también nada menos que la aspiración de erigirse en algo cercano a una visión filosófico-científica de la vida tanto individual como colectiva. Ese es el motivo de la apertura y de un encuentro y discusión con otras ciencias de la sociedad, como la etnología, incluyendo más tarde el tema del arte, la religión, la economía, y otras áreas. Pero algunos de estos aspectos sólo pudieron ser desarrollados más tarde por otros autores inspirados en el fundador.

Los desarrollos de la escuela psicoanalítica han sido tan frondosos que, además de dar lugar a los trabajos de filósofos, sociólogos, de figuras más o menos independientes del pensamiento del fundador, uno de cuyos ejemplos más claros es el aprovechamiento de temas psicoanalíticos hecho por la Escuela de Frankfurt¹⁵², ha logrado expandirse aun en formas divulgativas y simplificadas, en la “opinión pública”, en la sociedad en general y en muchos aspectos de la vida cotidiana, influyendo en corrientes estéticas, en la literatura, el periodismo, de tal manera que la referencia a temas y conceptos surgidos del psicoanálisis ha pasado a formar parte de los conocimientos de toda persona “medianamente culta”, incluyendo también los riesgos de deformación que esto mismo trae consigo.

El siglo XX también puede considerarse como el siglo de la difusión cultural y amplio debate de *temas neomarxistas* en diversos sectores de la cultura. Aunque este movimiento fue en su mayor medida filosófico no es errado considerarlo también como hace Raymond Aron como una escuela u orientación de la sociología¹⁵³, contrapuesta a otras escuelas. Dejando de lado por lo tanto los debates más propiamente filosóficos, que tocan puntos como la reforma de la dialéctica, las vías abiertas por autores como Lukács, Bloch o Gramsci, me referiré específicamente a la manera en que tal influencia se ha proyectado en ciencias humanas, tales como la sociología, las teorías sobre la educación o la misma psicología, para nombrar sólo algunas. Fuera del pensamiento oficial de la ortodoxia imperante en la antigua URSS, ha habido en todo el pensamiento en torno a Marx variadas formas de reinterpretación o reapropiación que se han

¹⁵² La obra más emblemática es, creo *Eros y civilización* de Herbert MARCUSE (Barcelona, Ariel, 1981), algunas de cuyas ideas están en germen en W. REICH, *La revolución sexual*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.

¹⁵³ Cfr. R. ARON, *Las etapas del pensamiento sociológico*, 2 tomos, Buenos Aires, Siglo XX, 1991. Anteriormente, sin embargo en los orígenes de la Escuela de Frankfurt, que inició como un “Instituto para la Investigación Social”, los temas marxistas eran claramente vistos como un frente dentro de las ciencias sociales.

mezclado a la transformación de la cultura sobre todo en occidente. Uno de los ejemplos más significativos de cierto tipo particular de temas neomarxistas ha sido la ya nombrada *Escuela de Frankfurt*, que junto a ideas de Max Weber, Schopenhauer, Freud, ha unido aspectos de la dialéctica hegeliana filtrada por la interpretación marxista.¹⁵⁴ Este grupo de autores, entre los cuales se destacan entre otros Horkheimer y Adorno, se constituyó como una escuela dedicada a las investigaciones sociológicas pero con amplias intenciones filosóficas, que varían según los autores y en psicología es notable la asimilación de temas centrales del psicoanálisis estudiado con la segunda de las perspectivas que hemos mencionado antes: la de buscar a través de él elementos nuevos para una crítica de la cultura.

La escuela fue fundada en la misma época en que se formaba en Viena el grupo antagónico del neopositivismo lógico, y su influencia análogamente tuvo lugar creciente después de la guerra mundial, con la diferencia notable (con respecto a la escuela de Viena) de que emergió con particular fuerza en los años '60, siendo uno de los factores que colaboraron para la entrada en una era "postmoderna". Tanto Horkheimer como Adorno, los miembros tal vez más destacados del grupo junto con la figura de W. Benjamin, habían asimilado cada uno a su manera elementos de la dialéctica hegeliano-marxista, a fin de destacar en el campo sociológico las contradicciones del mundo moderno, particularmente el fracaso al menos relativo de la Ilustración como intento de fabricación de un nuevo mundo. La conocida obra *Dialéctica de la Ilustración*¹⁵⁵ es vista por algunos intérpretes como una quiebra con el ideal moderno de la razón imperante, pero la intención de ese libro escrito hacia el final de la guerra, fue ante todo explicitar la renuncia de los atropellos que en nombre de la razón y la Ilustración deformaron la cultura e introdujeron contradicciones no superables (en el sentido hegeliano) en la sociedad. Permanecen por lo tanto en un nivel de "teoría crítica". Si a ello se suma la asimilación de temas provenientes de la filosofía de Schopenhauer, muy influyentes en Horkheimer, y de la psicología de Freud, estudiado en proyección de una crítica del "malestar de la cultura", se verá hasta qué punto las ciencias sociales en general se han sentido conmovidas por una corriente dialéctica¹⁵⁶ que hasta el momento había sido ajena ya sea a las escuelas derivadas de Comte, autor

¹⁵⁴ Cfr. M. JAY, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1991.

¹⁵⁵ La edición española más antigua es la publicada con el título de *Dialéctica del Iluminismo*, tr. H. Murena, Buenos Aires, Sur, 1970.

¹⁵⁶ Para la historia de la formación de dicha escuela, cfr. M. JAY, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1987.

amante del orden y de la jerarquía en el saber y en la sociedad, ya en las principales corrientes psicológicas y pedagógicas hasta entonces vigentes.

Un autor emblemático de la misma escuela fue Herbert Marcuse, que por una parte fue estudioso de la razón hegeliana vista en perspectiva revolucionaria, y por otra lanzó un vigoroso desafío de revolución cultural basado en una interpretación de Freud en su libro *Eros y civilización*¹⁵⁷. Como es sabido todos estos nombres se hallan asociados al famoso movimiento juvenil del año 1968, que entre otras cosas abrió las puertas a desarrollos postmodernos en la filosofía francesa (Foucault, Deleuze, Derrida).¹⁵⁸ Aunque esta secuencia tenga algo de convencional, es cierto que en ese marco las ciencias humanas se vieron conmovidas en ciertos enfoques de sus estudios, como veremos.

Pero a pesar de su tremendo efecto histórico, que no puede decirse exitoso, el neomarxismo ha pagado también el precio de su difusión masiva mediante la canalización de algunas de sus tesis, diversamente manipuladas por corrientes sociológicas y políticas, y también por el culto a lo económico que paradójicamente contribuyó a acentuar y que ha marcado tantos aspectos de la vida occidental, incluyendo a los adversarios oficiales de este pensamiento.

Es imposible en esta reseña, que tiene una finalidad más bien ilustrativa, obviar la problemática y los cambios suscitados por *el estructuralismo*, una orientación que tuvo sus remotos orígenes en la obra del lingüista Ferdinand de Saussure al inicio del siglo XX. Sin embargo su impacto en la vida cultural y en las ciencias humanas y sociales tuvo lugar mucho más tarde por obra de Claude Lévi-Strauss. Nacido en el seno de la etnología – que según la confesión del propio Lévi-Strauss se hallaba todavía en un estado casi embrionario, o al menos no reconocido plenamente en su importancia entre las ciencias sociales – (y específicamente por la vertiente abierta por Mauss) el movimiento estructuralista por él creado o más bien introducido en campos no estrictamente lingüísticos tomó las líneas inspiradoras de la lingüística estructuralista iniciada por Saussure y continuada entre otros por Roman Jakobson. Esta unión permitió ver los fenómenos etnológicos y sociales como estructuras o conjuntos de elementos (mitos, ritos, organización social y laboral, relación con la naturaleza)

¹⁵⁷ Cfr. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 1981.

¹⁵⁸ Cfr. J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989; F. DOSSE, Gilles Deleuze y Félix Guattari. *Biografía cruzada*, Buenos Aires,-México, F.C.E., 2009.

dotados de una cierta lógica sistemática que reviste una esencial estabilidad respecto a la lógica de los acontecimientos devenidos en la “historia” en analogía a la estructura de la lengua (*langue*) contrapuesta al acontecer transitorio del habla (*parole*).

A partir de la aparición de la obra de Lévi-Strauss sobre *Las estructuras de las relaciones de parentesco* y sobre todo de la *Antropología estructural* y *El pensamiento salvaje*,¹⁵⁹ el estructuralismo desbordó necesariamente los límites de la lingüística y de la etnología, para producir una gran conmoción en el modo de enfocar las ciencias humanas, y desde el punto de vista filosófico recibió adaptaciones con algunos enfoques marxistas (Althusser) o con los primeros estudios de Michel Foucault.

El centro de irradiación fue una vez más París, y las décadas de su expansión las de 1960 y 1970. Las consecuencias habidas en la sociología no sólo cuestionaron la línea “clásica” que distinguía un pensamiento civilizado de un “pensamiento salvaje” con sus respectivas culturas¹⁶⁰, sino también el modo de entender la lógica de la ciencia moderna en cuanto a su pretendida superioridad.

Por lo tanto, manteniéndose el concepto sociológico de estructura, se amplía su significado hasta el punto de considerar el sistema, constituido por partes interrelacionadas en sus diferencias, como algo esencialmente *sincrónico*. Pasa a un segundo plano la historia de las variaciones y de las evoluciones como algo portador de significado, y se la ve como un juego de variantes dentro de una totalidad estructurada que crea en su interior campos de diferencias a su vez estructurados en diversa modalidad. Tal concepción golpeaba por lo tanto la línea clásica del *historicismo* tanto marxista como vitalista e idealista, al destruir el endiosamiento de la historia.

Pero además debilitaba y desafiaba fuertemente la idea moderna y tradicional del *humanismo*, en cuanto el hombre dejaba de ser el centro de la mirada y de la visión del mundo para transformarse en un lugar entre otros, una parte dentro de un sistema, ya sea como grupo dentro de una sociedad mayor, ya sea como individuo dentro de un grupo. En lugar de la concepción prometeica (es decir laicizada) del hombre moderno se proponía una visión del hombre como *resultado* de un conjunto de líneas estructurales correlacionadas, ya en cierto modo determinado por las estructuras lingüísticas

¹⁵⁹ Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1998; *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1997; *El pensamiento salvaje*, México-Buenos Aires, F. C. E., 1975.

¹⁶⁰ El representante principal de la interpretación tradicional, de la inferioridad del pensamiento del hombre “no civilizado” era Lévi-Brühl.

subyacentes.¹⁶¹ En otras palabras, el lenguaje aparecía como más importante que el hombre mismo.

Ejemplos de estos impactos transformadores, fueron además de Lévi-Strauss y sus seguidores más cercanos, pensadores como Althusser, que propuso una nueva manera de “*leer el Capital*” (de Marx)¹⁶² en clave de relaciones estructurales dentro de la sociedad y en relación con la naturaleza, Michel Foucault en su primera etapa encarnada particularmente en *Las palabras y las cosas*¹⁶³, que radicaliza y critica al mismo tiempo el programa de la *Enciclopedia* de la Ilustración y del positivismo hasta llegar tras las huellas de Nietzsche a una negación de la centralidad del hombre, y en el campo psicológico y más precisamente psicoanalítico, la reforma propuesta por Lacan. La filosofía de Derrida y de Deleuze, aunque se ocupan de diversos temas más bien filosóficos, no dejan de tener referencias a disciplinas humanas positivas, como son por ejemplo los estudios de Deleuze sobre cine¹⁶⁴, sociedad y política.

Otra dimensión que toca de cerca el terreno de las ciencias humanas es sin duda la influencia del estructuralismo en la crítica literaria (en las que se destacaron R. Barthes¹⁶⁵ y Greimas) y en general en el estudio del campo estético. Se genera un modo de abordaje de los textos en buena medida antitético al de la hermenéutica y que parte de la subdivisión de los mismos en secciones o partes que reciben su sentido no sólo por el seguimiento narrativo de una trama, sino también por la respectiva ubicación estructural respecto del conjunto del texto o de la obra.

A la distancia puede verse sin embargo que las décadas del estructuralismo, habiendo dejado una notable marca en muchas disciplinas que tienen que ver con el fenómeno humano, no extendió su influencia hasta el punto de destruir totalmente otros enfoques, como los provenientes del empirismo lógico u otras vertientes cercanas a la hermenéutica. El autor que con mayor abundancia y claridad ha mostrado estos contrastes tal vez haya sido Paul Ricoeur en su libro *El conflicto de las interpretaciones*,¹⁶⁶ *Tiempo y narración*¹⁶⁷ y otros escritos.

¹⁶¹ No hay que olvidar, como trasfondo, la creciente influencia de Nietzsche, leído en perspectiva no heideggeriana, en los mismos ambientes.

¹⁶² Cfr. L. ALTHUSSER, *Lire “Le capital”*, Paris, 1965-68.

¹⁶³ Cfr. M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, siglo XX, 1997. En esa obra se comienza a hablar de la “muerte del hombre”

¹⁶⁴ Cfr. G. DELEUZE, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine* Barcelona, Paidós, 1991; *La imagen-tiempo*. Estudios sobre cine 2, 1987.

¹⁶⁵ Cfr. R. BARTHES, *La aventura semiológica*, Barcelona, Planeta- De Agostini, 1994; A.J.GREIMAS, *Semántica estructural*. Madrid, Gredos, 1971.

¹⁶⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Le conflit des interpretations. Essais d'hermeneutique*, Paris, Seuil, 1969.

¹⁶⁷ Cfr. P. RICOEUR, *Temps et récit*, 3 tomos, Paris, Seuil, 1983.

Las antes mencionadas orientaciones influenciadas por el estructuralismo, sin embargo dieron una sacudida bastante fuerte en el modo de enfocar los estudios sobre el hombre y la cultura en general,¹⁶⁸ ayudando a debilitar entre otras cosas el sentido de la historia y del humanismo como uno de los puntos centrales de referencia de la modernidad occidental, así como relativizó la grandeza de los avances científico-técnicos en contraposición a las llamadas culturas primitivas o al pensamiento salvaje. Por consiguiente influyó también en el modo de concebir las relaciones entre las culturas superando el excesivo centralismo de lo occidental y de lo europeo respecto a otras culturales diversamente estructuradas en la “globalidad” del mundo actual.

7. CONFLICTOS Y DESARTICULACIÓN DE LAS CIENCIAS HUMANAS

Todos estos elementos y acontecimientos culturales, de los que hemos analizado brevemente sólo los más destacados, han producido o radicalizado más aún aquello que ya había sido originado en el momento de lanzamiento de las ciencias humanas en general. Además de la autonomía conquistada respecto de la filosofía (aun conservando cada ciencia y cada escuela u orientación una cierta relación con ella, al menos como antropología implícita), las ciencias humanas y sociales se han entreverado en conflictos internos y han creado nuevas problemáticas. Trataremos de enumerar algunas de las más relevantes.

Las ciencias humanas han creado *la paradoja de una gran fecundidad y de la imposibilidad de constituir una verdadera síntesis*. Nadie puede discutir sensatamente hoy la importancia de los hallazgos de la sociología, la psicología en sus diferentes enfoques y variantes, de la lingüística y la estética y hasta de la economía. Tampoco pueden desconocerse los progresos hechos, aun en medio de retrocesos y problemas no pequeños, por la historiografía. Este florecimiento no ha sido sólo un gigantesco avance del espacio epistemológico en cuanto tal, sino algo que ha tenido efectos reales irreversibles en la vida cultural.

¹⁶⁸ Puede verse como ejemplo el importante conjunto de obras de Niklas LUHMANN sobre arte, religión derecho, sociedad. Cfr. N. LUHMANN, *El arte de la sociedad*, Barcelona, Herder, 2005; *La religión de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2007; *El derecho de la sociedad*, Barcelona, Herder, 2006.

Todo ha cambiado dentro y fuera de las ciencias gracias a las influencias de los desarrollos que hemos enumerado en el punto anterior, a las que habría que añadir hasta los efectos producidos en las teorías y prácticas de las ciencias económicas, la manera de concebir la memoria histórica y los cambios habidos en una tormentosa transformación política a nivel mundial.

Sin embargo cada disciplina y podría decirse también cada escuela específica ha sido proclive *a ver toda la realidad humana desde su propia óptica*, lo que no sólo ha sido ocasión de exageraciones en la lectura e interpretación de determinados fenómenos, sino también ha causado la tendencia a negar los progresos y aportes hechos por otros enfoques y descubrimientos hechos con otros métodos de abordaje. Esto último imposibilita una síntesis dentro de cada ciencia, pero mucho más la convergencia siquiera esencial y mínima indispensable, de todas las ciencias humanas hacia una visión del fenómeno humano y del mundo que le es correlativo y en el que habita, suficientemente coherente. Ha prevalecido el aspecto crítico-destrutivo más que el espíritu que aspira a una convergencia en las diferencias. Más aún, podría decirse que dicha aspiración a una esencial unidad o convergencia en temas centrales no es querida ni buscada, ya sea por motivos epistemológicos e ideológicos, por una fragmentación del sentido clásico de la razón como afirma Welsch¹⁶⁹, ya sea por temor a que cada disciplina y escuela pierda su eficacia transformadora en el mundo de la vida, en la medida en que reconoce razones en otras fuentes y enfoques.

Esta dificultad tiene naturalmente su correlación con el problema del método. Ya hemos hecho alusión a la multiplicidad de metodologías creadas o adaptadas por los mismos fundadores de escuelas u otros destacados investigadores. Nada extraño que se hayan suscitado al respecto tantas cuestiones y debates, así como la central discusión en torno a las relaciones entre la epistemología de las ciencias exactas y naturales y de las ciencias humanas y sociales. Decía Nicolai Hartmann que los epígonos son los que debaten sobre métodos¹⁷⁰; pero esto es una verdad sólo parcial. Basta recorrer la historia de la filosofía, ya desde la antigüedad, pero sobre todo en el período moderno, para apreciar la intrínseca relación entre las teorías del conocimiento y las cuestiones en

¹⁶⁹ Cfr. W. WELSCH, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996. El autor hace referencia a los rizomas de los que había hablado Deleuze, los cuales implican conexiones entre teorías y paradigmas sin alcanzar una verdadera unidad de la razón.

¹⁷⁰ Cfr. N. HARTMANN, *Ethik*, Berlin, Walter Gruyter, 1953, p. 27.

torno al método en las ciencias. Desde Bacon hasta Newton y Kant, hay diversas etapas de discusiones en torno al método en lo que concierne a las ciencias de la naturaleza, y aun durante el siglo XX fueron notables las contribuciones de positivistas e idealistas en torno a esas cuestiones. Pero fue tal vez Dilthey el que mejor sintetizó y reflejó el intenso laborío interno a que dio lugar el proceso de emancipación y constitución orgánica de las entonces llamadas “ciencias del espíritu”.

Sin embargo, lejos de alcanzar una armónica relación interdisciplinaria, la problemática en torno de estas ciencias no logró hallar un eje conductor que las llevar a una al menos aproximada convergencia. En las últimas décadas, a pesar del auge de la hermenéutica, las ciencias humanas y sociales continuaron presentando notables diferencias y hasta disonancias, lo que a su vez realimentó la idea ampliamente difundida hoy de la crisis del concepto de verdad.

Un punto focal es sin duda *la cuestión de la antropología*, que sirve de una u otra manera de trasfondo a las ciencias humanas en general. Aunque hoy se usa esta denominación en un sentido casi sociológico, su verdadero origen designa un ámbito específico de la filosofía. No en vano en las décadas de 1920-1950 aproximadamente se acentuó el problema del puesto del hombre en el cosmos, como lo expresa Scheler en uno de sus títulos. Le acompañaron trabajos importantes de Gehlen y Cassirer e innumerables títulos de obras más divulgativas. El hecho se debe a la inquietud nueva por encontrar una base y un punto de convergencia para las ciencias del espíritu, sustitutivo de la antigua “*psychología rationalis*”, a fin de poder dar un fundamento a las ciencias humanas en cuanto tales. La novedad consistía ahora en un *movimiento circular*, cuya dificultad todavía no ha acabado de resolverse: la antropología buscada debía no sólo aparecer como fundamento o base para las investigaciones de las ciencias particulares sobre el hombre, sino que debía ser además un lugar de confluencia de los constantes nuevos resultados recabados de las mismas, sin eliminar la autonomía de éstas últimas

De un modo mucho más radical que lo que había sucedido con las ciencias naturales, las cuales por su implicancia con las matemáticas y la experiencia habían obligado a la filosofía a plantearse problemas nuevos, las nuevas ciencias de la vida humana traían inexorablemente consigo perfiles propios para el estudio filosófico del hombre mismo, eterna cuestión de los amantes de la sabiduría. De manera que la

antropología proyectada debía ser al mismo tiempo fundante y abierta a la recepción de nuevos hallazgos. Ambos aspectos, contrariamente a las apariencias, no se oponen entre sí.

8. HACIA UNA POSIBLE VÍA DE SOLUCIÓN

En las últimas obras de Husserl se acentúa entre otras cosas esta correlación: cuanto más se sondea en el horizonte interno de un objeto estudiado, tanto más se van abriendo líneas de posibles o reales enlaces (*Sachverhalten*)¹⁷¹ con el entorno formado por el horizonte de otros objetos, el denominado “horizonte externo”, el cual tiene en último término como marco y referencia el trasfondo de un “mundo” (*Welt*) potencialmente ampliable.

De una manera análoga una comprensión más intensiva y fundante del hombre tiene como su correlato la apertura constitutiva a fenómenos nuevos acerca del ser humano, descubiertos con modulaciones metodológicas adecuadas, las cuales no permanecen como meras adyacencias de la antropología fundamental, sino que retornan como preguntas al hombre mismo, cuestionando aspectos ya conocidos o abriendo hipótesis sobre campos antes ignorados. La palabra “cuestionar” no debe ser entendida necesariamente a la manera de una destrucción o de-construcción, sino que tiende a ser como la aplicación de los nuevos escorzos (*Abschattungen*) o perfiles, que ayudan a esclarecer más la esencia y a la vez a enriquecer las líneas de las relaciones inter-esenciales (que denomino *Sachverhalten* en un sentido que nada tiene que ver con el mero “estado de cosas” en el lenguaje lógico-formal) vivificadas y traídas a la luz por los juicios correspondientes.

a) Uno de los puntos más debatidos en las últimas décadas ha sido el del carácter imprescindible de las conexiones sociales para la comprensión del ser humano. El hombre no puede considerarse como un ser cuyas relaciones con el entorno sean exclusivamente hechas de cosas, imágenes, ideas; sino que los nexos históricos y fácticos condicionan también al menos en parte nuestra comprensión del hombre.

¹⁷¹ El término *Sachverhalten*, que habitualmente se traduce como “estado de cosas” tiene sin embargo en la fenomenología husserliana también el sentido de la *red de relaciones que unen las diversas esencias y fenómenos*. En mis trabajos generalmente lo tomo en este último sentido.

Las denominadas ciencias sociales y humanas ponen de relieve justamente todos estos aspectos.

b) El precedente más importante de este problema tal vez haya sido la conocida observación de Karl Marx de que para cambiar al hombre es preciso cambiar sus circunstancias, especialmente las económicas. En el siglo XX varias escuelas sociológicas han puesto el acento en la premisa de la imposibilidad de conocer al hombre adecuadamente, sin conocer también la lógica de sus “leyes” sociales.

Para no repetir aspectos ya vistos con anterioridad, los planteos de la Escuela de Frankfurt así como los de Foucault, rechazan la idea de una antropología que no tenga en cuenta el carácter contradictorio y conflictivo u opresor de muchas de estas relaciones sociales. Consiguientemente también la concepción general de las ciencias humanas y sociales es cuestionada como sistema construido a modo de un edificio, y vista como un camino destinado a la *denuncia* de las contradicciones y alienaciones sociales, de la invasión más o menos subrepticia del poder, o al máximo como una señal tendida hacia la denominada “utopía negativa”¹⁷² o sea a una posible liberación de todas las nuevas opresiones futuras.

Respondamos paso a paso a estas objeciones o instancias, a fin de poder plantear mejor el objeto de nuestro estudio. En primer lugar los condicionamientos históricos y sociales, la *situación* del investigador no es negada, pero el conjunto de la *idea programática fenomenológica* reconoce como condición para la toma de conciencia de cualquier situación (tanto del sujeto como de los objetos de su estudio), la capacidad de interrelación y unificación o mejor dicho convergencia de los fenómenos¹⁷³, y la capacidad de “reducción” en el doble aspecto de la neutralización de la creencia naturalista por un lado mediante la *epojé*, y la de retorno del sujeto a la propia actualidad como persona, o sea, a su centro de unidad interior, desde el que se constituyen los objetos intencionales y del que dimanen los actos intencionales correspondientes.

Por lo que se refiere a los condicionamientos que los hechos históricos o las redes histórico-fácticas ejercen sobre el sujeto amenazando a menudo su libertad o deformando la exactitud de su mirada, pueden sin duda y hasta deben ser considerados

¹⁷² Una de las obras más representativas al respecto es Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften* 6, , Frankfurt, Suhrkamp, 1973, pp. 7-412.

¹⁷³ Corresponde a *Hua*. XVI.

reales, pero no pueden ser totales; pues en tal caso el sujeto sería incapaz de una toma de conciencia, de un intento de liberarse a sí mismo y a otros de determinadas esclavitudes, de la búsqueda de un espacio de libertad que evada las multiplicadas formas de poder. Por lo tanto las instancias o las fuertes proclamas de Adorno por el ejercicio de una razón crítica, de una dialéctica negativa¹⁷⁴, no pueden reducirse a la condición de un salto hacia una alternativa opuesta a los dolores causados por lo real o por el aislamiento del individuo, sino que deben reconducirse a un centro de unidad para desde allí estrechar vínculos intersubjetivos con otros seres humanos y, aprovechando el constante aumento de los descubrimientos de las diversas ciencias en torno del hombre, producir una praxis de constante humanización que no puede dejar de tener entre sus ejes la dimensión ética.

Quien acepta el concepto mismo de una ciencia (*Wissenschaft*) buscando una integración y una unidad del saber¹⁷⁵, idea fortalecida por una esencial teleología de la racionalidad científica, no puede resignarse a una idea de las ciencias sociales de tipo rapsódico, fruto de una dialéctica hegeliana invertida y decapitada de su capacidad ascendente hacia la unidad. Esto último no es necesariamente sinónimo de conformismo o de conservadurismo estático, sino un modo de aspirar a la unidad teniendo conciencia de las incoherencias y contradicciones que aun se presentan en el marco histórico. Y su tarea no está aquí plenamente acabada, puesto que se abren constantemente horizontes nuevos y problemas nuevos.

Hablaremos finalmente de una *idea rectora del pensamiento husserliano*. Se trata del finalismo o mejor, de la *teleología*, aplicada en modo específico a la ciencia. No es ya la idea del finalismo que contemplaban Aristóteles y su versión cristiana en Santo Tomás al orden de la naturaleza. Es más bien una derivación de la idea moderna (sin que se niegue por esto cierta influencia de la visión cristiana anterior) de la orientación de la historia humana hacia un fin o una meta que da sentido al transcurrir temporal de la humanidad tomada como conjunto. Es sabido que esta idea rectora del finalismo de la historia fue central en su versión secularizada durante y a partir de la Ilustración; también fue entonces cuando se atribuyó a la ciencia un papel importante y hasta central dentro de ese finalismo histórico hacia un reino de Dios terrestre: ciencia en el sentido idealista, como aparece por ejemplo en Fichte, y más comúnmente a partir del siglo

¹⁷⁴ Cfr. Th.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

¹⁷⁵ Cfr. B. BOLZANO, *Wissenschaftslehre*, Stuttgart, Frommann, 1985, par 93.

XVIII francés y británico, ciencia empírica conquistadora de la naturaleza al servicio del hombre.

Después de varios intentos de unificar ambos sentidos durante la segunda mitad del siglo XIX (en el trayecto que va de Lotze a Dilthey) la obra de Husserl aparece especialmente hacia el final de su trayectoria como heredera e innovadora a la vez en cuanto a la percepción de esta idea. En la última obra *Krisis*¹⁷⁶ aparece con notable fuerza. Las ciencias deberían desplegar su potencial poniéndolo al servicio del hombre, pero es preciso que el hombre mismo en cuanto objeto de ciencia, no se pierda en el sentido de su condición de persona. Habiendo hecho suya la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu aun dentro de una fundamental concepción unitaria de la razón y de la verdad, siempre abierta a horizontes nuevos, Husserl acentúa sobre todo el rol ejercitado por las ciencias humanas, pues son ellas las que ponen últimamente en juego el resultado de aquel finalismo de la historia humana y son capaces de ponerlo en marcha *en perspectiva sobre todo ética*.¹⁷⁷

Ahora bien, es lícito después de todo lo acontecido y discutido en el siglo XX preguntarse sobre el sentido que pudiera tener un tal finalismo aplicado a las ciencias del hombre. La división entre especialidades y escuelas, la negación en algunas de ellas de un desarrollo histórico a la manera en que se lo aceptaba comúnmente en el siglo XIX y gran parte del siglo XX, las versiones dialécticas no hegelianas que han hecho tambalear la idea de la unidad de la razón, y el desenlace no humanista de algunas de ellas sobre todo en las orientaciones denominadas posmodernas, hacen que sea difícil aquel ideal.

A pesar de todo ello es preciso volver a preguntarse si vale la pena tanto esfuerzo y tantas exploraciones e interpretaciones, si no se las conduce de algún modo a un conocimiento más profundo de la condición humana, y no se las pone al servicio de su dignidad y orientación en un horizonte de mundo a la vez dotado de unidad y apertura.

De poco serviría multiplicar los datos y hechos si, repitiendo una expresión de Husserl, terminaran constatando “una simple humanidad de hecho”¹⁷⁸, es decir carente de sentido, aun cuando se quisiera presentar dicho resultado bajo la forma enmascarada del inconformismo, de la crítica o de la protesta..

¹⁷⁶ Hua. VI, par. 73.

¹⁷⁷ Para profundizar este aspecto véase J. V. IRIBARNE, *Husserl Ética y metafísica*, Bogotá, 2008.

¹⁷⁸ *Krisis*, Hua, par. 2.

Por lo tanto parece inevitable que el gran problema de la epistemología de las ciencias sociales no pueda resolverse en un solo plano gnoseológico, y que requiera algo así como *un uso transversal de la razón*. Conduce también a preguntarse de nuevo por el puesto de la persona humana frente al mundo natural e intersubjetivo, o sea a un *replanteo de la antropología filosófica* y por consiguiente también a un nuevo modo de investigar la salida ética que esta debiera tener, todo lo cual no es otra cosa que la búsqueda de una nueva humanización. A pesar de todos los *réquiem* pronunciados a propósito de la *muerte del hombre*, por lo tanto, seguimos sosteniendo la importancia de un humanismo sólido renovado y siempre abierto a las adquisiciones procuradas por las ciencias humanas positivas.

Pero esta nueva antropología, a diferencia de las psicologías racionales directamente derivadas de los antiguos comentarios al *De Anima*, no saca su fuerza ya sólo de energías y bases ontológicas, sino que se caracteriza por dar lugar y respuesta a nuevos interrogantes surgidos de aquellos aportes, sin querer reconducir las ciencias humanas positivas a la unidad ficticia de una sola filosofía, o de la filosofía en general.

Lo delicado del asunto estriba en discernir las antropologías diversas que se hallan implícitas o influyen en forma latente en cada *episteme* y en cada escuela, y en proponer una teoría nuclear de la persona humana que justifique y haga posible este ir y venir, esta *aspiración y respiración* de los perfiles descubiertos por las diversas ciencias y por la diversidad de métodos en cuestión, y se proponga a sí misma como una convergencia carente de pretensiones de dominio o de imperio sobre otras visiones del hombre y sobre las demás ciencias positivas acerca de la vida humana.

El desafío por lo tanto consiste si no ya en recuperar un sentido del orden jerárquico en cuanto principio organizador de un sistema, sí en cambio en lograr que cada uno de los aportes logrados por las ciencias sociales y humanas pueda iluminar facetas y perfiles de la condición del hombre como individuo y como comunidad, a fin de colaborar a su dignidad, convivencia y elevación moral, religiosa y estética.

No ha de pensarse esta meta como una homogeneidad en los conceptos y en los métodos, la indispensable unidad y convergencia en el sentido indicado debe consistir en un fundamental diálogo entre las antropologías que inspiran el fondo de cada escuela o de cada disciplina. Y cuando ello no pueda alcanzarse – por el carácter esencialmente dilemático a que dan lugar las diversas posturas – debe al menos darse lugar a que un descubrimiento, dato o configuración de datos, desarrollos históricos, de personalidades y acontecimientos, pueda ser transvasados a otra visión antropológica; lo que daría lugar

a una suerte de transversalidad entre las diversas investigaciones puestas en juego en torno a un determinado tema. Algo análogo ha de decirse con respecto a la pluriformidad de las metodologías.

9. LA APLICACIÓN DEL SABER CIENTÍFICO AL BIEN EL HOMBRE

Finalmente es preciso decir una palabra sobre el carácter de *circularidad con la praxis* que presentan estas ciencias humanas. En las ciencias naturales si bien hay un trasfondo teórico que abre la visión a lo sapiencial y un paso al encuentro con la filosofía, la relación con la praxis recibe su cristalización en lo que, con un término muy genérico, puede denominarse como *técnica*. Esta mira a la utilidad y la economía de esfuerzo en la obtención de mayor eficiencia.

En las ciencias sociales y humanas el tema es más complejo: hay desde luego una relación con aspectos técnicos y utilitarios, que son un grado de praxis, no precisamente la de carácter más elevado.¹⁷⁹ Pueden tomarse como ejemplo las metodologías surgidas de estudios psicológicos orientados a los fines de la salud y el bienestar, del aprendizaje o de la organización social y política no en su esencia, pero sí en algunos condicionamientos. Pero existe todo un sector destinado a la mejor *comprensión* (utilizo este término en el sentido de la *Verstehung* diltheyana) de la condición humana, a la interpretación de sus dramas, al aprecio de sus manifestaciones estéticas, a la adaptación de sus costumbres.

Puede así distinguirse una cierta graduación aun en lo que respecta a la circularidad teórico-práctica de las ciencias del hombre. Hay en primer lugar los resultados que tienden a resolver problemas concretos y que por lo tanto permanecen en el terreno de lo propiamente técnico y “económico”. Hemos mencionado ya los aspectos o campos en que tal utilidad puede aplicarse.

Sigue luego un nivel que podría llamarse educativo en el sentido más amplio. Durante el siglo XIX era vigente la importancia del concepto de *formación de la personalidad*, tal como lo había propuesto Schiller y en cierto modo Goethe, hasta llegar a la época de Dilthey y aun bien entrado el siglo XX. Hoy este ideal nos parece a la vez demasiado individual y parcialmente selectivo, cuando no directamente de sabor

¹⁷⁹ Remito para este tema a mi trabajo *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, Buenos Aires, Proyecto, 2007. pp. 169-206.

algo aristocrático. Nuestra problemática se ha vuelto hoy más compleja. Gran parte del esfuerzo educativo ha de dirigirse ya sea a poner remedio a los desafíos surgidos por los avances tecnológicos (masificación de los medios, exteriorización excesiva de las formas de vida, que lleva a ciertas formas de histeria individual o colectiva) y por la difusión masiva de los componentes hedonísticos accesibles aun para las clases pobres en formas que acrecientan su miseria; ya al aprovechamiento de los formidables medios que potencian (cuando son bien utilizados) la intercomunicación humana, la rapidez en el aprendizaje, la exactitud en la información, las nuevas posibilidades del tiempo libre.

Una vez afrontados estos aspectos puede accederse a proyectos de vida personal y comunitaria que eleven armónicamente las potencialidades del ser humano.

Este crecimiento retorna a su vez al análisis de cada una de las disciplinas para confirmar hipótesis, afianzar la intuición de los perfiles variados que la realidad presenta.

Finalmente, y sin negar la importancia de la apertura a un orden religioso bien integrado en lo humano, se da el grado al que Husserl daba especial importancia: la elevación ética de la comunidad humana. Siguiendo la tradición iniciada por Lessing, el fundador de la fenomenología apunta a una teleología de una humanidad éticamente mejor realizada. Esta graduación no ha de pensarse como un acceso pacífico y exento de contradicciones. De allí el interés que despiertan aquellos estudios de crítica social y cultural que ponen de manifiesto continuamente las alienaciones y manipulaciones explícitas u ocultas del hombre con la ayuda de técnicas nuevas recabadas de las nuevas ciencias.

En síntesis, a nivel de teoría y de praxis la convergencia o integración de las ciencias humanas y sociales está todavía lejos de haberse alcanzado. Siempre aparecerán aspectos que muestran al hombre, en la expresión de Pascal como un *rey caído*¹⁸⁰. No podemos esperar la realización definitiva en el tiempo de una feliz integración. Pero podemos y debemos buscar vías teóricas, epistemológicas y metodológicas que lleven el tema de las ciencias hacia una teleología del encuentro, o al menos mejorar todo aquello que podría conducir hacia una renovada aspiración a lo sapiencial. Hoy las ciencias humanas están en un estado de excesiva fragmentación y no pocas veces de contradicción, y un velo de menor certidumbre se ha extendido sobre las antiguamente imperantes ciencias de la naturaleza. Este último fenómeno no está

¹⁸⁰ Cfr. B. PASCAL, "Ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé." (*Pensées*, ed. Br., n. 398).

desligado, como veremos, del primero. Pero a pesar de todo, no es signo de soberbia que el hombre siga aspirando al acercamiento a una mayor sabiduría, en un sentido que no se limita al orden intelectual.

CAPÍTULO IV

DISTINCIÓN Y CORRELACIÓN

ENTRE CIENCIAS DE LA NATURALEZA

Y CIENCIAS HUMANAS

1. EL CRITERIO DE LAS “REGIONES” DEL ENTE

Uno de los modos más frecuentes de abordar una división entre las ciencias, que se ha usado al menos desde Aristóteles hasta períodos de la modernidad, ha sido el de partir de una idea universal del ser o del ente en general para luego distinguir en ese ámbito recintos más estrechos, marcados por diferencias ontológicas de género y especie, como las que se dan por ejemplo entre el ente material y el espiritual, la cantidad ideal y los cuerpos compuestos de materia y forma, los cuerpos vivientes y los meramente físicos, el hombre y las derivaciones o proyecciones éticas o políticas de la vida humana, y así adelante. Podría llamarse este criterio como el de los *ámbitos o regiones ontológicas*. Husserl proviene al menos en un primer momento de esa misma tradición, mediada tal vez en su caso por la *Wissenschaftslehre* de Bolzano¹⁸¹, un autor más próximo a su época y a su cultura, y la puso en juego, con adaptaciones propias como la doctrina de las “ontologías regionales” en los tomos II y III¹⁸² de *Ideas para una fenomenología*, que fueron publicados póstumamente.

No obstante, si se comparan estos intentos de sistematización de las ciencias con los criterios posteriormente expuestos en *Erfahrung und Urteil* (Experiencia y Juicio)¹⁸³ y *Formale und transzendentale Logik* (Lógica formal y trascendental)¹⁸⁴, que forman en buena medida una unidad, se verá que aquel ideal sistemático anterior de las regiones

¹⁸¹ Bernard Bolzano es citado en varios pasajes de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Su pensamiento también influyó en Frege. Cfr. A. COFFA, *La tradizione semántica da Kant a Carnap*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 43-72.

¹⁸² Corresponden a *Husserliana* IV y V.

¹⁸³ Cfr. E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. L. Landgrebe, Hamburg, Glassen Goverts, 1954.

¹⁸⁴ *Husserliana* XVII.

ontológicas se fue debilitando notablemente, si no sustituido del todo por otros criterios más dinámicos.

Uno de los motivos de este hecho es sin duda el más amplio desarrollo dado a la denominada “fase genética” de su pensamiento posterior a la década de 1920 que correlaciona la síntesis pasiva con la síntesis activa en el proceso cognoscitivo, y permite remarcar con mayor limpidez la especificidad del estudio del hombre y del denominado “horizonte de mundo”. Creo en efecto que en la denominada fase genética ya mencionada se obra una sutil sustitución de la correlación entre *Vernunft* (razón) y *Sein* (ser) que está todavía presente en la trilogía de *Ideen*, por la correlación entre persona humana y horizonte de mundo (*Welt*), que se reafirma cada vez con mayor claridad en las obras de la madurez

La novedad ofrecida por la última obra publicada en vida del autor, la *Krisis*, tras una lenta gestación de las décadas anteriores, es justamente la introducción no ya del “horizonte de mundo” sino de la noción de *Lebenswelt* (mundo de la vida), que no sólo da un nuevo colorido al tema del horizonte abarcador y siempre abierto a todos los actos intencionales de la conciencia del yo, sino que también da a la razón y a su teleología un nuevo matiz que podría decirse moderadamente “vitalista”, aunque no reniega del protagonismo de la razón.¹⁸⁵

Por lo tanto, cuando llega el momento de hacer suya la división y correlación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, ya no será suficiente una partición del ámbito del ente en general, sino que deberán ponerse en juego otros factores.

El cambio aparece preanunciado ya en *Ideen II*, en el que se distingue entre una actitud naturalista y una actitud personalista.¹⁸⁶ No se trata ya solamente de poner de relieve un tipo de ente no reductible a lo extenso y a lo espacial en contraposición con el ente de la naturaleza no dotada de conciencia, sino de marcar fuertemente la diferente relación que los dos campos guardan con la reducción sea eidética sea trascendental, tema que con razón Husserl siempre ha mantenido como elemento sin el cual la fenomenología perdería su sentido y su carácter innovador.

Las ciencias que se refieren al hombre en cuanto ente dotado de la tríada estructural *Leib-Seele-Geist* (cuerpo, alma, espíritu, idea que se remonta en su formulación explícita al platonismo medio y que está expresamente evocada en *Ideen*

¹⁸⁵ Cfr. F. LEOCATA, *Estudios sobre la fenomenología de la praxis*, Buenos Aires, Proyecto, 2007, pp. 93-118.

¹⁸⁶ Cfr. *Ideen II*, Hua.IV, pp. 173-210.

II)¹⁸⁷ estudian con diversas ópticas y métodos, aspectos particulares del mismo. Pero la resolución del enigma humano dentro de lo que podemos ver desde nuestros límites, está dada finalmente en la *reducción trascendental*,¹⁸⁸ que además de conducir a una cierta unidad estas ciencias, da cuenta también de las ciencias naturales, proporcionando al ser humano una conciencia más adecuada de su posición frente al mundo. Se trata en el fondo de lo que puede llamarse, con un término ampliamente difundido por P. Ricoeur, del *principio reflexivo* que está presente de algún modo en todas las filosofías que no hayan renunciado al humanismo en su sentido propio.¹⁸⁹

Las ciencias humanas viven entre dos facetas inseparables: una es la cuota de objetivación que no puede faltar si se quiere dar rigor y precisión a lo investigado, ya sea en su aspecto somático ya en el estudio de los mismos actos intencionales así como de las síntesis pasiva y activa a que da lugar la apertura de todos los estratos de la conciencia en su ser en el mundo. Otra es la peculiar proximidad que tiene con la reducción, o sea con la referencia al sujeto (sin que sea competencia propia de las ciencias no filosóficas la reducción trascendental en sí misma): es preciso que el investigador tenga siempre presente que el objeto de estos estudios es al mismo tiempo un sujeto capaz de reflexión, y que por lo tanto no puede ser tratado con los mismos criterios de una cosa en el mundo (véanse las distinciones establecidas por Husserl en *Ding und Raum*).¹⁹⁰ De allí el interés y la preeminencia que este autor ha reconocido a la *psicología* colocándola en un lugar central y decisivo de las ciencias del espíritu., puesto que allí se da una situación peculiar: aunque la descripción psicológica sea netamente distinguida de la explicación lógica, de la intuición de las esencias y de la donación plena del sentido (este es al fin y al cabo el combate que se libra en las “*Investigaciones Lógicas*”)¹⁹¹ sin embargo puede advertirse cada vez con mayor claridad que una lógica trascendental llevada a sus extremas consecuencias, incluso las que según Husserl involucran una “ontología formal”, no puede evitar tener una estrecha relación con el análisis integral de la experiencia vital entendida en su sentido genético y llevada también a sus consecuencias más abarcadoras.¹⁹² Por lo tanto el punto crucial de las ciencias del espíritu debe ser el hilo conductor que lleva el sentido

¹⁸⁷ Cfr. *Ideen II*, Hua IV, pp. 120-142; 162-172.

¹⁸⁸ Sobre la necesidad de rever el sentido de la reducción trascendental husserliana, cfr. F. LEOCATA, *op.cit.*, pp.155-178.

¹⁸⁹ Cfr. P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, México-Buenos Aires, F.C.E., 2001.

¹⁹⁰ *Hua*. XVI.

¹⁹¹ Cfr. E.HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, tr. García Morente-Gaos, Barcelona, Altaza, 1997, I, pp. 67-164.

¹⁹² Cfr. *Erfahrung und Urteil*, ed.cit.,pp. 73-111.

de la objetivación propio de cualquier actividad científica, y en este caso la objetivación de diversos aspectos de la vida y de la conducta humana, a los límites de una antropología filosófica que no puede tener sentido pleno sin el reconocimiento de una capacidad autorreflexiva en el sujeto humano mismo.

En conclusión, lo que distingue las dos grandes ramas de las ciencias, no son tanto las regiones ontológicas de que hablaba en un principio Husserl, sino la relación especial que tienen las ciencias del espíritu o ciencias humanas con la autoconciencia de la persona.

2. EL CARÁCTER ORIGINARIO DEL MUNDO DE LA VIDA

En algunas lecciones inmediatamente anteriores a la *Krisis* aparecen términos cercanos al de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), pero es en esa obra cuando por primera vez es desarrollado su pleno concepto. Como ya dije, el mundo (*Welt*) aparece ya como lo abarcador-abierto en cuanto horizonte universal de todos los actos intencionales en las dos obras *Formale und transzendente Logik*¹⁹³ y *Erfahrung und Urteil* (en cuya redacción final colaboró Landgrebe)¹⁹⁴: en ambas obras la idea de mundo tiende a sustituir la de ser (*Sein*) que en *Ideen* aparece como el correlato objetivo universal de la razón (*Vernunft*).¹⁹⁵ Pero es muy probable que algunas expresiones que aparecen en las obras de Dilthey, como por ejemplo la de *Lebenserfahrung* (experiencia de la vida) haya provocado en Husserl el giro desde una unilateral acentuación de la razón que aparece claramente en sus primeras obras, hacia un mayor interés por equilibrarla con la vida: ambas ideas aparecen en cierto modo unificadas en la *Krisis*. Pero la expresión *Lebenswelt* ha de entenderse a la luz de *la correlación de un yo capaz de autoconocimiento y de vivencias propias* (lo que Husserl denomina a veces *Ich-Pol*) *con un horizonte que se manifiesta por una parte como naturaleza y por otra como intersubjetividad*, comunidad de personas.

Hay en primer lugar *una vida que es inherente al yo* como polo de la conciencia, o sea como centro del que dimanan todos los actos intencionales, y hay también *una vida*

¹⁹³ Hua. XVII.

¹⁹⁴ Cfr. E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Glaassen & Goverts, 1954.

¹⁹⁵ Véase particularmente Hua. III, par. 95 (“*Sein als Bewusstsein und Sein als Realität*”); par. 44 (“*Bloss phänomenales Sein des Transzendenten, absolutes Sein des Immanenten*”) y par. 142 (“*Vernunftthesis und Sein*”).

en cuanto ámbito que *dona su sentido* en el marco de un horizonte de mundo. Esto no significa ningún hilojoísmo o forma de atribuir la vida a todo ente material, sino que lo que llamamos naturaleza es vista en el marco de actos vitales intencionales del sujeto.

El primer sentido al que hemos aludido hace que la razón, última rectora de la vida intencional, no puede ser separada totalmente de la afección, del sentimiento, de la subjetividad corpórea. Esto no elimina la diferencia entre el sentimiento vital-corpóreo originario y el acto capaz de autorreflexión y de reducción trascendental, acto eminentemente intelectual-racional. Pero de todos modos entre ambos niveles hay una cierta vivencia mancomunada. Lo interesante es aplicar o descubrir esta síntesis originaria en el horizonte de mundo, lo que implica que *la vida es la condición en la que se nos da también la apertura al mundo*, que yo prefiero no identificar simplemente con toda apertura al ser en cuanto tal, pues esta última es más abarcadora y más intensiva que la primera.

Al decir que esta es la condición *originaria* en la que se halla situada la vida humana se quiere expresar que el modo en que se abre camino la vida del yo está constituido por una doble apertura: a la naturaleza y al espíritu (*Natur und Geist*)¹⁹⁶. Lo que en *Ideen II* aparecía como una bipartición del ámbito general del ser, la región de la naturaleza y la del espíritu con las correspondientes “actitudes” naturalista y personalista, es ahora el abrirse de dos modos de manifestación o *epifanía del sentido*: el modo de los entes naturales y el modo personal e intersubjetivo

Ahora bien, cada uno de ellos tiene una presencia en primer lugar espontánea o como pudiera decirse *pre-temática*, pre-categorial, anterior a los planteos propiamente científicos, y una presencia que obedece a la constitución de categorías científicas, es decir, conceptualmente entrelazadas entre sí. Lo que nos interesa subrayar aquí no es tanto la crítica que establece Husserl al modo en que la modernidad ha puesto las bases de las ciencias físicas con Galileo y Descartes, cuanto más bien remarcar que el ámbito originario del mundo de la vida en su modalidad personal e intersubjetiva es también susceptible de ser tematizado *científicamente*, esto es, estudiado en el marco de una “lógica” que une leyes de pensamiento con novedades de experiencia.

Una de las grandes innovaciones de Husserl, en este y en otros temas, es la de concebir la unidad sistemática y metodológicamente entrelazada de las ciencias como algo opuesto a una unidad sistemática cerrada. La idea capital de *horizonte*, tanto

¹⁹⁶ *Hua.* XXXII.

interno como externo, impide dicha perspectiva. Así pues el mundo de la vida, como trasfondo originario en que se da el abordaje científico del ámbito personal e intersubjetivo, opera al mismo tiempo dos movimientos complementarios, sólo parcialmente contradictorios: ubicar los datos descubiertos en base a criterios de leyes lógicas coherentes, y dejar siempre abierta la posibilidad del encuentro de nuevos descubrimientos.

Pero por el hecho mismo de tenernos que ver con *objetivaciones de entes personales* o de perfiles de ellos, y con sus redes comunicativas, no podemos dejar de encontrarnos con desafíos distintos de los que se dan en las ciencias de la naturaleza. Stephen Strasser, autor de un ensayo dedicado a la relación entre fenomenología y ciencias del hombre ¹⁹⁷ hace notar atinadamente que una primera objetividad del mundo, tanto natural como cultural, se da ya en el nivel de las así llamadas sociedades “primitivas”¹⁹⁸. Pero lo propio de las ciencias humanas es plantear una búsqueda, un modo de objetivación que “medie entre lo individual y lo universal, entre lo permanente y lo cambiante” y trascienda luego dichas oposiciones¹⁹⁹. Es decir se trataría de llevar la experiencia a una mayor articulación y coherencia, y poner en marcha un cierto progreso de apertura de nuevas perspectivas, de nuevas hipótesis que deberán luego ser convalidadas. Existe también, como veremos más adelante un movimiento teleológico tendiente a la elevación de la condición humana, en el cual se ponen en juego valores religiosos, estéticos y morales.

Por lo tanto aunque se han dado ya gérmenes de lo que más tarde se llamarían ciencias humanas en las antiguas *humanitates*, renacidas y renovadas en los siglos XIV y XV, sin embargo el problema de las ciencias humanas y sociales tal como se han dado y planteado después de la fundación de las ciencias físico-naturales en la modernidad durante el siglo XVII, es un problema que ofrece características diferentes. Y esto por varios motivos: en primer lugar el descubrimiento de la clave matemática para la explicación científica del mundo natural, ha repercutido indirectamente en los estudios sobre el hombre. Hemos ya mencionado al respecto los trabajos de Descartes sobre el cuerpo humano y su relación dinámica aunque paralela con los afectos y emociones (pasiones) del alma. Algo análogo pero más avanzado en la línea empirista hemos

¹⁹⁷ Cfr. S. STRASSER, *Le problème de l'âme. Études sur l'objet respectif de la Psychologie métaphisique et de la Psychologie empirique*, tr. J.-P. Wurtz Louvain, Nijhoff, 1953.

¹⁹⁸ Cfr. *op. cit.*, 102-103.

¹⁹⁹ Cfr. *op. cit.*, p. 92.

constatado en el proyecto de Locke y sus seguidores hasta llegar al siglo XIX, de establecer las bases para una “física del alma”.

Ha habido además otro aspecto que ha ayudado a formar una conciencia de las ciencias nuevas acerca del hombre. Las ciencias naturales junto al factor matemático habían formulado un nuevo método basado en la experimentación que era algo distinto respecto a la inducción de la lógica aristotélica, y que buscaba la identificación de leyes explicativas del movimiento de los cuerpos y de los fenómenos naturales. De manera análoga, el paso del estudio de las *humanitates* y de la historia tal como era cultivado en las épocas anteriores recibió el impacto del nuevo método: superar la mera observación que abundaba en los antiguos tratados y ensayos y que había sido cultivada a veces en forma muy sutil y refinada, para adaptar un sentido “experimental” también en el estudio de los asuntos humanos, sentido que tendría como veremos en los próximos capítulos caracteres diversos de la experimentación de las ciencias naturales.

Finalmente ha ocupado un lugar muy destacado, especialmente durante los siglos XVIII y XIX, la denominada “conciencia histórica” que fue llevada a la necesidad de establecer una más rigurosa metodología crítica historiográfica uno de cuyos mejores ejemplos es la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey.

En los últimos años se ha producido en los países occidentales un replanteo casi total de la relación entre las ciencias naturales y las ciencias humanas. Entre los temas más discutidos ocupa un lugar destacado la tendencia a debilitar y hasta eliminar la diferencia entre unas y otras. Tal vez haya colaborado en ello la antipatía que nuestro tiempo tiene por toda forma o asomo de “dualismo” (un término que parece haber sido transformado en una palabra mágica para alejar tesis incómodas), cualquiera sea el plano o el campo en el que se ubique. Pero en concreto se ha producido *la paradójal confluencia de dos tendencias en principio antagónicas*. La escuela neopositivista, particularmente en la forma reorganizada e impulsada por el Círculo de Viena tendió siempre a unificar todo el sistema de las ciencias según los mismos criterios del análisis lógico del lenguaje, de la experimentación y del principio de verificación; por lo tanto fue extraña a todos los planteos hechos en torno a temas como la hermenéutica, ciertas escuelas de psicología o de sociología que no se amoldaban a esos principios. Por otra parte en el seno de las ciencias humanas fue incrementándose la temática de la *hermenéutica*, hasta el punto de hablarse de una “era de la razón hermenéutica”. Ese auge produjo, por la conjunción de otros factores, la tendencia a introducir el criterio

interpretativo en toda ciencia, aprovechando también las discusiones epistemológicas provocadas por Popper, Kuhn y sus seguidores.²⁰⁰

Por todo lo cual, el presente trabajo quisiera aportar nuevas reflexiones tendientes a dos objetivos centrales:

- a) *Mantener por motivos filosóficos fundados la distinción* entre las dos grandes ramas de las ciencias y oponerse a su pretendida superación en cualquiera de los dos sentidos recién explicados: el imperio de la razón lógico-matemática para todo tipo de ciencia (una mentalidad cercana, aunque distinta, es la que hace del tema de la evolución un recurso para solucionar todos los problemas) o la relativización de todo saber bajo el manto plurivalente de la hermenéutica, extendida más allá de sus fronteras normales.
- b) *Sostener la necesidad de un diálogo fecundo* entre ciencias naturales y ciencias humanas como condición para buscar una cierta integración sapiencial, dentro de los límites de la condición humana.

Creo que para mantener y elaborar mejor la relación entre los dos objetivos propuestos, es importante tener en cuenta *la vertiente fenomenológica*, y en especial los motivos profundos que movieron a Husserl a ver por anticipado los riesgos de una crisis general de las ciencias. En el modo de ver las cosas de este autor (a pesar de su eventuales lagunas o parcialidades), la superación de la crisis de las ciencias debía no sólo cuestionar el enfoque unilateral neopositivista de las mismas basado en una suerte de fe naturalista no sometida a crítica, sino también evitar el extremado divorcio de las denominadas ciencias del espíritu, su multiplicidad excesiva y someter por consiguiente sus principios metodológicos a una necesaria crítica. De allí proviene la necesidad de comenzar volviendo al lugar originario de donde surge el impulso del conocimiento y de las ciencias en el hombre: el mundo de la vida (*Lebenswelt*). Y sólo desde una nueva propuesta de diálogo interdisciplinario que no se reduzca a una mera “razón transversal” puede luego comprenderse *la teleología intrínseca a la ciencia* en cuanto ciencia: el reconocimiento de la dignidad del ser humano y un servicio que ayude a elevar su condición cultural y sobre todo ética.²⁰¹

²⁰⁰ Para este tema cfr. G. ZANOTTI, *Hacia una hermenéutica realista. Ensayo sobre una convergencia entre Santo Tomás, Husserl, los horizontes, la ciencia y el lenguaje*, Buenos Aires, Universidad Austral, 2005.

²⁰¹ Cfr. E.PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, Laterza, 1961.

Este trabajo no será sin embargo una repetición o re-presentación del pensamiento husserliano como fin en sí mismo, sino una elaboración que después de haber escuchado su llamado, dé también una respuesta a los desafíos más recientes.

3. EL CARÁCTER “POSITIVO” DE LAS CIENCIAS HUMANAS

Trataremos de justificar en primer lugar el carácter “positivo” de las ciencias humanas. Entendemos por “positivo”, un rasgo que tiene relación con la distinción respecto de las fuentes filosóficas de las que emanan varios de sus presupuestos. Una ciencia positiva es aquella que sobre datos ya verificados, produce *un avance del saber que se distingue del estrictamente filosófico*, aun cuando no deje de conservar ciertas relaciones, por lo general indirectas o mediadas, no de subordinación con la filosofía. Tampoco se concibe como un sistema deductivo, como serían las matemáticas, que va ampliando conocimientos a través de definiciones, axiomas o teoremas. En otras palabras, se sostiene aquí que hay todo un vasto y variado campo del saber que es autónomo y que es capaz de avanzar en nuevos conocimientos y perspectivas, con metodologías que, aunque múltiples según las ciencias y las escuelas de que se trate, tienen en común *el partir de los hechos* y de la experiencia de los mismos. En este sentido son ciencias empíricas.

En una perspectiva fenomenológica es más adecuado hablar de *experiencia*, pues esta implica la constatación, ordenamiento e interpretación de hechos o fenómenos²⁰² sin dejarse atrapar por la teoría de la facticidad en cuanto tal. Aun cuando Husserl tuvo en cuenta ampliamente la descripción de los procesos asociativos y las respuestas psíquicas a la donación de los datos provenientes del horizonte de mundo, sin embargo nunca abandonó la línea dinámica de la intencionalidad, la configuración de totalidades y formas, la constitución de unidades de sentido.

Dejando de lado el tema de cómo estos procesos se amalgaman con las idealidades matemáticas en las ciencias de la naturaleza²⁰³, es lícito preguntarse hasta qué punto la experiencia y la percepción (*Wahrnehmung*) de ella surgida en el campo de

²⁰² No es necesario insistir en que en la fenomenología el concepto de fenómeno es radicalmente diverso del empleado por los antiguos escépticos y en la modernidad por Hume, Kant o Comte.

²⁰³ Objeto de la primera parte de la *Krisis*, que contrasta con las primeras incursiones de la *Filosofía de la Aritmética* (Hua. XII).

las ciencias del hombre pueden elevarse a un nivel que supere el de la simple constatación y enumeración de casos y frecuencias estadísticas.

Ante todo ha de tenerse en cuenta que los “hechos” observados en la conducta y en las vivencias humanas individuales y comunitarias se diferencian de lo que podría denominarse “hechos-de-cosas”²⁰⁴. En estos últimos es más fácilmente accesible el paso a la objetivación y formalización, puesto que es suficiente la constitución de unidades de sentido y de acción unidas a una componente de idealidad matemática que permite conectar más rápida y exactamente los hechos para descubrir finalmente determinadas leyes. Aun cuando estas últimas sean a su vez susceptibles de nuevas conexiones y posibilidades de integración con ulteriores leyes, sin embargo tienen un “ser-en-sí” que las vuelve independientes de las apreciaciones subjetivas aun cuando su constitución (es decir su intuición intelectual esencial), en el sentido husserliano del término, se dé últimamente en la inmanencia de la conciencia.

En los perfiles de los hechos humanos descubiertos o constatados en el mundo de la vida en cambio hay un elemento de subjetividad ínsito en los actores de los hechos observados. Por lo tanto *habrá siempre algo que escapa a una completa objetivación y más aún a una objetivación matemáticamente formalizada*. La reacción de una personalidad neurótica ante ciertos acontecimientos, por ejemplo, siempre tendrá algún aspecto no plenamente dilucidado o al menos susceptible de diversas interpretaciones.

Un acontecimiento masivo de índole socio-económica aunque en gran parte cuantificable, no siempre deja ver con claridad todos los componentes de las dinámicas pasionales que entran en juego. Miles de ejemplos podrían traerse del mundo de la historiografía en los cuales siempre existe un elemento de contingencia, que sin eliminar el sentido del devenir de determinadas épocas, le quita la pretensión de alcanzar leyes “universales”, aun en el sentido ahora más acotado que este término puede tener en las mismas ciencias de la naturaleza.

Sería falsear los hechos decir que un enfoque fenomenológico de las ciencias humanas desdeña el concepto de “descubrimiento” (*discovery* en el vocabulario de los países de habla inglesa) para restringirse y arrinconarse en el concepto de *interpretación* o de hermenéutica (término este último cuyo uso actual deriva por otra parte de fuentes más bien románticas). *El avance del saber es la ampliación constante de horizonte de la*

²⁰⁴ Denominación utilizada *passim* en *Ding und Raum* (Hua. XVI).

experiencia en el sentido indicado, lo que exige que la línea intencional avance desde una perspectiva bien definida hacia la experiencia de hechos y de *Sachverhalten* (las relaciones inter-esenciales e inter-fenómicas) que desemboca en una cierta percepción o sea captación de lo verdadero o *donación de sentido*, en un determinado ámbito. Esto, para distinguirse más claramente de la mera exploración del ambiente entorno con medios puramente naturalistas, necesita por lo tanto de una alianza o secuencia entre *hechos o fenómenos humanos*, experiencia orientada a una percepción inteligente y a una metodología adecuada.

La idea del método adaptado a la índole de los objetos estudiados es esencial, y sin ella no se lograría un ordenamiento del saber, una concatenación fáctica pero al mismo tiempo “lógica” de lo acontecido, y finalmente la llegada a un tipo específico de leyes que permiten no sólo predecir análogos hechos futuros, sino también un ensamble más estrecho entre individualidad y universalidad.

Uno de los puntos más delicados de toda esta problemática reside sin duda en la situación fronteriza de los fenómenos y datos de las vivencias humanas entre lo interno y lo externo. En efecto, mientras los estudios realizados por el propio Husserl en *Experiencia y Juicio* y en la *Lógica formal y trascendental* así como también en los cursos sobre la síntesis pasiva,²⁰⁵ están orientados –en un sentido teleológico – a poner de relieve la primacía de la inmanencia de la conciencia sin negarse a reconocer el *darse del sentido* de las cosas, el enfoque propio de unas ciencias que quisieran ser positivo-fenomenológicas, de los datos vitales en su sentido más amplio, debe respetar por así decirlo una manutención de la entidad objetiva de los datos obtenidos desde el exterior. En otras palabras, se trataría de una paradójal “suspensión” de la orientación metodológica hacia la reducción (es decir de la “puesta entre paréntesis” de los hechos) a fin de dejar que se amplíe el horizonte de comprensión.

De este modo se lograría una cuasi- equidistancia entre la interioridad de los actos inmanentes a la conciencia, y una cantidad de hechos o datos sin los cuales no podría justificarse ninguna ciencia distinta de la fenomenología pura. Toda la dificultad de la concepción husserliana en torno a la “psicología fenomenológica” – a la que da un lugar central dentro de las ciencias del espíritu, tema que volveremos a discutir en los últimos capítulos- reside en la ambigüedad en la que se coloca como una ciencia todavía distinta

²⁰⁵ *Hua. XI.*

de la fenomenología pura *stricto sensu*, y por otra como vía de acceso por la que todas las ciencias del espíritu deberían predisponerse más próximamente a la reducción trascendental.²⁰⁶

Tal ambigüedad debilita indirectamente la intuición de Husserl, pues no quedaría al parecer otra solución que la de establecer el primado de la psicología entendida como la sucesora o heredera de los tratados “*de Anima*” o de la *psychología rationalis* de Wolff, con la esencial diferencia de que el centro no sería propiamente el alma sino el Polo del Yo (*Ich-Pol*)²⁰⁷

Esa postura a su vez debilitaría el derecho de las diversas escuelas psicológicas, y por extensión también de las ciencias culturales en general, que han aportado luces significativas aun envueltas en el manto de una metodología de constatación pura y simple de hechos y de establecimiento de determinados nexos causales entre ellos. Correría además el riesgo de transformar la psicología y las ciencias del espíritu en disciplinas de una dimensión cripto-filosófica.

Creo en cambio que la fecundidad de la visión fenomenológica en el sentido antes presentado, abre la posibilidad de un estudio riguroso de los fenómenos o vivencias psíquicas junto con sus manifestaciones de conductas externas, tal que sin perder la relación con la experiencia de la vida en cuanto tal – y por lo tanto rechazando la tentación de una cosificación o de un enfoque malamente entendido como “objetivista”, fabricado a imitación de las ciencias naturales – no perderían su legítima autonomía metodológica, que los constituye en calidad de materia predispuesta a un tratamiento de comprensión fenomenológica e interpretativa, contribuyendo así a un mejor conocimiento de hombre en sus diversas dimensiones. Los datos y hechos así estudiados no perderían su condición de *exterioridad espacio-temporal*, y serían así también susceptibles de comparaciones, mediciones, y todo aquello que las diversas escuelas reconocidas puedan aportar. Incluso de una búsqueda de “leyes del comportamiento” entendidas de una forma sólo análoga a las de las ciencias naturales, y por lo tanto en relación de simbiosis con los aspectos particulares de cada individuo o circunstancia.

Una fenomenología suficientemente amplia por otra parte no puede ya rechazar los enfoques y los métodos de las diversas escuelas de las ciencias humanas; debería

²⁰⁶ Cfr. *Krisis*, Hua. VI. Pero la tesis de la importancia de la psicología había sido ya puesta de relieve en los cursos sobre “*Psicología fenomenológica*” (Hua. IX).

²⁰⁷ Denominación ya puesta en juego en *Meditaciones cartesianas* Hua. I, Meditación IV.

más bien intentar verlos y comprenderlos en sus motivaciones²⁰⁸, corregirlos en algunos aspectos de acuerdo a los objetivos y a las influencias filosóficas subyacentes, aprovechando a su vez sus lecciones: es decir el modo peculiar en que un enfoque de un perfil determinado de la vida humana debe ser estudiado, evitando una infundada univocidad.

Wilhelm Dilthey, siguiendo en esto una pista iniciada por Lotze, había sostenido la tesis de que las ciencias del espíritu, como ciencias de la “experiencia de la vida” humana, no podían renunciar a ese puente entre ambos modos de objetivación entre las dos ramas de ciencias, aunque de hecho no logró alcanzar una adecuada síntesis.

Si estamos de acuerdo en que la fenomenología desde sus orígenes tiene una clara acentuación antipositivista y antinaturalista, no podemos aceptar la idea de las ciencias humanas como un mero ordenamiento lógico causal de hechos a la manera de una sistematización fisicalista de la conducta humana con todas las consecuencias en lo que se refiere a la visión del hombre.

Pero si la fenomenología quiere ser “constitutiva” de un ámbito del saber que participe a la vez de la ligazón de la experiencia de la vida y la *exterioridad*²⁰⁹ de los hechos y de la conducta, si no puede tampoco transformar o reducir las ciencias de la sociedad y la cultura, esto es las ciencias humanas en general, a la condición de meros prolegómenos para alcanzar la reducción trascendental, ha de tener presentes algunas condiciones.

Una de ellas es la peculiar situación del ámbito de la vida humana (que constituye la materia de las denominadas ciencias del espíritu) entre lo interno y lo externo. Esta distinción es inherente a la condición del cuerpo humano que es un *Leibkörper*, es decir al mismo tiempo un centro vital afectivo que hace experimentar el cuerpo propio como un cuerpo vivido, y un ente espacial y extenso situado dentro de un marco de un mundo-naturaleza. El lenguaje, como consecuencia de eso mismo marca la frontera entre lo interno y lo externo²¹⁰.

Otra de las condiciones es que la fenomenología no sea una teoría de la introspección. Es necesaria la aptitud para el estudio de los hechos vitales con una

²⁰⁸ Esta tesis es sostenida, entre otros, por Ch. TAYLOR en *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 77-96.

²⁰⁹ El término “exterioridad” está tomado aquí en un sentido no muy lejano al dado por E. Lévinas en *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1981. Lévinas acentuó la importancia de la exterioridad sobre todo como vía para el encuentro con el otro, a fin de corregir algunas componentes idealistas presentes en el pensamiento de Husserl.

²¹⁰ Cfr. F. LEOCATA, *Persona Lenguaje Realidad*, Buenos Aires, EDUCA, 2003, pp.99-109.

aplicación analógica de métodos de comparación, distinción, esclarecimiento de vivencias o de acontecimientos, es decir que dé lugar a un auténtico descubrimiento, no sólo en el sentido que aplicó a este término Heidegger relacionándolo con la *alétheia* de los griegos, sino en el sentido moderno de exploración y encuentro de características nuevas en determinados fenómenos o acontecimientos así como de nexos causales.

La diferencia esencial con la concepción neopositivista es la no asimilación de los hechos humanos a objetos o relaciones entre objetos tales como se dan en la naturaleza física. En contrapartida, la diferencia esencial con los modelos que exageran el tema de la hermenéutica y de la interpretación, es la afirmación de verdades dotadas de una objetividad en el sentido de un ser-en-sí, que no es distinto de un *darse* como fenómenos dotados de significación no meramente relativa o subjetiva y ni siquiera algo reducido a la mera *interpretación*.

No se niega por lo tanto que el diseño de Husserl sea el de reconducir posteriormente las diversas áreas del conocimiento a una así denominada, pero a menudo mal interpretada “reducción trascendental”, que es el sello de la condición humana en el abrirse del horizonte del mundo de la vida. Pero esto no significa que los resultados de las ciencias, aun las humanas, sea una mera proyección de un yo trascendental a la manera en que lo entendió, por ejemplo Fichte, o una producción del espíritu en el marco del idealismo hegeliano. De allí nuestra insistencia en que las ciencias humanas deben ser consideradas como ciencias positivas, es decir *conocimiento y descubrimiento de hechos y relaciones esenciales e inter-esenciales que trascienden la inmanencia del sujeto* y que son por lo tanto manifestaciones de una realidad.

Esta misma idea fue sostenida con otros términos por diversos autores en mayor o menor medida influidos por la lectura de los textos fenomenológicos. Charles Taylor, por ejemplo refiriéndose a las ciencias sociales, ha afirmado que estas deben respetar la descripción de los hechos sin olvidar que ellos surgen de motivaciones, característica que los constituye como humanos, y por lo tanto no totalmente objetivables ni matematizables como los datos de las ciencias naturales.²¹¹ Puede añadirse a eso que es necesario que el enfoque fenomenológico no prive a las ciencias humanas de su carácter de ciencias autónomas, no considerándolas como meras partes de la fenomenología

²¹¹ Cfr. CH. TAYLOR, *op. cit.*, 143-222. Anteriormente había sostenido tesis análogas a propósito de la sociología, A. SCHUTZ; *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

subdividida en sectores, puestas al servicio de la comprensión más profunda de la condición humana , pero también aptas a proporcionarle instrumentos y modos nuevos de praxis.

En síntesis, las ciencias culturales, humanas o sociales no pueden ser consideradas – en contraposición a la idea positivista de ciencia – como mero prolegómeno hacia una nueva concepción o remodelación de los tratados filosóficos en torno a la ética, al alma, las pasiones u otros temas semejantes y ni siquiera al “yo puro” husserliano. Son por así decirlo una creación de la modernidad que ha ido configurándose por su carácter específico en un ritmo más lento y en una forma más compleja que las de las ciencias naturales. Es un motivo más para considerar *un grave error el intento de fusión de ambas ramas del saber en nombre de una integración mal entendida*.

La historia de las ciencias humanas nos ha enseñado que éstas tienen su validez y su relativa autonomía siempre y cuando no hayan perdido su hilo de unión con la humanidad genuina, que es el meollo innovador de toda la concepción fenomenológica.

Husserl ha dedicado una de sus *Investigaciones Lógicas*, a la profundización de la correlación (que se da en toda intuición de sentido, en toda captación de esencias) *entre partes y todo*.²¹² Su enfoque es también en esto original, puesto que no se basa sólo en una metodología de la integración, en el sentido de constituir la suma de un conjunto de partes; tampoco se trata de algo cercano a la inducción en el sentido empirista del término. La correlación entre partes y todo tiene al mismo tiempo que un carácter que podría denominarse asociativo, una modalidad de selección y configuración de una *Gestalt*, de una totalidad. El resultado no es tan sólo la aparición de una *forma*, sino más específicamente un discernimiento implícito entre lo que en el conjunto tiene un carácter “fundante” distinguiéndolo de lo que pueden ser las variaciones o perfiles que “revelan”, es decir muestran facetas de lo esencial, sin discernirlo aún de lo accesorio. Para esto último es necesario un acto intelectual con su correspondiente modalidad intencional.²¹³

En la lógica de una ciencia positiva, es decir no filosófica pero no negada a una integración con una visión filosófica, esto se aplica análogamente en el sentido de legitimar el sentido de recopilación de datos en vista de la captación de una unidad.

²¹² Cfr. E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, tr. García Morente, Barcelona, Altaya 1995, II, 411- 472.

²¹³ Tema que Husserl desarrolla más, a propósito del “horizonte interno” en *Experiencia y Juicio*.

A diferencia de la manera empirista de concebir la asociación y la suma de datos , o la comparación y clasificación de ellos, el tipo de objetividad que ella busca lleva al descubrimiento de conexiones nuevas al ritmo de una teleología de constitución²¹⁴ (en el sentido fenomenológico) de unidades de sentido, las cuales a su vez contribuyen para que las unidades ya configuradas formen una cierta armonía dentro de un conjunto, al inicio sólo hipotética, y luego confirmada por el testimonio de nuevos hechos o perfiles de la realidad observada. Esta lógica sería llevada luego a una forma más rigurosa en el ideal sistemático que fue estableciendo Husserl a partir de *Ideen I*.

Quisiera observar también en esto *el cambio que es preciso imprimir en la concepción fenomenológica de las ciencias del espíritu*. Basándonos en su historia vemos que el avance en dicho campo no resulta ni de una mera suma de conocimientos con la finalidad de llegar a la añorada “*sapientia universalis*”, ni tanto menos del aporte de una multitud de materiales que luego debieran ser integrados en un gran cuadro clasificatorio de datos, hipótesis o teorías.

En las ciencias humanas hay desde luego un juego de relaciones entre partes y todo, pero sin el objetivo de constituir una suerte de totalidad cerrada en la que estaría contenida la verdad. En este orden de cosas tendría sentido la conocida sentencia de Adorno “el todo es lo no verdadero”²¹⁵. Cada ciencia y aun cada escuela con su método, no sólo van ampliando el horizonte de sus conocimientos, constituyendo como quería Dilthey y la tradición alemana las *Gestalten* donadoras de sentido, sino que debería renunciar a una configuración de totalidad omni-comprensiva para conservar tan sólo el hilo de continuidad que lo tiene unido con la subjetividad humana, a fin de evitar su sucesiva lectura de datos materiales ordenados dentro de un esquema lógico formal.

De hecho hay escuelas²¹⁶ que han realizado hallazgos importantes desde la perspectiva de un origen inconsciente de determinados fenómenos psíquicos y culturales.

Su fuerza no reside en la capacidad de constituir sistemas sino en el potencial analítico de sus intuiciones, en su poder de-constructor y reconstructor capaz de reivindicar aspectos olvidados en la vida de la sociedad, de su potencial crítico. Algo análogo aunque en un campo totalmente diferente, podría decirse de la aplicación de

²¹⁴ El término “constitución” aplicado a unidades de sentido, indica el acto de darse del sentido (*Sinngebung*) de las cosas a la conciencia. No es un acto “creador” de la realidad en el sentido idealista.

²¹⁵ Más adelante veremos los motivos por los que la sentencia citada resulta insostenible en profundidad.

²¹⁶ Me refiero, evidentemente a las diversas variantes del psicoanálisis. Considero aquí ociosa la discusión en torno a su carácter científico o no científico.

cierta metodología dialéctica, tal como ha sido utilizada por ejemplo por la escuela de Frankfurt (sobre todo Adorno, Horkheimer y Marcuse), que ha develado contradicciones importantes de la actualidad, tanto en las vivencias psíquicas como sobre todo en los hechos sociales y culturales. Pero también tienen su verdad leyes o descubrimientos hechos sobre la base de un enfoque fundamentalmente positivista de algunos otros exponentes de la cultura de las últimas décadas, y es imposible desconocer la influencia ejercida por el estructuralismo en su sentido más amplio.

La solución no reside en eliminar todas esas orientaciones como inválidas, sino en *corregir su desconexión con respecto al valor y a la primacía de la persona*.²¹⁷ Una vez más: la mera búsqueda de una “psicología fenomenológica” entendida como una escuela más entre otras, no soluciona estos problemas, ni es suficiente entenderla, como sugieren no pocas páginas de Husserl, como puente entre las “ciencias del espíritu” y la fenomenología pura que culmina en la reducción trascendental. Las contribuciones de los enfoques y métodos de tal psicología (en la manera en que la han aplicado por ejemplo Bujtendijk y Binswanger)²¹⁸ deberían en todo caso ser tenidos en cuenta

para introducir en cada una de las disciplinas que se ocupan del fenómeno humano y en las escuelas interiores a ellas, una relación, un nexo con un principio vital que no puede estar separado del sujeto humano en cuanto persona, el único capaz de evitar la crisis de las ciencias humanas, es decir su dispersión, contradicción y su eventual abuso utilitario y pragmático, para ubicar el inmenso aporte de las ciencias en su inseparable condición de avance en el servicio del hombre.

Entre los escritos dejados por Edith Stein sobre el problema de la psicología y de las ciencias del espíritu, hay páginas en las que aborda el tema de la *causalidad* en este tipo de ciencias.²¹⁹ A mi juicio y sin negar sus méritos en algunas intuiciones muy centrales, no logra alcanzar un total éxito puesto que relaciona directamente el fluir de la conciencia del tiempo en el sentido husserliano con la causalidad entre las vivencias. La tesis más interesante tal vez queda constituida en cambio por la afirmación (ya

²¹⁷ La importancia de esta tesis se muestra *ex contrario* en autores que la combaten con la ilusión de fundar un nuevo naturalismo “holista”: cfr. por ejemplo J. M. SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana*, México, F.C.E., 2009.

²¹⁸ Cfr. L. BINSWANGER, *Einführung in die Probleme der allgemeine Psychologie*, Berlin, 1922; *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zurich, 1942.

²¹⁹ Cfr. E. STEIN, *Psicología e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. A. Ales Bello, Roma, Città Nuova, 1996, pp. 56-71.

anticipada en cierto modo por Maine de Biran) de que la raíz de la causalidad en todo el ámbito humano es la vida.²²⁰

No obstante, tal afirmación, con ser verdadera, no es del todo suficiente para nuestro objetivo. Es verdad que hay una experiencia vital de ser uno mismo desde su intimidad la causa de determinados fenómenos, como se da en la secuencia constituida por la motivación, la preferencia, el querer y el hacer. Pero la causalidad que interesa cuando hablamos de ciencias humanas reviste caracteres aun más ricos y complejos. Ante todo hay que tener en cuenta una reciprocidad entre los movimientos psíquicos y los físicos (relacionados a su vez con el mundo externo) especialmente en el núcleo del *Leibkörper*.

Uno de los puntos más delicados es justamente el no poder reducir las vivencias de la causalidad en base a la mera sucesión del flujo del tiempo inmanente. La situación fronteriza entre lo interno y lo externo que como dijimos tiene su signo más delicado en el uso del lenguaje, hace que nos sintamos activos y pasivos frente a determinados actos o circunstancias intersubjetivas. Y que este ir y venir de influencias pueda sentirse y pueda también estudiarse con enfoques *análogos* a los de la causalidad observada en los fenómenos meramente físicos.

Todo lo anterior se relaciona con el hecho, reconocido por Stein, de que la causalidad anímica o vital no puede en el hombre estar separada de la *motivación*. Husserl de hecho había establecido en *Ideen II* la importante distinción y correlación entre *motivación* y *causalidad*.²²¹ La segunda se aplica en todos los fenómenos observados y es, cualquiera sea su interpretación, una pieza clave para todo razonamiento demostrativo en el campo de las ciencias naturales. La primera implica una percepción interior de algún elemento de valor en un determinado objeto o persona, lo que predispone a la acción y a ejercer alguna modificación en el mundo exterior natural o intersubjetivo.

La relación causal, por ejemplo, entre un determinado estado orgánico y la vivencia de bienestar o malestar, el deseo de caminar o jugar, puede ser estudiada con métodos relativamente “exactos”. Pero es propio de las vivencias anímicas establecer puentes entre las motivaciones y algún tipo de actividad. Por ejemplo, el sujeto se propone realizar tal objetivo que considera posible e implementa los medios para obtener resultados que se acercan a tal objetivo.

²²⁰ Cfr. *op. cit.*, pp. 72-92.

²²¹ Cfr. Hua. IV, par. 56, pp. 220-280.

Cuando en las ciencias humanas, culturales y sociales estudiamos fenómenos colectivos, tenemos en cuenta el colorido o matiz de algo voluntario o menos voluntario²²², pasional o irracional de determinados actos relacionados con sus correspondientes motivaciones. Cuando esta dinámica se pasa a la comprensión o estudio de fenómenos de praxis comunitaria o social, genera naturalmente problemáticas más complejas.

El ser humano, aun cuando dependa de hecho de muchos factores internos y externos que limitan tanto la voluntariedad de sus actos como el éxito de la acción hacia lo externo, como ya demostrara el temprano libro de Ricoeur sobre *Lo voluntario y lo involuntario*, tiene sin embargo la posibilidad de transformar, por lo peculiar de su situación corpórea, una determinada motivación en causalidad, y viceversa: recepcionar una acción recibida por vía causal desde la naturaleza o la sociedad, en ocasión para el despertar de una motivación o de una resonancia afectiva que puede luego predisponer a una nueva acción.

Lo peculiar de las ciencias humanas y lo que en definitiva impide su tratamiento con el mismo metro que las ciencias exactas y naturales, es que estudian hechos o fenómenos que de algún modo están *tocados por el sentimiento vital fundamental y por la motivación en su sentido más amplio*,²²³ y que no pueden ser tenidos en cuenta como meros “estados de cosas” objetivos, en el sentido dado a la expresión por los autores positivistas. La objetividad que entra en juego en las ciencias humanas no prescinde ni puede prescindir – por el solo hecho de ser ciencias positivas, es decir orientadas a la exploración de fenómenos comprobables- de una puesta en juego de la categoría de causalidad, pero tal *nexo causal* no puede ser medido sólo con criterios de exactitud matemática, por el solo hecho de estar comprometidos, por una u otra vía, con resonancias vitales y afectivas y con los diversos matices de la motivación.

Una cuestión ulterior concierne a la posibilidad de establecer “leyes” o generalizaciones de las conexiones y correlaciones de los hechos propios de las ciencias humanas. Es sabido que a partir de Windelband se ha discutido la distinción entre ciencias *nomotéticas* y ciencias *idiográficas*. Esta distinción, aunque tuvo el mérito de señalar los aspectos más llamativos de la descripción de características científicas

²²² Aspectos estudiados en P. RICOEUR, *Lo voluntario y lo involuntario*, 2 tomos, Buenos Aires, CINAÉ, 1985. Dicho ensayo era parte de un proyecto no del todo realizado de una “fenomenología de la voluntad”.

²²³ Para una amplia discusión de estos temas me remito a mi trabajo *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, pp.39-55; 85-92.

diversas, una a establecer leyes generales y otras centradas en la acentuación de lo individual e irrepitible, tiene algo de razón de ser a pesar de que las discusiones sobre las ciencias naturales hayan sido fuertemente replanteadas después de la obra de Popper, Kuhn, Feyerabend entre otros. Ha sido con razón sometida a crítica por Husserl y en un sentido más indirecto tendiente a superar la antinomia, por Max Weber con su teoría de los tipos ideales.

Las ciencias humanas en efecto no pueden acogerse tan sólo al parámetro de lo idiográfico como comprensión de lo individual, pues ello les quitaría parte de su carácter científico. Existe desde luego una particular atención por lo singular en todos los temas que traten del ser humano o de conductas y circunstancias humanas, o sea por aquellos aspectos que desde el auge de la hermenéutica desembocarían en la interpretación. Pero no podría justificarse totalmente un enfoque científico sin la simultánea búsqueda de similitudes y diferencias, y por lo tanto tampoco sin una cierta presencia en ellas de constantes en la observación metódica del comportamiento de los fenómenos. Una verdadera intelección requiere cierto grado de universalización o, en lenguaje husserliano, "*ideación*". Poco concluirían las ciencias humanas y culturales si no descubrieran un mínimo de constancia y persistencia en la conexión de los hechos. La misma temática de la causalidad, que hemos descrito antes, lleva naturalmente a la estabilidad de ciertas conexiones entre fenómenos, con lo que ello conlleva de previsibilidad y de capacidad de explicación.

La dificultad de establecer leyes propiamente dichas surge ni bien se tiene en cuenta la situación fronteriza de los fenómenos empíricos de la condición humana entre un ámbito de sentimiento vital interno y el encuentro con el mundo externo natural o intersubjetivo, entre la causalidad y el margen de motivación nacida de la conexión originaria del actuar con la vida. De allí que no pueda evitarse una cierta cuota de márgenes aleatorios.

Para ir al encuentro de estas y otras dificultades, Max Weber, según ya hemos visto, ha establecido el concepto de los tipos ideales, que sintetizan en cierto modo lo singular con lo constante. Ellos suponen la contingencia de los hechos históricos y sociales, pero tratan de esclarecer y de individuar ciertos modos por los que se cumplen determinadas recurrencias y análogas reiteraciones, unidos por un modo particular de establecer nexos causales, por lo general múltiples y variados. Su conocida tesis sobre la ética protestante en los orígenes del capitalismo, aun cuando hoy es considerada ciertamente discutible o al menos insuficiente, señala en cierto modo todas esas

características en torno a una explicación de nexos entre causa y efecto por un lado y la originalidad de un acontecimiento o época histórica. Análogamente podrían pensarse a esa luz las conocidas tesis sobre el proceso de racionalización y demitización²²⁴ y en general los magníficos sondeos hechos por él entre las estructuras religiosas y las relaciones sociales y económicas.

No creo sin embargo que la solución weberiana sea la única capaz de resolver esta problemática. Más sensato es pensar que *en toda ciencia* hay un juego de intercambio entre lo individual y lo universal, entre lo singular y lo conceptual. En las ciencias naturales un caso singular puede importar como previo aviso o inicio de una probable inducción, o, dentro de la perspectiva de Popper, como indicador de una posibilidad de falsación de una teoría precedente y el descubrimiento de hipótesis nuevas más abarcadoras. Sólo las ciencias matemáticas, en su campo determinado pueden desarrollar un argumento o una teoría prescindiendo de un hecho particular²²⁵, aunque en su dimensión ideal también entra en juego la importancia de lo uno frente a lo múltiple.

En el caso de las ciencias humanas el énfasis puesto en la comprensión de lo individual – sea por ejemplo un determinado carácter o tipo psicológico, sea un determinado acontecimiento histórico, sea un fenómeno social -, es mayor que el establecimiento de ciertos tipos universales, los cuales reciben una adaptación y modalización en la comprensión de lo individual, pero ésta no es una intuición privada totalmente de concepto, sino el punto de convergencia de muchos perfiles o aspectos fenoménicos interrelacionados. De allí surge *la peculiar forma de unión entre lo propiamente científico y lo hermenéutico*, que caracteriza este tipo de ciencia, tema que abordaremos en forma más amplia en otro capítulo.²²⁶

²²⁴ Una discusión de lo que podría llamarse el paradigma de la secularización se encuentra en H. BLUMENBERG, *La legitimidad de la edad moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008, pp.13-124.

²²⁵ Esto no significa que en la realidad del matemático, desde un punto de vista meramente psicológico, no pueda acudir a ejemplificaciones tomadas de la experiencia natural. Pero ello no destruye el carácter ideal-objetivo de las tesis matemáticas en cuanto tales.

²²⁶ En el libro de G. ZANOTTI, *Hacia una hermenéutica realista. Ensayo sobre una convergencia entre Santo Tomás, Husserl, los horizontes y el lenguaje*, Buenos Aires, Universidad Austral, 2005, se encontrará una amplia discusión de la convergencia entre las problemáticas de la epistemología contemporánea (especialmente en la perspectiva de Popper) y la hermenéutica concebida en estrecho diálogo con la fenomenología de Husserl.

4. EL YO Y EL NOSOTROS

Las ciencias humanas no son estudios de un solo ente sino de la relación entre el yo y el nosotros, es decir, tienen en su esencia el estudio de la red de *relaciones de intersubjetividad espacio-temporales*, y por lo tanto también de lo que suele llamarse con un término general, instituciones.

El yo: he aquí un tema que más que polémico compromete muchas de las discusiones en torno a la modernidad, y es en las ciencias humanas sumamente equívoco o al menos *polisémico*. Baste pensar en los diversos significados que puede revestir en las corrientes de la psicología.

Es difícil, hablándose de ciencias de la vida o ciencias humanas prescindir de uno u otro modo del punto de referencia del “yo”. Prácticamente todas las escuelas lo emplean o lo suponen, aun cuando en sociología o historiografía esté subordinado al concepto de grupo, clase, nación, humanidad. Para respetar cierto orden hagamos un breve análisis de la variedad de significados que puede revestir, como ejemplo, en psicología. Aun cuando no se posea un substrato filosófico totalmente convincente, es inevitable la referencia a ese punto de unión de las vivencias que suele comúnmente denominarse “yo” (en un sentido evidentemente no filosófico y menos “cartesiano”). Ni siquiera Freud ha podido evitarlo aun cuando en su pensamiento global hay un cuestionamiento radical del principio moderno del primado de la conciencia y de su *cogito* tal como proviene de la tradición cartesiana. En su tópica el yo es como la ventana de salida desde el inconsciente hacia el principio de realidad y la relación con el super-yo. Y siempre es recordada aquella sentencia tan comentada entre otros centenares de estudiosos y comentaristas por Lacan: “allí donde estuvo el ello debe estar el yo”, indicando así que uno de los objetivos del psicoanálisis es traer a la conciencia aquellas pulsiones y dinamismos que se hallan en el inconsciente o en las formas sublimadas del super-yo.

Las escuelas conductistas, por su parte, han de hecho eliminado la centralidad del yo considerándolo sólo como un punto en el que se realiza el intercambio entre el estímulo y la respuesta. Y debido también a la notable inclinación de estas escuelas a derivar los fenómenos psicológicos de los sociales – siguiendo en esto una orientación ya presente en Augusto Comte – el “yo” pasa a formar parte de una red de conexiones sociales o bio-sociales que lo priva de un verdadero protagonismo, tanto más que por la robusta base fisicalista que impregna toda la metodología y la teoría de la escuela, el yo

queda también desprovisto de libertad de decisión en el tradicional sentido del libre albedrío, pero también en el sentido kantiano de una capacidad de elevación moral que va por encima de lo que el entorno social le ofrece.²²⁷

Es sabido – y este es un concepto fuertemente remarcado en nuestro trabajo-, que la fenomenología en cuanto tal es antitética a estas tendencias, basándose en dos fenómenos claramente fáciles de constatar en el flujo de nuestras vivencias: uno es el de la intencionalidad que requiere un centro de unidad del que promanan los diversos actos intencionales. Esto no sólo da un sentido a la palabra “conciencia” en el campo meramente psicológico, sino que toca el punto tan importante como discutido – manteniéndonos siempre en el terreno de la psicología – de la *identidad* que no puede darse sin un centro de unidad de los diversos actos, sentimientos y reacciones del individuo constituyéndolo como un interlocutor dentro de un contexto social.

En varios de mis trabajos anteriores, especialmente los referidos al lenguaje, he hecho hincapié en este principio de unidad sin el que no tendría sentido ni el lenguaje ni los diversos juegos del lenguaje para emplear la terminología de Wittgenstein.²²⁸ Y he mostrado además que a pesar del sentido idealista que revisten las diversas presentaciones husserlianas de la reducción trascendental, ésta una vez sometida a una debida crítica y reformulación sigue siendo indispensable en su núcleo temático a fin de que pueda hablarse de fenomenología en sentido estricto, sin desvirtuar lo que pienso que es la intención primordial del fundador de la escuela.²²⁹

No obstante – y esta es una de las ideas que me atrevo a adelantar y a profundizar a lo largo de este ensayo – la fenomenología tiene la virtualidad de poder, sin renunciar a su orientación esencial, operar una suerte de *epojé* paradójicamente referida a su propia orientación, en el sentido de no privarse del estudio de otras fuentes y de aprovechar los datos propuestos por las otras escuelas como elementos que proporcionan el acercamiento a nuevos fenómenos a tener en cuenta entre otros observables por el estricto método fenomenológico, prescindiendo en el campo de la psicología (y relegándolas para el plano estrictamente filosófico) de las discusiones

²²⁷ Para el estudio más profundo de esta distinción kantiana, cfr. J.-M. TORRALBA; *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2009, pp. 40-84.

²²⁸ Cfr. *Persona Lenguaje Realidad*, Buenos Aires, EDUCA, 2003, pp. 284-304.

²²⁹ La discusión de este punto se halla más desarrollada en *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, Buenos Aires, Proyecto, pp. 155-178.

profundas en torno a la naturaleza o esencia del yo, la intencionalidad y la reducción trascendental.

De este modo se constituiría no ya en una escuela rival de otras escuelas, sino en un modo de integración que, dejando la autonomía que de hecho tienen otras escuelas con sus respectivas metodologías, trata de hacer dialogar y converger “eidéticamente” los datos por ellas provistos.

Nada extraño – lo ponemos a modo de ejemplo- que a mediados de siglo XX hayan surgido y subsistan todavía orientaciones un tanto eclécticas basadas en el concepto del *self*. Con todo nada tenemos que objetar contra la importancia de esta categoría en una ciencias humanas como la psicología, categoría que refleja de algún modo una impronta personalista y que ha sido utilizada por numerosos investigadores (entre ellos Sullivan, Horney, Allport, Kohut), y sabemos que en algunos casos ha sido preferida como una suerte de correctivo del concepto psicoanalítico del yo en su relación dinámica con el inconsciente. Sin embargo es en sí mismo, en cuanto concepto psicológico y no filosófico un “*concepto operatorio*”²³⁰ que cumple una función importante en este sentido, pero que necesita, para una fundamentación más profunda acceder a un cierto diálogo con la filosofía, especialmente con una filosofía orientada a la primacía de la persona, sin dejar de ser en principio una idea-conductora de una escuela particular dentro de la psicología. En otras palabras, ninguna idea puede ser utilizada como un híbrido filosófico-psicológico, sino en todo caso como una idea central dentro de una escuela psicológica particular, abierta al diálogo con la crítica filosófica.

Es claro que una orientación semejante como la que hemos tomado como ejemplo tiene la ventaja de evitar los escollos del conductismo o los problemas filosóficos generados por el psicoanálisis en su aspecto más “ortodoxo”, al mismo tiempo que permite integrar aspectos tan importantes como el tema del encuentro con el otro, el de los valores, el de formación y desarrollo de la personalidad.

Pero en realidad *todas las escuelas tienen supuesta una relación con alguna filosofía* de la que históricamente se han desprendido o por la que han sido particularmente influidas. Y no hay motivo alguno para quitar valor a algunos de sus hallazgos surgidos de la aplicación de un método positivo de observación, con su

²³⁰ Tomo esta expresión de E. FINK, *Nahe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg, K.Albert, 1976. “Concepto operatorio” es una idea base mediante la cual se explora un determinado campo del saber, de la cual muchas veces el autor no es consciente y la da como supuesto.

inevitable elemento empírico o estadístico o con sus modos particulares de establecer una suerte de inducción que implique un cierto descubrimiento de algo hasta entonces no conocido. Para su valor demostrativo y sus eventuales aplicaciones “técnicas” no es necesario siquiera que requiera un juicio filosófico inmediato o una confrontación de fundamentos.

No obstante creo que para ayudar al diálogo y a la integración de las diversas escuelas con su relativa autonomía, es preciso *esclarecer, llevar a la evidencia*, los supuestos filosóficos inherentes en cada escuela y establecer una racionalidad dialogante entre ellas. Esta última actividad no sería ya psicología en cuanto ciencia positiva sino filosofía propiamente dicha. Una filosofía no obligante en sentido jurídico-epistemológico con respecto a las otras ciencias sino entendida como una invitación a superar la fragmentación a que lleva la multiplicación de escuelas y de enfoques; sería una apertura a una necesaria actitud crítica.

Ahora bien, lo que aquí se sugiere es la especial aptitud de la fenomenología para mantener al mismo tiempo ambas instancias: la autonomía de las diversas escuelas dentro de las ciencias humanas, el reconocimiento cuando es el caso de sus resultados, y al mismo tiempo la aplicación de una suerte de racionalidad dialogante que atraviese todos estos campos y facilite su integración sin caer en un eclecticismo superficial. Sin esta racionalidad es imposible evitar que algunas orientaciones terminen olvidando su misión de servicio a la condición humana en cuanto tal, y por tanto produzcan a nivel cultural un estado de crisis. La importancia de la diferencia y correlación establecidas por Husserl entre psicología y fenomenología pura que conduce a una reducción trascendental (la cual en la interpretación que he justificado en otros trabajos²³¹ da sentido pleno a la concepción personalista del yo), cumple con dichos requisitos, sin constituirse por ello en una escuela psicológica más con pretensiones hegemónicas.

Es todo un problema en cambio optar entre derivar la noción y la realidad del *nosotros*, tanto en su aspecto comunicativo como en el sentido propiamente social a partir de la simple conciencia del yo, o también de la manifestación reconocida por Husserl a la reducción trascendental, como si la formación de la comunidad a partir del encuentro intersubjetivo del otro fuera una irradiación que une puntos diversos en una multiplicidad organizada. Tampoco es posible sostener desde el inicio la postura de

²³¹ Cfr. especialmente *Persona Lenguaje Realidad*, Buenos Aires, EDUCA, 2003; *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, Buenos Aires, Proyecto, 2007.

varios sociólogos formados en el positivismo clásico, o sea la de partir del carácter pretendidamente originario de lo social en cuanto tal considerando los sujetos individuales como “abstracciones” de un todo social.

La primera opción es objetada por todos aquellos autores que consideran la derivación de la comunidad como una suerte de emanación de un yo fundante, como un residuo de una mentalidad individualista, o cuando menos como efecto del pecado original de la modernidad, de colocar el yo en el centro del universo. En esta crítica coinciden, por diversos motivos los que provienen de presupuestos neomarxistas o neopositivistas, incluyendo algunos representantes del estructuralismo.²³²

La segunda preferencia, parece en cambio diluir la realidad del sujeto personal en multiplicidades de estructuras, de asociaciones y de movimientos de masa. En realidad no podemos prescindir ni de la importancia de la persona individual, ni de la realidad de lo comunitario que nace juntamente con ella.

Las tendencias que en las primeras décadas del siglo XX se inclinaron a dar el primado a la psicología dentro del ámbito de las entonces denominadas “ciencias del espíritu” (entre los filósofos más decisivos de esta tendencia estaban Dilthey y Husserl) dieron la centralidad al sujeto (evidentemente con diverso sentido) para pasar luego a hablar de la comunidad, de la intersubjetividad, del encuentro con el otro.²³³ Los pensadores que en cambio dieron mayor importancia en su tiempo a la historiografía (Croce, Dilthey en un período de su evolución) o a la sociología, miraron más bien al conjunto de las manifestaciones colectivas de la vida, para tomar los individuos como ejemplos o encarnaciones más o menos afortunados de la vida colectiva ya sea como naturaleza ya como “Espíritu”.

La tesis que aquí se sostiene de todos modos consiste fundamentalmente en afirmar que *pertenece al objeto de estudio de las ciencias humanas también la vida comunitaria, social e institucional*, en cualquiera de los enfoques que se les quiera dar, con tal de que los temas sean tratados con metodología científica. El enfoque fenomenológico que es para nosotros un hilo conductor en los temas que vamos tratando no puede prescindir, es cierto, de la centralidad del *Ich-Pol* aunque lo piensa siempre con apertura hacia un horizonte de mundo de la vida, en el que desempeña un papel esencial lo intersubjetivo tanto como la naturaleza.

²³² En la crisis del yo moderno confluyen las más variadas tendencias: Heidegger, el positivismo, los herederos de Nietzsche, estructuralistas, etcétera. Cfr. como ejemplo J.M. SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana*, México, F.C.E., 2009, que deriva dicha posición de fuentes evolucionistas.

²³³ Cfr. *Hua* XIII-XIV-XV.

Aplicando por lo tanto los criterios epistemológicos antes presentados, pueden obtenerse algunas otras derivaciones. La *centralidad de la persona humana no puede en el marco de las ciencias humanas ser negada* aun cuando la manera de entenderla deba ir superando las modalidades meramente individualistas y subjetivistas. Sin embargo es válido el modo de acceder a la temática propia de estas ciencias según las sugerencias de determinados planteos con sus exigencias metodológicas, a partir del estudio de comunidades humanas o de relaciones intersubjetivas determinadas. Es tan verdadero que el encuentro con el otro no pueda concebirse tan sólo como un derivado de una vida ya lograda del yo aislado, como que éste sea un mero “momento” o ejemplar tomado abstractivamente de una red de relaciones sociales.

La manera con que Husserl deduce la intersubjetividad a partir de la vida del yo en sus *Meditaciones cartesianas*²³⁴ ha sido objeto de múltiples críticas, muchas de ellas justificadas, para responder a las cuales los admiradores del filósofo recurren generalmente a los papeles póstumos reunidos en los vol. XIII-XV de *Husserliana*.²³⁵

Pero aun reconociendo esas dificultades hay que distinguir: juzgamos que desde el punto de vista de las ciencias humanas como ciencias positivas en el sentido antes expuesto, ambos aspectos (iniciar desde la vida del sujeto individual o desde realidades socioculturales de diverso tipo) pueden ser fecundos en lo que respecta al descubrimiento de nuevas hipótesis y de su confirmación. Por otra parte ningún sujeto toma empíricamente conciencia de sí sin que le acompañe un conocimiento de su rol, o de su estatus o función social, como han mostrado suficientemente los trabajos de Talcott Parsons²³⁶. A su vez, ninguno de estos aspectos sería posible sin los sentimientos de autoconciencia, sin una identidad de tipo psicológico, sin una dinámica psíquica suficientemente equilibrada y dirigida con eficiencia y límites hacia sus objetivos.

La epistemología de las ciencias humanas debe por lo tanto tener en cuenta todos estos aspectos para plantear adecuadamente sus recursos metodológicos. Sobre la base de los temas tratados por los más importantes fenomenólogos, es preciso completar o definir mejor la constitución de lo comunitario y lo social, tanto en su aspecto estructural como en su dinámica histórica. Edith Stein ha remarcado la continuidad existente entre el fluir de las vivencias de la conciencia humana y en particular de las

²³⁴ Hua.I

²³⁵ Son los volúmenes que se refieren a la *Intersubjetividad*.

²³⁶ Cfr. T. PARSONS, *El sistema social*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

experiencias comunitarias dialogantes, de las actitudes recíprocas, de los encuentros y los desencuentros.²³⁷ Este aspecto de la vida comunitaria es ciertamente muy tenido en cuenta en los enfoques actuales de la psicología. También se ha desarrollado, desde los primeros ensayos de George Mead una *psicología social*²³⁸, pero creo que para dar consistencia a muchas intuiciones y estudios cuantitativos en este campo es preciso mejorar o fortalecer el estudio fenomenológico de la constitución de lo social.²³⁹

El tema de la *historiografía* merecería un tratamiento aparte pues durante el auge del historicismo se creyó que podía llegar a ser considerada como la principal de las ciencias del espíritu (ya hemos visto el giro que tuvo en este sentido Dilthey entre la historiografía y la psicología comprensiva).²⁴⁰

Hoy sin embargo la situación de esta ciencia se ha vuelto muy compleja en cuanto a su ubicación en el conjunto de las ciencias humanas. Han colaborado a ello diversos factores: la crítica al sentido de la historia planteada por K.Löwith,²⁴¹ el ataque de algunos miembros de la escuela de Frankfurt a la manera idealista de leer la historia como una totalidad (Benjamín, Adorno) la inquietud por romper las líneas tradicionales de lectura de la propia historia de cada pueblo²⁴², la mezcla de variados elementos ideológicos en las búsquedas históricas. No sólo ha perdido claridad la relación de la historiografía con la experiencia de la vida (puesto que en su metodología entran en juego factores tan graves y difíciles como la selección de los temas o acontecimientos, el seguimiento de determinadas pautas hermenéuticas en la interpretación de los personajes o documentos, el equilibrio la búsqueda de una esencial objetividad con las perspectivas propias de las situaciones existenciales tanto individuales como colectivas en las que se hallan involucrados los historiadores), sino que es hoy objeto de vivo debate el sentido de la *memoria*, el modo o los modos de *narración* y otros factores magistralmente analizados en las obras de Ricoeur.²⁴³

Volviendo por lo tanto a nuestra tesis central, diríamos que aunque en lo que respecta a la autonomía de cada disciplina y de cada escuela puede resultar igualmente válido desde un punto de vista empírico (en cuanto descubrimiento de nuevas vías y

²³⁷ Cfr. E. STEIN, *Psicología e scienze dello spirito*, Roma, Città Nuova, 1996, pp. 159-217.

²³⁸ Cfr. G.H. MEAD, *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1973.

²³⁹ Cfr. *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, pp. 119-154.

²⁴⁰ La idea de B. Croce acerca más explícitamente aún la historiografía a la filosofía desde el hilo conductor de los conceptos verdaderos contrapuestos a los "pseudo-conceptos" de las ciencias exactas. Esta posición resultaría hoy insostenible no sólo por motivos epistemológicos.

²⁴¹ Cfr. K. LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder, 1998.

²⁴² El tema de revisionismo histórico ha derivado en no pocos casos en instrumento de lucha ideológica.

²⁴³ Cfr. P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, México, F.C.E., 2004, pp.125-155..

resultados) subrayar o acentuar más el plano social, el primado de la persona humana como sujeto que reclama la fenomenología ha de ubicarse no en confrontación con dichos resultados sino en otro plano, en el estrictamente filosófico. Y es aquí cuando entra de lleno el tema de la no identificación entre el yo o sujeto empírico propio de las ciencias humanas en cuanto ciencias positivas, y el yo trascendental del que habla Husserl, y que en una interpretación más cercana a nosotros se resuelve en la unidad concreta personal y ontológica del sujeto humano en cuanto tal, visto como punto de referencia del *Lebenswelt* y por lo tanto también de cualquier ciencia. Todo el desafío consistirá en la manera de mantener esa distinción sin caer en la vieja tentación del yo idealista, peligro que suele presentarse en algunas páginas de Husserl.

De todas maneras tampoco es exacto considerar la parte comunitaria o colectiva de las ciencias humanas, entre las que se ubica la historiografía, como una dimensión cuya clave de lectura sería la categoría del “*nosotros*”. Aunque esta última haya ganado aceptación entre los autores personalistas, lo constitutivo de lo social en cuanto tal es la configuración de *instituciones* que cualitativamente van más allá del dominio de lo propiamente personal. Constituyen una suerte de objetividad *sui generis* con distinto grado de organización y complejidad. Este es un motivo más para reafirmar que pueden y deben ser estudiadas en sus leyes y en sus características prescindiendo de la tentación de obrar inmediatamente sobre ellas un paso hacia la denominada reducción trascendental.

Por lo que se refiere a la historia, la situación es algo más problemática como se dijo. En la época del auge del historicismo, que hubiera sido inexplicable sin el antecedente del idealismo alemán, la historia añadía al carácter colectivo de un pueblo, algunas otras connotaciones que tenían que ver con su identidad. Por ejemplo el de ser una manifestación más alta de la vida, más alta desde luego que la vida del individuo, aun cuando en buena parte de la literatura alemana (desde Goethe) hubiera una gran sintonía entre la *Bildung* (cultura o formación) del individuo y *las circunstancias del entorno* social y cultural en su desarrollo histórico.²⁴⁴

Esta elevación de la historia de un pueblo por encima de la vitalidad del yo, hacía que se empezara a delinear una suerte de principado de la historiografía como ciencia del espíritu, tanto más que el paso del idealismo había dejado de forma casi indeleble la

²⁴⁴ Un ejemplo emblemático de esta temática es la saga de *Wilhelm Meister* de Goethe, cfr. *Werke*, Berlin, Der Tempel, III, pp. 469 ss.

idea de que el Espíritu se manifestaba ante todo en el contexto de una comunidad en desarrollo.

Por los motivos que expusimos poco antes, hoy es difícil compartir esta convicción así como lo es también el concepto operativo de que el tiempo y la historia en sí mismos sean operadores de un avance del espíritu de la humanidad hacia formas más perfectas. Al menos desde la obra de Heidegger, la temporalidad ha dejado de ser considerada como un factor de crecimiento aun cuando estuviera unida al trabajo humano, y la comprensión exhaustiva o casi exhaustiva que antes se atribuía al historiador para interpretar las épocas, ha sido acotada por el auge que ha adquirido el tema de la *hermenéutica*, que es también una interpretación de la experiencia de la vida pero despojada de las pretensiones omni-comprensivas del anterior historicismo²⁴⁵.

Por lo cual tanto la sociología como la antropología cultural como la historiografía pueden y deben conservar su autonomía epistemológica y la variedad de sus métodos, incluso sus diferencias entre escuelas, aun cuando necesiten que una visión más sapiencial de la persona y de la comunidad humana en cuanto tales moderen las eventuales contradicciones que afloran en el camino, y hagan de modo que los resultados de las ciencias humanas positivas profundicen la comprensión de aspectos particulares del fenómeno humano. De allí la necesidad de una reconducción a una radical revisión del concepto de vida *personal*, que es correlativo al de *Lebenswelt* y que trasciende o debiera trascender los límites de una filosofía del yo o de lo que Habermas llama “racionalidad centrada en el sujeto”²⁴⁶ como símbolo de la modernidad.

5. REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA Y CIENCIAS HUMANAS

Concluyendo los temas que hemos abordado en este capítulo podemos afirmar que el hecho de la *fragmentación* de las áreas de la cultura, y aun la temática de la *pluriformidad de la razón* –es decir la negación de una unidad que había sido defendida o supuesta por lo general en la era moderna – y los intentos que se han hecho en sentido inverso de buscar una eliminación de las fronteras entre las ciencias con el fin de

²⁴⁵ El motivo de fondo de esta diferencia reside en la incompatibilidad entre la filosofía idealista (en especial la de Hegel) y la teoría hermenéutica de Schleiermacher continuada luego por Dilthey, Heidegger y Gadamer. Para profundizar el tema, cfr. P. RICOEUR, *La historia, la memoria, el olvido*, México, F.C.E., 2004, pp. 371-583.

²⁴⁶ Cfr. J.HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

establecer una relación entre hechos y saberes a la manera de los “rizomas” de que hablaba Deleuze²⁴⁷, pone un interrogante sobre *la oportunidad y el sentido de seguir defendiendo la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas*.

Nuestra postura ha quedado suficientemente en claro en cuanto a la respuesta positiva que se ha de dar a esta cuestión. No pueden aplicarse a las disciplinas que se ocupan del fenómeno humano los mismos criterios y metodologías de las de las ciencias exactas y naturales, ni puede trasladarse a estas últimas la problemática de una vaga “hermenéutica” que reduzca las teorías científicas a meras *interpretaciones* de una supuesta “pluralidad de mundos” (Nelson Goodman)²⁴⁸.

Dejaremos sin embargo para los últimos capítulos el ensayo de respuesta a los problemas concernientes a la *integración del saber* y a las relaciones interdisciplinarias.

El problema que nos proponemos abordar aquí es relativamente nuevo, aunque lo hemos venido sugiriendo en forma implícita a lo largo del presente capítulo.

Se abre ante nosotros una doble vía de solución de la necesaria unidad que ha de buscarse en las ciencias humanas; y el dilema es el siguiente: si conservamos el planteo de la necesidad afirmada claramente por Husserl en la *Krisis* pero preanunciada en todas sus obras, de llevar la totalidad de las ciencias- cuyo espacio había sido abierto desde el momento del aparecer del yo humano en el mundo de la vida – a la unidad mediante el retorno a una reducción trascendental radicalmente puesta en acto (esta tesis, si bien se observa es correlativa a la otra nunca abandonada por nuestro autor de una “*sapientia universalis*” acorde con los ideales propuestos en su tiempo por Descartes y por Leibniz), entonces nos toparemos con graves objeciones, desde las que van de la acusación de un viejo idealismo a las que rechazan el imperio de una razón organizadora de una totalidad del saber, hasta las que objetan la pretensión de subsumir los logros de las diversas autonomías de las diversas escuelas y orientaciones, para volver a buscar una nueva sabiduría única a la que estaría subordinado todo otro tipo de ciencia.

La otra alternativa del dilema consistiría en abandonar definitivamente dentro de la orientación fenomenológica renovada el lastre viejo e insostenible de la reducción trascendental y conservar una modalidad diversamente readaptable de aplicación de la *epoché* (nos referimos siempre a las ciencias humanas). Esta opción ya fue propuesta

²⁴⁷ Cfr. W. WELSCH, *Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999, pp.355-371.

²⁴⁸ Cfr. *Idem*, pp. 372-395. Esta tesis no tiene el mismo sentido que los “infinitos mundos” de que hablaba Giordano Bruno, y se opone directamente a la tesis de Husserl sobre la unidad del mundo. El motivo profundo es la relación que persiste en Husserl entre razón y mundo de la vida.

implícitamente por Heidegger en *Ser y tiempo*, aun cuando este filósofo no se refería específicamente al tema de las ciencias, y luego ampliamente difundida por Merleau-Ponty²⁴⁹, que se interesó expresamente en el tema de la relación de la fenomenología con las ciencias del hombre. También ha recibido la misma tesis el aval de Jan Patočka, que trató el tema de la *relación entre reducción y epoché* en algunos de sus ensayos²⁵⁰.

Desde la perspectiva del presente estudio, *la primera opción*, como dijimos, llevaría a una concepción todavía demasiado monolítica, muy cartesiana, del saber como una totalidad, con el añadido de la centralidad del sujeto trascendental (tema de herencia kantiana) tratada con mayor refinamiento por Husserl. Quedaríamos por lo tanto dentro de las fronteras de una modernidad que se juzga por parte de muchos como superada o al menos necesitada de revisión.

La *segunda opción*, la de abandonar el tema de la reducción, tiene su lado tentador, por la aparente simplificación que trae a la problemática en discusión y por la ventaja de permitir pensar una multiplicidad de saberes autónomos a la manera de un *archipiélago* sin la preocupación de urgir una unidad más radical: pues ha quedado en claro que la tesis de la unidad del yo trascendental es correlativa a la de una unidad de las ciencias en una sabiduría universal, tema que choca no poco contra buena parte de la mentalidad actual.

Para no complicar la presente exposición diré que mi tesis tiene dos partes: la primera es una reelaboración del sentido de la reducción sin abandonarla, reelaboración que daría por resultado *el carácter ontológicamente central de la persona humana*. He tratado este tema en varios de mis trabajos anteriores²⁵¹. La segunda se refiere a las ciencias: acepta su pluralidad y autonomía incluyendo la modalidad de una metodología propia adaptada a los diversos objetos de investigación. Pero para no confundir las aguas en un difuso *pan-relativismo*, y para no confundir la interdisciplinariedad con una desordenada conexión de ideas en base a analogías poco críticas, es necesario *respetar la distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas*. En otras palabras, se trata de no inhibir la legítima *aspiración* hacia una unidad del saber sin destruir la fisonomía propia de cada ciencia. Ambas partes de la tesis, la centralidad del sujeto humano en cuanto persona, y la de la necesidad de coordinar las ciencias sin destruir sus

²⁴⁹ Cfr. M. MERLEAU PONTY, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970. Pero la tesis es ya claramente enunciada en la *Fenomenología de la percepción*.

²⁵⁰ Cfr. J.PATOCKA, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Grenoble, Millon, 1988, pp. 249-302.

²⁵¹ Cfr. especialmente *Estudios sobre la fenomenología de la praxis*, pp.155-178; *Personalismo e idealismo en Husserl*, en "Sapientia" LV (2000) pp. 397-429.

distinciones, son correlativas. Es curioso el hecho que algunos autores, detrás de la máscara de un pluralismo exasperado y de un abuso del recurso de la multiplicidad de las interpretaciones, *aboguen implícitamente por un tipo de totalidad* constituida por conexiones entre datos o ciencias carente de reglas.

Para facilitar la idea de la unión entre las ciencias humanas en el respeto de sus autonomías, proponemos distinguir, además de la *reducción eidética* cuya aplicación a las ciencias humanas hemos ya presentado, entre una reducción “trascendental” entendida a la manera de Husserl, que este autor coloca generalmente hacia el final de sus principales obras, y una “reducción” que llamaremos *vital*, que consideramos condición indispensable para una justificación de las ciencias humanas como una rama de las ciencias distinta de las ciencias naturales.

La *reducción vital* es en realidad un modo análogo de aplicación de la reducción eidética (no trascendental). Mientras la reducción eidética tiende a intuir las esencias de las cosas sin pronunciarse sobre su facticidad, la que denominamos “reducción vital” es un *dejar que aparezcan o se muestren las vivencias de lo humano en cualquiera de sus dimensiones*, de acuerdo a la perspectiva y el método de cada una de las ciencias humanas. Mientras la intuición de esencia (y su correspondiente reducción eidética) ejercen una *epojé* sobre los hechos, nuestra propuesta – desde el ángulo de una epistemología de las ciencias humanas en cuanto ciencias positivas – exige en cambio *tener en cuenta los hechos*, recopilarlos e interpretarlos, comparar los datos descubiertos con diferentes métodos, con la sola condición de que se los vea como *manifestaciones (o sea, fenómenos) significativas de la vida humana, sea individual, sea comunitaria o social*. Es decir se trata de una re-reducción no excluyente (de los hechos) sino de una aceptación y una visión de los hechos que tienen relación con la “experiencia de la vida”, una atención a ellos “*sub specie humanae vitae*”. Por lo tanto se va recopilando sus significaciones, hilando sus nexos y consecuencias, sin renunciar a la neutralización de la creencia naturalista, en el sentido de no partir a priori del supuesto de que los hechos investigados son meras producciones de la naturaleza física no referida a un yo.

Este cambio, o esta modalización de la reducción no debe ser pensada como un sustitutivo de la intuición de las esencias, sino más bien como una etapa más avanzada, la que plantea justamente la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas, y la que debe justificar una metodología que aun distanciándose decididamente del fisicalismo y del irracionalismo en sus variadas formas, debe rendir cuenta de la multiplicidad de datos, hipótesis, “leyes” descubiertas por las ciencias

humanas (sin excluir los aspectos experimentales) aun en las diferencias y polémicas entre escuelas. Y sin embargo debe reconducirlas a un cierto punto de convergencia en el que *el sentido vital originario y el principio personal se unifiquen*.

Es sabido que Michel Henry ha presentado un tipo de reducción que podría con razón llamarse vital, en obras como *C'est moi la vérité*.²⁵² Sin embargo su postura es diferente de la aquí planteada. Para Henry el sentimiento vital profundo originario sería la clave de interpretación de todos los fenómenos y por así decirlo el núcleo ontológico más esencial. Mi propuesta en cambio no elimina ni sustituye la reducción trascendental – entendiéndola en el sentido del encuentro de un núcleo ontológico de la persona- , en otras palabras, no elimina la distinción entre conciencia del yo personal y sentimiento vital.

Pero este sentimiento vital originario, íntimamente relacionado con el cuerpo (Leibkörper), es por así decirlo el punto de encuentro para el diálogo y la convergencia de todas aquellas ciencias que se refieren al fenómeno humano.

Husserl había sorteado con relativo éxito el problema de la constitución de las ciencias naturales al tratar el tema del origen de la ideación matemática, al abordar los temas de la cosa y el espacio²⁵³ y al hacer un diagnóstico de los motivos de su crisis, que consisten fundamentalmente en la pérdida de los puentes entre estos saberes y la vida del yo. Pero en el variado y abigarrado campo de las ciencias del espíritu la dificultad residía en que éstos trataban de *hechos en cuanto Lebenserfahrungen* (experiencias de la vida), y por lo tanto no podían ser dejados de lado en cuanto *hechos* en contraposición con las esencias, ni podían ser estudiados como meros epifenómenos brotados de la naturaleza biológica. La importancia de estas distinciones reside en que es a través de ellas como el conjunto de las ciencias, tanto naturales como humanas y sociales, enmarcadas en *el horizonte del mundo de la vida*, podían ser re-conducidas a la vida del yo, en su condición de unidad personal entre sentimiento vital corpóreo originario y subjetividad dotada de autoconciencia y de apertura al ser en cuanto tal.²⁵⁴

²⁵² Cfr. M. HENRY, *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1988.

²⁵³ Cfr. *Hua IX*.

²⁵⁴ Algunos aspectos acerca de la reducción vital y su importancia en la fundamentación de las ciencias humanas serán retomados en el capítulo IX.

CAPÍTULO V

CONFRONTACIONES METODOLÓGICAS

1. OBSERVACIONES PRELIMINARES

La cuestión en torno a la diferencia y a la complementariedad entre las ciencias naturales y las ciencias humanas sigue siendo hoy motivo de discusiones, aunque los términos de la cuestión hayan cambiado notablemente.

En los últimos años, tras la aparición de la obra de Gadamer *Verdad y método* (cuya primera edición alemana es de 1961, pero cuya repercusión a nivel mundial se ubica en la década siguiente)²⁵⁵ el tema de la hermenéutica pareció desbordar los estrictos límites de la historiografía y de las ciencias humanas en general, para tocar también las riberas de las ciencias de la naturaleza y otros aspectos más generales de la epistemología y de la filosofía.²⁵⁶ Este auge coincidió en el tiempo con planteos nuevos, generalmente críticos, que nacían en el seno mismo de las corrientes neopositivistas, en el sentido de empezar a cuestionar las certezas que en torno a las ciencias se habían presupuesto desde los inicios de la era moderna. El lector recordará fácilmente el impacto del “falsacionismo” de Popper dentro de la epistemología clásica en los ámbitos cercanos al neopositivismo; luego los enfoques historicistas de la escuela de Kuhn con sus conceptos de revoluciones científicas y de aparición de nuevos paradigmas. También pueden tenerse en cuenta las influencias, más sutiles pero reales de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, que introdujeron en algunos pensadores (Davidson, Goodman, Rorty) cierta acentuación del pluralismo de las interpretaciones del mundo.²⁵⁷

Todo esto, unido a otros factores históricos y culturales, hizo explícita y manifiesta la “crisis en las ciencias” preanunciada por Husserl. Pero, para señalar sólo

²⁵⁵ En 1972 apareció la traducción italiana de Gianni Vattimo: H.G.GADAMER, *Verità e metodo*, Milano, Fratelli Fabbri. Cfr. la edición española *Verdad y método*, 2 tomos, Salamanca, Sígueme, 1998.

²⁵⁶ Para estos aspectos, cfr. G. ZANOTTI, *Hacia una hermenéutica realista*, Buenos Aires, Universidad Austral, 2005.

²⁵⁷ Cfr. por ejemplo D. DAVIDSON, *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Gedisa, 1990; R. RORTY, *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000.

los aspectos que interesan a nuestro tema, señalo tan sólo algunos de ellos. Es natural pensar que tanto el tema de la hermenéutica como el debilitamiento de las certezas en la epistemología de las últimas décadas, hayan en cierto modo confluído hacia una visión distinta de la razón y de la verdad: no solamente por la negación por parte de muchos de la metafísica, sino también por la tendencia compartida por ambos flancos hacia una suerte de relativismo o, si se quiere, pluralismo perspectivista de la verdad ya declamado en el siglo XIX por Nietzsche.

Por otra parte, en lo que se refiere a la relación entre ciencias naturales y ciencias humanas, se notan por los mismos motivos, y por el deseo implícito de unificar el saber encaminándolo a una nueva “visión del mundo”, una tendencia a la negación de las diferencias entre las grandes ramas de las ciencias, como si pudiera construirse una epistemología totalmente uniforme que abarque por igual ambas ramas y que considere la anterior distinción como algo “obsoleto”. El resultado de esta “reunificación” sería un concepto común de ciencia como una elaboración de la humanidad a lo largo del tiempo: las nociones de paradigma, interpretación, relativismo de la razón, y otras, serían parte de esa nueva concepción.

No faltan por otra parte quienes siguen fieles a la idea positivista de ciencia, que no reconoce en el fondo una verdadera distinción entre ambas ramas de la ciencia, ni los que aferrados al tema de la hermenéutica se atrincheran en un ámbito que prefiere dialogar con la poesía y el arte como reveladoras de la verdad y se muestren reacios a la idea del método, o al menos la subestimen.

Todo esto es sólo una parte de la gran problemática de nuestro tiempo en lo que se refiere a las ciencias, a pesar de que éstas sigan prodigando frutos tecnológicos abundantes.

En este capítulo abordaremos el tema de las diferencias metodológicas pero también de la correlación existente entre ciencias humanas y ciencias naturales. El lector habrá ya advertido que a mi entender la distinción entre ambas ramas de las ciencias positivas debe ser mantenida por motivos históricos y por motivos teóricos, y que entre ambas no puede haber una total contraposición como si se tratara de dos campos extraños no pertenecientes al mismo mundo de la vida. Tampoco compartimos la postura de quienes con el deseo loable de superar la excesiva fragmentación de las razones y de las verdades, pretendan solucionar el problema mediante una confusa intercomunicación de incertidumbres revestidas con el manto de las “interpretaciones”.

Comenzaremos por lo tanto por analizar los puntos de diferencia y de encuentro, dejando para los últimos capítulos el problema de la búsqueda de una posible nueva *Weltanschauung* o al menos de caminos de un diálogo interdisciplinario fecundo.

2. INDIVIDUAL-UNIVERSAL

Ya varias veces hemos hecho alusión a la distinción de Windelband entre *lo nomotético* y *lo idiográfico* como criterio metodológico para las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, indicando por lo primero la tendencia de las ciencias naturales a buscar leyes suficientemente universales y estables, en contraposición con la búsqueda *idiográfica* propia de las ciencias humanas de una comprensión de lo singular.

Esta distinción fue vista con cierta reserva por Dilthey y sometida a crítica por Husserl.²⁵⁸ Dejando de lado las reservas aducidas por estos autores, observaremos algunas cosas que juzgamos interesantes para el debate de hoy.

El movimiento de ida y vuelta entre lo universal y lo singular o lo particular es característico de todo saber científico en cuanto tal. Esto surge con claridad apenas se lee con atención las obras lógicas de Aristóteles y de la tradición ulterior hasta llegar a la *Lógica* de Hegel, que lo expresó además con la vitalidad que le dio su visión dinámica del movimiento del concepto.²⁵⁹

En las ciencias naturales la atención a lo particular no tiene tan sólo el significado de buscar elementos acumulativos para establecer inducciones o desembocar de este modo en leyes universales según la remodelación del método propuesta por John S. Mill. Tampoco hay un sometimiento total de los datos particulares a leyes universales descendiendo por vía deductiva. La observación del hecho concreto, que es siempre singular, es una constante a lo largo del ejercicio del método. Para evitar traer ejemplos de la larga historia de la epistemología, baste centrarse en los planteos – por otros aspectos contrastantes - entre las posiciones de Popper y de Kuhn. Para el primero la lógica de la investigación científica basada en el principio de la posibilidad de una “falsación”(la existencia de al menos un caso que parece desmentir la regla general),

²⁵⁸ Cfr. *Erfahrung und Urteil*, ed. cit., pp.385-397.

²⁵⁹ Véase en particular toda la teoría del silogismo en las dos *Lógicas* de Hegel.

exige la observación simultánea entre la teoría (o hipótesis) tenida como válida y la posibilidad de que un caso observado y constatado experimentalmente la ponga en suspenso a la espera de una nueva hipótesis o planteo sustitutivo del anterior.²⁶⁰ Para Kuhn un conjunto de observaciones científicas (y de condiciones culturales) hechos en determinados contextos históricos, pueden cambiar el pretendido carácter necesario e inmutable de un paradigma.²⁶¹

En todos los casos la visión científica natural no es unívoca en el sentido de atender tan sólo a la coherencia interna de una ley dentro de un sistema ya cerrado. La realidad de lo que acontece en esa búsqueda debe ser vista en un ir y venir constantes entre lo universal y lo particular, sea este observado por vía de mera constatación que presenta interrogantes sobre lo ya sabido, sea preparado como aplicación técnica de determinadas teorías.

De todas maneras el residuo de verdad que permanece en esta confrontación es que lo que pueda haber de individual en las ciencias naturales acentúa más bien el lado cuantitativo (un caso entre una multitud o una generalidad), podría decirse que es una singularidad cualitativamente indiferente. A pesar de las fuertes críticas habidas en este campo por autores como Feyerabend, Rorty u otros, las ciencias “duras” siguen conservando un primado de lo universal y de lo uniforme (en el sentido de relaciones lógicas correctamente encadenadas), y tienen una más clara aspiración de ubicar sus descubrimientos dentro de un marco de un sistema.

Análogamente, podría decirse que no es adecuado señalar como característica exclusiva de las ciencias humanas la comprensión de lo individual. Aunque entre las diversas escuelas haya naturalmente muy diversos criterios epistemológicos y metodológicos, el descubrimiento de un hecho singular tiene importancia científica sólo y en cuanto pueda de algún modo y análogamente ser constatado en otros casos y goce por tanto de una cierta resonancia de universalidad.

El estudio de un hecho o de un período histórico es tal desde un punto de vista científico en cuanto permite también ser corroborado y predisponga a comprender mejor otros casos o épocas históricas. Las leyes sociológicas no son tales porque gocen de una

²⁶⁰ Cfr. K. POPPER, *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós, 1979.

²⁶¹ Cfr. T.KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, México- Buenos Aires, F.C.E., 2002.

completa inmutabilidad, sino por ayudar a esclarecer a modo de tipos, múltiples situaciones que comparten cierta semejanza o analogía.

El acto científico en psicología, aunque tiene un punto de inflexión importante y significativo en cuanto contiene en sí mismo rasgos de ciertas “leyes” universales (pongamos como ejemplo las de asociación de imágenes e ideas) anteriormente descubiertas y confirmadas, sin embargo su finalidad principal es ver la presencia y las modalidades cualitativamente diferentes que dichas leyes puedan presentar en determinados individuos. La teleología de las ciencias humanas por lo tanto privilegia o tiene su momento de cumplimiento final en la comprensión de lo particular (una personalidad, un acontecimiento, una época histórica...), aunque para ello le sea indispensable la referencia a ciertos modelos o paradigmas dotados de cierta universalidad.

Al hablarse de lo singular, además, no debe pensarse en hechos atómicos o puntuales. En las ciencias humanas, una individualidad vital es a su vez la resultante de una conjunción o “constelación” de hechos. Un individuo o mejor, una personalidad psicológicamente considerada implica un conjunto de circunstancias, de caracteres, de notas, de historia vivida en el encuentro con otros seres humanos, la pertenencia a una determinada cultura o sociedad; conjunto articulado en una determinada “forma”.

Es verdad que las ciencias naturales también incluyen estos conjuntos de sentido que llamamos *paradigmas* o modelos (piénsese en los “modelos” del átomo que se fueron sucediendo a lo largo del siglo XIX y XX) o el edificio de teorías que abarcan un número incalculable de aspectos y fenómenos diferentes, pero para emplear aquí una bella expresión de Whitehead, las constelaciones de hechos en tales ciencias no da como resultado una *prehension*,²⁶² es decir una unidad de sentido dotada por así decirlo de vida y actualidad concreta propia, sino una suerte de modelo o tipo general, en cuya constitución colaboran intelecto e imaginación.

En las ciencias humanas, en cambio, sin que deje de haber esta última colaboración intelectual-imaginativa, lo que los escolásticos reunían bajo el nombre de *cogitativa*, el acto científico se caracteriza más claramente por coordinar muchos aspectos en la *comprensión de una individualidad que por eso mismo es una unidad-de-vida en múltiples perfiles y manifestaciones*. Y sin embargo el modo en que se unen

²⁶² Cfr. A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, New York, The Free Press, 1929, pp.18-20.

dichos aspectos tiene inexorablemente también *una proyección que supera la mera individualidad*, ya sea por ofrecer analogías con otros casos, ya hipótesis de perspectivas nuevas más abarcadoras. No hay que olvidar por otra parte cuanto dijimos anteriormente: los individuos vivientes analizados en ellas están en constante intercambio con otros de la misma o de otras especies, de manera que lo que se manifiesta en un sentido apropiado es más que un “archipiélago”; son constelaciones de entidades vivientes interactuantes, cuyas relaciones ofrecen a su vez una “forma”, un cierto conjunto para apreciar el cual es preciso tener en cuenta también una cierta disposición estética.

Concluamos finalmente en que aunque el juego de intercambio entre lo singular, lo particular y lo universal es condición para que se dé todo avance científico (la teoría del silogismo y la de la inducción son esquematizaciones de este intercambio) sin embargo en las ciencias humanas y sociales el acento es puesto *in directo* en la comprensión de lo particular y aun de lo singular, con los reparos antes mencionados.

Por lo cual nada extraño que en este tipo de ciencias abunden más las diferencias, las conexiones subterráneas entre perspectivas distintas o similares, y que por lo tanto en determinadas oportunidades la *episteme* dé lugar a veces riesgoso a un conjunto de *doxai*. El rechazo mostrado por Descartes y Malebranche por el conocimiento histórico tiene relación con el estado todavía inmaduro, casi germinal, que tenían las *humanitates* cultivadas con tanto fervor en el Renacimiento, que no tenían todavía los caracteres maduros de una ciencia propiamente dicha en el sentido moderno, y quedaban por lo tanto excluidas del proyecto ideal de la *sapientia universalis*.

Medio siglo más tarde los eruditos y Pierre Bayle²⁶³ mostraron la faceta de la búsqueda histórica como disciplina en búsqueda de una verdad, aun cuando el trasfondo escéptico que pululaba entre los eruditos influidos por Montaigne y por los antiguos pirronianos hubiera ya favorecido la interpretación no científicista de la historiografía.

Muchas cosas han pasado sin embargo en la concepción de la historiografía y de otras ciencias sociales y culturales. En el siglo XVIII tenemos las grandes figuras de Vico y Muratori, y en el siguiente la producción de obras historiográficas que unían el acopio de la documentación con las exigencias de una narración comprensiva y hermenéutica, en el sentido aplicado más tarde a estos términos por Ricoeur.²⁶⁴ Nadie niega hoy el estatuto científico de las ciencias sociales, históricas y culturales, pero es

²⁶³ Cfr. E. LABROUSSE, *Pierre Bayle. Heterodoxie et rigorisme*, La Haye, M. Nijhoff, 1964.

²⁶⁴ Véase sobre todo P., RICOEUR, *Temps et récit III*, Paris, Seuil, 1985, pp. 203-280.

preciso tener en cuenta que tal estatuto se rompe ni bien queda desdibujado el juego de intercambio constante entre lo universal y lo particular. En otros términos, la comprensión “idiográfica” no garantiza por sí sola el carácter científico de esta dimensión del saber científico, si no va acompañado dinámicamente por lo que hemos denominado “proyección de universalidad”.

3. COMPRENSIÓN-EXPLICACIÓN

La distinción entre explicación (*Erklären – Erklärung*) y comprensión (*Verstehen – Verstehung*) fue introducida y difundida por Wilhelm Dilthey en su obra *Introducción a las ciencias del espíritu*. Es un modo de expresión que aporta también su matiz de mayor dilucidación al tema que estudiamos: el de la distinción y correlación entre ciencias naturales y ciencias humanas y sociales. Dilthey vivió en una época en la cual en gran parte del ámbito europeo reina la mentalidad positivista reforzada por el éxito creciente que iban teniendo las ciencias naturales, con sus correspondientes efectos técnicos. Por lo tanto su preocupación por ese entonces gira en torno a cómo acentuar aquellos rasgos que por así decirlo legitimen la existencia autónoma de las “ciencias del espíritu” que no podían ya ser asumidas como desarrollos de puntos particulares de la filosofía o de las antiguas humanidades ni formar parte del esquema jerarquizado y unificado presentado por Comte y readaptado por otros autores como John. S. Mill o Spencer.

Comprender es un término que Dilthey, gran conocedor de la corriente del romanticismo alemán y biógrafo de Schleiermacher toma del tratado de *Hermenéutica* de éste.²⁶⁵ El comprender (*Verstehen*) es un acto intelectual, pero que poco tiene que ver con la abstracción conceptual clásica ni con las formas a priori kantianas; por el contrario, es un modo de penetrar en el sentido de una realidad viviente o relacionada con la vida, como puede ser una obra de arte, una expresión, una frase²⁶⁶, y en particular por el interés que tiene para la hermenéutica, un texto escrito. Por lo tanto requiere la convergencia de una suerte de empatía (*Einfühlung*, un término utilizado antes de

²⁶⁵ Cfr. F. SCHLEIERMACHER, *Ermeneutica*, ed.bilingüe alemán –italiano, ed. Máximo Marassi, Milano, Rusconi, 1996.

²⁶⁶ La propuesta de Wittgenstein sobre los juegos del lenguaje tiene como trasfondo un cierto vitalismo abrevado en la cultura de lengua alemana de la época. Cfr. L. WITTEGENSTEIN, *Philosophische Grammatik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, n.65-66.

Husserl pero central en la fenomenología de la intersubjetividad de éste autor) en la que convergen intelecto, sensibilidad, afectividad, imaginación. Podría en cierto modo acercarse a lo que Kant en su *Crítica del Juicio* denomina “juicio reflexivo”. Implica una comunicación con el estado o situación vital del otro, el hablante, o el que está detrás de un texto escrito y es también un modo de compartir en cierto modo la manera con la que éste último ve el mundo circundante con su situación temporal y cultural.

Schleiermacher había introducido una serie de innovaciones a fin de dar a la hermenéutica el rigor de una disciplina científica, partiendo de la base del dominio técnico de la gramática del texto correspondiente y del estilo de su lenguaje para llegar a la vivencia en el doble sentido señalado respecto del autor estudiado. De ese modo se superaba no sólo la antigua concepción de la hermenéutica en cuanto parte integrante de la lógica, sino también la mera mentalidad “crítica” aplicada por los humanistas y biblistas, y cultivada con nuevo instrumental en los tiempos de Pierre Bayle²⁶⁷ para determinar la autenticidad de los textos o la credibilidad de su testimonio.

Dilthey tiene el considerable mérito de haber trasladado la cuestión exegética de la hermenéutica a la amplitud de una teoría de la “experiencia de la vida” (*Lebenserfahrung*).²⁶⁸ Siendo la experiencia de la vida humana algo de lo que no pueden dar cuenta las ciencias naturales, era preciso un dominio científicamente fundamentado que con otros instrumentos accediera a los hechos vitales, sea individuales o comunitarios, singulares o integrantes de una cierta constelación de fenómenos, a fin de poder develar su *significación* que era algo esencialmente distinto de la búsqueda del lugar de un hecho en el ordenamiento causal de los otros acontecimientos.

Para que se comprenda mejor esto, es preciso delimitar por contraposición y con más detalles el sentido de la explicación (*Erklärung*). Esta, que de acuerdo a los neokantianos de Baden y a Dilthey constituye una pieza clave de las ciencias naturales, implica varios aspectos.

Uno de ellos es *delimitar con la mayor precisión el puesto de un fenómeno* dentro de un conjunto de otros fenómenos, es decir perfeccionar y completar el método de la *clasificación*, sobre el cual se ha centrado buena parte de la crítica del primer Foucault

²⁶⁷ Cfr. H. TREVOR-ROPER, *La crisis del siglo XVII*, Buenos Aires, Katz, 2009, pp. 204.221.

²⁶⁸ Cfr. G.S., XXII.

en su libro *Las palabras y las cosas*. Otro es precisar el *nexo*²⁶⁹ que une un fenómeno con otros, que puede ser de causalidad, de condición, de deducibilidad lógica. Siendo los acontecimientos de las ciencias naturales más fijos y uniformes, y siendo las leyes a los que están sometidos o en las que se hallan integrados más unívocas, el hecho natural puede ser previsto con mayor certeza y hasta puede ser descrito con bastante aproximación en sus circunstancias de tiempo y espacio. Lo que acabamos de apuntar evidentemente se refiere a una concepción todavía moderna de la ciencia, anterior a los cambios epistemológicos acontecidos durante el siglo XX.

En las ciencias humanas las cosas se dan de modo muy diverso, aunque tampoco en esto habría que exagerar las diferencias. Puesto que también ellas pueden llegar (debido al juego de intercambio entre lo singular y lo universal) al establecimiento de ciertas constantes (si no leyes en sentido estricto) por las cuales una vivencia humana individual intersubjetiva o comunitaria, puede en cierto modo ser “anticipada” en sí misma o en sus efectos, conociendo de antemano, por ejemplo, sus motivaciones.

La comprensión implica también una cierta posibilidad de explicación en el sentido de determinar con mayor o menor aproximación la influencia de ciertas causas, de acentuar la mayor o menor incidencia o peso de algunas decisiones anteriores del mismo o de otros sujetos: pero se trata siempre de algo más bien aproximado, que no pretende alcanzar una exactitud matemática. Lo que justifica su carácter de instrumento “científico” es la capacidad no sólo de interpretar una conducta o ver sus nexos con determinados estímulos o motivaciones, sino de comprender una experiencia de vida para ayudar a mejorar la situación del ser humano: sería si puede decirse así una *comprensión explicativa*.

Entre los autores más recientes es tal vez Paul Ricoeur quien mejor ha insistido en la necesidad de superar una división tan tajante entre explicación y comprensión²⁷⁰ en las ciencias humanas, pues ellas, en cuanto pueden demostrar determinadas conclusiones necesitan también de nexos explicativos.

Esta perspectiva era extraña al concepto de ciencia imperante desde Descartes a Leibniz y a Comte, y el mérito de su logro, después de un largo período de gestación de las ciencias humanas (descrito con detalle por Georges Gusdorf)²⁷¹ debe ser atribuido al

²⁶⁹ Ya Locke había insistido en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* en la importancia de las *nex-ideas* en el conocimiento científico: cfr. ed. cit., pp.287.

²⁷⁰ Cfr. P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, Buenos Aires, F.C.E., 2001, pp. 149-168. .

²⁷¹ Cfr. G. GUSDORF, *Les origines des sciences humaines*, Paris, Payot, 1968.

período del paso desde la segunda mitad del siglo XIX a las primeras décadas del XX, por obra especialmente de Lotze, los neokantianos y Dilthey.

En Husserl la temática comprensión-explicación no aparece en un primer nivel por el hecho de que una de sus primeras obras *Investigaciones lógicas* había tratado el modo de hermanar la intelección de las esencias y la del ente individual. Lo mismo acontece en las *Ideen* Pero en su último libro sobre *La crisis de las ciencias*, al asumir también él la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu acepta la finalidad de estas últimas acerca de la comprensión de los fenómenos de la vida humana y no solamente de explicar hechos físicos.²⁷²

Podría decirse que la temática de la comprensión –que provenía de fuentes románticas a las que Husserl permaneció lejano por lo general- queda en este autor subordinada a la de la intelección o intuición intelectual (*Wesenschau*), y a la constitución de una “psicología fenomenológica” que debería según veremos unificar el conjunto de las ciencias del espíritu.²⁷³

A propósito del destino ulterior que ha tenido el término *Verstehen*, es bueno recordar que al haber sido elegido por Heidegger como uno de los “existenciales” principales en su descripción de *Ser y Tiempo*²⁷⁴, desplazó para las generaciones siguientes la centralidad husserliana de la intuición de esencias, y afectó dentro de los seguidores de la fenomenología el proceso de debilitamiento de la reducción trascendental. Paul Ricoeur en varios ensayos ha tratado de equilibrar el sentido hermenéutico, sostuvo como dijimos la no incompatibilidad entre comprensión y explicación, y no renunció nunca a una referencia a la filosofía reflexiva, en otros términos, a la capacidad del sujeto de volver sobre sí mismo, lo que juzgamos como elemento esencial para el sentido general de las ciencias humanas.²⁷⁵

En síntesis, aun cuando la distinción entre comprensión y explicación conserva todavía una cierta razón de ser, *no es determinante para la diferenciación entre las dos grandes ramas de las ciencias*. El “comprender” de las ciencias humanas no excluye del todo una cierta presencia de nexos explicativos, pero éstos no tienen el protagonismo

²⁷² Cfr. *Die Krisis*, Hua VI, anexo III.

²⁷³ Cfr. *Hua VI*, par. 56-73.

²⁷⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pr. 31.

²⁷⁵ Cfr. P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, ed.cit., 149-168. Anteriormente, en el mismo libro Ricoeur toma una actitud equidistante no renunciando del todo al diálogo entre cierto principio reflexivo (referencia al yo) y la *Auslegung* (interpretación) de la que habla Heidegger en el par. 33 de *Sein und Zeit* en complementación del existencial *Verstehen*.

que es necesario para el avance de las ciencias de la naturaleza. La comprensión es el modo de intelección más adecuado para las ciencias humanas: un instrumento que confirma junto con otros el sentido de la distinción de la que venimos tratando. Pone más en claro además la insuficiencia de las teorías de la inducción en este campo, tales como las basadas en la *Lógica* de John S. Mill y sus readaptaciones en el neopositivismo logicista del siglo XX.

4. CAUSALIDAD

El tema de la causalidad recorre una larga y tortuosa senda a lo largo de la filosofía moderna. En las escuelas inspiradas por lo general en el aristotelismo, se daba por supuesto un claro realismo del principio de causalidad, es decir en la afirmación de que ésta se daba en los entes reales percibidos en la naturaleza y en el mundo a través de la inteligencia en conjunción con los sentidos. Así como era indubitable la percepción de los objetos reales a partir de los sentidos y del intelecto, de la misma manera no era un motivo de duda que un objeto pudiera ejercer la fuerza de su acción sobre otro objeto, Aristóteles además había elaborado la doctrina de las cuatro causas: material, formal, eficiente y final, y gran parte de la escuela neoplatónica perfeccionó y completó dicha teoría mediante los temas de inspiración platónica en torno a la causa ejemplar y a la participación. Santo Tomás de Aquino es un exponente de la síntesis de todos estos elementos tanto en sus comentarios a la metafísica de Aristóteles como en su interpretación del libro *De Causis* de gran hondura metafísica. Hasta fines del siglo XVI por ejemplo en la obra de Giordano Bruno, a pesar de los duros ataques contra Aristóteles, se reconoce la causalidad como una experiencia natural.²⁷⁶

Pocas veces ha sido remarcado sin embargo que a lo largo del siglo XVII, justamente el siglo del lanzamiento de la ciencia moderna, la noción de causalidad entra en una suerte de crisis. En la obra de Galileo sigue todavía lo esencial de aquel realismo, enriquecido por las discusiones surgidas en ámbitos nominalistas y los estudios de la conservación del movimiento y del reposo. Pero con Descartes el tema toma un giro inesperado: el motivo fundamental está dado por la ejemplaridad de la idea clara y distinta (cuyo prototipo es la idea matemática) en el ordenamiento del saber científico.

²⁷⁶ Cfr. G. BRUNO, *De la causa, principio et uno*, en *Opere italiane* a cura di Giovanni Aquilecchia, Torino, UTET, 2007, I, pp. 545- 699.

En dicho enfoque, unido a la influencia creciente del frente mecanicista²⁷⁷, el tema de la causalidad va restringiéndose a dos ámbitos principales: la causalidad física explicable por leyes matemáticas y sostenida por el cálculo, y la relación metafísica entre el ser necesario y el ser contingente; queda en gran parte eliminada la idea de causa final y ejemplar. Poco después por motivos que no es necesario traer aquí, Malebranche pondría en crisis la causalidad eficiente de los entes finitos, y reconocería mediante el ocasionalismo²⁷⁸ una sola causalidad: la divina. El cálculo matemático y su posibilidad de ser reducido a ecuaciones, pasó a ser el modo de describir todo movimiento en el mundo físico. Y aunque Descartes (como también Malebranche) mantuvo una causalidad de la voluntad humana en el orden interno, el paralelismo entre *res cogitans* y *res extensa* hizo que toda causalidad corpórea se diluyera en movimiento y traslación de partes, regido por leyes matemáticas. Quedaron en el camino no sólo las causas material y formal sino que la causalidad final quedó encapsulada en el impulso dado geoméricamente por el Creador a la máquina del universo. En Spinoza la causalidad sería también sometida a una fuerte crítica, incluso en el plano metafísico, puesto que el mundo es una suerte de generación de la substancia, en cuanto *natura naturata*.²⁷⁹

Los sucesores de Descartes empezaron a ver la profundidad de la problemática al verse obligados a darle distintas soluciones a sus interrogantes: el ocasionalismo de Malebranche y de Geulincx refleja la imposibilidad de tener una idea clara de la causalidad ejercida por una criatura en el plano físico. Leibniz, esquivando todos estos problemas presentó su teoría de la *armonía preestablecida*, que esconde bajo las apariencias, la misma negación de la causalidad de una mónada respecto a otra, puesto que cada una de ellas se desenvuelve en una “historia” que ya está implícita desde su creación.

Por el lado empirista sucede algo análogo. En un inicio Locke no pone en duda el realismo del principio de causa, y utiliza este concepto tanto a nivel físico, para establecer los nexos entre los movimientos trasladados de una cosa a otra (*nex-ideas*) y para ordenar la inducción en los fenómenos experimentales, como a nivel de una frágil

²⁷⁷ En el mecanicismo postcartesiano los cuerpos son reducidos a pura extensión, y son por lo tanto pasivos. De allí el paso que hará Malebranche hacia el ocasionalismo que concentra toda la causalidad eficiente en Dios.

²⁷⁸ El ocasionalismo fue compartido también en el siglo XVII por Arnold Geulincx y otros autores menores.

²⁷⁹ Cfr. B. SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, Prop. VI. “*Una substantia non potest produci ab alia substantia*”, Milano, Bompiani, 2007.

metafísica por él todavía débilmente reconocida: el principio de causalidad es puesto en juego, por ejemplo para demostrar la existencia de Dios.²⁸⁰

Dejando de lado las sutiles distinciones de Berkeley, que en varios de sus escritos pueden interpretarse como una radicalización del ocasionalismo unido a un trasfondo en el que se conjuga el idealismo con el nominalismo, nos encontramos con la crítica más radical de uno de los herederos más consecuentes del escepticismo helenístico filtrado por la crítica moderna: David Hume.²⁸¹ Es interesante verificar que este autor niega que haya una razón intelectual que justifique la captación del realismo de la causalidad. Por lo que subjetiviza su percepción uniéndolo al concepto de creencia (*believe*) y de hábito (*habit*) mental. No estamos intelectualmente seguros de que algo pueda ser considerado causa de otra cosa o de otro movimiento, pero así lo percibimos y lo creemos por una necesidad que puede llamarse de “fe animal”, para utilizar una expresión de Santayana, que genera en nosotros un hábito por asociación con experiencias anteriores parecidas. Es sabido que esta postura debilitaba considerablemente una de las columnas de la epistemología de la nueva física.

El resto, la solución ofrecida por Kant y su doctrina de las categorías, es suficientemente conocido. El traspaso de la categoría de causalidad a la condición de una categoría *a priori* del conocimiento sólo aplicable a los datos sensibles “organizados” previamente por las formas del espacio y del tiempo, pareció satisfacer los requerimientos para la construcción de una ciencia segura y verdadera, aunque quedó igualmente pendiente el tema de la *cosa en sí*, una suerte de causa incógnita de los datos sensoriales.

Traemos a colación este tema para dar también a conocer su lugar central en el nervio de la distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas. En las primeras es vigente, ya sea por motivos heredados del realismo clásico que se mantuvieron por un tiempo en la línea que va de Frege a los neopositivistas, o que fueron en parte reelaborados por otros autores del siglo XX como Nicolai Hartmann en su ontología; ya sea por la vertiente contraria de una asimilación más o menos subrepticia del apriorismo kantiano por la reducción de la causalidad a las fórmulas del consecuencialismo lógico-matemático, un cierto carácter indiscutible, al menos por su funcionalidad, del principio de causalidad eficiente.

²⁸⁰ Cfr. J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, F.C.E., 2002, pp. 621-632.

²⁸¹ Cfr. D. HUME, *An inquiring concerning human understanding*; en *English Philosophers of the seventeenth and eighteenth century*, New York, Collier, pp.335-350.

Ella es la clave de las explicaciones que dan las ciencias naturales para unir y relacionar en *ideas-nexos* los diversos fenómenos, y estos son tanto más predecibles e identificables cuanto más clara aparece la causa de los mismos. El conjunto articulado de esas conexiones toma justamente el carácter de un “sistema” y cuando es lo suficientemente grande puede elevarse a las características de una teoría revestida de legalidad desde el punto de vista epistemológico.²⁸²

En las ciencias humanas las cosas suceden diversamente. Más que de una estricta causalidad – lo que da casi la idea de algo necesario e inexorable – es preferible hablar de *influencias, de factores internos y externos que predisponen a un determinado individuo humano o una comunidad o grupo social* para ejercer tal o cual reacción o respuesta, y que coadyuvan la manifestación de una vivencia psíquica, de una conducta, o de un acontecimiento social o histórico.

Es insuficiente sin duda la identificación de estas funciones con meras coincidencias temporales o espaciales. En ese sentido la teoría de Hume, que recurre a un hábito asociativo no rinde cuenta de reales *nexos motivacionales* ni de la relativa repetición con que los seres humanos tan variables en sus reacciones presentan sin embargo algo parecido a “leyes explicativas” de ciertas conductas. De hecho las corrientes naturalistas insisten hasta el cansancio en la evolución de conductas animales a los humanos. Pero por los mismos motivos, tales constantes no tienen el mismo grado de inflexibilidad que los nexos causales en acontecimientos meramente físicos, no sólo por la cuota de azar y la cantidad de pequeños y grandes factores que rodean una “conducta” o una vivencia humana, sino también por el margen de libertad de opción, basada en la presencia de motivaciones, que no es posible excluir *a priori* sin acudir, aunque no se lo confiese, a presupuestos filosóficos de tipo determinista.²⁸³

Por la misma razón es lícito hablar siempre de una *pluralidad de factores e influjos que rodean la acción y el sentir y el conocer humanos*, puesto que no rige aquí la estricta univocidad lógica ni la posibilidad de identificar una sola causa con absoluta certidumbre. Por lo cual puede decirse que en las ciencias humanas es preciso continuamente tener presente *un intercambio de experiencias de vida entre diversos*

²⁸² Un ejemplo más reciente de este tratamiento “realista” para fundamentar las ciencias puede ser visto en M. BUNGE, *La causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997.

²⁸³ Es el tema tan comentado y discutido de la tercera antinomia kantiana. Véase al respecto J.-M. TORRALBA, *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Olms, 2009, pp. 200-227.

sujetos, constelaciones o comunidades de individuos, condiciones que provocan la eclosión de una dinámica psicológica individual o colectiva, influencias diversas de imaginarios sociales, ideologías y otros muchos factores de diversa índole que no determinan pero que ayudan a explicar y comprender un acontecimiento o una persona o un comunidad humana.

La admiración que mostró Husserl, al menos en sus últimos escritos, hacia el tema de la *monadología* (vista naturalmente con perfiles diversos que la de Leibniz)²⁸⁴ podría hacer pensar tal vez que en el tema de la vida anímica nuestro autor ideara algo así como unidades de vida autónomas sin influencia recíproca (“sin ventanas” pero abiertas a horizontes de relaciones infinitas), dispuestas casi en armonía preestablecida con respecto a otras unidades o polos del yo. Es evidente sin embargo que no se trata de eso. Como mostró más claramente E. Stein hay *flujos de vida intersubjetiva y comunitaria constantes*, y la referencia husserliana a la monadología debe ser vista como un modo de acentuar la unidad dinámica de cada sujeto humano sin negar su inmersión en una red de relaciones cognoscitivas, valorativas y prácticas de inúmeros sujetos potenciales. Su manera de pensar la corporeidad además implica una constitutiva apertura del sujeto a la exterioridad en el sentido destacado por Lévinas.

Estudiar por lo tanto las constantes de dicho intercambio vital entre los humanos entre sí y con el ambiente circundante natural es parte ineludible de las ciencias humanas.

5. HIPÓTESIS, LEY, INTERPRETACIÓN

Es lícito preguntarse hasta qué punto puede hablarse hoy de leyes científicas en el variado y complejo campo de las ciencias humanas con sus respectivas subdivisiones en escuelas y enfoques. Es evidente que el concepto mismo de ley se ha debilitado aun en las ciencias naturales. Las más recientes tendencias epistemológicas han puesto en evidencia no digo el carácter efímero pero sí la inevitable perfectibilidad de las “leyes” en lo que se refiere a una posible pretensión de necesidad o de inmutabilidad casi eterna, como podía pensarse todavía en el siglo XVII hasta buena parte del siglo XIX

²⁸⁴ Véase por ejemplo el final de *Erste Philosophie*, Hua. VIII., p. 190.

por el supuesto de una sabiduría eterna que regía la creación o por la inflexibilidad de la madre naturaleza entre los autores materialistas.

Por los motivos que hemos recordado, y que son por otra parte ampliamente conocidos, las epistemologías de Popper, de Kuhn, de Feyerabend y otros autores, han cambiado con muy diversos matices tal concepto de la ley natural. Hay quien le ha dado un carácter más hipotético en espera de mejores confirmaciones o falsaciones; hay quien a través del concepto de cambios de paradigmas ha historicizado las grandes ideas rectoras de la ciencia²⁸⁵, hay en fin quien postula la coexistencia de diversos paradigmas no conciliables entre sí en torno a determinados problemas. Los nuevos enfoques, que cuestionan parte del ideal moderno de las ciencias tal como fue planteado desde el siglo XVII, no destruyen sin embargo el núcleo de una de sus características esenciales. La continua búsqueda en la solución de nuevos desafíos científicos ha puesto en primer plano la idea del impulso que lleva a la humanidad al descubrimiento que se va realizando a partir de certezas ya adquiridas (aunque posiblemente luego cuestionadas) y sistematizadas hasta llegar a nuevas hipótesis a confirmar.

En ciencias humanas es verdad que en un comienzo se pensó en construir algo semejante a una “física de la mente” siguiendo el modelo de lo que había realizado Newton en el campo físico-natural, pero todos sabían que se trataba más de una analogía que de una igualdad propiamente dicha. Es significativo que Comte por primero haya hablado, a semejanza de la física, de una *estática* sociológica y de una *dinámica* sociológica. Herbart lo había hecho poco antes en su concepción de la psicología experimental.

En psicología se establecieron con relativo éxito las leyes de la asociación de ideas y se las aplicó a algunas normas de aprendizaje en las nacientes ciencias educativas con éxito sólo relativo. Después del desarrollo de la escuela ideológica francesa, se realizaron estudios importantes sobre los vínculos entre “*le physique et le morale*” (Cabanis), y se sondeó en el establecimiento de leyes que podían medir cuantitativamente las relaciones entre el estímulo físico y las sensaciones. Hasta la escuela de Wundt puede decirse que la fundación de una psicología experimental con cierta relación con las leyes físicas, había logrado importantes conquistas, que se vieron fortalecidas por las tendencias conductistas. Hasta el mismo Freud reivindicó con fuerza

²⁸⁵ Esta línea tuvo, antes de la obra de T.S. Kuhn preparaciones importantes en la epistemología francesa, uno de cuyos ejemplos es Georges Gusdorf.

el carácter *científico* de sus descubrimientos, pero la fundación del psicoanálisis abre justamente *el carácter bifronte de esta problemática*, que quiere por una parte continuar con el enlace con los estudios biológicos, y recurre por otra a un nuevo método de *interpretación* que va más allá de esas fronteras.

Para un observador externo sin embargo salta a la vista que el establecimiento de “leyes” en el terreno psíquico y en general en todo cuanto concierne la conducta humana aun la social y la que puede verse en perspectiva histórica es sólo aproximativo, y además de tener que pasar por la mediación ya no poco compleja de la anatomía y la fisiología – que tienen dentro de las ciencias naturales un estatuto epistemológico particular no siempre reductible a la exactitud físico-matemática, debe contar además con imponderables como son las infinitas variedades de la vida afectiva, reacias a una mera clasificación como la que se intentó durante el siglo XVII, lo imprevisible de muchas reacciones o tomas de decisión, aun en el plano fenoménico, más allá de lo que pueda pensarse sobre el libre albedrío en sentido filosófico.

El grado de uniformidad en las ciencias humanas es notablemente menor que en las ciencias naturales: una prueba de ello es el recurso frecuente a las *estadísticas*, que muestra por una parte la voluntad de aplicar criterios matemáticos a la investigación y por otra no puede prescindir de una natural oscilación de los porcentajes y cálculos aproximados. Una vez puestas las condiciones y causas de un acontecimiento, este logra producirse con alto grado de probabilidad, mientras en cuestiones humano-vitales los resultados no son tan directos ni tan constantes.

Puede también observarse que los *efectos técnicos* son distintos en uno y otro campo. Mientras los productos tecnológicos, en las ciencias naturales, además de ser más predecibles, surgen a un ritmo bastante uniforme haciendo impacto en las costumbres, en la economía o en los medios de comunicación de masa, en las ciencias humanas se logran ciertos avances en técnicas diversas (orientadas a fines terapéuticos, didácticos, laborales, adaptaciones de conducta) después de muchos esfuerzos y adaptaciones, y los cambios que pueden producirse en la aplicación práctica son más lentos, produciendo después de una necesaria acumulación de fenómenos y experiencias nuevos “paradigmas” sociales.

Igualmente, los *productos técnicos* de las ciencias naturales físicas o biológicas se concretizan en *objetos* determinados (medicamentos, máquinas, instrumentos tecnológicos varios) mientras que lo que haya de técnica en las ciencias humanas y sociales cuajan en *procedimientos*, aplicación de los instrumentos antes citados al

aprendizaje, modos de abordar una consulta, estrategias de conducción de masas, esquemas de acción política y otros, cuya apropiación adquiere modalidades diferentes, dependiendo de predisposiciones innatas del sujeto, de su historia, condicionamientos sociales, históricos y culturales.

Podrían seguir multiplicándose los ejemplos, pero es preferible centrar ahora la atención en algunos temas que han adquirido fuerza en las últimas décadas, no siempre con la debida precisión. El primero de ellos es la tendencia que muestran algunos autores a considerar como *definitivamente superada la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas*. Esto puede darse por dos vías: una es la que deriva del programa del neopositivismo que tiende a uniformar los criterios con los recursos del análisis lógico-matemático y experimental²⁸⁶. En las páginas anteriores hemos visto los inconvenientes a que conduce esta orientación, sin contar el hecho que algunos de los epistemólogos formados en el neopositivismo han evolucionado hacia posturas más relativistas.

La otra vía sería el camino inverso: *desbordar la temática de la interpretación y de la hermenéutica hasta envolver en una misma tendencia a todas las ciencias*, aun con el loable deseo de intensificar una cierta interdisciplinariedad. Aquí nos topamos con inconvenientes todavía mayores, puesto que los temas concernientes a la hermenéutica no son aptos para problemas en los que la exactitud matemática tiene todavía un papel metodológico preponderante ni en aquellos susceptibles de solución con el perfeccionamiento de la observación y del experimento, como sucede con las ciencias biológicas. Es cierto que en las ciencias naturales hoy se tiende a reconocer un margen de interpretaciones diversas en ciertos temas, pero se trata de algo muy distinto de la interpretación tal como se da en cuestiones que conciernen la vida humana en su devenir cultural e histórico o en sus situaciones psicológicas variantes.

No somos contrarios por cierto al diálogo interdisciplinario, pero éste sólo puede ejercerse en la búsqueda de encuentros que no borren las necesarias distinciones.

El mismo criterio habría de observarse en el encuentro dialogante entre ciencias y arte, ciencias y problemas éticos o religiosos. Dedicaremos algunos de los últimos capítulos a la discusión más detallada de estos problemas.

²⁸⁶ A pesar de que reconoce la peculiaridad de las ciencias sociales, la epistemología de M. Bunge sigue en lo fundamental la vía abierta por Comte, en cuanto que los hechos o fenómenos sociales son una prolongación más compleja de los de la naturaleza física; cfr. M. BUNGE, *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1999.

La ausencia de las debidas distinciones puede causar confusiones o mezclas no justificadas o dar lugar a tesis que pululan en el variado paisaje cultural de nuestros días que suponen que el orden racional buscado por las ciencias en general sea el resultado *de un fondo irracional no sólo en el hombre sino también en la realidad.*

No hay motivo serio – a no ser que se recurra a un postulado de tipo naturalista pero invertido por lo que respecta al ideal de la racionalidad observado a su manera por los antiguos positivistas – para afirmar que el conjunto del universo obedece a una marcha resultante de un fondo caótico en el que el azar se combina ciegamente con la necesidad o la sustituye. Algunas de las hipótesis que algunos científicos han presentado acerca de una así llamada “ley del caos”, puede tal vez tener un sentido para la búsqueda en determinados terrenos de la física, pero difícilmente puede constituirse como una generalidad que afecte a todos los campos del saber. Y tanto más irrisoria es la ilusión de creer que ese modo de pensar, que establece lo irracional como fuente de la racionalidad, daría al hombre mayor espacio de “libertad” al no depender de ninguna ley no sólo moral sino tampoco física o cosmológica.

Sería como una versión algo más burda de la hipótesis del *clinamen* de los átomos que según Lucrecio (explicando poéticamente a Epicuro) permitiría un margen de “libertad” en medio del movimiento determinado de la naturaleza. O, si se quiere buscar un ejemplo más moderno, tal postura reflejaría una mala manera de esquivar la tercera antinomia de Kant en la *Crítica de la razón pura*.

Retornando al tema de la causalidad tratado anteriormente diríamos que así como en el siglo XVII la concepción matematizada de la causalidad eficiente condujo a una crisis de la misma idea de causalidad física resuelta en diversos sentidos por los principales autores y sustituyó o hizo superflua la idea de una causalidad final, de manera inversa hoy la conmoción y la crisis operada dentro de la anterior de la rigidez del concepto físico de ley científica y del “necesitarismo” cuantificable de la misma, ha renovado la necesidad de *búsqueda de una nueva teleología* (aplicable en forma diversa al plano cósmico y a la acción humana), que aun reconociendo un margen de azar (aplicable en términos aristotélicos a la potencialidad de la materia) , reconozca también un movimiento ascendente hacia un cierto ordenamiento que le dé al conjunto un polo de unidad. El hecho de que el hombre, apoyado según Husserl en los dos pilares del

avance del conocimiento y del deseo de elevación ética²⁸⁷, no logre del todo ponerse al nivel de las exigencias de esta última y de su llamado a una más plena realización de su destino, es a la vez el signo de la diferencia entre la teleología del mundo de la vida en cuanto tal y la del hombre en particular, y que existe por tanto realmente una libertad que no siempre está a la altura de su cometido y de los valores que debieran iluminarla. Es sabido que hay muchos que actualmente son fuertemente reacios a cualquier idea de un primado de la unidad en cualquier orden de cosas y optan por un pluralismo exasperado. Persisten por supuesto también las tendencias a negar cualquier teleología en el obrar humano y por consiguiente también la idea de libertad. Pero nos preguntamos si la misma idea de ciencia en su sentido más general puede sostenerse en tal contexto sin derivar hacia diversas interpretaciones del mundo comparables con las manifestaciones o expresiones meramente estéticas

6. VALORES

En principio no es difícil acordar o reconocer que la idea de los valores interviene constantemente en los enfoques de las ciencias humanas, aun las más alejadas entre sí. El motivo de tal hecho es que debido a que las ciencias humanas y sociales tratan de “experiencias de vida”, en cualquiera de estas ciencias, incluyendo la psicología, hay siempre al menos en forma implícita el tratamiento de una estimación o apreciación, de preferencias de determinadas personas o comunidades, y esto no sólo por parte del sujeto humano que investiga sino específicamente por la naturaleza misma del fenómeno humano estudiado.

De hecho las primeras discusiones y planteos con respecto al tema de los valores por parte de neokantianos y vitalistas coinciden cronológicamente con los debates habidos en torno de las “ciencias del espíritu”. En algunos de los últimos apuntes de Dilthey (entre 1904-1911)²⁸⁸ en los que aborda el tema de la relación entre *Lógica* y *valores*, se halla la insistencia con la que critica las posturas, tanto de Rickert²⁸⁹ como de la entonces naciente fenomenología, por el motivo de que ambas escuelas por ese

²⁸⁷ Esos son los dos elementos que Husserl destaca tanto en la *Krisis* como en papeles póstumos de la década de 1930. Es sabido sin embargo que daba un lugar importante a la religión, de la que no trata todavía en sus obras escritas.

²⁸⁸ Cfr. *Gesammelte Werke*, XXIV.

²⁸⁹ Para Rickert todo juicio, incluso los teóricos, tenían implícito un juicio de valor, tesis no compartida ni por Husserl ni por Dilthey y luego fuertemente criticada por Heidegger.

entonces sostenían que el origen de los valores había que buscarlo en la fuente de la razón (en este caso de la razón práctica en el sentido kantiano de la expresión), y no tanto de la vida. La valoración según Dilthey es una *Erlebnis*, una *vivencia*, un fenómeno de la vida que proyecta al ser humano hacia lo externo más con su afectividad que con su razón.

De todas maneras la inmensa mayoría de los autores que se han ocupado del tema, están de acuerdo en que uno de los rasgos que distinguen los actos que son objeto de las ciencias humanas y sociales es la presencia de un particular perfil axiológico, que puede diferir de una ciencia a otra. Esta característica sin embargo trae consigo varios importantes problemas.

Ante todo da a los fenómenos psíquicos, culturales y sociales, un perfil relacionado con algún tipo de motivación: no se trata de hechos físicos impuestos al investigador por su mera facticidad o su posible conexión con otros hechos, sino en su mayoría de *actos o conexiones entre actos de diferentes sujetos, cualidades, propiedades que reflejan un modo intencional de acción que es a su vez un signo de la vida*. Por lo tanto deben ser estudiados teniendo en cuenta también su intencionalidad y no sólo sus resultados, su proyección y coordinación con otras constelaciones de hechos o unidades vitales.

En segundo lugar *las valoraciones pueden y deben ser objeto específico de estudio en cuanto aspectos cualitativos de la conducta*, y sólo lateralmente ser enfocados desde un punto de vista cuantitativo o estadístico. Como tales, por lo tanto son susceptibles de un cierto ordenamiento o jerarquía, no propiamente desde un punto de vista filosófico, ético o estético, sino desde la perspectiva del *modo* en que son ejercidos y según la *intensidad con que son sentidos por el sujeto humano*, y por el significado que traen a su vida. Las modalidades que adquieren las valoraciones para el sujeto humano pueden ser cruciales para el estudio de estados psíquicos, de relaciones sociales, de contextos históricos, pues ellas indican preferencias que tienden a cubrir necesidades varias de los sujetos o a lograr algunas de las perfecciones a las que en principio tenderían.

Se ha presentado sin embargo también el problema de las valoraciones que el investigador en ciencias humanas y sociales puede emitir al estudiar determinadas personas, relaciones intersubjetivas o situaciones histórico-culturales. Ya hemos mencionado al respecto la advertencia metodológica de Max Weber, quien notó con

lucidez el riesgo de debilitamiento de la objetividad de una determinada investigación por el exceso de juicios de valor por parte del estudioso. Estableció en este sentido el conocido principio de que éste, sobre todo en las ciencias sociales, debería en lo posible mantenerse *werfrei*, es decir neutral en cuestiones de valoración del material estudiado.

En otras palabras, el investigador debería tomar distancia de sus propias preferencias y juicios de valor al estudiar un fenómeno de la historia, de la psicología o de la sociología, y en general de las ciencias humanas.

Se ha observado, respecto de esta famosa tesis que es de hecho imposible que un historiador, un sociólogo, un psicólogo o cualquier otro estudioso de ciencias humanas inhiban totalmente sus apreciaciones personales o no las dejen al menos transparentar, aunque sea en la estructura misma del trabajo y en su metodología. Pero creo no obstante que el “principio” de *neutralidad axiológica* conserva un sentido en cuanto trata de integrar en su metodología una suerte de *epojé* axiológica, una toma de conciencia de la necesaria distancia que debe tener el investigador respecto de juicios o calificativos apresurados, a fin de no mezclar sus propias preferencias con los valores y puntos de vista de los sujetos estudiados, y de no perturbar la objetividad de la exposición dejando al lector la libertad de emitir sus propias apreciaciones.

Surge también a propósito del tema de los valores la grave cuestión, apuntada a propósito de las diferencias entre Dilthey y la fenomenología, de la naturaleza prevalentemente vital – con su cuota más notable de no-racionalidad - de los valores, o bien de su apertura desde la esfera afectiva y vital a una dimensión racional (de una racionalidad distinta de la meramente lógico-formal) y espiritual. En otros de mis trabajos he abordado el tema, poniéndolo también en relación con las éticas del bien de origen aristotélico²⁹⁰, por lo que prefiero aquí no detenerme en lo específico de estos problemas.

Si se tiene en cuenta, no obstante, que la nueva óptica ofrecida por Husserl en la *Krisis*, en la que pasa a primer plano la noción de *Lebenswelt*, no es en el fondo sino un enfoque original cargado de todo el peso de una modernidad en parte frustrada, de la unión ontológica y dinámica el ser, el intelecto y la vida (*esse-vivere-intelligere*), puede encontrarse allí el inicio de una solución. En efecto, el principio de la vida (*Leben*) no es absolutizado ni aislado de sus naturales concomitancias: se trata de una vida

²⁹⁰ *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, pp. 207-238.

dinámicamente abierta a la intencionalidad hacia un horizonte de mundo y de ser, correlato de la intencionalidad noética y racional.

No hay por lo tanto vida plena, en el sentido propiamente humano de la expresión, que no sea esencialmente abierta a lo otro, al otro en cuanto persona, y al mundo de la vida como horizonte del darse de los fenómenos tanto naturales como sociales e históricos. Y eso con la triple vertiente de la intelección racional, de la valoración axiológica y de la praxis moral y técnica. Por lo tanto la postura que aquí sugerimos rechaza la contraposición entre una interpretación irracional de la vida y una idea intelectual, interpersonal y espiritual de los valores. Más bien considera la segunda dimensión como la meta teleológica a que se abre la vida en cuanto tal.

De manera correspondiente, nuestra interpretación de la *reducción trascendental*, cuya razón de ser en el conjunto de la fenomenología siempre hemos defendido en concordancia con la persistencia de su fundador y contra una considerable cantidad de intentos de borrarla de su configuración como un molesto recuerdo del antiguo idealismo, apunta a una remodelación o readaptación de aquella en sentido personalista, en una línea cercana a los trabajos realizados por Stein y Wojtila²⁹¹ entre otros. Es decir, la reducción trascendental no sería explicable como un encuentro de la conciencia intencional con un polo-yo en el sentido idealista, sino con un acto de ser, *esse* o *actus essendi*, en un sentido inspirado en santo Tomás de Aquino pero enriquecido por la experiencia de la modernidad filosófica. El mundo de la vida (*Lebenswelt*), punto originario de la donación de sentido (*Sinngebung*) del mundo tanto natural como humano, del mundo intersubjetivo y del encuentro de la fuente fundamental ontológica de un *ser participado y encarnado en un yo humano*, pasa así a ser no precisamente la manifestación de lo irracional como origen o fuente de la racionalidad – lo que significaría una total inversión del sentido auténtico de la fenomenología – sino el punto originario de la unión entre el ser el vivir y el comprender intelectual y racional. Por lo tanto aunque los valores desde un punto de vista genético (en el sentido husserliano del término) comienzan a manifestarse en un nivel instintivo vital, se proyectan, en *analogía* con el orden intelectual que los descubre en la realidad, hacia un sentido perfectivo de la vida humana personal y comunitaria. En este sentido son como la avanzada de la teleología que va guiando la razón.

²⁹¹ Cfr. K. WOJTILA, *Persona y acción*, Madrid, B.A.C, 1982.

Todos estos elementos hacen que aunque las ciencias humanas deban enfrentarse para su estudio con un “politeísmo de valores” instalado en la sociedad actual de acuerdo a la expresión de Max Weber, puesto que en la realidad cultural y social así como en la psíquica de muchos individuos, no hay de hecho una jerarquía, y que individuos y grupos van combinando y mezclando valoraciones y preferencias en modos muy diversos, ello no significa que en la “exigencia” de la razón (que es una razón unida *ab origine* al lugar originario del mundo de la vida) no haya una cierta teleología inmanente que impele el modo de apreciar y el modo de obrar humano hacia un *ordo amoris* (que implica una jerarquía en las valoraciones fundamentales de la vida humana, aun cuando un determinado individuo pueda rechazarlas o ignorarlas). El criterio capital de dicho orden está dado por la relación que los diversos valores tienen con el proceso de personalización de lo humano y de la humanidad en conjunto, aun en medio de sus graves falencias.

Aun cuando un creyente no pueda dejar de admirar y lamentar a la vez la lucidez con la que Husserl -ya desde el período de la primera gran guerra pero mucho más en los meses inmediatamente anteriores a su muerte – presenta el contraste entre dicha teleología unida al “heroísmo de la razón” por él proclamado y la constatación tenebrosa del retorno de nuevos mitos , en alusión a los acontecimientos que agitaban la política de su tiempo y que habrían de conducir a una segunda desastrosa guerra, es preciso reconocer que su fe en la teleología de la razón heredera de muchas fuentes de la tradición filosófica posterior a la Ilustración necesitaba de un complemento superior a la razón humana.

Volviendo entonces a nuestro tema central, podría decirse que así como antes *hemos distinguido entre una “reducción vital” de la clásica “reducción trascendental”* , para darle un espacio a la autonomía de las ciencias humanas distinguiéndolas de la filosofía, de modo semejante podríamos distinguir entre una óptica que permita acceder al mundo de los *hechos* valorativos con su cara de subjetivismo, relativismo y variedad polimorfa, para poder estudiarlos con objetividad *en la sociedad y en la cultura* que nos rodea, y otra óptica que desde criterios más rigurosos relacionados con lo originario del mundo de la vida y su apertura de horizonte hacia el ser, logre distinguir una jerarquía de valores más acorde con lo humano, constituyendo la base de una visión realmente *crítica de los hechos*.

La tesis defendida por la escuela de Frankfurt, especialmente por Adorno, afirmaba que la crítica es ante todo la manifestación de lo que hay de contradictorio en

lo real (“*Falsum est index sui et veri*”²⁹², decía Adorno invirtiendo la sentencia de Spinoza). Pero hay un sentido de la crítica muy diverso, que consiste en la visión conjunta de una realidad *de facto* (muy distinta de la *res* en su sentido profundo) y una intuición eidética de lo esencial acompañada por la presencia de los valores vistos en su idealidad y en su verdad, es decir en su radical encuentro con la vida.

7. INDUCCIÓN E INTERPRETACIÓN

Uno de los temas que han concentrado la disputa entre los descendientes de las viejas teorías de Mill y los partidarios de otras metodologías (uno de los hitos principales de esa fractura es sin duda la fundación y la difusión del psicoanálisis) inspiradas en otras epistemologías, es el modo en que debe concebirse hoy la *inducción*.

Es sabido que este tema fue formalizado en el *corpus* de la lógica aristotélica, pero que en la época moderna recibió un sentido y un empuje nuevo también por contraste con el desprestigio que rodeó al clásico silogismo y la teoría aristotélica de la inducción, por obra de Bacon, Locke, y John S. Mill, entre otros. En Aristóteles la denominada *epagogé (inductio)* está centrada ante todo en el camino que se recorre desde la percepción de los singulares a través de los sentidos hasta la formación de un concepto universal; se relaciona por lo tanto estrechamente con la teoría de la abstracción en cuanto que la percepción de la imagen o *phánthasma* prepara la captación de lo universal en cuanto concepto.

Lo que en un principio está en la mira, por lo tanto, no es la obtención de una “ley” o disposición general de los fenómenos en el sentido de la teoría científica moderna, sino la llegada al concepto, de modo simétricamente inverso a cómo el conjunto de la teoría del silogismo (deductivo) está basada en el primado de lo universal, del *cath’olon*, en torno al cual giran todas las combinaciones posibles de las formas silogísticas, la disposición de las premisas, sus modalidades y sus formas afirmativas o negativas, con los diversos grados y restricciones (hasta llegar a lo individual) de la universalidad del concepto.

La liberación del primado del silogismo como forma ejemplar del movimiento de la razón está estrechamente ligada a la nueva concepción de la ciencia en cuanto

²⁹² Cfr. T.W.ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

exploración y descubrimiento de ámbitos anteriormente desconocidos. Fue por lo tanto algo más que un acontecimiento cultural acontecido entre fines del renacimiento e inicios del siglo XVII: si se tiene en cuenta no sólo los ensayos de Bacon, todavía demasiado atados a los supuestos anteriores tan fuertemente combatidos, sino a todo el movimiento puesto en marcha desde Galileo y Descartes, se verá que lo más importante no ha sido la mera sustitución del dogmatismo deductivo silogístico utilizado por la escolástica por formas nuevas de inducción combinadas a criterios matemáticos y experimentales, sino el hecho de que el centro de la lógica en cuanto dinámica de la razón demostrativa, haya sido desplazada desde el concepto en cuanto tal a la constitución de “leyes universales” (en el sentido moderno) que rigen el mayor número posible de fenómenos observables y que implican por lo tanto relaciones entre fenómenos con carácter de suficiente estabilidad y “necesidad”.

La diferencia con el sentido antiguo y medieval de *sabiduría* estribaría aquí (en el ideal de ciencia cartesiano-galileano) en una sustitución casi insensible del sentido jerárquico en el que se unían el orden ontológico y el orden lógico en una dirección ascendente y descendente (y que suponía por lo tanto una mayor continuidad entre metafísica y física), por otro en el que los conocimientos que alcanzaban un suficiente grado de certeza por vía experimental y matemática, servían a su vez de espolón para alcanzar nuevos ulteriores descubrimientos prescindiendo de razones metafísicas. El todo de lo conocido, que formaba ya un *sistema* era más importante por la conjunción del sentido experimental y matemático de sus componentes que por la construcción arquitectónica que caracterizaba las antiguas ontologías y filosofías de la naturaleza. Sin que fuera en principio negada la verdad revelada y trascendente, hay en el orden físico una suerte de “democratización” de los conocimientos a favor de una armonía sin fisuras del conjunto de conocimientos alcanzados que constituirían la *mathesis universalis* de que hablaban Descartes y más tarde Leibniz.

Todo este cambio va unido como se dijo a un nuevo sentido de la *inducción*. Esta se desplaza ya con Bacon de la búsqueda de conceptos universales a la búsqueda del descubrimiento de *constantes en el movimiento y en las relaciones de los fenómenos* en la naturaleza, y más tarde con Locke y Mill de la conducta humana tanto individual como social. La caducidad de la tabla baconiana de presencias y ausencias no debe hacer perder de vista este hecho importante, que supone tras de sí la ruptura que el nominalismo medieval había ya producido con el concepto precedente de ciencia (Ockam, Buridan).

Para nuestro tema específico es oportuno recordar la nueva elaboración hecha por John S. Mill de la teoría de la inducción en su *Lógica*, y particularmente su explícita aplicación a las *moral sciences* de su tiempo. Puesto que lo que hoy llamamos método hipotético-deductivo no es igualmente apto para avanzar en las ciencias humanas como en las ciencias naturales, y puesto que las indicaciones metodológicas dejadas por Comte en su *Curso de filosofía positiva* tampoco resultaban suficientes, Mill retoma la teoría de la inducción en su versión nominalista y empirista para aplicarla al descubrimiento de “leyes” o sea constantes *estadísticamente predecibles* en la conducta humana, desde los temas de la psicología, a los de la sociología, la economía y la teoría política.

El paso requería en primer lugar una metodología rigurosa en la observación e identificación de los fenómenos y de sus causas, pero también – aunque Mill no explora este aspecto exhaustivamente en su libro- la introducción de un cierto *cálculo de probabilidades y estadísticas adaptadas a cada disciplina* y luego el paso a una ulterior verificación, para reforzar el nexo entre causas y efectos. Como dijimos, aunque Mill escribió su obra en una etapa relativamente temprana, tiene el mérito de haber dado lugar y justificado el puesto de la psicología como ciencia contra el parecer de Comte que repartía sus contenidos entre la biología y la sociología. Y aunque Mill no dio la debida importancia al substrato biológico de la psicología, tampoco inhibió esta parte del método, que alcanzó su cima (y su inicio) en la obra de Weber, Fechner y Wundt. Más allá de sus posturas particulares sobre la psicología, sin embargo, su *Lógica* es tal vez la primera propuesta sistemática de una metodología de las ciencias humanas en la orientación positivista. De hecho para buena parte de la orientación mencionada la concepción de Mill sobre la inducción y su ubicación en este tipo de ciencias sigue teniendo con modificaciones un punto clave. Y esto a pesar de la crítica establecida por Popper a la inducción en su *lógica de la investigación científica*.

No es mi intención discutir aquí la importancia de una cierta inducción, aun readaptada, en las ciencias humanas, ni desconocer la necesidad de una cierta cuantificación, pero para que la identidad de las ciencias humanas y sociales tenga más claros perfiles, es preciso *añadirle una componente intuitiva*. Entre algunos epistemólogos fue reivindicándose de hecho la idea de que para el avance científico era necesaria una cuota de anticipación intuitiva (tanto en el sentido intelectual como imaginativo) de la experiencia, para poder formular nuevas hipótesis y teorías. Otros

más radicales como Feyerabend han defendido un cierto anarquismo metodológico, lo que supone indirectamente una implícita valoración de lo intuitivo.²⁹³

Creo que también en este aspecto la fenomenología puede dar un aporte. Si se tienen en cuenta las lecciones husserlianas sobre *Experiencia y Juicio* y sobre la *Síntesis pasiva*, se verá que en una etapa más madura del itinerario del maestro no hay ya una distancia tan marcada entre hechos y esencias, tesis fundamental de *Ideas I*.²⁹⁴ Los hechos más bien son asimilados en calidad de fenómenos parciales, para llegar luego a una más plena intuición de las esencias y a la captación de las relaciones entre ellas. La conciencia intelectual une en coherencia los datos y hechos, discierne lo esencial de lo accesorio, y da lugar a una ideación, o sea a una lectura constitutiva de lo universal.

Hay sin embargo algo más importante para nuestro tema: la percepción (*Wahrnehmung*) de las relaciones (*Sachverhalten*) que no son meros “estados de cosas” en el sentido empirista, sino verdades generadoras de juicios, *relaciones inter-esenciales* e inter-fenómicas que encuentran su término en una donación de sentido (*Sinngebung*). Ahora bien, para la aplicación a las ciencias humanas esto es de la mayor importancia, puesto que completa y sustituye el anterior concepto de inducción. El camino recorrido desde fenómenos “menores” (*Abschattungen*) a las esencias y a las relaciones inter-esenciales, permite descubrimientos, hipótesis y verificaciones nuevas capaces de aumentar el saber dentro de las ciencias que tiene como objeto el fenómeno humano. No habría por lo tanto una total oposición entre una inducción elaborada con métodos estrictos adecuados a cada una de estas ciencias y un sentido intuitivo que incorpora los fenómenos en una cierta totalidad de conocimientos suficientemente abarcadores y coherentes.

Aunque en las obras recién mencionadas no aparece el tratamiento específico de las “ciencias del espíritu”, en la *Krisis* se manifiesta claramente el rol que correspondería a la psicología como ciencia clave en este sector. Y por los antecedentes de sus accesos a la materia, podemos inferir algunos atisbos metodológicos que afirmarían que, a diferencia de lo propuesto por J.S. Mill y seguidores, para Husserl no es la reiteración de los datos observados o su tratamiento estadístico lo que permite lograr nuevos descubrimientos o avances en las ciencias humanas, sino una cierta intuición eidética (que no desdeña los anteriores datos y observaciones aun cuantificadas) aplicada a las relaciones entre los diversos fenómenos de la realidad

²⁹³ Cfr. P. FEYERABEND, *Contra el método*, Barcelona, Folio, 2002, pp. 40-67.

²⁹⁴ Es el capítulo inicial de *Ideen I*, Hua. III, pp. 10-39..

(tanto los *intra-esenciales* como los *inter-esenciales*) lo que traería como consecuencia la constitución de ciertas constantes o “leyes” en la experiencia de la vida humana tanto personal como comunitaria.

Es decir, no se desdeña el papel de la inducción ni el de su eventual auxiliar matemático en determinadas ciencias humanas y sociales, pero se privilegia cierta intuición de sentido que desde los datos mínimos observados o experimentados constituye una red fenoménica capaz de identificar ciertas leyes o modelos universales, dentro de la variedad de la vida humana.

8. OBJETIVACIÓN

La palabra **objetivación** tiene, en el terreno de la epistemología, un significado más restringido que en las teorías generales del conocimiento, en las que a pesar de las tendencias de algunas corrientes por debilitar o suprimir la diferencia sujeto-objeto (en general derivadas de alguna interpretación de determinadas tesis de Heidegger) dicha diferencia conserva todo su sentido.

En el terreno de las ciencias los términos “objeto” “objetivar” “objetivación” derivan lejanamente de la distinción escolástica entre *objeto material* y *objeto formal*, siendo este último el factor determinante de la especificidad de un saber. No hay ciencia, ni en el sentido aristotélico ni en el sentido moderno, que no contenga una cierta *modalización intencional de la objetividad*, o sea, sin una perspectiva particular con que se mira el material de estudio o de investigación.

Entre ciencias naturales y ciencias humanas, además de la enorme multiplicidad de factores que hacen a la subdivisión ulterior de los saberes, existe una diferencia fundamental en lo que respecta no sólo al objeto estudiado – naturaleza o persona (*Natur und Geist*)²⁹⁵ – sino en *la modalidad en que se enfoca y se concibe la objetivación* .

En las primeras, la objetivación tiene un carácter tendiente a la precisión y delimitación unívoca, lo que le permite justamente la conjunción más directa con el factor matemático, y la inhibición metodológica de las polisemias o de las ambigüedades en la significación. Es el modelo que más adecuadamente se adapta por

²⁹⁵ Cfr. Hua.XXXII.

así decirlo al ideal *fisicalista*, excepto tal vez aspectos importantes de la biología en los cuales el sentido de la forma, los rasgos individuales de cada viviente o cierto elemento de azar en la combinación de los fenómenos, escapan a los rígidos parámetros de las llamadas “ciencias exactas”.

Otro matiz del modo de objetivación en las ciencias naturales es la neta separación respecto de lo que Husserl en *Ideen II* había llamado la “actitud personalista”. Allí no intervienen consideraciones sobre las motivaciones por ejemplo o los valores o las relaciones intersubjetivas, excepto los intereses que como seres humanos puedan tener los investigadores respecto de determinadas utilidades o derivaciones técnicas, políticas o económicas de algunos hallazgos. Reina por así decir una mayor asepsia axiológica por lo menos en el modo de considerar el objeto y sus relaciones con otros fenómenos.

Deriva de esto que no le cuadraría mal a este campo de investigación hacia la *cosa* (en el sentido específico dado por Husserl a esta palabra en los papeles reunidos en el volumen *Ding und Raum (Cosa y espacio)* de *Husserliana*²⁹⁶, o también de una manera análoga al contexto heideggeriano de *Die Frage nach dem Ding*²⁹⁷), obras que desde ángulos muy distantes abordan el tema de la objetivación en la ciencia.

Este sentido de la objetivación, no suficientemente distinguido de otros aspectos y matices, hace comprender mejor el hecho que Heidegger haya terminado por colocar en una continuidad por cierto discutible el sentido platónico del objeto como *Idea*,²⁹⁸ el objeto como término e instrumento de la praxis, el objeto en cuanto clave y concretización de la técnica, y finalmente el destino del ocultamiento del ser en los entes. De allí a la tesis radical de ir aboliendo en el orden filosófico la distinción sujeto-objeto, que ha tenido la adhesión de varios de los pensadores posmodernos, no hay más que un paso. Pero en realidad el deslizamiento semántico del término en sí mismo (*Objekt- Gegenstand*) no justifica precisamente la persistencia de los diversos matices y diferencias, uno de los cuales es el que se da entre los *dos tipos de objetivación* de que estamos tratando.

¿Qué sucede en cambio *en el ámbito de las ciencias humanas*? Se da un tipo de objetivación sin duda, pues sin ella no podría haber una focalización del material estudiado, pero es distinta de la índole que hemos observado en las ciencias naturales.

²⁹⁶ Cfr. Hua XVI.

²⁹⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, Niemeyer, 1962.

²⁹⁸ Es la tesis sostenida en *Platons Lehre von der Wahrheit*, en *Wegmarken*, Frankfurt, Klostemann, 1978.

En primer lugar es imposible alcanzar una univocidad semejante a la del ideal lógico-matemático, pues los términos utilizados en cada cuestión no pueden evitar del todo ciertas analogías, polisemias y hasta metáforas necesarias para expresar determinados fenómenos psíquicos, culturales, sociales, históricos, aunque evidentemente en la investigación siempre ha de procurarse definir convenientemente los fenómenos y evitar las ambigüedades o confusiones.

Luego ha de tenerse presente que se trata de una modalidad que corresponde lo que Husserl denomina como “*actitud personalista*”²⁹⁹: es decir tener en cuenta que directa o indirectamente se trata con personas o sujetos que realizan acciones, sienten emociones, viven intercambios vivenciales supra-individuales o comunitarios ³⁰⁰, tienen en fin *motivaciones* en su obrar y en sus reacciones.

Esto cambia totalmente el modo de realizar las inducciones, de intuir unidades o constelaciones de sentido entre diversos fenómenos, de establecer algo semejante a los “tipos ideales” de que hablaba Max Weber en sus propuestas epistemológicas sobre ciencias sociales.

Es obvio que de no tenerse presente la diferencia entre los diversos tipos de objetivación a que aludimos, una de las consecuencias sería algo que está sucediendo con excesiva frecuencia: *el dominio de lo humano se vuelve excesivamente técnico*. Hemos ya distinguido en esto: hemos visto que toda ciencia, también las humanas y sociales generan técnicas, pero que mientras las derivaciones técnicas de las ciencias naturales tienden a cristalizar en objetos-cosas capaces de realizar determinadas acciones-tareas, las técnicas que son frutos de las ciencias humanas y sociales cuajan en procedimientos, estrategias, modos de acción, que eventualmente pueden servirse también de los mencionados objetos técnicos.

El riesgo a que aludimos al decir que el dominio de lo humano se vuelve eminentemente técnico, es que las técnicas-procedimientos se presten a que la objetivación de las acciones, emociones, vivencias humanas pase de una modalización objetivadora adecuada, a un *objetivación cosificadora*, transformando al hombre mismo en objeto técnico o técnicamente manipulable. Eso sucede cuando los estudios comienzan a obedecer más que a una comprensión del fenómeno humano a fines utilitarios, que pueden ser desde económicos a políticos, e interesan no tanto para la elevación de la condición humana sino para la circulación del dinero a que puedan dar

²⁹⁹ Cfr. *Ideen II*, Hua IV.

³⁰⁰ Cfr. E. STEIN, *Psicología e scienze dello spirito*, Roma, Città Nuova, 1999, pp. 277-305.

lugar sus resultados, cumpliéndose así el oscuro destino de un ocultamiento de la verdad por obra de un aparato enceguedor.³⁰¹

Cualesquiera fueran los acontecimientos fácticos a que asistimos en nuestra época y que no dejan de condicionarnos, el sentido humanista que impregna la orientación fenomenológica hace necesarias estas condiciones:

- a) La manutención de la distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas y sociales aun en su correlación y complementación.
- b) La distinción entre estos ámbitos *positivos* (en el sentido de no filosóficos) de las ciencias y una visión filosófica que les dé la necesaria fundamentación, hasta llegar a las raíces ontológicas.
- c) Una diferenciación de escala de diversos sentidos y modalidades de objetivación propios de cada una de las ciencias, y que corresponden a diversos tipos de intencionalidad investigativa.
- d) Se deriva de ello que, a nivel ontológico *la relación sujeto-objeto no puede ser la misma que la que rige en el campo científico-positivo*. Pero no por ello queda decidida la cuestión de su eliminación, ni siquiera en aras de una pretendida experiencia filosófica, estética o mística.

El tema de los modos diversos de objetivación lleva finalmente a la pregunta acerca del rol que podrían desempeñar *las matemáticas* en las ciencias humanas. Por obvios motivos no entraremos en el tema específico de la filosofía de las matemáticas³⁰². Sólo aludiremos a aquellos puntos que juzgamos importantes para poner una vez más en evidencia la diferencia y correlación metodológica entre ciencias naturales y ciencias humanas.

Recordemos que los intentos de cuantificar algunas relaciones fisiológicas que presen- tasen relación con fenómenos psíquicos se remonta a fines del siglo XIX, pero en las últimas décadas se ha acrecentado notablemente una suerte de recurso no siempre crítico a las estadísticas y porcentajes para debatir cuestiones concernientes a las ciencias humanas. La tendencia se ha observado más, naturalmente en metodologías sociológicas, psicológicas y también pedagógicas, para no mencionar el variopinto

³⁰¹ Se trata de lo que Adorno denominó *Verblendungszusammenhang* (estructura del enceguecimiento).

³⁰² Cfr. L. BRUNSCHVIG, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, Vrin, 1935. A un nivel más divulgativo pero también más actualizado en las corrientes contemporáneas, cfr. J. BARROW, *La trama oculta del universo. Contar, pensar, existir*, Barcelona, Crítica, 1996.

paisaje de las ciencias de la comunicación. El empleo de las matemáticas en las ciencias económicas es ya más intrínseco a su naturaleza.

Una vez más el hilo conductor de la fenomenología nos sirve como punto de referencia, en cuanto aborda directamente el tema de la función de las matemáticas en las ciencias modernas, especialmente las naturales. Es conocido el pasaje de la *Krisis* en que Husserl establece una crítica a Galileo considerándolo como “genio descubridor y encubridor” por haber puesto definitivamente de relieve la necesidad de las matemáticas en la exploración del mundo físico y astronómico, y por no haber notado con suficiente perspicacia el origen (*Ursprung*, en sentido fenomenológico) de las matemáticas, que no resulta de una mera abstracción de la *rerum natura* material, sino que requiere la mediación de una *ideación*, es decir la constitución ideal de un cierto orden no reductible a lo físico y sí en cambio a la constitución por parte de la conciencia del yo.

A pesar de dar lugar a discusiones e interpretaciones varias, la crítica de Husserl toca sin embargo un punto neurálgico en cuanto que la revolución galileana se prestaba (especialmente entre fines del siglo XVI y principios del siglo XX) a una interpretación naturalista y fisicalista, a saber a considerar la naturaleza física como la generadora y el fundamento único del orden matemático del que (para los evolucionistas actuales) un animal desarrollado por vía evolutiva estaba destinado a tomar conciencia y a hacer aplicaciones tecnológicas. Esta mentalidad perdura hoy bajo las formas de un cierto materialismo. Además de crear nuevos problemas, produce una suerte de *círculo imposible de resolver*. Al negar que la idealidad matemática desborda el ámbito de lo real-fáctico no sólo como espacio lógico de *infinitas posibilidades* no existentes sino como algo cualitativamente diverso del mundo material, aunque participado por éste como condición de su ordenamiento (es en el fondo el eterno problema planteado con un revestimiento mítico en el *Timeo* de Platón), debía admitir que esa tesis interpretada a la manera materialista, se revertía circularmente sobre el hombre mismo, al no tener otra opción que la de postular *el origen meramente biológico* de la posibilidad del hombre para hacer matemáticas.

La pregunta de si es aplicable un método matemático en las ciencias humanas tiene relación con la postura que se adopte en el tema más abarcador que hemos presentado.

Si el hombre fuera tan sólo un efecto del orden matemático inherente a la materia, el estudio de sus diversas funciones, conductas estructuras sociales, debería ser totalmente dócil al cálculo, cosa que se ha mostrado como imposible.

En las ciencias humanas la aplicación del factor matemático es mucho más indirecta que en las ciencias de la naturaleza. Ante todo porque la vida, la gran protagonista de estas ciencias, no deja aferrarse por la rigidez y univocidad de las estructuras matemáticas. Observamos esto incluso ya en la biología que como ciencia natural da amplio espacio a la cuantificación, pero no se somete totalmente a ella. El otro motivo es que los problemas específicamente humanos que entran en juego, el lenguaje y la intersubjetividad, los afectos, valores y motivaciones, los mismos matices y grados diferentes en la esfera del conocimiento, los márgenes de azar y la mezcla entre lo voluntario y lo involuntario en la praxis, no permiten con honestidad ser aprisionadas por aquella matematización.

Uno de los prejuicios más extendidos sugiere que la carencia de la exactitud matemática en ese campo es justamente lo que produce o explica la persistencia de la mayor parte de los problemas, difracciones, controversias en las ciencias humanas. En tal caso sería cuestión de esperar la llegada de instrumentos matemáticos más sofisticados. Pero en realidad aquella carencia o insuficiencia no es la característica más importante y decisiva en la distinción de las ciencias humanas, sino algo colateral y derivado. Lo esencial es que nos hallamos ante un salto cualitativo en el que hay un gran aumento en la complejidad de otros factores puestos en juego. El mismo Comte, al justificar su jerarquía de ciencias, lo reconoce implícitamente.

Si se observa debidamente, esto tiene una relación muy directa con el tema anterior acerca de las *modalizaciones de la objetivación* en las diversas ciencias. La objetividad propia de las matemáticas es la más despersonalizada, aunque con Husserl afirmamos que su *Ursprung* (lugar originario) no pueda desligarse del sujeto personal. Es por ello que la aplicación del factor matemático en ciencias humanas debe ser metodológicamente análoga, según el tipo de ciencia de que se trate y según los problemas que se intenten solucionar. Es muy distinto el nivel de esta aplicación en ciencias económicas, en sociología, en la historiografía y en la psicología con sus diversas aplicaciones.

Nadie duda ya de la oportunidad del uso de algunas estadísticas, cálculos de probabilidades u otros recursos como *auxiliares de una comprensión* de un fenómeno humano, individual o comunitario y socio-político. Como ya reconociera Hegel, la cantidad puede en determinadas medidas revelar aspectos cualitativos de una realidad. Pero fácilmente se concederá que una investigación en estos campos no puede reducirse a columnas de porcentajes y estadísticas, de los que a menudo se abusa para simular una

falta de comprensión en los problemas estudiados. La experiencia nos muestra además múltiples ejemplos de la facilidad con la que algunos de los instrumentos cuantitativos pueden ser manipulados por ramificaciones generalmente oscuras del poder político o económico. Y es que la exactitud matemática en algunos ambientes ha sido, aun sin ser comprendida a fondo, convertida en una especie de superstición, como si de por sí la aplicación de la misma a otros problemas fuera garantía de infalibilidad. Ni el propio Descartes hubiera aprobado semejante mentalidad.

Por lo tanto el uso de instrumental matemático como auxiliar es no sólo lícito (en la medida adecuada) sino también útil y hasta necesario en determinados aspectos y problemas de las ciencias humanas y sociales. Pero será de un carácter muy distinto que el aplicado en las ciencias físicas y naturales: y el motivo profundo es que se trata de dos tipos distintos de objetivación.

El hecho de inventar nuevos recursos cuantitativos para analizar mejor determinados problemas o para tener una idea más clara de la frecuencia de ciertos fenómenos en ciencias humanas, es interesante y puede llegar a ser importante para algunos temas a manera de instrumento, pero no garantiza por sí sólo la certeza de un descubrimiento, de una demostración o de un avance en estos campos del saber. Para éstos es necesaria una comprensión intelectual que implica una modalización de la intencionalidad no equiparable a la requerida por la ideación matemática. De todos estos aspectos resulta claro que tampoco es adecuada una metodología lógico-matemática en el sentido neopositivista en ciencias humanas, idea que está estrechamente unida a la de la eliminación de la diversidad entre ciencias naturales y ciencias humanas, o sea a la negación de la autonomía de estas últimas.

CAPÍTULO VI

LA HERMENÉUTICA Y LAS CIENCIAS HUMANAS

1. ECLOSIÓN DE LA ASÍ LLAMADA “ERA DE LA RAZÓN HERMENÉUTICA”

Para los que nos hemos formado en la filosofía durante la época del auge del entonces llamado “existencialismo” aun siguiendo los derroteros de otras escuelas, es fácil recordar que la mención de la *hermenéutica*, excepto en los ámbitos que se ocupaban de exégesis bíblica, no era frecuente. Menos aún en los libros de los más citados autores filosóficos de esas décadas. De manera que cuando a fines de los años '60 y luego la décadas de los '70 y los '80 pareció imponerse una suerte de moda hermenéutica, su mención no dejó de ser una relativa novedad. Y eso a pesar del lugar destacado que le da Heidegger en la segunda mitad de *Ser y tiempo* (1927)³⁰³, la que aborda justamente el tema de la historicidad en la línea iniciada por Dilthey mencionando expresamente el tema de la interpretación histórica, que pasó por entonces casi desapercibido por el fuerte protagonismo de los temas más famosos de la obra, los entonces considerados “existenciales”.

El fenómeno de la eclosión de la temática hermenéutica en la última parte del siglo XX filosófico, debe gran parte de su repercusión a la obra de Hans Georg Gadamer , antiguo discípulo de Heidegger , titulada *Verdad y método*, aparecida en 1961³⁰⁴, pero conocida mundialmente por sucesivas traducciones a otras lenguas, y por los ecos de los escritos de otros autores, como G. Vattimo y P. Ricoeur, aunque los conocedores de este último autor declaran que Ricoeur llegó al tema de la hermenéutica por una vía propia, “paralela” a la de Gadamer.

Las circunstancias culturales y filosóficas de esos años añadieron otro componente que favoreció su expansión. Entre las corrientes empiristas y positivistas, aun las que provenían de la reformulación del positivismo hecha por el Círculo de Viena, se había producido una suerte de crisis en cuanto al supuesto “realismo” de los fundadores. Se dudaba de que las proposiciones teorías o hipótesis construidas desde las

³⁰³ Cfr. M- HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967, pp. 372-403

³⁰⁴ Cfr. *Verdad y Método*, 2 tomos, Salamanca, Sígueme, 1998.

normas lógico-matemáticas respondieran a una única realidad “en sí” (aun cuando fuera de fenómenos naturales), y se infiltró la sospecha de que podían existir múltiples interpretaciones de lo que llamamos mundo real.³⁰⁵ Esa panorámica suscitó la necesidad de acudir a una teoría general de la *interpretación*, cuya fuente fue encontrada en la hermenéutica antes cultivada casi tan sólo en el método historiográfico. De hecho las ciencias naturales, sobre todo con la teoría de Kuhn fueron en cierto modo historizadas a través del recurso de la *sucesión de paradigmas*. Todo lo cual favoreció formas más o menos acentuadas de relativismo también en ese campo que había gozado en otras épocas del prestigio de ser depositario de las certezas después de la navaja pasada sobre las dogmáticas religiosas.³⁰⁶

El término *hermenéutica* se prestaba para resumir todas esas inquietudes a las que se sumaron las provenientes de la crisis de la metafísica. De manera que hacia 1970 todo un frente de pensamiento se presentó con dicho lema por ironía también diversamente interpretado.

Si queremos buscar los antecedentes de la temática propuesta, los hay más remotos y otros más cercanos. Algunos historiadores de la hermenéutica hacen retroceder los orígenes hasta el humanismo y aun más atrás hacia el arte de la interpretación de los símbolos que estaba presente en la antigüedad, o a las prácticas interpretativas de las Sagradas Escrituras en la tradición judía. Poca es la deuda que reconocen para con Aristóteles, una de cuyas partes del *Organon* se titulaba justamente *Perí hermenéias*, traducido al latín como *De interpretatione*, pero que tenía un contenido eminentemente lógico (correspondiente al estudio del juicio en la lógica formal).

Los antecedentes todavía remotos más importantes en el sentido moderno sin embargo hay que hallarlos en el *romanticismo alemán*. Dos autores son particularmente destacables dentro de la pluriformidad del movimiento: Schelling y Schleiermacher. Al primero le debemos buena parte de la inspiración del famoso “programa” del idealismo firmado también por Hölderlin y por el joven Hegel (a quien muchos atribuyen

³⁰⁵ Una tesis característica de esta evolución en el campo de los positivistas, es la teoría de la “pluralidad de mundos” de Nelson Goodman. Es posible, aunque no hay pruebas contundentes al respecto que en estos cambios haya influido también la teoría del lenguaje del último Wittgenstein, interpretada de modo discutible.

³⁰⁶ Para la discusión de estos temas me remito al libro de G. ZANOTTI, *Hacia una hermenéutica realista*, Buenos Aires, Austral, 2005.

equivocadamente la total autoría)³⁰⁷. En él se reivindicaba *la mitología como fuente de inspiración* y se la colocaba en estrecho diálogo con la filosofía especulativa. Mucho más tarde Schelling entrando en su último período construyó una poderosa *Filosofía de la Mitología*, en la cual está en germen lo que puede denominarse como *la interpretación de los símbolos* como parte integrante del quehacer filosófico³⁰⁸. Las ideas allí contenidas fueron retomadas luego en la *Filosofía de la Revelación*, la última gran obra de Schelling³⁰⁹. El núcleo que interesa a un lector de nuestra época en dichas obras, sería que la filosofía puramente racional no alcanza para la búsqueda de la verdad y que necesita acudir a una “lectura” de lo que *simbólicamente* está en los escritos sagrados de las grandes culturas. El incipiente interés de Paul Ricoeur por los símbolos y su interpretación tiene relación con esta veta, tal vez por mediación de K. Jaspers³¹⁰.

Más importante y explícito ha sido el antecedente de Schleiermacher, verdadero fundador de la hermenéutica en el sentido moderno, al que ya hemos aludido para explicar algunas de sus tesis al respecto, que fueron transmitidas al siglo XX principalmente por Dilthey.

Entre los antecedentes de la época de la *filosofía de la existencia*, lo normal es mencionar la incorporación de la hermenéutica, en cuanto interpretación existencial del *Da-sein*, en la segunda mitad de *Ser y Tiempo*,³¹¹ que sirvió a Heidegger sobre todo para justificar la temporalidad del ser-ahí y la capacidad de interpretar su pasado como condición de una apertura hacia el futuro, que era visto particularmente como un ser-para-la-muerte.³¹² Pero el mismo Heidegger no explicitó por entonces al parecer que la presencia de la problemática hermenéutica implicaba un acercamiento ontológico mayor entre el ser y el tiempo o dicho sea más netamente, que allí estaba en germen la *historización de la metafísica*. El impacto de la obra se centró en la situación del hombre, en su angustia frente a la muerte y a la nada y otros temas famosos de la primera sección. Nadie pensó que la parte concerniente a la hermenéutica pudiera ir más

³⁰⁷ Se trata de “*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*” (1796); cfr. *Hegels Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972, I, pp. 234-238.

³⁰⁸ El interés por la mitología había sido preparado por Winckelmann y por la fundamental obra de Creuzer en la que se inspiró también Schelling. Cfr. *Philosophie der Mythologie*, 2 tomos, Berlin, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

³⁰⁹ Cfr. F.W.J.SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993.

³¹⁰ Entre los primeros trabajos de Ricoeur se cuenta uno sobre Marcel y Jaspers. Este último, por otra parte, propuso en su obra *Von der Wahrheit*, el tema de las “cifras” (o sea el lenguaje simbólico) de lo circunvalante (*Das Umgreifende*).

³¹¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, par. 63, pp. 310-315..

³¹² Cfr. *Idem*, par. 76-77, pp. 392-403.

allá de lo que había expuesto Dilthey en lo referente a la historiografía. Y el mismo autor más tarde abandonó la temática de la hermenéutica³¹³ para elaborar otro pensar centrado en la poesía en su diálogo con la filosofía, pero rico en innumerables temas que renovaron el panorama del pensamiento “postmetafísico”. El haber trazado los lineamientos de la “historia de la metafísica”, a partir de la tesis del ocultamiento del ser en los entes, ha llevado a una sobreestimación de la poesía como lugar de la manifestación del ser. La atención a las ciencias se concentra en algunas conferencias y ensayos de la primera época, de *Was ist. Metaphysik?*³¹⁴ a *Die frage nach dem Ding (La pregunta por la cosa)*³¹⁵ y toca principalmente a las ciencias exactas. Las ciencias humanas y la antropología filosófica quedan fuera del interés de Heidegger (excepto sus referencias a la historia en *Ser y Tiempo*).

Creo que ha sido injustamente olvidada sin embargo la contribución dada por K. Jaspers en su voluminosa obra *Sobre la Verdad (Vom der Wahrheit)* en la que se expone la teoría de lo Omniabarcador y de las *cifras* de la trascendencia, que contienen una nueva propuesta “existencial” en torno a la interpretación de los grandes símbolos.³¹⁶ De hecho P. Ricoeur fue en sus primeros trabajos estudioso de Jaspers y puede decirse que hay una continuidad entre lo propuesto por el filósofo alemán y las complejas elaboraciones sobre la hermenéutica que haría más tarde Ricoeur, a quien desde ya considero como *el autor que más acercó el tema de la hermenéutica a la teoría de las ciencias humanas en general*.

Pero antes de explicitar un poco más el pensamiento de Gadamer y el de Ricoeur, con las discusiones a que dieron lugar, diré algo más en torno a los motivos que en el contexto de fines del siglo XX permitieron el éxito de la temática hermenéutica.

El primer factor a tener en cuenta es la crisis a que fue sometido el tema de la modernidad en cuanto tal. Aunque Heidegger no relacionó tan íntimamente en su más famosa obra ambos temas, hay en *Ser y Tiempo* desde sus primeras páginas una fuerte crítica a varias tesis cartesianas, con la intención de superar el período moderno de la filosofía: entre esas tesis podemos recordar desde luego la centralidad del sujeto, la concepción objetivista del mundo visto en perspectiva matemática, la relación sujeto-objeto.

³¹³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen, Neske, 1979, pp. 83-216.

³¹⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Frankfurt, V.Klostermann, 1978, pp. 103-122.

³¹⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, Niemeyer, 1962.

³¹⁶ Cfr. K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, München, Piper, 1947, pp.108-139.

Pero la problemática de la modernidad había sido puesta en cuestión por varios autores desde distintos flancos, sin excluir el escolástico que se había opuesto al cartesianismo ya desde el inicio, el positivismo en su amplia acepción, las vertientes derivadas del vitalismo nietzscheano y otras fuentes. Como más tarde vería Ricoeur, la imposibilidad de mantener la primacía del *yo pienso* en su estado puro aun defendida por Husserl, sólo podía ser cabalmente sustituida por una concepción por la que el sujeto *narrara su existencia dándole una interpretación*, sin pretender llegar a una ilusoria apodicticidad.³¹⁷

Un segundo motivo que favoreció la recepción de la hermenéutica en el debate general de la filosofía fue que pudo presentarse en los años indicados como una suerte de alternativa que evitaba el fastidioso *debate entre las orientaciones dialécticas y las orientaciones lógico-matemáticas*. Y este punto tocaba sin duda la aplicación de diversas y hasta opuestas metodologías a las ciencias sociales. El *neomarxismo* había hecho grandes progresos filosóficos con la obra de autores de la talla de Gramsci, Lukács y Bloch, y había recibido últimamente un refuerzo con la “conversión” de Sartre desde el existencialismo al marxismo.³¹⁸ La ya mencionada escuela de Frankfurt tenía al menos en algunos de sus exponentes (Adorno y Marcuse sobre todo) una marca de la dialéctica hegeliana que a diferencia de lo acontecido con el neomarxismo era utilizada como instrumental crítico de la cultura en la era industrial.

Todas estas orientaciones estaban naturalmente contrapuestas al neopositivismo que había tenido una gran entrada – incluso en la organización académica de muchas universidades - en los países anglosajones después de la guerra y que hacía mucho hincapié entre otras cosas en dos puntos capitales: el acentuando científicismo que con el instrumento del análisis lógico del lenguaje había armado todo un nuevo edificio en torno a la organización de las ciencias (eliminando de paso la fastidiosa distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas) ; y luego una idea de la sociedad y de la política que bajo otros ropajes tenía sin duda muchos resabios del conservadurismo político y de liberalismo económico sumado a un mayor refinamiento en la organización de la tecnocracia (y de la economía de mercado).

³¹⁷ Cfr. el capítulo dedicado a *Fenomenología y hermenéutica* en *Del texto a la acción*, Buenos Aires-México, F.C.E. , 2001, pp.53-70. .

³¹⁸ Cfr. J.-P. SARTRE, *Crítica de la razón dialéctica*, 2 tomos, Buenos Aires, Losada, 1964.

La polémica entre estas dos tendencias se hallaba de hecho unida a los dos frentes que dividían el mundo político antes de la caída del muro de Berlín³¹⁹. El surgimiento de la hermenéutica evitaba tal confrontación entre lógica dialéctica y lógica matemática, proponiendo un nuevo instrumental: la *comprensión (Verstehen)*, la cual era contraria a la primera desde la cuna (aun por la mutua antipatía que separaba la obra de Hegel y la de Schleiermacher).

A aquella concepción de la dialéctica aunque fuera readaptada por sucesivas reformas historicistas y neocríticas, oponía la tradición hermenéutica la empatía propia de la comprensión (*Verstehen*). Y por otra parte presentaba un modo de ejercer el intelecto no sujetándolo a la rígida lógica matemático-formal y uniéndolo más bien a una confluencia con la sensibilidad afectiva y estética. Evitaba además la acusación de “dogmatismo” que era fácil achacar a las dos anteriores posiciones, la primera de un dogmatismo de pretendidas leyes históricas de un progreso hecho por contraposiciones y reconciliaciones de opuestos; la segunda por la excesiva certeza depositada en la ciencia formalizada según las reglas de la nueva lógica, del análisis del lenguaje, y del principio de verificabilidad.

No obstante creo que la difusión masiva y abusiva de la temática de la hermenéutica en los más diversos ámbitos de la vida cultural, provocó un debilitamiento de las certezas y hasta un cuestionamiento no menor del tema mismo de la verdad favoreciendo lo que comúnmente (aunque sin mucha precisión) suele señalarse como relativismo.

Se entraba en una era en la que la cultura occidental se acostumbraba a la convivencia de credos, filosofías y políticas diferentes y se necesitaba para ello un cierto *perspectivismo* rayano con el relativismo al que la hermenéutica se prestaba de algún modo al reconocer la pluralidad de las interpretaciones y la presencia de un factor, sea mínimo, de *subjetivismo* en la visión de lo real.³²⁰

Otro factor que influyó notoriamente fue el incremento del interés por la estética, que provenía en parte desde el ángulo fenomenológico en su sentido amplio no precisamente husserliano. Heidegger sobre todo en su último período había renovado la exaltación romántica por el arte y la poesía como sustitutos de la antigua metafísica. Gadamer dedicó una parte de su obra *Verdad y Método* al tema del arte. Merleu Ponty

³¹⁹ Una idea de la contraposición de los dos frentes, que incluye también una polémica contra la naciente ola neo-hermenéutica, se podrá ver en J. HABERMAS, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1990.

³²⁰ Cfr. G. VATTIMO (comp.) *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Norma, 1994.

también en sus últimas obras había elaborado una suerte de visión del ser como mundo encarnado en la materialidad y capaz de expresar vida y sentimiento a través del cuerpo y de las expresiones estéticas³²¹. En otros frentes, la corriente de Lukács había también elaborado una voluminosa *Estética*³²², basada en el “realismo” dialéctico, y Adorno había legado otra *Estética*³²³, basada en su “dialéctica negativa”. En las décadas de 1960 y 1970 bullía, junto con el descontento por el belicismo y la política de los grandes bloques, un espíritu revolucionario que se encarnaba también en lo estético (el arte como “provocación”), en el valor de la imaginación. Y aun los neopositivistas, que podían ser acusados de excesivo logicismo no escondían en forma más bien privada su interés por ciertas vanguardias estéticas, cumpliendo con aquello de Comte, quien había afirmado que las épocas muy mercantiles eran también muy esteticistas³²⁴.

En este cuadro es comprensible el interés creciente por la hermenéutica, pues ella, nacida en pleno período romántico en su forma moderna, estaba muy ligada a una sensibilidad particularmente cercana a lo estético: baste pensar en las interpretaciones de las obras de arte que puede presentarse, confrontarse y discutirse.

Finalmente, y esto es más bien algo directamente atribuible a la obra de Gadamer, la hermenéutica se desplazó lentamente *hacia el plano ontológico* aprovechando el antecedente de Heidegger pero yendo más allá de sus fronteras. La noción de verdad estaba en crisis, como también lo estaban las certezas que habían procurado las ciencias y la metafísica. La hermenéutica se presentaba como una alternativa para la manifestación, el des-ocultamiento de la verdad prometido por el pensar heideggeriano, por una vía distinta a la del método de las ciencias con su producto de la técnica. Este aspecto de la hermenéutica fue también desarrollado por Gianni Vattimo que ante el fracaso de las antiguas promesas dogmáticas se había refugiado en un *pensamiento débil*, y luego al sumarse la fuerte influencia del perspectivismo de Nietzsche, especialmente en su última gran obra *Voluntad de poder*, terminó presentando una ambigua meditación sobre el *nihilismo* de los tiempos posmodernos.³²⁵

³²¹ Cfr. M. MERLEAU PONTY, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970.

³²² Cfr. G. LUKACS, *Estética*, 4 tomos, Barcelona, Grijalbo, 1965-1967.

³²³ Cfr. T.W. ADORNO, *Estetik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972.

³²⁴ Cfr. A. COMTE, *Système de politique positive*, 4 tomos, Paris, L. Mathias, 1851-5, I, p. 297-300..

³²⁵ En efecto las obras publicadas por Vattimo (en general en colaboración con otros autores) sobre el tema de la hermenéutica se complacen en tocar las riberas del nihilismo, con un número notable de ambigüedades no involuntarias: cfr. G. VATTIMO (comp.) *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Norma, 1994; *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995.

2. LOS APORTES DE GADAMER Y DE RICOEUR

La figura de Hans Georg Gadamer no tuvo particular resonancia a nivel mundial hasta la aparición de la citada obra. Se trata de un extenso trabajo estructurado en tres partes principales: la primera dedicada al arte y la hermenéutica, la segunda a la hermenéutica y las ciencias humanas y en la relación con la ontología, y la tercera al lenguaje. El primer argumento señala claramente el desplazamiento de la temática de la hermenéutica desde la posición que ocupaba en *Ser y Tiempo* al campo de la estética. No es que este último fuera extraño a los intereses de Heidegger; todo lo contrario si se tiene presente su último período. Pero desde el inicio se ve una suerte de renovación de la antigua distinción y hasta rivalidad entre las humanidades y las ciencias filosóficas, que más tarde con la fundación de las ciencias modernas persistió en forma más simulada de sensibilidad estética versus espíritu geométrico y lógico. Heidegger en su ensayo sobre *El origen de la obra de arte*, incluido en *Holzwege*,³²⁶ había ya abierto el camino para devolver a lo estético un carácter muy cercano a lo ontológico, en cuanto apertura a una manifestación o acontecimiento apropiador (*Ereignis*) del ser. Gadamer no hace más que ampliar este horizonte y reconocer en el arte el ámbito de la manifestación de la verdad en contraposición con el método, propio del imperio científico y técnico.

En esto también recupera la tradición romántica filosófica alemana, especialmente el pensamiento de Friedrich Schlegel y Schleiermacher, contraponiendo tal tradición al concepto de Ilustración³²⁷, que ya venía siendo discutido por otras corrientes. La manifestación de la verdad que acontece en la comprensión de la obra de arte pone en juego los elementos que Schleiermacher había requerido de la hermenéutica: la confluencia entre intelecto y afectividad en la empatía por la que se introduce uno en la *Erlebnis*, en la vivencia del autor, en su manera de situarse y de ver el mundo en la manifestación de la vida. Y recuérdese que para los románticos en general la vida, más que la lógica, es la depositaria de la verdad y reveladora del ser, mucho antes de que Nietzsche y el vitalismo del siglo XX desarrollaran más a fondo estas antinomias. Esta ampliación ontológica de la hermenéutica tendría después una gran influencia en

³²⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1980.

³²⁷ Cfr. H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, ed. it. de G. Vattimo, pp. 211-312.. Véase también el conjunto de artículos publicado en francés con el nombre de *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier, 1982, en los que se da también una respuesta a las críticas de J. Habermas.

los desarrollos de Vattimo y sus especulaciones sobre el nihilismo, y también en lo que suele denominarse posmodernismo francés.

La segunda parte de *Verdad y método* es especialmente importante para el tema de nuestra investigación, puesto que plantea expresamente la relación entre la hermenéutica y las “ciencias del espíritu”, denominación que Gadamer sigue utilizando cuando en el resto de Occidente había sido en general sustituida por la de ciencias sociales o ciencias humanas. Gadamer comienza explicando que la hermenéutica cumple un papel esencial en la evolución de la Ilustración alemana (*Aufklärung*) hacia el romanticismo. Pondera luego la obra de Schleiermacher recordando que éste consideró la hermenéutica como una *Kunstlehre* (doctrina del arte) y su intención de constituir una hermenéutica universal, es decir más allá de los límites de la exégesis bíblica. . De allí era casi natural el paso a la aplicación de la hermenéutica a la historiografía paso que habría dado en la forma más acabada Dilthey con su *Introducción a las ciencias del espíritu*. Pero este paso no hubiera sido posible sin la preparación de grandes historiadores como Ranke y Droysen .

Luego, volviendo a Dilthey subraya la importancia dada por este al tema de la vida y su relación con las ciencias del espíritu, y es allí donde reconoce una cierta continuidad con esta perspectiva por parte del último Husserl en su concepto de *Lebenswelt* (mundo de la vida), terminando su recorrido histórico con Heidegger.

Después de este rastreo histórico, que ubica a Gadamer dentro de una determinada corriente de pensamiento, desarrolla su propia teoría de la hermenéutica, introduciendo los temas de la historia de los efectos (*Wirkungsgeschichte*), la “fusión de horizontes”, la precomprensión y el giro hermenéutico³²⁸. En todo esto, es cierto, permite una justificación del título de esta segunda parte referido a la verdad (hermenéutica) y las ciencias del espíritu, pero no se introduce en ciencias particulares como la psicología o la sociología. Las referencias más explícitas son las correspondientes a la historiografía y a las ciencias jurídicas. Termina esta parte destacando la originalidad de la experiencia hermenéutica y “la primacía hermenéutica de la pregunta”, acercándose en esto una vez más a Heidegger.

La tercera parte, siguiendo también una línea esbozada por Schleiermacher en su hermenéutica, señala *la importancia del lenguaje* como mediador de una “experiencia

³²⁸ Todos estos temas, que sería largo explicar aquí detalladamente, dan a la hermenéutica de Gadamer un acercamiento mayor al realismo, en contraste con las posturas del teólogo y exegeta Rudolf Bultmann y otros autores.

de mundo”, con lo cual prelude algunos temas propios del denominado “giro lingüístico”.

La apertura ontológica señalada así en la primera parte corre el riesgo de cerrarse en el ámbito de una inmanencia del lenguaje. Hay aquí una cierta reversión de algunas tesis del último Heidegger, al trasponer el primado que éste reconoce al lenguaje poético en su última etapa al lenguaje en cuanto mediador del acto hermenéutico, tesis extraña a lo propuesto por el maestro en *Caminos al habla*.³²⁹ Las referencias de Gadamer a la obra de Husserl por otra parte son susceptibles de fuertes reparos.

El otro autor que nos interesa es Paul Ricoeur. Su itinerario fue algo más complejo. Habiendo comenzado con estudios sobre Jaspers y Marcel tradujo también tempranamente al francés las *Ideen I* de Husserl. Esto le permitió evolucionar en la década de 1950 hacia estudios sobre fenomenología de la voluntad. Estos tuvieron dos partes: una dedicada a *Lo voluntario y lo involuntario*, y otra a la *Simbólica del mal*.³³⁰ El hilo conductor entre ambos temas fue que la dialéctica de la voluntad mostraba fragilidades (lo que Kant había identificado como “el mal radical”) que no podían resolverse por vía de la razón y ni siquiera por el método fenomenológico tal como lo hubiera querido su fundador. Requería por el contrario una *interpretación de los símbolos* generalmente presentes en las grandes religiones y mitologías. Se abrió así una nueva etapa en su pensamiento, que se encontraría por una vía distinta que la de Gadamer, con la hermenéutica. De *la simbólica del mal (Finitud y culpabilidad)*³³¹ pasó Ricoeur al *tema de las ciencias humanas* debiendo confrontarse primero con el psicoanálisis en el *ensayo sobre Freud*³³² y luego con el estructuralismo en *El conflicto de las interpretaciones*.³³³ El proyecto de Ricoeur se fue mostrando en sucesivas obras como más ambicioso que el de Gadamer puesto que se adentró en las principales ciencias humanas estableciendo un fecundo diálogo con la filosofía (por ejemplo en *La metáfora viva* dialoga profundamente con las corrientes de la lingüística) Nuestro autor a través de la temática de la hermenéutica y de la interpretación entendía:

- a) Zanzar la contraposición entre una filosofía reflexiva (es decir que no abandonaba del todo la herencia del *cogito* y de la reducción husserliana) y la

³²⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1979, pp. 83-156.

³³⁰ Ambas obras han sido traducidas al español por Docencia de Buenos Aires y por Taurus, Madrid, respectivamente..

³³¹ Cfr. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1986.

³³² Cfr. P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.

³³³ Cfr. P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations, Essais d'hermeneutique I*, Paris, Senil, 1969.

filosofía hermenéutica, apoyando más a ésta última, en el sentido de reconocer desde su punto de vista la imposibilidad de compartir totalmente tesis de la reducción trascendental. Por lo tanto propone un modo de conocimiento del yo mediado por el lenguaje, la narración, la memoria, los símbolos, es decir una hermenéutica del sujeto.

b) Reconocer sin embargo la vigencia de lo que Ricoeur llama “principio reflexivo”, esto es la referencia al yo, a un sujeto en el sentido moderno, implícita tanto en los actos noéticos como morales y valorativos. Con lo cual salva sólo en parte la herencia de la subjetividad moderna, negándose a compartir la intuición apodíctica del yo predicada por Husserl. *Por lo tanto la referencia al yo debía ser descubierta por vía narrativa e interpretativa.*

c) Ubicar *la novedad del psicoanálisis* en el modo original con que Freud introduce el tema de la interpretación (que es también inevitablemente una hermenéutica de los símbolos del inconsciente) estableciendo una cierta “arqueología” del sujeto que Ricoeur propone compensar con una “teleología”, tesis sin duda cuestionable o al menos audaz desde el punto de vista psicoanalítico tanto como desde el punto de vista filosófico.³³⁴

d) En otro orden de cosas el viejo tema abierto por Jaspers sobre las cifras de lo “Innombrable” (es decir de lo Trascendente) era tomado como clave para introducir el tema de la interpretación en todas aquellas ciencias que tuvieran alguna relación con la simbólica de lo sagrado.

e) En su debate con el estructuralismo en auge en las mismas décadas de 1960 y 1970 Ricoeur retoma la defensa de una filosofía que no abandona un cierto primado de la persona humana esquivando al mismo tiempo los defectos de la modernidad centrada en el sujeto³³⁵

f) Finalmente, *last but not least*, Ricoeur en sus trabajos sobre el lenguaje (*La metáfora viva*) y en sus últimas obras se inclina a *evitar la problemática en torno a la metafísica y al ser*,³³⁶ en el que ve una polisemia insalvable, y promete (sin cumplir satisfactoriamente) una ontología que quisiera establecer una síntesis o una convergencia con la hermenéutica.

³³⁴ La dificultad reside en componer el cuadro de la interpretación de Freud sobre la base de una filosofía del inconsciente (*arqueología*) y luego de una *teleología* inspirada en Hegel.

³³⁵ Ejemplo típico de estas preocupaciones es P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. La polémica contra el estructuralismo implicó también una confrontación con Lacan.

³³⁶ Cfr. P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980, pp. 348ss.

En síntesis el gran aporte de Ricoeur a nuestro tema es sin duda que es uno de los filósofos que más se han adentrado en el diálogo entre la filosofía (particularmente en temas antropológicos y éticos) y las más diversas ciencias humanas. Ha producido obras importantes sobre psicología, historiografía, literatura, lenguaje, política. Su confrontación con el estructuralismo además tuvo el mérito de mantener el interés humanista de la filosofía.

De todos modos lo importante es señalar aquí que la hermenéutica o en términos más amplios la “teoría” de la interpretación, toca uno de los nervios centrales de las ciencias humanas y sociales, pues pone en evidencia que el objeto de su estudio es la experiencia de la vida humana, personal y comunitaria. Como tal no puede no tener *ab origine* un punto de contacto, de relación íntima con la vida misma del investigador y del ser humano en general, lo que crea un tipo de objetivación distinto al que es propio de las ciencias naturales.

Como efecto de los desarrollos que estos y otros autores dieron del problema, la hermenéutica pasó a ser un tema que no siempre bien estudiado, desbordó un tanto lo específico de su competencia y se transformó efímeramente en algo semejante a lo que Vattimo expresó al decir que era una suerte de *koiné* (lengua común) de la filosofía de nuestro tiempo, siendo empleado indiscriminadamente a veces para abordar temas ontológicos, gnoseológicos (como un instrumento más refinado de tendencias pluralistas y relativistas) éticos y por supuesto estéticos. Ricoeur también exageró al hablar de una “era de la razón hermenéutica”, puesto que el tema como veremos ha sido resistido por varias corrientes de pensamiento importantes, y además la misma asociación entre razón y hermenéutica provoca interrogantes no indiferentes.

Cualquiera advierte que el problema o la cuestión del ser tal como la volvió a plantear Heidegger es – se la comparta o no- uno de los puntos referenciales para comprender muchos aspectos de la filosofía de nuestro tiempo. Pero añadir a él el problema de la hermenéutica como si fuera una etapa ulterior del pensamiento significa simplificar en demasía el problema de la verdad y del ser, y darle un sesgo tendiente al relativismo en un sentido más radical del empleado generalmente en el campo filosófico.

El mismo Heidegger en *Unterwegs zurr Sprache (Caminos al habla)* reconoce haber dejado atrás la importancia que había dado a la hermenéutica en *Ser y Tiempo*³³⁷. La tesis que adoptamos por lo tanto se acerca en buena medida a la posición de Paul Ricoeur al menos en dos puntos: el primero es el haber adoptado el tema de la interpretación como instrumento metodológico para el diálogo entre ciencias humanas y filosofía (dando lugar por lo tanto a consecuencias epistemológicas que juzgamos de importancia), un diálogo que no es una mera inserción de temas filosóficos en esas ciencias, sino también un aprender por parte de la filosofía de los resultados más importantes de esas disciplinas. El segundo es el haber conservado, aun con modalidades que no compartimos del todo, la centralidad de la persona humana en estos enfoques dialogantes, y haber evitado una metamorfosis ontológica excesiva del tema de la hermenéutica que la llevaría al borde del relativismo casi total, o a una radicalización del nihilismo, como sugieren algunas páginas de Vattimo. Lo que se echa de menos en la labor de Ricoeur, por demás impresionante por su extensión, es un planteo más adecuado del tema del ser y del destino de la metafísica.³³⁸

Estos antecedentes nos permiten abordar mejor el rol que puede tener la hermenéutica en las ciencias humanas, y en qué medida es válido su alcance.

3. LAS PRIMERAS PRESENCIAS DE LA HERMENÉUTICA EN CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

La introducción de temas cercanos a la hermenéutica en el sector de las ciencias humanas no fue algo repentino ni es de por sí una regla unívoca en la metodología de estas ciencias. El primer sector en el que se practicó desde antiguo el sentido de la interpretación fue el que tenía alguna relación con los textos escritos. Las humanidades, que se ocupaban de los libros de autores eminentes y de sus traducciones, pusieron en práctica ya algunas normas que iban desde lo gramatical a la comprensión del contenido de dichos textos.³³⁹ Y por la naturaleza del tema es comprensible que una vez instalados los libros sagrados en la cultura cristiana, la exégesis de los mismos requiriera una aplicación particular de los mismos criterios, más las temáticas teológicas que les acompañaban no sólo por los documentos escritos sino también por la tradición.

³³⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1979, p. 151.

³³⁸ Véase como ejemplo el último de los estudios que componen *Metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980, pp. 348-426.

³³⁹ Cf. M. FERRARIS, *Historia de la hermenéutica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

Pero no es éste el propósito que perseguimos en nuestra investigación, sino la formación de aquella etapa de la cultura occidental que llevó el nombre de *Humanismo*, iniciado en la frontera del ocaso de la Edad media por obra de Petrarca y sus seguidores. Además del cuidado en las traducciones de obras latinas y griegas, se trató de sondear los contenidos de diálogos y tratados filosóficos y literarios de la antigüedad.³⁴⁰ Y aunque no se tuviera presente propiamente una teoría de la hermenéutica – a no ser la relación “indirecta” que el citado libro de Aristóteles pudiera tener con ella – se ponían en práctica *métodos que eran considerados más pertenecientes al arte que a la ciencia*.

Todo este mundo involucra naturalmente las gramáticas, los estilos, las reelaboraciones de obras nuevas que imitaban las antiguas. Y en el caso de la interpretación de los textos sagrados había toda una tradición exegética que se dividía en diversas escuelas, y que se asociaba a diversas orientaciones teológicas.³⁴¹

Pero la entrada de elementos propiamente hermenéuticos en una determinada disciplina, aunque todavía no pudiera ser considerada ciencia en el sentido habitual de la época, fue la *historiografía*. Fue mérito de Dilthey y del conde Yorck³⁴² el haber defendido la peculiaridad de un nuevo campo de ciencias llamadas “del espíritu” y de colocar la hermenéutica elaborada anteriormente por Schleiermacher como instrumento esencial del rigor de su metodología. También puede sumarse al grupo la obra de B. Croce autor de una *Teoría e historia de la historiografía*,³⁴³ que consideraba los conceptos históricos en cuanto unión de lo universal con lo particular como *verdaderos conceptos* en contraposición a los matemáticos, que constituían tipos formales de universalidad y que Croce denominaba pseudoconceptos. La historiografía fue la primera de las ciencias sociales que se estructuró como un tipo diverso de ciencia, dotada de un método propio poniendo en juego los criterios de lo que hoy llamamos hermenéutica, que afronta entre otros problemas el de la relación entre la situación del historiador y la objetividad del contenido estudiado y muestra un modo de disposición riguroso de documentos, con sus análisis e interpretaciones.

³⁴⁰ Inmensa es la bibliografía al respecto, en la que se destacan las obras de Eugenio Garin, O. Kristeller, Georg Vogt, entre otros.

³⁴¹ Ya en tiempos de la primitiva Iglesia, se formaron las dos escuelas diferentes (de Alejandría y de Antioquia) que practicaban la búsqueda del sentido simbólico o del sentido literal respectivamente. Para la Edad Media es clásico el libro de H. DE LUBAC, *Exegèse médiévale*, Paris, 1959-64.

³⁴² A la discusión con estos autores es dedicado el último capítulo de *Ser y Tiempo*.

³⁴³ Cfr. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1917.

Pero el nombre de “ciencias del espíritu” no cubría por entonces todo el espectro de las ciencias positivas que tenían por objeto los problemas humanos en sus diversas facetas.

Podía suponerse que la hermenéutica también se aplicara al estudio científico de las obras literarias y de la crítica del arte en general, pero hasta fines del siglo XIX no se aplicaba tal denominación a estudios que aspiraban claramente al estatus de ciencia y que se referían a los problemas humanos con método autónomo respecto de la filosofía, como eran por ejemplo la psicología o la sociología, la lingüística o las ciencias políticas.

En este sentido puede decirse que la aparición de *La interpretación de los sueños* de Freud al inicio del siglo XX se constituyó en un hito importante, sobre todo por la voluntad de su autor de no separar la susodicha interpretación – cuyos remotos orígenes reconoce – del sentido científico propio de la modernidad.³⁴⁴ Partió acertadamente de la hipótesis de que había una relación entre las imágenes y símbolos del inconsciente surgidos en el lenguaje de los sueños tenían una relación enigmática, pero susceptible de ser develada, con la vida consciente. Y aunque algunos de sus críticos hayan advertido que Freud utilizaba *circularmente* sus hipótesis como instrumentos de prueba (idéntico reproche dirigió Popper a la pretendida científicidad del marxismo), esa dificultad podría ser hoy respondida en el sentido que el psicoanálisis visto en el conjunto de sus principales obras instituye una cierta hermenéutica en cuanto utiliza los criterios de la relación entre las partes y el todo, entre situación e interpretación y retorno a la realidad.³⁴⁵ Es cierto que no alcanza a conciliar del todo la mentalidad “positivista” de la ciencia de esos años con su topología del inconsciente y con sus técnicas interpretativas, pero lo importante es que introdujo en la problemática epistemológica de la psicología un nuevo concepto del saber científico distinto del que se limitaba a la experiencia empírica y a la deducción lógica, pero no por eso carente de medios de verificación de determinadas hipótesis y teorías. La solución del problema sin embargo, a mi juicio, requiere colocar la psicología (y el psicoanálisis como una de sus escuelas) en la categoría de ciencias humanas, en las que entra de por medio la interpretación.

³⁴⁴ Véase S. FREUD, *La interpretación de los sueños*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 2002 especialmente el capítulo 1.

³⁴⁵ Entre los epistemólogos defensores del carácter científico del psicoanálisis, cfr. G. KLIMOVSKI, *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*, Buenos Aires, A-Z, 1997. Pero el tema abarca una enorme bibliografía en la que por motivos obvios no entramos.

En cuanto a la sociología, el autor que se acercó a algún tipo de interpretación en el sentido de la hermenéutica fue sin duda Max Weber, aunque no en un sentido pleno.

Tampoco él abandonó los cánones del carácter científico de su búsqueda. Pero las indicaciones metodológicas que dejó en profundos ensayos muestran suficientemente la diferencia con las ciencias exactas y naturales.

Los ejemplos que hemos presentado no agotan la temática, pero nos hacen ver que *la mayoría de las ciencias humanas a medida que se emancipaban de sus raíces filosóficas, perseguían todavía hasta épocas muy recientes un ideal científico que no se alejaba demasiado del de las ciencias naturales*. De allí la preocupación por ubicar en su metodología el recurso a las matemáticas, por lo demás necesario. Y la distinción más propia de la cultura alemana entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza no incorporó tan rápidamente la hermenéutica como un constitutivo esencial de su metodología. Sin embargo queremos hacer ver que está en la esencia de las ciencias que giran en torno al hombre mismo el no poder prescindir del todo del núcleo constitutivo de lo que llamamos hoy hermenéutica. Esto por supuesto no en modo unívoco sino de acuerdo a cierta analogía que se da tanto en cada una de las ciencias como en el diálogo interdisciplinario.

4. MOTIVOS PARA LA APLICACIÓN DE LA HERMENÉUTICA EN LAS CIENCIAS HUMANAS

De acuerdo a la especificidad de cada una de las ciencias humanas y de cada escuela u orientación en lo interno de ellas, es posible incorporar a la metodología algunos de los puntos más sobresalientes.

El tema de la hermenéutica introducido como instrumento metodológico en ciencias humanas y sociales señala el carácter positivo (es decir apto para el descubrimiento de nuevos temas y nuevas conexiones comprensivo-explicativas) y subraya su índole destinada al conocimiento del ser humano. Supone siempre un punto de partida que es la *situación* a la que es inherente una *pre-comprensión del hombre que investiga*, una situación que aunque implica y “determina” un ángulo de perspectiva, no elimina ni destruye su cuota de objetividad. Se da lugar así a un llamado “*círculo hermenéutico*” consistente en que el punto de vista particular del ser humano que estudia un tema humano individual o comunitario aporta inevitablemente la herencia de

sus experiencias y herencias pasadas, pero la apertura al tema estudiado abre el horizonte y retorna luego a una mejor auto-comprensión del sujeto.

Este aspecto justifica de por sí el ligamen entre la hermenéutica y las ciencias humanas pues no puede abordarse un tema humano científicamente sin que entre en juego tal circularidad. Los que acusan a la hermenéutica de subjetivismo, esteticismo o relativismo, lo hacen por tener una visión parcial y distorsionada de la misma.

Hay luego una *segunda circularidad* en el movimiento, hipotéticamente reiterable sin otros límites que los de una suficiente comprensión, del estudio de las partes y el todo de un objeto de investigación. Como ya enseñaba Schleiermacher, el conjunto requiere un análisis de las partes según criterios sugeridos por la misma unidad estudiada: ésta no puede ser comprendida sin la debida distinción de partes que configuran una cierta totalidad. Pero a su vez la profundización de esas partes lleva a una comprensión más cabal del todo. Este criterio circular puede aplicarse en el estudio de un texto, en la comprensión de una narración biográfica, en la profundización de períodos históricos o de fenómenos sociales. Desde luego siempre será posible hipotéticamente reiterar tal movimiento circular entre todo y partes, pero el acto hermenéutico alcanza su meta cuando ya hay una comprensión de lo esencial del período o del personaje estudiado, capaz de distinguirlo en su comprensibilidad de cualquier otro individuo.

Puede también hablarse de un círculo hermenéutico en lo que respecta a *la relación entre comprensión y praxis*. Hay en primer lugar una motivación que lleva a abordar un tema para resolver un problema humano. Sin negar el aspecto de verdad que hemos ya señalado acerca de la “neutralidad axiológica” requerida por Weber en el investigador, es importante que el estudio en cuestión aporte algo al conocimiento más profundo y más detallado de la condición humana para abrir nuevas posibilidades de acción. Esto es fácilmente constatable en historiografía, sociología y en la misma psicología. Es la correlación señalada por Croce entre *pensamiento* y *acción* por él atribuida a la historiografía, pero que puede ampliarse a todo el espectro de las ciencias humanas por el solo hecho de dirigirse al conocimiento del fenómeno humano. Pero no ha de olvidarse que a su vez la aplicación a la acción produce nuevas situaciones y perspectivas capaces de ampliar el horizonte del tema investigado.

De todos modos es importante señalar aquí que la hermenéutica o en términos más amplios la interpretación, toca el nervio específico de las ciencias humanas. Por el simple hecho de poner en evidencia que el objeto de su estudio es la experiencia de la vida humana, la cual no es susceptible del mismo tipo de objetivación que cualquier ente de la naturaleza física o del saber matemático. Siempre supone un cierto grado de *pre-comprensión* y siempre abre al movimiento analítico-sintético de las relaciones entre partes y todo. Finalmente la relación con la praxis es también diferente, como se señaló en su momento: las ciencias humanas no producen objetos tecnológicos sino cambios de actitudes. Esto da a su vez un carácter menos estático y sistemático que el que corresponde a las ciencias naturales, en las que a pesar de la posibilidad de los cambios de paradigmas y de nuevos planteos, el sistema de conocimientos es menos movido y más estable. De allí que un enfoque meramente lógico-matemático-experimental de estas ciencias humanas y sociales implique inevitablemente algún tipo de incoherencia y hasta contradicción bajo la máscara de mayor científicidad.

5. OBJECIONES CONTRA LA APLICACIÓN DE LA HERMENÉUTICA EN LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

Como señalé antes, en las últimas décadas se ha formado una ola exageradamente favorable a la influencia de la hermenéutica desbordando los anteriores límites de las “ciencias del espíritu” y explayando sus ecos por un lado hacia la sustitución de la ontología y por otro hacia temas de las ciencias naturales aprovechando la “crisis de las certidumbres” por las que ha atravesado la epistemología de éstas últimas. Esto ha provocado como era de esperar la reacción de los círculos más tradicionales del cientificismo clásico y del neopositivismo.

La primera y más obvia objeción es la que niega a la hermenéutica los títulos de una metodología propiamente científica. El motivo más frecuentemente aducido es que introduce el riesgo de un subjetivismo en las ciencias mezclándolas con componentes de tipo estético o afectivo, para establecer un pretendido círculo interpretativo que al fin y al cabo no termina en descubrimientos nuevos debidamente verificados. Sería como un regreso de la *episteme* hacia la *doxa*, un entrecruzamiento de opiniones e interpretaciones que crean una multiplicidad indefinida de puntos de vista, de especialidades y de “diálogos” sin fundamento.

Tal objeción da lugar a una acusación más general de *perspectivismo y relativismo* (no moral sino científico) operando un regreso hacia motivos románticos que traicionarían el espíritu de la Ilustración y en especial su sentido progresivo. Es bueno recordar por otra parte que esta objeción va dirigida ante todo a las influencias de tendencias relativistas dentro del mismo científicismo (baste recordar autores como Goodman, Rorty, Davidson y otros que a la influencia de la hermenéutica han unido ciertos temas provenientes de la filosofía de Wittgenstein en su último período). Pero *a fortiori* da una fuerte embestida contra la aplicación de la hermenéutica (más apta para la crítica estética según los autores) a las ciencias humanas, a las antes llamadas “*moral sciences*”, pues además de desarticular el programa positivista y neopositivista obligaba a subestimar la lógica de la inducción y la lógica misma de la escuela de Popper, sacrificándolas a la preferencia por una vaga “intuición” carente de pruebas y de rigor matemático.

La segunda objeción, que tiene su origen en realidad en las críticas que Popper dirigió contra el carácter científico del psicoanálisis, del marxismo y del estructuralismo, está relacionada con el armado de un sistema de falsos conceptos e hipótesis que se apoyan unos a otros sin dar lugar a la posibilidad de una *falsación*, que es un modo más radical de *verificación*.

Ampliando esta objeción, que Popper en forma análoga dirigió a otras corrientes de las ciencias humanas, puede decirse que la hermenéutica, cuya propagación no había todavía entrado en el auge posterior a los años '70, carecería de uno de los principios básicos de descripción objetiva de hechos y de estados de cosas, del establecimiento ulterior de hipótesis y de teorías y de las consiguientes deducciones, verificaciones o falsaciones.

De todos modos dentro del modo de pensar cercano al positivismo Mario Bunge (que prefiere que se le designe más bien como científicista) sostiene que las afirmaciones de determinadas ramas de las ciencias humanas demasiado alejadas del modelo científico-natural, basadas en principios de interpretación provenientes de tradiciones del romanticismo alemán bajo la denominación de “ciencias del espíritu” no se sostienen como hechos científicos.³⁴⁶ Para ello deberían abandonar los toques de

³⁴⁶ Cfr. por ejemplo M. BUNGE, *La relación entre la sociología y la filosofía*, Madrid, Edad, 2000; *Vistas y entrevistas. Propuestas concretas sobre problemas de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997, pp.203,263.

subjetivismo y adherirse a los conceptos objetivos relacionados rigurosamente con la experiencia empírica y las leyes de la lógica formal.

También pasaría bajo la misma navaja la corriente opuesta de la dialéctica de origen hegeliano-marxista, aunque por motivos muy diferentes.

En coherencia con estos motivos, las vertientes de pensamiento científico cercanas a la mentalidad positivista dan preferencia dentro de las ciencias humanas al conductismo y al cognitivismo, a la sociología basada en cálculos matemáticos y en estadísticas, a una historiografía basada en hechos documentables y parca en interpretaciones, todo lo cual como es fácil vislumbrar va creando un fuerte aparato ideológico opuesto no sólo a la crítica de origen dialéctico, sino también a la hermenéutica y en general a toda filosofía que reconozca una siquiera mínima relación con la metafísica. También es evidente que este modo de pensar conduce a una forma relativamente nueva de dogmatismo. Se aprecia, de todos modos, como justificable la intención de combatir el abuso del tema hermenéutico como forma de acentuar el subjetivismo de las interpretaciones, lo que llevaría a la destrucción de toda certeza científica.

En fin, otra dificultad relacionada con las anteriores sería la incapacidad del así llamado método hermenéutico de lograr *verdaderas demostraciones*, que impliquen nuevos descubrimientos basados en pruebas en cualquier ámbito del saber. Por consiguiente muchos abogan también por la abolición de la distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas (las anteriores “ciencias del espíritu”) por considerarla algo obsoleto y destructor del espíritu científico. .

Finalmente notemos que no son tan sólo los epistemólogos de afinidad positivista los que presentan objeciones y reservas contra la hermenéutica. También abundan los adversarios de este tema entre los realistas que provienen de vertientes más vinculadas a la metafísica, por el riesgo que ven de caer en el relativismo.³⁴⁷

Ensayemos ahora una respuesta a este conjunto de objeciones y dificultades teniendo siempre presente que para nosotros el debate se limita a lo concerniente a las ciencias humanas y a su distinción y correlación con las naturales.

³⁴⁷ El tema de la hermenéutica es en general soslayado en las corrientes neo-escolásticas por considerárselo como proclive al relativismo. Hay sin embargo excepciones. Abundan en cambio los estudios y congresos tendientes a unir fenomenología y hermenéutica.

Las respuestas a estas objeciones parten de la certeza de que lo que se rechaza en ellas es fundamentalmente un concepto falseado de la hermenéutica, que ha sido facilitado por la apresurada difusión del tema en un clima cultural de crisis de certidumbres. Los principios rectores de la auténtica hermenéutica están basados en la naturaleza humana individual o comunitariamente considerada, en el objeto de la investigación y en la experiencia de vida que es el ámbito en el que se mueve. Esto hace que no haya que abolir la aspiración a la objetividad pero sí tener en cuenta otra modalidad de objetivación, como ya hemos explicado, que requiere tener en cuenta *la precomprensión* de la experiencia anterior y la apertura a nuevos descubrimientos con una metodología que por no ser estrictamente lógico- matemática, no deja por ello de ser rigurosa, es decir adecuada para su objeto de investigación.

Dejemos de lado la consideración de que es superficial atribuir todavía la distinción y correlación entre ciencias naturales y ciencias humanas a factores geográfico-culturales (filosofía alemana contra filosofía francesa o anglosajona). La sustancia del asunto es demasiado seria: las ciencias del hombre y de la sociedad (anteriormente llamadas ciencias morales o ciencias del espíritu) requieren características diferentes de las que se dirigen a la exploración del mundo no dotado de conciencia o de un tipo de vida capaz de autorreflexión. La relación sujeto-objeto cambia necesariamente y se vuelve en cierto modo circular, pues los resultados de la investigación retornan al investigador que los ha descubierto ampliando su punto de vista o sus modos de conducta práctica. Sin tal distinción-complementariedad quedaría ininteligible el acceso *positivo*, es decir no ya filosófico, sino experimental y hermenéutico, a problemas que tienen relación con la vida humana en sus diversas facetas. Sin ellas el motivo profundo de las ciencias naturales mismas quedaría debilitado, como un camino sólo destinado a satisfacer curiosidades o necesidades varias, sin dejar una enseñanza para el camino que ha de recorrer la humanidad para su elevación ética y cultural. El mismo finalismo que mueve las ciencias naturales quedaría trunco sin las posibilidades de un paso a la motivación que pretende elevar la condición humana en su calidad teórica y ética, es decir en su vocación hacia la verdad y el bien, con la consiguiente apertura al diálogo con la religión.

Finalmente hemos dado motivos suficientes para aclarar que las diferencias señaladas entre ambos ramos de las ciencias no destruyen el carácter científico del estudio positivo de lo humano, sino que le dan un sesgo propio, absolutamente complementario al de las ciencias naturales y abierto a un diálogo fructuoso con la

filosofía, sin el cual el conjunto de las ciencias sería sólo un modo de ampliar, siguiendo la expresión de Husserl, *una humanidad de hechos* o la posesión de artefactos, con el riesgo de convertir al hombre mismo en un objeto-cosa, en un artefacto más o un instrumento para el logro de los objetivos de una minoría.

6. LAS CIENCIAS HUMANAS Y LA TELEOLOGÍA DE LA RAZÓN

Nos colocamos nuevamente en la perspectiva de estudiosos del pensamiento de Husserl no por una mera curiosidad histórica sino por un interés teórico relacionado con las ciencias humanas. La gran obra *Krisis* no debe ser leída como una simple denuncia de un derrumbe de las ciencias exactas y naturales, pues tal decadencia no era todavía demasiado acentuada. Todo lo contrario. En la época en que Husserl escribió sus meditaciones no era previsible que aquellas dejaran de producir una notable riqueza utilitaria, hasta el punto de preanunciar una mayor prosperidad económica (prescindiendo de la problemática ética y política de su justa distribución) por el efecto multiplicador de los frutos técnicos generados por sus avances. Tampoco hubiera compartido del todo nuestro autor la visión trágica de la técnica tal como la presentaría Heidegger y algunas otras escuelas posteriores. Es hoy de hecho un hábito bastante frecuente también entre ciertos intelectuales filósofos o literatos, denostar por un lado el oscurecimiento de la técnica y disfrutar por otro de sus efectos en cuanto al bienestar y como medios de un logro de un estilo de vida pasablemente hedonista.

Es muy probable que hacia 1936 Husserl tuviera ya suficientes informaciones acerca de las posibilidades destructivas de algunos “avances” técnicos, particularmente ante el escenario de una posible segunda guerra, y de la compatibilidad de dichos avances con nuevos retornos a mitos irracionales.³⁴⁸ Pero la crisis que denuncia Husserl es, a mi juicio, la crisis de una falta de fundamentación crítica de las ciencias en general con el añadido de una desorientación de las entonces llamadas “ciencias del espíritu”, que hubieran debido establecer un puente más eficaz entre las ciencias positivas en general y la filosofía. El hecho de que esta crisis tenga también sus raíces en el modo defectuoso con que se ha puesto en marcha el camino progresivo de las ciencias modernas exactas y naturales desde los siglos XVII y XVIII es también algo

³⁴⁸ Así lo expresa la famosa conferencia de Viena de 1936, publicada como *anexo* de la obra *Krisis* en Hua. VI.

indiscutible, habida cuenta del amplio espacio que Husserl dedica a la polémica (a menudo sólo implícita) antipositivista y a su importante interpretación de la historia del pensamiento moderno (Galileo, Descartes, Hume, Kant) a que da lugar en la segunda parte.

El conjunto apunta, me parece, a poner de relieve que las ciencias del espíritu no encuentran su lugar adecuado por una mala relación con las ciencias naturales, debido a una confusión entre sus respectivos objetos y métodos, por la utilización indiscriminada del elemento lógico matemático interpretado en forma naturalista de una manera demasiado unívoca, y en fin por la carencia – relacionada por la falta de reconocimiento del carácter específico de las ciencias humanas – de algo que justifique *una verdadera teleología*, un movimiento ascendente del espíritu humano a través de las ciencias hacia la elevación ética de la humanidad.

En efecto, unas ciencias que enfocan la experiencia de vida humana con criterios meramente fácticos de observación, experimentación y cálculo, no pueden establecer ningún puente mediador con una fundamentación filosófica, que sólo es posible en estrecha colaboración con las ciencias humanas concebidas en su originalidad y no como mera copia de las naturales. Como veremos más adelante, ese es el motivo por el cual coloca *una nueva psicología fenomenológica como el núcleo paradigmático* de esta relación y como aquello que posibilitaría el paso del conjunto de las ciencias a una “reducción trascendental”, que en este contexto no es otra cosa que una re-conducción del edificio de las ciencias al primado de la persona.

Haré finalmente algunas acotaciones referidas a un problema que Husserl no podía tener presente en su tiempo al menos en los términos de la discusión actual. He dicho ya que los tres escollos a evitar en la cuestión de la hermenéutica son: la ampliación de su temática en el sentido de una sustitución de la antigua metafísica por ella, la invasión de las ciencias naturales por una vaga teoría de la interpretación, y el rechazo total por otra parte de su relevancia científica para relegarla cuanto más a un auxiliar de la intuición estética.

Por diversos motivos y caminos, tanto Gadamer como Ricoeur han compartido sustancialmente la crítica a la doctrina husserliana de la reducción tanto eidética como trascendental, y lo han hecho en buena medida en nombre de la hermenéutica³⁴⁹. Si

³⁴⁹ Cfr. P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, Buenos Aires-México, 2000, pp. 39-71.

tomamos por su mayor claridad el ejemplo de Ricoeur, vemos que por un lado no comparte el abandono total que propone Heidegger del principio reflexivo (lo que llevaría directamente a la eliminación-superación de la distinción sujeto-objeto) y que conserva por otro lado sobre todo por razones que tienen relación con su visión de la ética influida por Nabert, una clara referencia al sujeto personal aun cuando no alcanza a dar a este último tema un suficiente fundamento ontológico.

Es conocida además su crítica a la reducción husserliana hecha con no menor decisión, por juzgar que el yo no puede llegar a una suerte de auto-intuición en su apodicticidad pura, no sólo por el vacío a que ello conduciría, sino porque el yo no puede en ningún momento prescindir del lenguaje, y que por lo tanto sólo puede alcanzar una suerte de auto-descripción (o auto-narración) interpretativa, es decir una hermenéutica de sí mismo a través de la narración. Lo que alcanzamos a saber de nosotros mismos no es una luminosidad de un yo trascendental sino una interpretación entretejida por el lenguaje y proyectada a una suerte de *autopoiesis* ética.

En correspondencia con esta tesis que confluye con la del primado de la “razón hermenéutica”(expresión que ya hoy nos parece envejecida) hay un giro que debilita notablemente las tesis husserlianas de la intuición de esencias (que él nunca abandonó) de los horizontes de significaciones, y otros puntos cuya renuncia conduce el conjunto de la fenomenología originaria a algo distinto de su propósito inicial: a una suerte de perspectivismo interpretativo, reforzado por lo demás por una vena de relativismo si se quiere humanista basado en la tesis de Aubenque compartida por Ricoeur de la así dicha “*polisemia del ser*”³⁵⁰, lo que lleva a algo completamente separado del espíritu y de la letra de obras como *Experiencia y Juicio*³⁵¹ y *Lógica formal y lógica trascendental*,³⁵² pero también incompatible con otros hitos anteriores como *Ideas I* y *Meditaciones cartesianas*.³⁵³

Como Husserl, según hemos dicho, no tenía planteado el tema de la hermenéutica que conocía sólo por las obras de Dilthey y que pasó casi desapercibido por la mayor parte de los lectores de *Ser y Tiempo* en su primera aparición, sería imaginario pedirle al respecto una toma de posición explícita. Sin embargo sigo creyendo que *no es un buen camino llevar las aguas a un primado ontológico de la hermenéutica* en los términos en

³⁵⁰ Cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problematique aristotélicienne*, Paris, P.U.F., 1962. Compárese dicha obra con su asimilación por parte de P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980, pp. 348-426.

³⁵¹ Cfr. E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, ed. cit., par. 86-93, pp.409-471.

³⁵² Cfr. *Formale und transzendente Logik*, Hua. XVII, par.27.

³⁵³ Cfr. Hua III, par.142, pp.348s.; Hua.I, par.46.

que lo han sugerido algunos autores post-heideggerianos. Como he expresado en otros trabajos anteriores, el sentido de la fenomenología llevaría en realidad a invertir el orden: considerar la hermenéutica como una modalidad perfeccionada de la percepción de las *Abschattungen* o perfiles y escorzos de que habla Husserl en *Ideas I*, y ordenarla dinámicamente hacia la intuición eidética (de esencias y de relaciones intra- e inter-esenciales).

Esta tesis tendría consecuencias importantes para nuestro tema. Por una parte disiparía las tentaciones y confusiones de subjetivismo esteticismo y relativismo que sobrevuelan sobre el tema de la hermenéutica mal comprendido, como han denunciado sus adversarios y como han confirmado con demasiada frecuencia algunos de sus seguidores. Por otro lado respetarían los enfoques y métodos más atados a la concepción inductiva, aun criticando el espíritu general que motiva los métodos de los programas fisicalistas de las ciencias, basados en la “naturalización del sentido”.

En otras palabras, los hechos, descubrimientos, hipótesis, modalidades nuevas de objetivación y de inducción, conservarían su valor en las ciencias humanas aun cuando la intervención de la hermenéutica facilitaría la comprensión de su sentido específicamente humano. Serían conducidos a una reducción vital (como ya hemos explicado) para luego pasar a una antropología filosófica, cuyo sentido no tenemos por qué negar.

Los hallazgos de la hermenéutica, particularmente en algunas aplicaciones de la psicología, de la historiografía y de la sociología, tendrían también su razón de ser. Pero el resultado no habría de ser una mezcla o falsa síntesis interdisciplinaria de todos estos métodos y hallazgos, sino la apertura (gracias a la doble reducción de que hemos hablado en el capítulo cuarto, la vital y la trascendental-personal) a una armonía que no tiene como objeto ningún dominio de una ciencia sobre otra, sino el primado de la persona humana.

El destino de la humanidad, sin embargo, tal vez no está tan excluyentemente ligado a la recta reorientación de las ciencias con la mira puesta en la elevación ética de la humanidad. Al fin y al cabo, tenemos motivos suficientes para pensar que el hombre solo, la sola humanidad, no puede o no alcanza a resolver el enorme problema de su propia teleología, es decir del destino al que está encaminada. La respuesta a esto hay que buscarla en el ámbito del diálogo entre filosofía y religión. Pero no hay duda de que remediar o procurar remediar la crisis de las ciencias ayudaría a una mayor toma de conciencia de lo que ya Pascal había advertido: la capacidad de la razón, en la situación

humana tal como la conocemos, para dirigir sus frutos contra sí misma. Sólo así los desastres tan temidos en las últimas conferencias de Husserl – tristemente concretados en la realidad histórica – podrían ser si no definitivamente derrotados, sí al menos limitados en su poder destructivo.

CAPÍTULO VII

NECESIDAD DE UN DIÁLOGO INTERDISCIPLINARIO

1. PLANTEO DE LA CUESTIÓN

Como se ha visto, la conformación de un cuadro de ciencias humanas no ha sido históricamente ni tan uniforme ni tan ordenada como en el desarrollo de las ciencias de la naturaleza modernas. La mayoría de aquellas fueron fatigosamente desprendiéndose de las fuentes filosóficas respectivas, y sólo más tarde hacia mediados del siglo XIX surgieron los primeros intentos de buscar un ordenamiento (también en el sentido jerárquico) propiamente dicho. También en esto corresponde un cierto mérito a Augusto Comte, aunque el diseño y la arquitectura general de su *Curso de filosofía positiva* (1836ss.)³⁵⁴ llevaba implícito el rechazo de una bipartición entre ciencias naturales y ciencias humanas. La jerarquía por él establecida (que implicaba la correlatividad entre orden de ciencias y modelo de sociedad) de todos modos, lo llevó a colocar en la cúspide la *sociología* (de la que en ciertos aspectos puede considerarse fundador) reconociendo de ese modo que los planos anteriores de las ciencias, desde la matemática hasta la biología, estaban “subordinados” a una ciencia que tenía como objeto el estudio y descubrimiento de las leyes que explicaran la conducta social del hombre. El precio era sin embargo la eliminación de la psicología empírica, de la que ya había hablado entre otros Herbart, como ciencia autónoma, y cuyos contenidos debían ser repartidos según Comte entre la biología y la sociología, esto es, lo que hoy se denominaría socio-biología.

El antecedente comtiano no fue sin embargo exitoso por varios motivos: en primer lugar porque el objeto y el método de la proyectada sociología aparecían todavía algo desdibujados (aun cuando ricos en intuiciones interesantes)³⁵⁵. En segundo lugar, había una ambivalencia entre lo que hoy llamaríamos naturalismo y un cierto humanismo

³⁵⁴ Cfr. A. COMTE, *Curso de filosofía positiva*, 6 tomos, Madrid, Jorro, 1927. El sexto tomo está dedicado a la sociología.

³⁵⁵ En muchos aspectos la sociología de Comte, especialmente en su primer período, tiene perfiles de filosofía de la historia y de teoría política. Es por eso que implica una incoherencia con el diseño general del *Curso*, que parte de una idea radicalmente naturalista de la ciencia.

todavía presente (humanismo que se acentuaría en la etapa de la “religión de la humanidad”)³⁵⁶, y que sería rápidamente desplazado por los positivistas post-darwinianos.³⁵⁷ La primera instancia se manifestaba por el hecho de que cada grado de las seis grandes ciencias suponía la existencia material de un mundo o naturaleza del que surgirían o emergerían los diversos grados de realidad, incluido el hombre. La segunda persistía a pesar del carácter no humanista tradicionalmente atribuido al positivismo. Más aún: el hombre conservaba, respecto a épocas pasadas del Medioevo y la modernidad, un lugar central, puesto que todo ese saber y esa arquitectura debían ser realizadas por el hombre y servir al progreso y bienestar de la humanidad : el instrumento fundamental para ello sería la técnica generada por la misma ciencia. Es sabido que para Comte la Humanidad sustituye a Dios, de un modo diverso pero análogo al giro dado por Feuerbach en su *Esencia del cristianismo*.³⁵⁸

Era demasiado evidente además, aun teniendo en cuenta las obras anteriores de Comte, que éste era un pensador político de considerable nivel, y que el conjunto de su proyecto científico obedecía a un gran intento de establecer un *novus ordo saeculorum* (un nuevo orden de los tiempos). Lo más decisivo para nuestro propósito era sin embargo que la sociología no estaba todavía en condiciones de ser algo así como la ciencia paradigmática de la gran rama de las ciencias humanas, no sólo porque su fundador rechazaba la bipartición (su mismo planteo era todavía prematuro) sino porque el método tenía todavía demasiado de un intento por aprovechar las “leyes” de la historia³⁵⁹, es decir daba poco lugar a lo experimental propiamente dicho.

Lo que buscamos ahora es justamente eso: *averiguar si es posible, y hasta qué punto lo es, concebir una de las ciencias que se ocupan del fenómeno humano como una suerte de “scientia princeps”, ciencia paradigmática o modelo para todas las*

³⁵⁶ En su última obra *Système de politique positive* (Paris, Mathias, 1851-5) Comte desarrolla ampliamente la tesis de la denominada “religión de la humanidad” que consisten sustituir la creencia en un Dios trascendente por el culto al progreso de la humanidad.

³⁵⁷ A partir de la obra de Darwin el lugar central del hombre en la naturaleza va siendo negado, al considerárselo como resultado de la evolución. Nietzsche radicalizaría esta tesis: cfr. K. LÖWITZ, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, pp. 156-196.

³⁵⁸ Cfr. L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Buenos Aires, Claridad, 1963. La diferencia entre ambos autores estriba en que Feuerbach deriva su humanismo ateo de una inversión del sistema idealista hegeliano, preparando el ateísmo de Marx, mientras que Comte proviene de otras fuentes empiristas de la Ilustración francesa, por lo que es menos coherente con su presupuesto naturalista. En ambos autores, sin embargo persiste la voluntad de conservar el precepto cristiano del amor, aplicándolo a la humanidad.

³⁵⁹ Hay aquí una relación circular no del todo justificable, pues Comte mediante su sociología quiere buscar una confirmación por vía de leyes científicas experimentales, de lo que él ya tiene en mente como sistema político ideal. O podría también decirse que busca medios técnicos para su realización.

demás ciencias humanas, de modo parecido a como lo fue al menos durante un período bastante prolongado, la física para las ciencias naturales.

Si el término *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu) no hubiera decaído de su uso y no hubiera sido sustituido en las décadas más recientes por el de ciencias del hombre o ciencias sociales, nuestra búsqueda supondría que seguimos sosteniendo la distinción y correlación entre las dos grandes ramas de las ciencias (tema que fue vivamente debatido en la cultura alemana por los neokantianos, la fenomenología y Dilthey) y que nos preguntamos si alguna de estas ciencias del espíritu puede constituirse como una especie de modelo frente a las demás por encarnar mejor las características del estudio científico de todo lo que concierne al hombre desde un punto de vista positivo.

2. DEUDA DE LAS "CIENCIAS DEL ESPÍRITU" CON LA FILOSOFÍA IDEALISTA Y POST-IDEALISTA

El traspaso o la traducción de las *moral sciences* al vocabulario alemán de las *Geisteswissenschaften* no fue casual. Esta última expresión no sólo pretendía ser un equivalente de las ciencias que estudian fenómenos de la vida humana, sino que evocaban el pasado filosófico posterior a Kant, el de la época romántico-idealista. *Geist* no significaba una parte de la personalidad humana sino el conjunto de la vida cultural, que en los grandes sistemas de Fichte y de Hegel había ido íntimamente unido al Espíritu divino, en perpetuo devenir histórico.

Al caducar ya todo el aspecto metafísico-especulativo de dicho idealismo, el término *espíritu* pasó a identificar la cultura, y en concreto las tres grandes realizaciones con las que terminaba la *Fenomenología del Espíritu*³⁶⁰ hegeliana: arte, religión, filosofía, con todas las ciencias humanísticas afines que tuvieran relaciones con ellas³⁶¹. Es por eso que después de la importante obra de Lotze (*Mikrokosmos*), a la que ya me he referido, verdadero gozne entre las dos mitades del siglo XIX (que intenta por lo tanto elaborar una síntesis de las instancias positivistas con las idealistas), la escuela

³⁶⁰ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Werke III, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, pp. 324-574..

³⁶¹ De hecho Hegel ya había ensayado esta metodología en la "fenomenología del espíritu" incluida como parte de la otra obra *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (*Werke*, ed. cit. 8-10), de manera parecida a como había intentado incluir los resultados de la física y química de su tiempo en la filosofía de la naturaleza, dentro de la misma *Enciclopedia*.

neokantiana de Baden, con las figuras sobresalientes de Windelband y Rickert, forjó la clásica división entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, que dominó gran parte de la escena occidental hasta al menos la mitad del siglo XX más allá de las fronteras alemanas (Francia, Gran Bretaña, Italia).

Los neokantianos, que tuvieron también un papel destacado en el planteo y discusión del tema de los valores, presentaron algunas tesis importantes: cronológicamente hablando Windelband fue el primero en relacionar las ciencias del espíritu con el tema de los valores (en su obra *Preludios*)³⁶² y estableció la tan vapuleada distinción, de la que ya hemos hablado, entre *el carácter nomotético y el idiográfico* de las unas y de las otras. Más tarde Rickert elaboró con mayores detalles una teoría de los valores y su papel en la cultura, con una fuerte impronta de apriorismo kantiano, la cual ofrecería en las décadas siguientes el flanco a las críticas de Dilthey, Husserl, Scheler y más tarde Heidegger. De todos modos ocupó un lugar estratégico en la conversión de la temática un tanto ampulosa del *Espíritu* a la de la *cultura* vista en su desarrollo histórico³⁶³, y en relación con los valores compartidos colectivamente que llevó de hecho a la identificación de las ciencias del espíritu, por parte de Rickert, con las “ciencias de la cultura”.³⁶⁴

Observemos, llegados a este punto que aquí aparece claramente la diferencia, que subsiste aun hoy entre los que acentúan las denominadas ciencias sociales, que tienen sin duda una impronta empirista, puesto que se las considera al menos implícitamente como ramificaciones de la sociología de Comte y son puestas en continuidad con las ciencias naturales aun en su método, y los que prefieren hablar de ciencias del espíritu o ciencias culturales, que al provenir de fuentes idealistas o neokantianas, dan mayor autonomía a este grupo de ciencias respecto de las naturales y destacan mejor las diferencias metodológicas. El motivo por el cual me inclino a adoptar la denominación que se ha impuesto en los últimos años, de *ciencias humanas*³⁶⁵ es evitar que este tipo de ciencias excluyan demasiado lo personal tanto en su dimensión corpórea como anímica y espiritual, tanto individual como comunitaria.

³⁶² Véase la explicación de este tema en el capítulo III de la presente obra.

³⁶³ Puede verse esta concepción del “espíritu” todavía en la gran obra de E. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, F. C. E., 2002.

³⁶⁴ Cfr. H. RICKERT, *Ciencias naturales y ciencias culturales*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948.

³⁶⁵ En realidad la denominación “ciencias del hombre” está ya presente en la citada *Introducción de D’Alembert a la Enciclopedia francesa*, pero había sido olvidada por las de “ciencias morales y sociales” y “ciencias del espíritu”.

Es por eso que considero como decisiva para la historia y la discusión de nuestro tema la figura de Wilhelm Dilthey. Además de ser un gran conocedor de la filosofía del romanticismo y de la obra juvenil de Hegel (fue entre otras cosas el iniciador del tema del “*joven Hegel*” y el difusor de las primeras obras entonces inéditas de este autor)³⁶⁶, traía en comparación con los neokantianos un mayor sentido vitalista, que debía parte de su proveniencia a la filosofía de los primeros románticos, de Schelling, Schopenhauer y en parte Nietzsche. No era sin embargo un vitalista puro, sino que armonizaba el principio de la filosofía de la vida, que para él concordaba con el de espíritu, con los de la racionalidad, una racionalidad marcada por la obra de Schleiermacher, lo que equivale a decir que estaba embebida de un fuerte sentido de la afectividad. Y Dilthey se convirtió de hecho en el nuevo arquitecto de las ciencias del espíritu, no sólo por su conocida obra *Introducción a las ciencias del espíritu* sino en numerosos ensayos y cursos sobre la vida y sus formas.³⁶⁷ Eso le permitió no sólo admitir la psicología en ese ámbito científico – a diferencia de las vertientes conductistas y fisicalistas de la psicología que le reconocían un puesto entre las ciencias naturales por la relación entre las vivencias, la conducta y la base biológica del cerebro- sino otorgarle en su último período *un puesto central* entre ellas. Las dos propuestas, la del modelo de la *historiografía* (con el tema adjunto de la hermenéutica) y el modelo de la *psicología* se hallan entrelazadas en toda la obra de Dilthey. Pero puede decirse en términos generales que el primero fue abordado más tempranamente mientras que la atención a la psicología fue acentuándose en los últimos años de su carrera.³⁶⁸

En la ya mencionada *Introducción a las ciencias del espíritu*³⁶⁹ se hallan contenidos los siguientes puntos centrales:

- a) Hay un grupo de ciencias dedicadas al estudio del hombre y de su devenir cultural que merecen el título de ciencias, aunque tienen rasgos y reglas diferentes de las que rigen en las ciencias naturales, las cuales tuvieron un desarrollo más temprano y homogéneo (gracias al empuje otorgado por el factor matemático).
- b) De entre estas ciencias del espíritu se destaca la historiografía, por un doble motivo: en ese tiempo se habían realizado ya grandes obras de historia (Droysen,

³⁶⁶ Cfr. W. DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels. Andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, G.S. 4.

³⁶⁷ Desde este punto de vista su influencia es más decisiva que la de G. Simmel; cfr. G. SIMMEL, *Sobre la individualidad y las formas sociales*, Universidad Nacional de Quilmes, 2002. El estilo de pensamiento de Simmel es además más fragmentario y tiene una relación más estrecha con Schopenhauer y Nietzsche.

³⁶⁸ Cfr. *Gesammelte Schriften*, XXXIV.

³⁶⁹ Cfr. G.S.,I.

Ranke) que reclamaban la seriedad de un saber científico; y además por presentar la historiografía un modelo de saber crítico, documentado y razonado del devenir de la vida de los pueblos y sus culturas. Era preciso por lo tanto presentar los rasgos esenciales de su metodología y de su estatus epistemológico. La línea que se elige como concepción de la historia es más cercana a la de Herder en contraposición con la visión histórica de la Ilustración y con la visión dialéctico-progresiva de Hegel.

c) Lo esencial en cuanto a la *metodología* de las ciencias del espíritu es una simbiosis entre una parte “positiva” de recopilación y crítica de datos y documentos, y una fase hermenéutica de acuerdo a los criterios dados por Schleiermacher (pero desbordando la mera interpretación del texto), que une la intelección con la afectividad o empatía en una comprensión de lo acontecido. Muestra por lo tanto una raíz historicista y vitalista que se contrapone al camino dialéctico hegeliano y a la idea del progreso histórico presentada por Kant.

La propuesta de colocar la historiografía como “maestra” de las ciencias del espíritu, a diferencia de la sociología presentada por el campo positivista en general, tiene su explicación por el momento filosófico que se vivía en diversos países europeos, y se distinguía por su rechazo al substrato materialista de la otra corriente mencionada, por conservar el concepto de “espíritu” derivado del movimiento romántico e idealista y dotado de un fuerte acento humanista.

Nada extraño por lo tanto que Dilthey pasara luego a valorar, *a propósito del tema de la vida, la importancia de la psicología* como “ciencia de la experiencia de la vida”³⁷⁰ evitando la espinosa discusión (que sigue provocando divergencias entre los positivistas actuales) acerca de la autonomía científica de la psicología o su reducción a la biología en una forma más sofisticada.

Es preciso notar, de todos modos, que Dilthey siempre fue en el fondo un pensador vitalista (aun antes de que aparecieran las obras de Nietzsche) por procedencia del romanticismo filosófico, y dentro de ese marco su visión se balancea (como en cierto modo había sucedido en su maestro Schleiermacher) entre *el polo de la vida individual* en el que hay una experiencia directa y una concentración de vivencias en la unidad anímica, desde la que se abre una manera de ver el mundo y la vida desde una

³⁷⁰ Cfr. W. DILTHEY, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, G.S. 21-22-

perspectiva *situada* espacial y temporalmente, y *el polo de la vida comunitaria* y del entorno cultural de un pueblo, con su lenguaje, sus costumbres y su historia desarrollada en el tiempo. No hay vida donde no hay desarrollo y no es posible un devenir puramente individual privado de la relación con un mundo social circundante.

El ordenamiento cronológico de los *Schriften* de Dilthey muestra que el centro de la temática de las ciencias del espíritu se va desplazando de la historiografía a la psicología en el sentido amplio antes explicado, o sea como *Lebens-Ehrfahrung-Wissenschaft* (ciencia de la experiencia de la vida), superando la búsqueda de una psicología experimental basada en el cálculo que había sido buscada por Weber, Fechner y la escuela de Wundt, pero que tenía su antecedente más remoto en Herbart. Superar sin embargo no significa destruir y ni siquiera eliminar. También en este punto Dilthey tenía como antecesor uno de los grandes mentores de su obra (uno de esos típicos autores de “entre épocas”) que fue Hermann Lotze. En el libro *Mikrokosmos*,³⁷¹ obra emblemática del clima filosófico de mediados del siglo XIX, puede verse la intención de conjugar el reconocimiento del éxito indiscutible obtenido por las ciencias naturales modernas, incluyendo la biología que había llegado a la gran conquista del evolucionismo, y la vigencia de un reino de lo espiritual que no podía reducirse a un engendro a partir de las formas materiales, un reino caracterizado por la presencia de los valores, y de todo el conjunto que denominamos *cultura*, aun cuando este último concepto no había alcanzado a reconciliarse con el cosmopolitismo ya propuesto por Kant y repristinado en la actualidad por otros motivos. Es evidente además el reconocimiento dado por Lotze a la religión como búsqueda de respuesta a las cuestiones últimas.

Dilthey hereda de esta visión dos elementos esenciales: el primero era que el tema crucial de la vida visto hasta entonces desde el mirador romántico-idealista y tan importante en toda su obra, requería un diálogo más estrecho con los avances y descubrimientos de la biología, tema de grandes consecuencias para la admisión de un substrato corpóreo de las vivencias psíquicas. Ello permitía entre otras cosas aceptar y completar los pasos dados por la psicología experimental incluyendo sus componentes de cálculo y de relación con leyes físicas.

El segundo elemento era superar la tentación de caer bajo la tenaza de la filosofía de Comte o incluso en la teoría inductiva de John S. Mill, que reducían el mundo de lo

³⁷¹ Cfr. H. LOTZE, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, 2 vol., Leipzig, S. Hirzel, 1876. I., p. XVI.

psíquico a respuestas a estímulos físicos, biológicos o a combinaciones de factores sociales y colectivos. Lo que impedía esta reducción era la conciencia de valoraciones, de motivaciones, de las realizaciones de formas superiores de vida, como el arte, la filosofía o la religión³⁷².

El camino por el que se decidió Dilthey fue iniciar una nueva idea de psicología como ciencia de la experiencia de la vida que incluyera todos estos elementos en forma crítica. El hecho de que subrayara la comprensión (*Verstehen*) como instrumento básico de avance en la investigación, no significa, como han comprendido equivocadamente algunos neopositivistas, que su propuesta fuera vaga y en el fondo no científica por evitar aparentemente el rodeo de lo experimental y de lo lógico-matemático.

Su propósito era integrar la comprensión y la hermenéutica con el respeto de los datos empíricos, sin olvidar los aspectos comunitarios de la vida, las realizaciones estéticas y morales, vistos desde el ángulo de la “vivencia”. Era en síntesis una propuesta de reforma de las antiguas *humanidades*, integrándolas con una verdadera disciplina científica, no exenta de una “gramática” propia, de técnicas experimentales y cuya clave metodológica sería la comprensión hermenéutica.

Por lo tanto la psicología de la que habla Dilthey en sus últimos escritos quiere ser una ciencia de la experiencia de la vida humana llevada adelante con método positivo y emancipada por tanto de la filosofía o de la antropología filosófica. Pero además de eso tiene una suerte de efecto irradiador hacia todas las ciencias del espíritu pues en todas ellas se trata, individual o socialmente de aspectos vitales dotados de diversos grados de complejidad. Queda de este modo desplazada la antinomia naturaleza-sociedad en la que se basan comúnmente las orientaciones positivistas. Hay entre medio un puente de ciencia de la vida no meramente biológica aunque en estrecho diálogo con la biología y que estudia al hombre no sólo en su aspecto social.

Dilthey no completó sin embargo su proyecto. Además la gestación del psicoanálisis por esos mismos años, superaría en breve la concepción de la “psicología comprensiva”. Subsiste además en su pensamiento el problema de cómo reconciliar en unidad y en forma más coherente y convincente lo individual – lo idiográfico podrá decirse – y lo comunitario en la esencia del fenómeno humano estudiado con método positivo en sus múltiples expresiones, pero complementado por el instrumento

³⁷² En su ensayo sobre *La esencia de la filosofía* (Buenos Aires, Losada, 1952), Dilthey presenta una teoría de la cultura en la que cada área cumple una función. En nuestros días J. Habermas, proveniente de la escuela de Frankfurt, ha diagnosticado como característica de la era posmoderna la fragmentación de las áreas culturales.

hermenéutico. Como era de prever por sus antecedentes filo-románticos, Dilthey debía sentir como ejemplo de esa unión entre lo individual y lo socio-cultural la obra de los grandes poetas como Goethe y Hölderlin, preparando así la vía a lo que ha sido y continúa siendo una de las grandes tentaciones de la filosofía que no comparte el programa fiscalista del neopositivismo y afines: ir refugiándose cada vez más en una concepción estética, dando en parte la razón a los neopositivistas en cuanto a la distancia tomada respecto de lo que hoy es tenido como ciencia; pero diferenciándose de ese movimiento en cuanto que reconoce en la poesía y el arte en general el horizonte de la verdad³⁷³, en un sentido más amplio que el de la ciencia, pero tampoco exento de un juego de luz y sombra, el que da lugar justamente a la interpretación hermenéutica como lugar privilegiado de su lectura. No por casualidad Dilthey es sin duda una de las fuentes inmediatas más importantes del pensamiento de Heidegger.³⁷⁴ Pero a diferencia de éste conservó el sentido científico de las ciencias del espíritu. Por todos estos motivos su idea de la *hermenéutica* debe ser adoptada pero al mismo tiempo corregida a fin de que no se preste a las acusaciones tan frecuentes de subjetivismo o esteticismo.

Recordamos finalmente que, como reconocen numerosos investigadores, al inicio del siglo XX hubo no pocas convergencias entre la propuesta de Dilthey y la psicología pragmatista de William James. En un autor tan lejano como Wittgenstein pueden verse huellas de ambas corrientes.³⁷⁵

3. LA OPCIÓN DE HUSSERL POR LA PSICOLOGÍA EN EL ESPACIO DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

El interés demostrado por Husserl por la psicología, es una constante a lo largo de toda su obra. En los primeros trabajos como la *Filosofía de la aritmética*, los críticos están acordes en reconocer que hay todavía rastros importantes de “psicologismo”³⁷⁶, en el sentido que él mismo combatirá más tarde: subordinar el orden matemático a las *operaciones mentales* del hombre. De ello se liberaría en forma definitiva en sus

³⁷³ Uno de los autores que favoreció este paso en las últimas décadas ha sido H.G. Gadamer, cuya obra *Verdad y método* ya hemos comentado.

³⁷⁴ Heidegger ya en *Ser y tiempo* sugiere que la propuesta historiográfica y psicológica de Dilthey quedaría superada por su analítica existencial: cfr. *Sein und Zeit*, ed. cit., pp. 397ss.

³⁷⁵ Cfr. especialmente L. WITTGENSTEIN, ed. Anscombe y Whright, *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, ed. Anscombe y Whright, 2 tomos, México, UNAM, 1997.

³⁷⁶ Véase la *Einleitung* de Lothar ELEY a la edición de Hua. XII, pp. XIII-XXIX.

Investigaciones lógicas,³⁷⁷ en las que se opondrá a las explicaciones de la lógica por los dinamismos psíquicos, como tiende a hacer en general la corriente empirista desde Locke hasta John S. Mill, el representante más citado del psicologismo lógico en su tiempo (con notable influencia en la cultura austríaca)³⁷⁸. En este giro hay un cierto parentesco o posible influencia de las obras de *Bolzano*.³⁷⁹

Pero más conocida es la deuda con *Franz Brentano* especialmente por el tema de la intencionalidad que este autor presenta además en su influyente obra *La Psicología desde el punto de vista empírico*.³⁸⁰ Es igualmente conocido no obstante, que el mismo Husserl dio *un nuevo significado a la intencionalidad* distanciándose una vez más de los restos de psicologismo remanentes todavía en Brentano por herencia más bien aristotélico-escolástica. Esos cambios van a tomar una forma casi definitiva a partir de la decisiva obra *Ideas I*.³⁸¹ La reforma de la teoría de la intencionalidad y de la relación establecida entre *nóesis* y *nóema* marca una cierta liberación de la teoría del conocimiento y de sus objetos intencionales respecto de la asociación de los actos psíquicos que la preparan o la condicionan.

Sería sin embargo muy simplista definir a Husserl simplemente por su condición de anti-psicologista, con todo lo que ello supone en la construcción de la teoría del conocimiento. De hecho más tarde, una vez formado su primer grupo de discípulos y seguidores y constituida una cierta escuela de esta orientación fenomenológica, abordó cursos sobre psicología publicados luego en *Husserliana*, sobre todo en los tomos *Phänomenologische Psychologie*³⁸² y *Analysen zur passiven Synthesis*³⁸³ y los tomos dedicados a la *Fantasia* y a la *memoria*³⁸⁴. El material es tan abundante (sobre todo si agregamos los tres tomos sobre la intersubjetividad)³⁸⁵ que la fenomenología en cuanto tal como *corpus* doctrinal corre el riesgo de transformarse en una nueva metodología psicológica descriptiva, una vez eliminadas las “fastidiosas” cuestiones sobre las esencias, la constitución inmanente del tiempo y la reducción trascendental.

³⁷⁷ Cfr. *Investigaciones lógicas*, ed. cit., I, pp. 109-164.

³⁷⁸ La discusión de las tesis de Mill ocupan un lugar destacado en las *Logische Untersuchungen*.

³⁷⁹ Cfr. Hua. III, p. 196.

³⁸⁰ Cfr. F. BRENTANO, *Psychologie du point de vue empirique*, tr. M de Gandillac, Paris, Aubier, 1944.

³⁸¹ Cfr. Hua. III, pp. 216-240.

³⁸² Cfr. Hua. IX.

³⁸³ Cfr. Hua. XI.

³⁸⁴ Cfr. Hua. XXIII.

³⁸⁵ Cfr. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua. XIII-XV.

Llegados a este punto me parece importante hacer una aclaración o al menos presentar una cuestión. Vista desde fuera la obra husserliana parecería presentarse como bifronte y por lo tanto ambigua en el sentido de apartarse del psicologismo por un lado y abrir por otro la puerta para un nuevo enfoque de la psicología en el que cumple un papel importante su modo de presentar los actos intencionales y el intercambio entre las impresiones pasivas y la actividad de la conciencia y del cuerpo en cuanto *Leib*. Y la paradoja aumenta si se tiene en cuenta que en su última obra *Krisis*³⁸⁶ ubica la psicología en un lugar central dentro de las ciencias del espíritu como puente entre estas y la filosofía.

La respuesta a esta cuestión ha de buscarse en la necesidad sentida por Husserl de integrar por una parte aspectos importantes de las corrientes empiristas de una forma totalmente nueva, y en el interés por ubicar en forma ordenada los descubrimientos que iba haciendo la psicología experimental de su tiempo, todo lo cual debido a su contenido y su relación con lo antropológico debía ser explorado como *un campo no identificable con la filosofía pero necesariamente relacionado con ella*. Podría decirse por lo tanto que la teoría fenomenológica del conocimiento que tenía entre sus objetivos también el de dar nuevos y seguros fundamentos a las ciencias tanto de la naturaleza como del espíritu, era capaz de proveer una *metodología descriptiva* –siempre sobre la base de la distinción entre hechos y esencias, o mejor entre lectura de fenómenos e intuición eidética–, más rigurosa para el estudio del psiquismo humano (y en este sentido fundar una *Psicología fenomenológica*³⁸⁷, con características de una escuela nueva). Pero al mismo tiempo la psicología fenomenológica sin ser propiamente filosofía restituía a ésta una serie de observaciones y resultados capaces de preparar una nueva vía a la comprensión de la reducción trascendental y del autoconocimiento de la persona. Como expliqué en capítulos anteriores faltaba en este esquema *un paso intermedio: un tipo de “reducción vital” (que operara la reducción de los fenómenos y de sus relaciones a un centro vital), distinta de la trascendental, cuya función hubiera debido ser la de unificar los datos de las exploraciones psicológicas en una subjetividad psicológica*, incluida su estrecha relación con lo corpóreo, distinta del *yo transcendental-personal* propiamente dicho, el cual pertenece a una dimensión de “filosofía primera”, o sea de ontología.

³⁸⁶ Cfr. Hua.VI.

³⁸⁷ Cfr. Hua. IX.

Hoy disponemos de numerosos estudios que valorizan la originalidad de las concepciones husserlianas y la audacia de su síntesis entre los aspectos pasivos y receptivos del psiquismo humano con los aspectos más activos y noéticos, que van más allá de la innovación de un método descriptivo en ese campo. Pero la carencia a la que apuntábamos dificulta a menudo ver con claridad hasta dónde Husserl entiende dar aportes o ejemplos de aplicación de una nueva “escuela” de psicología, y hasta dónde el material en cuestión está siendo elaborado en vistas de *una nueva filosofía del hombre* o más precisamente de la persona humana, o en último término también de una filosofía primera.

Ello explica el frecuente recurso que se da entre filósofos fenomenólogos posteriores que “psicologizan” demasiado y psicólogos que mezclan demasiado sus temas con la filosofía propiamente dicha.³⁸⁸ Lo que aquí se propone es la necesidad del diálogo interdisciplinario como se verá más adelante, pero para tomar una antigua sentencia de Jacques Maritain es preciso “distinguir para unir”.

Una obra cuya redacción definitiva debemos a Landgrebe pero cuyo contenido y estilo de pensamiento es claramente de Husserl, *Erfahrung und Urteil (Experiencia y Juicio)*³⁸⁹ ensambla ambos aspectos –el psicológico-descriptivo y la síntesis activa que conduce a una conjunción entre verdad y razón- en forma magistral y logra la superación del llamado psicologismo sobre la base de innovaciones descriptivas de las vivencias pasivas y activas en la experiencia humana sorprendentes.

Tiene que ver en esto lo que los estudiosos del maestro llaman la *fase genética* de la fenomenología que perfecciona sin destruirlas las clásicas tesis anteriores de *Ideas*.³⁹⁰ Tal etapa habría tenido lugar a partir de la década de 1920. Pero eso no es todo. Para el interés de nuestro estudio, es de capital importancia que, una vez vistas las causas de lo que Husserl juzga como la “*crisis de las ciencias*”, y una vez apropiada la división entonces compartida por las principales orientaciones de la filosofía de la época entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, Husserl dedique *un lugar eminente a la psicología como ciencia emblemática de estas últimas* por su cercanía al centro del tema del hombre.

³⁸⁸ Entre los primeros pude tomarse como ejemplo Merleau Ponty y algunos ensayos del primer Sastre. Entre los segundos, Lacan, y en forma más radical el *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari.

³⁸⁹ Cfr. E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Glaseen & Goverts, 1954.

³⁹⁰ En este sentido es difícil compartir la opinión de algunos intérpretes que ven en la fase genética un signo del primado de lo irracional sobre lo racional. Sería una “conversión” contrastante con la casi totalidad de los escritos publicados de Husserl.

Los motivos de este paso son varios. En primer lugar la misma explicación anti-psicologista de las matemáticas (que contrasta con su primer trabajo sobre la aritmética) y de las ciencias físico- naturales (que comprende la crítica de Galileo y de Bacon, y en parte también de Descartes)³⁹¹, da por contraposición una ubicación destacada a la psicología tomada casi en un sentido cercano al que le diera Dilthey en su último período: es decir como “*ciencia de la experiencia de la vida*”. El concepto de mundo de la vida (*Lebenswelt*) forjado en esos años y expuesto con detalle en su última obra *Krisis*, le permite a Husserl ver con mayor claridad en qué sentido el conjunto de todas las ciencias, tanto las naturales como las del espíritu tenían su punto de referencia originario en *la conjunción entre vida, ser e intuición eidética* que configura la apertura al mundo de la vida.³⁹²

Como ya hemos visto, en términos generales puede decirse que el último Husserl tiende a sustituir la ecuación *razón-ser-verdad* (que constituía el núcleo inspirador de *Ideas*) por la de *vida- mundo-verdad*. Pero lo que distingue su postura de la de Dilthey es que para Husserl el primer trinomio no es abandonado sino perfeccionado en cuanto que la vida es para él el lugar originario del despertar de la conciencia intelectual y por lo tanto también de la racionalidad. Todo lo cual vuelve insostenibles las interpretaciones que invierten el sentido global de la fenomenología haciendo derivar la razón de una suerte de fondo irracional, o como diría Merleau-Ponty, de la “carne”, esto es la materia del mundo despertada a la conciencia en el juego ambiguo entre sentido y sin sentido.³⁹³

Vistas así las cosas, y si se tiene en cuenta la tesis por mí sugerida de *una reducción vital anterior a la trascendental*, esta última no es simplemente la razón o el yo que se percibe en una vaciedad disfrazada de apodicticidad, sino la vida consciente y pensante que se percibe como tal, y que tiene su centro en *el yo en cuanto persona animada por un acto de ser*.

Husserl por tanto, corrigiendo en parte las tendencias neokantianas de su tiempo, coloca la “psicología pura” en cuanto psicología fenomenológica como ciencia central dentro de las ciencias del espíritu, incluyendo las que trascienden el estado del alma

³⁹¹ Cfr. *Die Krisis*, Hua. VI, par.16-19.

³⁹² Cfr. Hua. VI, par.51.

³⁹³ Estas interpretaciones tienen puntos de coincidencia sorprendentes, con lo que ya Giordano Bruno sostenía en sus diálogos: cfr. *De la causa, principio et uno*, en G. BRUNO, *Opere italiane*, Torino, UTET, 2007, pp. 671-724.

individual, y se abren al mundo cultural, con sus símbolos, su historia, su estética, su compromiso comunitario.

Pero la ubicación de la psicología en tal puesto tiene además otro significado: y es que como estudio de lo anímico y lo vital, es la ciencia que no sólo prepara o predispone el conjunto de las ciencias del espíritu a la filosofía primera, sino la que por la misma vía abre el camino, que luego será perfeccionado por la filosofía, a una cierta *teleología* para el conjunto de las ciencias incluyendo las de la naturaleza.

Es indiscutible que Husserl es un decidido partidario de un saber unificado, alguien que no ha abandonado del todo la idea de una “*sapientia universalis*”, que en su último período corre pareja a una elevación ética de la humanidad. Por lo tanto considera la renovación y ordenamiento de la psicología como *una pieza clave para la conducción del conjunto del saber a su sentido personalista*.

Hoy no podemos compartir del todo el ideal de aquella sabiduría sin reconocer al mismo tiempo una mayor autonomía a las diversas ciencias y sin recurrir a la idea tan actual del *diálogo interdisciplinario*, aspectos todos que volveremos a examinar más a fondo al término de nuestro trabajo.

4. APORTES DE ALGUNOS DISCÍPULOS DE HUSSERL AL MISMO TEMA

Para comprender mejor lo anterior, daremos ahora una mirada a los aportes de algunos discípulos de Husserl. Edith Stein ha dedicado al tema numerosas páginas editadas póstumamente con el título de “*La psicología y las ciencias del espíritu*”.³⁹⁴ En ellas sostiene la tesis de la revalorización de la psicología como ciencia de la interioridad anímica, acentuando por así decirlo el aspecto anti-conductista del pensamiento del maestro. Al parecer cuando E. Stein escribía estas contribuciones no conocía todos los temas que Husserl, del que había ya tomado distancia en algunos aspectos, iba elaborando sobre la síntesis pasiva, la fantasía, la vida afectiva y también la acción tanto en su aspecto individual como social, tanto en su aspecto instintivo como voluntario. De todos modos, aun remarcando el sentido de la interioridad, E. Stein distingue claramente la psicología (como ciencia positiva) de la reducción trascendental

³⁹⁴ Cfr. E. STEIN, *Psicología e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. Ales Bello, Roma, Città Nuova, 1996.

propriadamente dicha, con lo que reconoce implícitamente una autonomía no filosófica a una ciencia muy relacionada con la antropología filosófica.

Otra parte notable de las notas de E. Stein está de hecho dedicada a la configuración de la vida comunitaria y tal vez su aporte más significativo resida en insistir en que la vida de la psiquis no es tal sin la integración de la mencionada interioridad con el intercambio dinámico con otras personas y con estructuras supraindividuales comunitarias y sociales. Aunque se muestra muy hábil en la descripción de los vaivenes emocionales, intelectuales, estéticos, históricos en general que fluyen entre los individuos, no logra sin embargo dar una fundamentación suficiente a la estructura intersubjetiva y a su diferenciación con respecto a la objetivación social e institucional.

Reserva en fin el término “espíritu” (en el contexto de lo que son las ciencias del espíritu) a todo el ámbito intersubjetivo, en contraposición con la psiquis individual, que sería una abstracción si se la privara de este intercambio comunitario.³⁹⁵ Tratándose de una autora que ha adherido a la fe católica, no reduce el significado de lo espiritual al devenir de las relaciones intersubjetivas, reconociendo una dimensión espiritual trascendente en el alma humana. Pero al tratar de las ciencias del espíritu reserva el término para indicar el elemento comunitario que desborda la psicología y abarca la cultura, la historia, el arte, la religión, la organización político-social.

Otro autor que ha hecho un aporte considerable al tema de las ciencias humanas en perspectiva fenomenológica, es Stephen Strasser, conocido estudioso de la obra de Husserl.

En 1953 publicó en Lovaina un trabajo titulado *El problema del alma*, al que ya hemos aludido, y en 1967 otro importante ensayo sobre *Fenomenología y ciencias del hombre. Hacia un nuevo espíritu científico*.³⁹⁶ El primer libro parte del viejo planteo de origen wolfiano acerca de la diferencia entre una psicología empírica y psicología de rasgos “metafísicos”. Descartada esta bipartición se afirma que la fenomenología es la nueva orientación que posibilita una psicología nueva, basada en la descripción rigurosa y la intelección (con sus correlatos prácticos) de los hechos anímicos vistos empíricamente. Una de las tesis centrales es que la psicología fenomenológica estudia la correlación anímica entre actividad y pasividad logrando así la concepción de un yo

³⁹⁵ Cfr. E. STEIN, *Psicología e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. A. M. Pezzella, Roma, Città Nuova, 1996, pp. 162-216.

³⁹⁶ Cfr. S. STRASSER, *Phénoménologie et sciences de l'homme. Vers un nouvel esprit scientifique*, tr. A. Kelkel, Louvain-Paris, 1967.

empírico “objetivable” como unidad de la multiplicidad de las vivencias. Este yo es objetivable con una modalización distinta de la que entra en juego en la captación de objetos físicos, y constituye una suerte de *interioridad imperfecta*, en cuanto que la conjunción de las vivencias no ha logrado todavía establecer una unidad ontológica, que sólo puede alcanzarse en la autorreflexión filosófica o reducción trascendental – cuyo correlato es el mundo de la vida en su totalidad. En páginas anteriores he aclarado la posibilidad de esta diferencia (que es al mismo tiempo una relación) introduciendo la noción de una *reducción vital anterior a la reducción trascendental*.

Strasser adelanta en el segundo libro arriba citado varios de los temas compartidos por muchos personalistas de procedencia fenomenológica: la de un *sujeto encarnado*. Pero lo hace de tal modo que procura aportar también elementos para una metodología psicológica que justifique el enlace de los fenómenos corpóreos y sensibles con las síntesis pasivas, la kinestesis, y en general las vivencias anímicas que un sujeto logra realizar.

La psicología así delineada desemboca en una orientación “existencial” en cuanto búsqueda de un sentido nutrido también por la intersubjetividad y los valores, pero tiene un carácter no filosófico.³⁹⁷ La dificultad está siempre en que la ausencia de una previa reducción vital tienta continuamente a estos autores hacia la convergencia con temas propiamente filosóficos, limitando la autonomía epistémica de la psicología, o introduciendo en la filosofía tratamientos excesivos de temas psicológicos.

Habría que añadir que aunque el tema del trabajo de Strasser no está ceñido al sujeto humano, la psicología así vista se abre así a un enlace o irradiación con la vida cultural y social, y con el conjunto de las ciencias humanas. En efecto la idea central de la *Krisis* en torno a la psicología es la que se refiere a su puesto emblemático como “resolución” en unidad de las ciencias del espíritu.

No es mi propósito presentar aquí ejemplos de psicologías fenomenológicas realizados por diversos autores como Buytendijk, Binswanger (que se han centrado en los aspectos “existenciales”,³⁹⁸ y hasta cierto punto la logoterapia de V. Frankl que ha recibido también influencias de los temas existenciales. Me centraré en la figura de un filósofo que ha llevado la idea de una psicología fenomenológica y de las ciencias

³⁹⁷ Cfr. La interesante obra C. STRASSER, *The idea of dialogal phenomenology*, Duquesne University Press, 1966.

³⁹⁸ Cfr. L. BINSWANGER, *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Minuit, 1971.

humanas en general hacia un punto de vista que por comodidad denominaré *encarnado pero no personalista*. Se trata de Maurice Merleau Ponty. Las dos obras sobre *La estructura del comportamiento* y *La fenomenología de la percepción* son anteriores y constituyen la base de otros ensayos que profundizan la temática de la corporeidad.³⁹⁹ La importancia histórica de Merleau Ponty reside en buena medida en que, mientras Heidegger había criticado la reducción trascendental y rechazado en práctica la idea de una psicología fenomenológica y podría también decirse la de las ciencias del espíritu en general (las páginas que dedica al tema de la ciencia tienen casi siempre en vista las ciencias físico-matemáticas, como en la famosa conferencia *Was ist Metaphysik?*)⁴⁰⁰ Merleau Ponty una vez desmontada la posibilidad de una reducción entendida como un retorno al yo puro apodíctico, acerca con indiscutible originalidad la subjetividad a la corporeidad en cuanto tal, constituyendo como eje de una nueva fenomenología al *sujeto encarnado no espiritual*, pero capaz de ser el sostén de una psicología referida no sólo a los temas del comportamiento y de la percepción sino a la vida intersubjetiva y social. Los problemas que luego tuvo que enfrentar con el humanismo materialista dialéctico en su confrontación con Sartre no nos interesan aquí.

Lo relevante es que dejó varios escritos en los que destaca la innovación que la fenomenología puede aportar para la reorganización de las ciencias del hombre y el papel que en estas últimas tendría la psicología, una psicología que por su misma matriz tendría un sesgo netamente no positivista⁴⁰¹. Se trataría por el contrario de una ciencia cuyas fronteras con la filosofía serían difíciles de discernir, dificultad a la que hemos apuntado desde diversos puntos de nuestro estudio, puesto que la proyectada psicología fenomenológica de Husserl terminó derivándose a modelos que absorben temas existenciales o temas de un *humanismo corporeísta* que hacen dudar de su carácter propiamente “científico”, pareciéndose más a una filosofía psicológica. De hecho en las últimas obras de Merleau Ponty como *Lo visible y lo invisible*, ocupa un lugar central la noción de “carne” en el sentido de cuerpo dotado de subjetividad, que a nivel

³⁹⁹ Cfr. M.MERLEAU PONTY, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1957; *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta- De Agostini, 1993

⁴⁰⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, ed. Cit., pp.103-122.

⁴⁰¹ Una confirmación de lo dicho está en el libro de orientación positivista-evolucionista de J.M. SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana*, México-Buenos Aires, F.C.E., 2009, que considera a Merleau Ponty como un “filósofo del sujeto”. Cfr. M-MERLEAU PONTY, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Novas, 1969.

ontológico sería la “tierra” despertada a la conciencia y abierta a la percepción y al deseo.⁴⁰²

No me detengo en los autores que sobre esta línea u otras parecidas han profesado la idea de una fenomenología que es en realidad un psicologismo no positivista, un tanto alejado de la idea propiamente husserliana de la psicología y en su puesto central dentro del cuadro de las ciencias humanas. Pero agrego además que han operado un modo de filosofar psicologizante que por momentos toma temas existenciales, por otros temas del psicoanálisis en diferentes versiones. *El concepto de interdisciplinariedad debe respetar las distinciones entre ciencias y filosofía y entre ciencias entre sí* a fin de alcanzar aquella meta anhelada de una visión sapiencial, aun dentro de los límites de la condición humana.

5. LA PROPUESTA NEOPOSITIVISTA Y CIENTIFICISTA

Los antecedentes de la orientación naturalista o fiscalista en las ciencias del hombre se remontan lejanamente a lo que Gusdorf denomina en su larga historia de las ciencias, la *antropologie médicale*. Esta consistía principalmente en acentuar unilateralmente el aspecto orgánico y animal del hombre, construyendo en su entorno todas las demás dimensiones de lo humano. Era por cierto una orientación que se inclinaba al materialismo, pero un materialismo no identificable con los residuos mecanicistas presentes en la obra de La Mettrie *L’homme machine*.⁴⁰³ Había ya en el siglo XVIII nuevos elementos: además del nacimiento de la química y su lógica relación con la vida orgánica tanto vegetal y animal como humana, ésta era vista más bien en forma energetista más que mecánica. Ya hemos aludido como un hito en la *antropologie médicale* al célebre libro de Cabanis sobre la *relación entre lo físico y lo moral*.

Sin embargo aquellos antecedentes no explican del todo las particularidades del modo con que el neopositivismo, sobre todo a partir de la escuela de Viena, ha querido reorganizar el cuadro de las ciencias. Antes todavía es preciso tener en cuenta la profunda revolución causada por el evolucionismo a partir de Darwin, la cual, más allá

⁴⁰² Cfr. M. MERLEAU PONTY, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970. Algunos temas de este autor serían luego desarrollados por Gilles Deleuze, por ejemplo en su obra *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006..

⁴⁰³ Cfr. J. De LA METTRIE, *Escritos filosóficos*, Madrid, Editora Nacional, 1983.

de las lecturas que quieran hacerse hoy, después de un siglo y medio de la aparición de su más famosa obra, fue en gran parte interpretada en su tiempo como la clave para explicar la aparición de las facultades humanas como fruto del desarrollo y la adaptación, y en el extenso sistema de Spencer fue ampliada al campo de la psicología y de la sociología.

En todas estas tendencias la misma inteligencia y “libertad” del hombre, el ojo privilegiado capaz de descubrir y tomar conciencia del pasado evolutivo, terminaba siendo más bien un derivado de esa misma evolución, en la que quírase o no, había también una cuota de azar junto con la ciega necesidad de leyes biológicas.

Quedaba sin explicar sin embargo, a pesar de muchas declamaciones, un factor de vital importancia : el nexo entre la evolución de la materia “meramente” extensa (es decir el objeto de la física) y de la materia viviente con los orígenes del hombre comprendidos en su explicación, con la exactitud con que se presentaban las leyes matemáticas y las leyes lógicas ante la mente humana, que sostenían el edificio de las ciencias en su totalidad incluyendo las biológicas: había allí un fuerte contraste entre un primado de lo lógico-matemático sin cuyo instrumento no podía hacerse ciencia, y una evolución cuyo fondo contenía una cuota de azar y necesidad que hacían que lo racional surgiera de lo irracional.⁴⁰⁴

El considerable intento de la escuela neopositivista de Viena tendía a proyectar un edificio estructurado de las ciencias partiendo del primado de lo lógico-matemático, que se presentaba como una suerte de *a priori objetivo* ⁴⁰⁵ para producir la representación científica del mundo. La resultante iba a ser que sólo se consideraba científico aquello que era coherente con tales leyes lógicas relacionadas con un sentido muy riguroso del lenguaje y que encontraba además un correlato de *verificabilidad* en la experiencia sensible.

Dentro de este cuadro era natural que las nacientes corrientes psicológicas conductistas del siglo XX encontraran un lugar de acogida dentro de un programa que muy bien podía ostentar el nombre de “*fisicalista*”, que es un modo más refinado de designar el antiguo naturalismo. Esta unión podía producirse en primer lugar porque las operaciones y conductas humanas podían ser enlazadas con sus correspondientes

⁴⁰⁴ Esta dificultad puede verse claramente en D. C. DENNET, *La evolución de la libertad*, Barcelona, Paidós, 2004.

⁴⁰⁵ A pesar de que para el neopositivismo el origen de las ideas es empírico, sin embargo los discípulos de Frege y el Círculo de Viena consideraban el sistema lógico como algo que la razón humana descubría en paralelismo con la estructura del mundo externo, y como condición de su conocimiento.

objetos y relacionadas entre sí en forma sistémica, omitiendo el incognoscible tema de ser una resultante de un origen naturalista “previo” a las leyes lógicas.

Pero el programa neopositivista con todo parece además de querer *borrar las diferencias entre ciencias naturales y ciencias del hombre*, dar una cierta primacía en todo lo que se refiere a lo humano a la *sociología*. Lo cual no es sino la confirmación después de un largo giro epistemológico de la herencia de Augusto Comte. Tal primacía de la sociología tenía una relación muy estrecha con la ventaja de esa ciencia sobre la psicología desde el punto de vista de la observación empírica, de la cuantificación y de la exterioridad en el sentido de obviar la pretendida interioridad o introspección en el método de otras corrientes psicológicas. Los estudios sociológicos eran en el fondo un enorme edificio de sistematización de “conductas” y estructuras de conductas observables, clasificables y calculables; por lo tanto también se suponía que deberían tener un mayor grado de previsibilidad, siquiera estadística.

El programa natural-fisicalista, empalmado durante las décadas de 1950 y 1960 con elementos esenciales de psicología conductista y de sociología filo-determinista (en vista siempre del progreso de la condición humana a través de la ciencia y de la técnica) ha entrado durante las últimas décadas en una fase sumamente compleja; en primer lugar por la multiplicación de especialidades y luego por el impacto que han hecho en algunas de sus filas el roce relativista de la filosofía del lenguaje (Wittgenstein) y el acercamiento de algunas temáticas hermenéuticas con novedades de la epistemología como las de Kuhn o Feyerabend.

Pero independientemente de esto ya en el mismo programa del neopositivismo estaba implícita la necesidad de una antropología que fuera “*más allá de la libertad y de la dignidad*” como reza el irónico título de un pequeño libro de B. Skinner. Esta posición no podía conformar a numerosos sectores de la cultura contemporánea, algunos de ellos pertenecientes a la mentalidad naturalista debido a su mezcla de optimismo progresivo basado en la tecno-ciencia y un determinismo de fondo incompatible con las constantes innovaciones que la vida humana presenta desde fuentes racionales e irracionales.

Por otra parte el culto de esta corriente hacia lo cuantitativo y su primado en el orden metodológico de cualquier especialidad paraliza muchas de sus posiciones. Por ejemplo, si bien los cuestionamientos que ha presentado contra las psicologías de la interpretación, contra la fenomenología y contra el psicoanálisis han sido a veces dignos

de ser considerados⁴⁰⁶, sin embargo no han logrado convencer en cuanto a lo esencial: que hay aspectos de la experiencia de la vida, tanto individual como social, que no encajan con el logicismo y el determinismo de sus posiciones esenciales. Un ejemplo vernáculo de estas dificultades las podemos encontrar en las últimas obras de Mario Bunge dedicadas justamente a las ciencias sociales.⁴⁰⁷

Existe de hecho actualmente una cierta corriente de la que forman parte nombres como Dawkins y Dennet, que se aferran a motivos naturalistas en una síntesis poco convincente entre cientificismo logicista y evolucionismo, para propagar no sólo una antropología materialista que explica los hechos culturales, incluyendo los estéticos, los filosóficos y los religiosos por combinaciones neuronales, sino que han cometido la inconsecuencia de unificar todos esos elementos en una visión neodarwinista de versión materialista.

Es innegable el gran avance logrado por los estudios biológicos en puntos que interesan directamente a la psicología y la sociología, en el conocimiento del cerebro y del sistema nervioso, su relación con la sensorialidad, el aprendizaje, la cognitividad y los actos reflejos. Hasta se han formulado hipótesis tan discutibles como la aplicación de la teoría cuántica al funcionamiento del cerebro⁴⁰⁸ con la intención en sí aceptable de un entrecruzamiento interdisciplinario. Pero queda siempre el misterio de eso que llamamos conciencia de la vida, de la capacidad introspectiva y comprensiva de las vivencias, de los infinitos marcos creativos de la imaginación poética y estética.

La realidad cotidiana además ha mostrado que los problemas sociales, económicos, étnicos no alcanzan a ser rectamente planteados mediante recursos meramente fisicalistas o conductistas. Hay en la vida humana, objeto principal del estudio de la psicología, una profundidad que sólo puede entreabrirse paulatinamente con la ayuda de la ciencia y técnica bio-psicológica en complementariedad con la *interpretación hermenéutica*, que mediante la lectura de los símbolos, las motivaciones y las vivencias, va más allá de lo calculable y lo previsible con métodos lógico-cuantitativos.

Las ciencias económicas que son entre las ciencias sociales aquellas que mayor recurso deben hacer a instrumentos de sofisticación matemática, muestran

⁴⁰⁶ Me refiero particularmente a algunas objeciones de Popper.

⁴⁰⁷ Cfr. M. BUNGE, *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1999, pp. 337-535.

⁴⁰⁸ Cfr. R. PENROSE, *Las sombras de la mente. Hacia una comprensión científica de la consciencia*, Barcelona, Crítica, 1996

continuamente la filtración de fuerzas irracionales y pasionales tanto individuales como colectivas, difícilmente previsible en todos sus detalles y problemáticas, como lo muestran las crisis que periódicamente aparecen en el horizonte del mundo.

En síntesis el programa neopositivista o en términos más amplios los proyectos naturalistas y fisicalistas de unificar todas las ciencias bajo un metro común con diferencias simplemente clasificatorias es en las ciencias humanas insuficiente para lograr todos sus objetivos, y sus periódicos momentos de crisis e incluso fracasos son la muestra de la necesidad de recurrir , conservando el respeto por los logros de los estudios sobre la relación entre lo físico y lo psíquico y lo social, a concepciones epistemológicas, y por lo tanto también metodológicas , diferentes. Lo cual en sí mismo es una demostración de que la hondura de la vida, aun la visible para las ciencias no filosóficas, sólo puede ser abordada y comprendida mediante una multitud de recursos entre los que comprendemos también lo que Ricoeur denominaba como razón hermenéutica.

6. LA CUESTIÓN DE LA SOCIOLOGÍA

Después de haber considerado las aspiraciones de la historiografía y de la psicología con su múltiples ramificaciones a ser ciencias “inspiradoras” del conjunto de las ciencias humanas, es el momento de discutir el mismo problema en lo referente a la sociología, que desde el punto de vista cronológico, si se tiene en cuenta la publicación del *Curso de filosofía positiva* de Comte, fue la primera en postular ese puesto.

Hoy día el problema se ha vuelto mucho más complejo, pues las especialidades dentro de la sociología son muchísimas, y contienen una serie de problemas de enfoque epistemológico.

Lo primero que observaré es que en el plano académico, es decir dejando de lado una gran cantidad de libros de ensayo sobre temas sociológicos que se publican, hay después del derrumbe de la “sociología” marxista y el enfriamiento de la propuesta crítica de la escuela de Frankfurt, un predominio notable de la orientación que globalmente puede relacionarse con el neopositivismo. Aun reconociendo que se trata de algo esquemático y parcial, intentaré describir en este caso, la mentalidad que propone construir la sociología con sus múltiples ramificaciones, sobre las siguientes bases:

- a) La sociología es el estudio sistemático de la conducta humana *en cuanto perteneciente a un grupo* de diferentes modalidades y proporciones. Su objeto preferencial es la sociedad con sus *relaciones funcionales tanto económicas como políticas*.
- b) El instrumento de estudio es eminentemente *cuantitativo y clasificador*. Es decir, la sociología se sirve continuamente de estadísticas y cálculos y establece las diferencias entre diversos tipos de clases sociales o de estratos que configuran un conjunto estructurado de grupos e instituciones humanas, y de líneas de fuerza en su organización.
- c) Aunque Comte distinguió por analogía con la física entre una *estática* y una *dinámica* sociológicas, sin embargo son numerosos los sociólogos que sostienen una cierta primacía de las estructuras más o menos estables de la sociedad y su intrínseco carácter sistémico, sin negar la vigencia de una dinámica.
- d) Consiguientemente se estudia estos conjuntos humanos de distinta magnitud e importancia en forma jerarquizada y en sus relaciones funcionales e instrumentales.
- e) Debido a todo lo anterior es comprensible que haya en su seno una multitud de especialidades diversas que abarcan desde la psicología social hasta los complejos temas económicos. Pero hay siempre *un claro dominio de lo cuantitativo*.
- f) Los estudiosos de esta orientación admiten que las leyes por ella descubiertas no tienen la misma uniformidad que las físicas o las biológicas, pero buscan modos diversos de hallar *constantes* en la conducta humana colectiva con el auxilio del cálculo estadístico, y por lo tanto poder predecir las tendencias en cuanto al futuro de grupos y sociedades.

El hecho de que se haya difundido y hasta impuesto la denominación de *ciencias sociales* como un sustituto de las antiguas ciencias del espíritu, se debe sin duda a la procedencia positivista, al menos indirecta, comtiana de *algunos* de sus representantes, pero también a que el movimiento neopositivista, al relegar la psicología a una suerte de ciencia natural derivada de la biología, y al relativizar la validez científica de disciplinas como la historiografía o la crítica del arte, ha englobado en su seno todo lo que de algún modo se refiere al ordenamiento social, incluyendo la religión por su importancia en estos temas. De allí su interés por la mitología, la antropología cultural y las estructuras

de las sociedades primitivas. Por lo tanto hay implícita la sugerencia de la primacía de la sociología en todo el ámbito de las que nosotros preferimos llamar *ciencias humanas*. No obstante, siguiendo una norma del buen sentido, no tenemos objeción para aceptar también el uso del término, ya ampliamente difundido, de *ciencias sociales*.

Por motivos que tienen que ver con la línea de estudio que venimos siguiendo no podemos compartir sin embargo el primado de un modo de pensar basado en la objetivación clasificadora y en el cálculo estadístico y probabilístico, aun combinada con relaciones de causa y efecto. Menos aun podemos aceptar el supuesto de que la sociología sea dentro de las ciencias positiva, las que más nos acercan al conocimiento del ser humano en su aspecto fenoménico. Como veremos en el apartado final de este capítulo, nuestra tesis es que no existe una *scientia princeps* o modélica en las ciencias humanas. Todas son igualmente importantes y requieren un diálogo interdisciplinario. Por lo tanto, entre las dos tradiciones que se refieren a ellas, la que descende por línea directa (aunque no lo reconozca) del sistema de Comte y la que reelabora con modalidades nuevas de inspiración fenomenológica las antes llamadas “ciencias del espíritu”, y hoy más concretamente ciencias humanas, preferimos esta última. Entre otros motivos, porque permite apreciar mejor la autonomía de cada ciencia y facilitar su interrelación.

Al hablarse de temas sociológicos, no puede soslayarse un resumen de los aportes que dio a la epistemología de la sociología Max Weber, que además de sus obras propiamente sociológicas dejó importantes ensayos sobre su *metodología*, a los que hemos hecho ya referencia. Lo primero que hay que reconocer es que Max Weber consideró también la sociología renovada desde una óptica totalmente nueva respecto de la ortodoxia positivista, como una suerte de ciencia paradigmática dentro de las ciencias del espíritu. La formación anterior que traía el propio Weber tenía una fuerte marca neokantiana, y no podía evitar el tema de las dos grandes ramas de las ciencias tal como se lo planteaba en esas escuelas y en el ambiente alemán en general.

Sin embargo hay una cualidad que recorre toda su producción, y es el equilibrio y desapasionamiento con los que enfoca los diversos temas buscando una metodología de aproximación más adecuada a la realidad. Es indiscutible que su modo de concebir los estudios sociológicos entendía ser entre otras cosas una síntesis de los estudios en torno al hombre, desde una perspectiva *no biológica sino cultural*, incluyendo desde luego también los factores económicos y religiosos.

En la manera habitual con que se presenta el pensamiento de este autor, sin embargo, no se ha hecho notar suficientemente que la obra de Weber supone un conocimiento y una asimilación de la sociología (embrionaria todavía) de Comte en algunos aspectos importantes, como los concernientes al tema de la relación de las ideas religiosas con los cambios sociales.

En Comte abundan las referencias a las consecuencias que las ideas teológicas podían tener en la sociedad, y está presente además en una forma muy explícita la idea de instalar la sociología como la ciencia más elevada y ejemplar, aquella que da un fin a toda la búsqueda del saber humano al proporcionarle los medios para mejorar la marcha de la humanidad.

En Weber evidentemente esta primacía y esta teleología están si no totalmente ausentes sí muy mitigadas y sometidas al proceso de secularización del cual él fue uno de los investigadores pioneros⁴⁰⁹. Sus ensayos sobre la metodología de las ciencias del espíritu señalan un claro intento de síntesis entre el ideal de la comprensión (en el sentido diltheyano) de una constelación de vida social y la conservación analógica del principio de causalidad, lo que implica la componente de explicación (que Dilthey subrayaba como característica de las ciencias de la naturaleza). También es obvio su propósito de superar la oposición establecida por Windelband entre lo idiográfico y lo nomotético, entre lo singular y lo universal. Para ello inserta la novedad de la noción del “*tipo ideal*”, que expresa la comprensión de un conjunto de factores sociales ensamblados con otros elementos sobre todo religiosos y económicos, en una unidad de sentido que ayuda a comprender también otros casos y a establecer algo cercano a las leyes científicas, en un sentido diferente del aplicado hasta entonces por las ciencias naturales.

Su método por lo tanto no puede llamarse en rigor positivista, pero no rechaza los hechos, las pruebas (aunque algunas de sus explicaciones hayan sido ampliamente discutidas, corregidas o refutadas por los sociólogos posteriores), las explicaciones que apuntalan importantes intuiciones de correlaciones entre diversos campos o áreas de la cultura. Nada hay de determinista en su idea de la sociología, ni en el sentido de Comte ni en el de los sociólogos biologicistas o evolucionistas.⁴¹⁰

⁴⁰⁹ Para una discusión de los usos y abusos del tema de la secularización para interpretar la modernidad, véase H. BLUMENBERG, *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, pre-textos, 2008, pp. 13- 124.

⁴¹⁰ Es cierto que puede también leerse su obra en clave trágica: cfr. Y. RUANO DE LA FUENTE, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, Madrid, Trotta, 1996.

El centro de su reflexión es en el fondo la sociedad moderna, lo acontecido tras el proceso de demitización (*Entzauberung*) y de secularización unidas a la racionalización de la sociedad por la ciencia y la expansión del capitalismo. La importancia que da a las dos dimensiones, al parecer antagónicas, explica la aceptación que su pensamiento ha tenido en las décadas anteriores a la segunda guerra mundial. Por una parte las transformaciones económico-sociales repercutían y provocaban cambios en todos los ámbitos de la cultura; por otra el proceso de secularización producía problemáticas nuevas como el descubrimiento de nuevos modos de alienación no previstos por el marxismo clásico, pero que suponen una inteligente lectura de él.

El método, o más bien las instancias metodológicas nuevas formuladas por Weber implicaban de alguna manera la asimilación de cierta dialéctica, aunque no en el sentido de Marx y de Hegel. El motivo era el descubrimiento de la analogía entre oposiciones y luchas teológicas – por ejemplo – y los conflictos propios del campo económico y social. El despojo del proletariado descrito tan drásticamente por Marx y Engels, adquiere los colores y matices propios de la racionalización instrumental y funcional, que transformaba a los trabajadores en piezas útiles para un sistema regido por burócratas o financistas. Y puesto que se rechazaba la prédica de una revolución totalitaria y armada, lo que quedaba era una visión notablemente pesimista y algunas vías abiertas para superar o amortiguar la situación fragmentada del hombre moderno.

Todos estos temas, que son aquí sólo recordados al lector, indican la modalidad nueva de la concepción científica que Weber quería aportar a las ciencias humanas, corrigiendo algunos puntos de vista de Dilthey y de los neokantianos. La acusación de irracionalismo que lanzó contra él Lukács en su conocida obra *La destrucción de la razón*⁴¹¹ está en gran parte infundada, puesto que Weber proponía en realidad la toma de conciencia de los excesos de lo que él pensaba era el núcleo del racionalismo moderno, para ayudar a evitar sus efectos , prevenirlos, o al menos someterlos a crítica.

Aunque la obra de Max Weber inspiró a muchos autores, entre ellos a Talcott Parsons y su escuela, puede decirse que buena parte de su incisividad en las últimas décadas del siglo XX hubiera sido olvidada de no haber sido asimilada en alguna de sus instancias por la denominada Escuela de Frankfurt nacida justamente del *Institut für*

⁴¹¹ Cfr. G. LUKACS, *El asalto a la razón*, Madrid, Grijalbo, 1983.

Soziologischen Forschung fundado por Max Horkheimer⁴¹². Aunque algunas de sus principales figuras se diferenciaron en direcciones diversas, conservaron una cierta unidad de inspiración, por lo que nos interesa en este punto en el estudio de la racionalidad instrumental puesta en primer plano por Weber. Aunque muchos de ellos fueron también filósofos o psicólogos, el estudio de la sociología tuvo de algún modo una cierta primacía. Max Horkheimer fue un gran admirador de Schopenhauer, autor menos cercano al amigo Adorno que se internó más en las fuentes de pensamiento de Hegel. La afinidad que Horkheimer sintió por el pensador postromántico dejó en su obra un velo de pesimismo; un pesimismo no resignado, sino más bien activo, potenciado por la crítica de la sociedad contemporánea sobre la base de algunos descubrimientos sociológicos de Weber.

La figura de Freud y los problemas del psicoanálisis en cambio gozó, puede decirse, de un reconocimiento de toda la escuela. Adorno, Marcuse, Fromm y W. Benjamín pusieron en juego el estudio del “malestar de la cultura” incursionando en temas nuevos bajo la inspiración de Freud en algunos puntos con diversidad de enfoques. Los miembros de la Escuela fueron en el fondo partícipes de la idea, difundida en modo más superficial por W. Reich,⁴¹³ de que el psicoanálisis no se reducía a ser una teoría psicológica en el sentido tradicional, sino que contenía un mensaje apto para criticar alienaciones y represiones del hombre del siglo XX, y para someter a una nueva revisión todas las dimensiones de esta, incluyendo el arte, la economía y la religión. Freud de hecho fue el primero entre los psicólogos en internarse en los temas de los estudiosos de las sociedades primitivas en su tiempo, y en tomar consciencia, a pesar de algunos de sus aspectos conservadores, del carácter subversivo de sus teorías, en el sentido de unir los resultados de las investigaciones de una nueva psicología con los de los estudios sociales de la época de Durkheim, incluyendo las hipótesis sobre los orígenes ancestrales de la moral y de la religión.

El libro de Herbert Marcuse más influyente sobre este tema ha sido *Eros y Civilización*,⁴¹⁴ quien advirtió que el psicoanálisis debía ser extendido, como había apuntado su fundador, a aplicaciones a la crítica de la sociedad y de la cultura. Pero como esta crítica a su vez no podía ser reducida a un estado meramente teórico- como

⁴¹² En realidad los orígenes de la Escuela de Frankfurt fueron algo más complejos y la jefatura de Horkheimer fue precedida por la de Grünberg. Cfr al respecto R. WIGGERSHAUS, *La Escuela de Francfort*, Buenos Aires-México, F.C.E., 2009.

⁴¹³ Cfr. W. REICH, *La revolución sexual. Para una estructura de carácter autónoma del hombre*, Barcelona,, Planeta-De Agostini, 1993.

⁴¹⁴ Cfr. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 1981.

había reprochado Marx a los post-hegelianos Bauer, Stirner y Feuerbach – debía manifestar de una u otra manera en la acción colectiva su poder transformador y revolucionario. La paradoja que atormentó en gran medida la orientación de esta escuela es que dicho poder transformador no nació de una liberación del Eros respecto de sus represiones, sino de las transformaciones y *contradicciones culturales del capitalismo*, para utilizar una expresión de Daniel Bell⁴¹⁵. Mejor dicho, fue la conjunción de instancias de liberación del Eros , fomentadas fuertemente por el psicoanálisis y los filósofos que se dejaron influir por él con las transformaciones exigidas por la marcha de la tecnología industrial (incluyendo la denominada industria cultural) lo que causó profundos cambios que tocaron cosas tan diferentes como las estructuras familiares, los métodos de producción económica, la sociedad del bienestar y del consumo, la radicalización del ya iniciado proceso de secularización y demitización de la sociedad.

Por todos estos motivos nos interesa destacar también aquí la obra de Th. W. Adorno, pues a más de compartir lo esencial de las orientaciones anteriores, fue autor de una *Dialéctica negativa*, reformadora de la hegeliana en perspectiva sociológica, y de una *Estética* que tocaba todos los recintos de la cultura⁴¹⁶. Es muy conocido que en la *Dialéctica de la Ilustración* –escrita en colaboración con Horkheimer⁴¹⁷- el aporte de ambos autores es tan mancomunado que cualquier intento de atribuir ideas determinadas a uno con prescindencia del otro resulta artificioso, si bien el estilo de escritura y de pensamiento de cada uno de ellos puede identificarse con relativa facilidad. El autor que es determinante para la diferencia entre Adorno y Horkheimer es sin duda Hegel, un Hegel despojado del principio de totalidad, y circunscripto al ámbito de una dialéctica en la que impera el principio de la negatividad. Lo real y lo ideal se entreveran de tal modo que el segundo descubre continuamente las contradicciones inherentes en lo real. Esto permite a Adorno acercarse a algunos elementos críticos – por ejemplo los concernientes a la alienación, tanto económica como cultural – iniciados en la obra de Marx, y dar consiguientemente a los más recientes enfoques weberianos una mordiente más profunda e inconformista.

Es dudoso pensar que toda la escuela hubiera compartido la idea de unificar las ciencias humanas en torno a una nueva sociología basada en la teoría crítica. Más aún, en el conjunto de la obra de este grupo de autores el concepto mismo de “ciencias del

⁴¹⁵ Cfr. D. BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1996.

⁴¹⁶ Cfr. Th. W. ADORNO, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970 ss.

⁴¹⁷ Cfr. HORKHEIMER-ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo*, tr. H. Murena, 1971.

espíritu” es enormemente debilitado si no directamente negado, no precisamente por la asimilación de las mismas al método científico-natural (se trata de autores decididamente contrarios al programa del neopositivismo), sino porque las fronteras entre psicología (en cuyo ámbito hay una preferencia por el psicoanálisis visto desde su ampliación al plano de la crítica cultural social y económica) , filosofía y estética, son borradas para acceder a un nuevo concepto de teoría de acentuación claramente social, en el que lo más importante es la denuncia de la contradicción antes que cualquier armonía del todo; la parte antes que una pretendida sabiduría de conjunto; la detección de la falsedad de determinados perfiles de lo real antes que la confirmación de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*, ya sea en su versión realista ya kantiana o neokantiana. La *Estética* de Adorno también subraya la cercanía de lo bello y su expresión con la negación, estableciendo elementos críticos destinados a una supuesta humanización de la sociedad.

Vemos entonces en esta escuela fundada en la década de 1930 pero manifestada en todo su poder de eclosión e influencia en los años sesenta y setenta, el signo de una nueva etapa en la que el concepto mismo de la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu es “superado” y es cuestionado el ideal de una razón o verdad abarcadora a la manera en la que podía concebirla todavía Husserl y mucho menos Hegel con todo su aparato dialéctico, del que se conserva (especialmente en Adorno y Marcuse) sólo el aspecto que puede propiciar la denuncia de lo falso y de lo contradictorio en la sociedad humana. En este sentido las ciencias de la naturaleza estarían en situación de inferioridad con respecto al nuevo enfoque de teoría crítica social.

7. EL TEMA DEL LENGUAJE

Tratándose de las ciencias del hombre no puede dejar de tenerse en cuenta el lugar que ha adquirido en las últimas décadas el tema del lenguaje, hasta tal punto que algunos autores han forjado y difundido la expresión del “*linguistic turn*”⁴¹⁸(giro lingüístico) para hacer resaltar su importancia no sólo en la filosofía sino también en las ciencias y en la cultura en general. Ya antes del nacimiento del romanticismo filosófico

⁴¹⁸ El autor que más difundió esta denominación es Richard Rorty: cfr. E.J.PALTI, *Giro lingüístico e historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, 1998, pp. 295-316.

se había dado un lugar destacado al tema del lenguaje en todos los estudios acerca del hombre. Un ejemplo de ello puede verse en la gran *Introducción a la Enciclopedia* que redactó D'Alembert, que contiene párrafos que son precursores de la moderna semiótica.⁴¹⁹ Pero ya antes Locke no había separado el estudio del entendimiento humano del interés especial por las palabras, y más tarde Rousseau en su *Emilio* había entrevisto con su agudeza habitual la confluencia entre la totalidad del crecimiento del niño y su progresiva asimilación del lenguaje.⁴²⁰

Sin embargo con el romanticismo alemán el estudio del lenguaje pasa a otra categoría. No sólo se supera la secular polémica entre nominalismo y realismo de los universales, sino que el lenguaje es visto como la manifestación por excelencia de la vida, de la vida del hombre y de la vida de un pueblo. Con el movimiento enucleado en la revista *Athenäum* se revaloriza la poesía como expresión primigenia de la vida y como fuente de inspiración para metáforas y conceptos. Son importantes al respecto los nombres de Herder, W. von Humboldt, los hermanos Schlegel, Schleiermacher, Novalis, Weck.

Cuando Fichte redactó sus *Discursos a la nación alemana* reiteró el concepto de la raigambre del lenguaje en la tierra y en el pueblo, y los poemas de Hölderlin luego comentados por Heidegger exaltan la poesía como epifanía superior al pensamiento filosófico, y en especial al lógico-conceptual. Todo esto indica que el interés por el tema del lenguaje y los estudios referidos al hombre incluyendo la historia y la sociología estuvieron unidos desde muy temprano.

La novedad introducida hacia mediados del siglo XX, o sea después de la obra de Wittgenstein, Heidegger y el estructuralismo, reside en que además de heredar mucho de esta temática y elaborar nuevas poéticas y teorías del lenguaje, da lugar a un nacimiento y expansión de teorías científicas en torno al lenguaje, una de las cuales ha sido particularmente importante por su influencia y fecundidad: el denominado estructuralismo cuyos primeros fundamentos se remontan a la obra de Ferdinand de Saussure (1905). Suponemos en este punto que el lector está familiarizado con las tesis más importantes de esta escuela, a la que ya hemos hecho referencia.

Hacia 1950, con sus primeros trabajos en torno a las estructuras elementales del parentesco, aparecieron dos obras de Claude Lévi-Strauss destinadas a dar gran

⁴¹⁹ Cfr. D'ALEMBERT, *Oeuvres*, ed. cit., I, P. 120.

⁴²⁰ Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Emile ou de l'éducation*, Paris, Garnière Frères, 1958

repercusión a estos temas y a su influencia cultural: *El pensamiento salvaje y Antropología estructural*.⁴²¹

Lo que interesa destacar ahora no es tanto la parte estrictamente sociológica de estos trabajos que fueron seguidos por otros muy estimados tanto por su contenido como por su estilo de escritura., sino sus consecuencias en cuanto a la constitución, junto con la obra de otras corrientes y autores, del denominado “giro lingüístico”. El estructuralismo influyó poderosamente en la crítica literaria, en el estudio de los medios de comunicación, en la corriente lacaniana del psicoanálisis, formando un cierto frente que subordinaba tanto el pensamiento intelectual y racional como el clásico sujeto moderno a la realidad del lenguaje⁴²², que pasaba a tener casi el estatus ontológico de origen de lo que llamamos mundo. En este sentido hay implícita una propuesta de colocar el estudio del lenguaje por encima de cualquiera de las antiguas ciencias del espíritu y por encima de la misma filosofía, como parecen sugerir –en un sentido diverso- algunas páginas de Wittgenstein.

El movimiento del giro lingüístico colaboró para la de-construcción de las ciencias humanas y de todo intento de constituir una antropología filosófica, propulsando la llamada cultura postmoderna o, como prefiere denominarla Habermas, post-estructuralista. Autores como Foucault, Deleuze, Derrida, por nombrar algunos de los más conocidos en filosofía (Greimas, Eco y R.Barthes⁴²³ lo fueron en lingüística, semiótica y crítica literaria) influyeron para lo que dio en llamarse la muerte del hombre, o más exactamente el fin del sujeto tal como había sido entendido en la modernidad.

El estructuralismo, cuya influencia se ha ido debilitando en los últimos años, fue uno de los factores que cuestionaron duramente la centralidad del sujeto moderno, y en ese sentido nos interesa como movimiento que desquició en parte el estudio de las ciencias humanas en el sentido tradicional, para constituir una suerte de gran metodología general para abordar todos los temas que se referían al hombre y a su mundo.

⁴²¹ Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, México, F.C.E, 1975 ;*Antropología estructural*, Madrid, Altaza, 1997.

⁴²² Para la exposición y crítica de estas tendencias, cfr. J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

⁴²³ Cfr. R. BARTHES, *La aventura semiológica*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1991.

Asistimos así a una paradoja: el lenguaje que desde el humanismo y luego con el movimiento romántico-filosófico aspiraba a constituirse en emblema de los estudios sobre el hombre, produjo en la segunda mitad del siglo XX una caída de la centralidad del hombre. El texto que más admirablemente describe esta caída en conjunción con la ambición humana por construir el edificio de las ciencias, es *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault.⁴²⁴

La situación actual, debido a estos últimos y a otros factores, es la imposibilidad de constituir una unidad jerárquica de las ciencias del hombre, no dejando de tener algún efecto colateral sobre el mismo modo clasificador y ordenador que solían mantener las ciencias naturales apoyadas en leyes o teorías aparentemente seguras y perennes. Las ciencias del lenguaje se han transformado más bien en una vasta red con la que se entrelazan los enfoques de las más diversas disciplinas, sin evitar ambiciones de ser clave de los diálogos interdisciplinarios.

Un filósofo muy influyente en el tema del lenguaje fue *Ludwig Wittgenstein*. Las innovaciones que trajo a la filosofía del lenguaje son cronológicamente anteriores a la expansión filosófica y cultural del estructuralismo (no a la lingüística de Saussure). A pesar de las apariencias, lo que distingue la segunda etapa del pensamiento de Wittgenstein es la presencia, un tanto latente pero real, de algunas ideas de Dilthey, que se refleja entre otros elementos, en la teoría de las *formas de la vida y los juegos del lenguaje*. El nexo que une la teoría de las *Lebensformen* (formas de vida) con la de los juegos del lenguaje no puede comprenderse adecuadamente sin tener en cuenta la filosofía de la vida de las últimas obras de Dilthey. Pero lo que interesa remarcar aquí es la curiosidad que despierta el hecho de que varios de los cuadernos póstumos se refieran a *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*.⁴²⁵ Es llamativo, en primer lugar, que un autor que tanto ha desconfiado de la filosofía especulativa admita una filosofía del lenguaje aplicable a temas antropológicos y en especial a la psicología. Y es que esa última, en la acepción dada por Dilthey es una disciplina destinada a sondear los pliegues de la vida humana, tema que es común a la teoría de las *formas de vida* de que habla Wittgenstein. No es que él reconociera la psicología como una ciencia autónoma (tampoco la negaba) y sistemática (el espíritu sistemático es contrario a toda la

⁴²⁴ Cfr. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, siglo XX, 1997.

⁴²⁵ Cfr. L. WITTEGENSTEIN, *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, 2 tomos, México, UNAM, 1997.

concepción filosófica del último período de Wittgenstein), sino que entendía establecer un retorno del tema del lenguaje (concebido esta vez a la luz de la temática de la vida) al mismo ámbito de la experiencia vital humana concreta. “Filosofía de la psicología” significa para él la aplicación de la nueva concepción del lenguaje para poner en evidencia diversas perspectivas y vivencias de la vida humana, los diversos planos entre las sensaciones, percepciones, emociones y “conceptos”, y en muchas de estas páginas está presente el tema de la comunicación entre los diversos sujetos humanos.⁴²⁶ De allí el interés por los fenómenos de los malentendidos, la simulación, la lectura de las diversas emociones a través de las expresiones del rostro. En los últimos papeles y fragmentos las relaciones entre lo externo y lo interno queda suspendida en una situación casi dramática, careciendo de una verdadera teoría de la intersubjetividad, e imposibilitada de pasar a temas todavía más amplios como la comunidad o la construcción de la sociedad.⁴²⁷

Pero elevándonos a una mirada de conjunto, la repercusión cultural de la filosofía de Wittgenstein interesó especialmente por el impacto ejercido en las filas del neopositivismo (propiciando algunas posiciones más relativistas) que en un primer momento había encontrado un referente en el *Tractatus* del autor austríaco⁴²⁸. Contribuyó también notoriamente a acentuar la ola creciente del giro lingüístico, pero hoy a la distancia de algunas décadas vemos que el lenguaje por sí sólo o la filosofía del lenguaje no son suficientes para dar unidad a las ciencias tanto naturales como humanas. Por el contrario el pensamiento de Wittgenstein en su último período parece haber favorecido- al menos en algunos de sus intérpretes- un ambiente de exagerado pluralismo y haber debilitado cualquier intento de establecer una jerarquía entre las ciencias.

⁴²⁶ Cfr. especialmente L. WITTGENSTEIN, *Ultimos escritos sobre filosofía de la psicología II*, Madrid, Tecnos, 1996.

⁴²⁷ Lo cual no implica que Wittgenstein como ser humano fuera insensible a estos temas, como lo muestra su interés por las obras de Tolstoi y otros autores.

⁴²⁸ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Altaya, 1994.

8. RESULTADO: INSOSTENIBILIDAD DE UNA “SCIENTIA PRINCEPS” EN EL CAMPO DE LAS CIENCIAS HUMANAS.

Nuestra búsqueda nos ha llevado por lo tanto a un resultado aparentemente negativo. Podría decirse en cierto modo que en un primer momento la discusión se presentaba en la tensión entre la primacía del “espíritu” y la primacía de la “vida”. Las denominadas ciencias del espíritu hacían referencia al contenido del término con la carga que le había dejado el idealismo sobre todo después de Hegel, y que involucraba la conciencia, la historia en su devenir, la teleología humana pero que conservaba algo de divinidad inmanente y que regía su marcha a través del tiempo.

Ese matiz luchaba subterráneamente con el de la vida, que respondía más bien a la tradición romántica y postromántica, y trataba de unir el conjunto de las ciencias que se referían al hombre no sólo con su aspecto consciente, espiritual o racional, sino con la hondura de lo vital, con sus aspectos no del todo clasificables en términos lógicos o racionales.

Tal contraposición puede verse representada por la tendencia a la hegemonía de las ciencias historiográficas, entonces en auge, que tenían que vérselas con la cultura, con el espíritu comunitario en devenir y su destino, y por la psicología que, sobre todo en la época del debate entre Dilthey y Husserl representaba la unidad de las ciencias de la experiencia de la vida. El intento de Max Weber, que nunca a decir verdad se vio tentado por discusiones en torno a hegemonías, se inclinaba en el fondo a la primera tendencia, por la importancia dada al desarrollo histórico de las sociedades, a sus cambios estructurales, pero su principal mérito sería el aporte dado a las nuevas situaciones de la sociedad y de la cultura y a su repercusión en la vida real del hombre del siglo XX.

El tiempo sin embargo ha demostrado que no puede encontrarse dentro del vasto campo de lo que preferimos llamar ahora ciencias del hombre o ciencias humanas una ciencia que ocupe un lugar de liderazgo, y esto por varios motivos.

- a) En primer lugar el mismo principio de autonomía alcanzado por estas ciencias tan heterogéneas respecto de la filosofía, impedía que alguna de ellas en particular sustituyera el rol de la antigua *psychología rationalis*.
- b) En segundo lugar el vaivén entre desarrollo histórico y vida psíquica estructuralmente constituido hacía que ni una psicología del individuo pudiera explicar suficientemente la vida comunitaria, los cambios epocales, culturales,

económicos, estéticos etcétera, ni que el estudio de la historia por sí mismo, por mejor logrado que estuviera, pudiera ahondar en la experiencia de la vida humana en su carácter fáctico y fenoménico.

c) Estaba luego el problema nada sencillo de que cada una de las ciencias humanas se iba dividiendo en escuelas y tendencias diferentes, muchas de las cuales por no decir todas, tenían en su trasfondo algún remoto origen filosófico. De manera que se establecía *un conflicto de antropologías* latentes en el seno de las grandes ramificaciones y escuelas de las ciencias humanas.

Por este y otros motivos juzgamos que ni la historiografía ni la psicología, ni la lingüística ni la sociología y sus derivados están en grado de constituirse en un puesto jerárquico dentro de las ciencias del hombre. Cada una de ellas aporta aspectos importantes para la comprensión empírica y filosófica del hombre, se complementan mutuamente, pero no puede ya hablarse de una jerarquía que sería de por sí antagónica a la evolución que este conjunto de disciplinas ha tenido y con los inmensos logros que ha aportado a una mejor comprensión de la condición humana y el mundo de la vida a que ella se abre constitutivamente.

Sin embargo la mente y la razón humanas tienden por naturaleza a la búsqueda de una integración del saber. *Se hacen necesarios los diálogos interdisciplinarios*, una cierta “transversalidad” entre las principales disciplinas y escuelas respetadas en su pluralidad, para ver la realidad humana estudiada desde diversas facetas. Lo ideal parecería conducir por lo tanto a una síntesis. No por nada en la década de 1960 se han saludado en diversos sectores propuestas de una visión del mundo y del hombre suficientemente coherentes aun en su diversidad.⁴²⁹ Cualquiera de esos esfuerzos, sin embargo, conduciría de nuevo a una cierta jerarquía de saberes, tendencia contra la cual se rebelan muchas de las tendencias pluralistas de hoy que hablan no sólo de ciencias diversas irreductibles a una estricta unidad, sino de modelos o paradigmas diferentes de racionalidad.

Por todo ello es preciso *no renunciar a ninguna de las dos tendencias*: ni la que busca una unidad de sentido capaz de dotar los contenidos de las diversas ciencias de una teleología compartida como condición para poner las ciencias al servicio del

⁴²⁹ Un ejemplo de ello es la vasta repercusión alcanzada por las obras de Pierre Teilhard de Chardin, entre las que descuella *El fenómeno humano*, Madrid, Taurus, 1967.

hombre, ni la que respeta la especialización y particularización, la legítima autonomía de las ramas del saber referidas al hombre.

Está en juego en esto lo que Husserl tanto remarcó: o sea, que estaba implícito en el sentido de cualquier saber una inmanente tendencia siquiera oculta o implícita, a la elevación ética de la humanidad, una idea de inspiración kantiana sin duda, que procura encontrar una cierta unidad en devenir para el conjunto de los saberes y disciplinas que el hombre va “conquistando” Por otra parte la exageración de una fragmentación privada de su *pendant* de una visión de conjunto (*syn-opsis*) destruiría el sentido mismo de la razón y de la ciencia, reduciendo los diversos hallazgos experimentales a retazos de una mezcla fragmentaria de descubrimientos reconocidos tan sólo en razón de su utilidad.

Es por eso que vale la pena estudiar con más detalle la concepción husserliana de una “psicología fenomenológica” y su capacidad de ser traducida y puesta en relación con lo que hoy denominaríamos *una antropología renovada*, estudiando de paso los motivos del declinar de la antropología filosófica en la segunda mitad del siglo XX.

CAPÍTULO VIII

REUBICACIÓN DE LA PSICOLOGÍA ENTRE LAS CIENCIAS HUMANAS

1. NECESIDAD DE UNA IDENTIDAD

Visto que en el estado actual las ciencias se han multiplicado y subdividido en modo prodigioso, y que por motivos intrínsecos de orden epistemológico y por otros relacionados con la sociología del saber, es imposible hoy establecer una jerarquía de las ciencias a la manera que rigió hasta el siglo XVIII, mucho más aún podemos notar que el intento, compartido por diversos motivos por Dilthey y por Husserl de dar a la psicología una suerte de principado o carácter ejemplar para las ciencias humanas, se ha vuelto ya imposible de compartir. A ello se ha de añadir la existencia de escuelas y orientaciones diferentes dentro del seno de la misma psicología, cada una de las cuales tendría a su vez el derecho o la pretensión de reclamar un mayorazgo o una cierta hegemonía.

De todos estos factores, que se explican también por el marco social, político y económico que configuran nuestra época, se deduce sin embargo que la psicología, aun más teniendo en cuenta el pluralismo de sus manifestaciones, siente la necesidad de recuperar algo de su unidad de inspiración, y sobre todo la conciencia del rol que ella, en tanto psicología, puede desempeñar en la cultura de hoy.

Partamos de un hecho fácilmente comprobable. Mientras no todas las ciencias humanas tienen relación con las demás, las tocan y las influyen, la psicología penetra en todos los recintos de esas otras ciencias: no puede hacerse sociología sin el concurso de elementos básicos asumidos desde la psicología; otro tanto podría decirse de la historia, de las disciplinas concernientes a la educación. La única dimensión que podría compararse con la psicología en este aspecto sería la lingüística y las ciencias con ella relacionadas. Pero la psicología tiene de todos modos un nexo más estrecho con la *experiencia de la vida*, y específicamente de la vida tal como es vivida por el hombre, sea con su doble faz objetivo-cósica (*Körperlich*), o bien subjetivo-corpórea (*Leiblich*)

con la cual hemos relacionado lo que denominamos un tanto libremente “reducción vital”.

Esto da a la psicología una gran ventaja respecto de las otras “ciencias del espíritu”, la capacidad de unir elementos dispersos en otras ciencias y, si no de constituir una suerte de ciencia-síntesis, sí al menos permitir la circulación de vida que debe fluir en el conjunto de las ciencias humanas. Esta condición de ser “ciencia de la experiencia de la vida humana”, hace de ella un instrumento para el diálogo entre todas las demás. Hasta en materias tan relacionadas con lo cuantitativo, como las económicas, los factores psicológicos cumplen un papel no indiferente.

Por todos estos motivos la psicología, dispersa en multiplicidad de escuelas y especialidades, necesita hoy recuperar su identidad, es decir el punto de encuentro en que tantas tesis divergentes puedan, si no encontrarse, sí al menos tener una vía de diálogo y confrontación.

Ese rasgo distintivo es, a pesar de que haya escuelas que ignoren uno de los términos, la doble fase a la que hemos aludido: *psicología y lenguaje son vida en manifestación y desarrollo*; por lo tanto tienen un aspecto de objetividad casi reducible a uno de los tantos fenómenos perceptibles en la naturaleza – aspecto que acentúan en demasía las escuelas fisicalistas - y el de la interioridad capaz de sondearse a sí misma , aun cuando no llegue al nivel más profundo de su dimensión en cuanto significado o finalidad de la propia vida. Las escuelas conductistas o inspiradas en el conductismo, con su culto a lo biológico y a lo externamente observable, no pueden dejar de reconocer que el ser humano es capaz de manifestar emociones, obrar en vista de motivaciones, cuestionar el tema de la acción , que tiene también aspectos internos, como el discernimiento y la motivación. El psicoanálisis por su parte, a través del método de la interpretación de los sueños y de los símbolos del inconsciente, con la consiguiente dinámica de las pulsiones, no puede dejar de apelar a manifestaciones de la parte oculta de la psiquis, incluyendo también su conexión con aspectos del lenguaje.

El especialista en psicología evolutiva une los aspectos biológicos del desarrollo con el desarrollo mundo de las emociones, el aprendizaje, las valoraciones y las voliciones. El estudioso de psicología de masas deberá conjugar elementos compartidos con la sociología con otros cercanos a las raíces más profundas del sentir individual. La historia implica, entre otras cosas, el conocimiento del estudio de la vida en su sentido más variado en determinadas épocas y lugares, el sondeo del carácter de las personalidades, los sueños y utopías de una época en contraste con su realidad actual.

Por lo tanto, aunque no podamos ya en nuestro tiempo compartir la idea de instalar la psicología en cuanto ciencia de la vida anímica como una ciencia privilegiada en el sentido de una ciencia encargada de realizar una síntesis en medio de las otras y tener por lo tanto un estatus superior y ejemplar respecto de este grupo de ciencias mancomunadas por el estudio del ser humano, tiene dentro de este ámbito algo de especial y singular: debe en primer lugar reencontrar algo de su propia unidad perdida por la multiplicidad de escuelas y orientaciones mediante el hilo conductor de la conciencia de ser la “ciencia de la experiencia (humana) de la vida”; y puede por ello facilitar el encuentro del conjunto de las ciencias humanas con el interés común por el hombre de un modo y con un enfoque que no es ya filosófico (aunque haya en sus raíces una relación innegable con la filosofía). Y de allí surge *la posibilidad de desempeñar un papel importante en la interdisciplinariedad de todas estas ciencias*. Tratemos de distinguir esta línea algo sutil.

El conjunto de todos los conocimientos que pueden englobarse bajo el nombre de psicología está disperso en forma de múltiples fragmentos no sólo en los intersticios de las otras ciencias, sino en muchos ámbitos de la vida cultural y de la vida cotidiana. ¿Quién ignora hoy que en un programa televisivo o en una tira de “comics” haya frecuentes referencias al tema del Edipo u otras nociones ampliamente difundidas en la cultura de masas? Esto es sólo un ejemplo que ayuda en este caso al estudio de problemas de las *ciencias de la comunicación*, que no pueden prescindir de todo cuanto atañe a la relación entre lenguaje y psicología. Más nos interesa aquí la presencia fragmentada de temas psicológicos en general en usos y argumentos de ciencias propiamente sociales, como la sociología, las ciencias políticas, la historia, la crítica estética y literaria, las ciencias de la educación.

Esta presencia tan múltiple y diversificada no es un hecho de por sí negativo en cuanto a la autonomía de las otras ciencias, pero señala indirectamente la necesidad de que además de esos usos dispersos, la psicología tome conciencia de su rol mediador en las ciencias de la cultura y de su proyección en la sociedad, de la manera en que ha influido o puede influir en sus gustos y en sus cambios.

Pero para ello se han de distinguir al menos *tres niveles diferentes* e igualmente importantes: Uno es estrictamente epistemológico, y consiste en notar la diversidad de escuelas existentes en el seno de lo que suele denominarse psicología. Esto implica identificar la relación con diversas orientaciones filosóficas de las que cada una de ellas

ha procedido. Sólo de este modo se podrá lograr una aproximación a una identidad epistemológica.

La segunda tarea, lógicamente ligada a la primera es de tipo metodológico: ¿cómo lograr un cierto acuerdo o convergencia esenciales en una *metodología* psicológica cuando cada escuela, cada fundador, cada innovador en cualquiera de sus ramas y orientaciones, ha “inventado” diversas vías metodológicas proporcionales a su enfoque?

El tercer desafío, finalmente, aquel al cual apuntábamos a propósito de la proyección cultural del psicoanálisis, consiste en la ardua tarea de precisar el sentido que cada término o expresión psicológica tiene en determinados contextos del lenguaje empleado, incluyendo el lenguaje ordinario, y ponderar a partir de allí los cambios que los descubrimientos en los diversos campos de la psicología puedan tener en ámbitos como el arte, la religión, los medios de comunicación y hasta el derecho y la política.

2. LA MULTIPLICIDAD DE LAS ESCUELAS

Es tal la variedad de escuelas y orientaciones dentro del vasto campo de la psicología, que surge cada tanto la tentación de hablar de “ciencias psicológicas” (y no sería raro que en un futuro no remoto se comience a emplear esa expresión). Pero más importante que eso es destacar que, a diferencia de otros grupos de ciencias humanas, cada una de las escuelas psicológicas proviene de una determinada visión filosófica y antropológica aunque estas raíces permanezcan, al menos en un primer momento en forma implícita.

En el recorrido histórico que hemos hecho al inicio del presente trabajo, ello se ha puesto suficientemente en evidencia. La escuela iniciada por Wundt tiene claros resabios de la división de facultades proveniente de la época de Wolff y de Herbart, y de los presupuestos de las escuelas empiristas del siglo XVIII, de los que hereda por otra parte el concepto de psicología experimental. En la conocida obra de Brentano, anterior a la fundación del psicoanálisis, hay una amplia descripción de las filosofías que sostenían el concepto de inconsciente (como por ejemplo Edmund von Hartmann)⁴³⁰ e introducían incluso algunos detalles precursores de la obra de Freud. Abundan además

⁴³⁰ Cfr. F. BRENTANO, *Psychologie du point de vue empirique*, tr. M. de Gandillac, paris, Aubier, 1944, pp. 115-120.

los estudios sobre las lecturas que hiciera este mismo autor de algunas obras de Nietzsche y sobre todo de Schopenhauer.⁴³¹

Podrían seguirse los ejemplos con los orígenes de la escuela de la *Gestalt*,⁴³² tan ligados a ciertos temas del romanticismo alemán y en parte también del kantismo. Por otra parte la relación establecida por Husserl entre la psicología tal como es pensada por él y la filosofía es todavía más estrecha.

Estos hechos demuestran que aunque puede haber debates puntuales sobre temas psicológicos que no involucren también encuentros y desencuentros filosóficos o al menos ideas antropológicas diferentes, la psicología en cuanto tal está a cada paso suponiendo una determinada idea del hombre. Y yendo un poco más allá no faltan actitudes de determinados psicólogos que quisieran dar “visiones del mundo o del hombre” demasiado abarcadoras transformando (no por cierto con deliberado propósito) la expresión del famoso título de un libro primerizo de Jaspers *Psicología de las visiones del mundo*⁴³³, en algo parecido a visiones psicológicas del mundo (*psychologische Weltanschauungen*).⁴³⁴

Las cosas serían muy distintas si de una ciencia madre (por ejemplo la biología o dentro de ella la teoría evolucionista), se ramificaran múltiples ciencias enlazadas por comunidad de origen y de método. Hay escuelas por cierto que quisieran este tipo de unidad para todos los saberes relacionados con la psicología y con las ciencias humanas en general. Pero ello no rendiría cuenta de todos los fenómenos observados en este vasto campo.

La psicología está presente en toda la cultura proveyendo su influencia a múltiples campos, pero ella misma no obedece a una unidad de organización y reglamentación proveniente de una instancia superior, aunque puede establecer un fecundo diálogo con temas filosóficos.

Por lo tanto la primera cosa que ha de hacerse al tratar de ubicarla en el conjunto de la cultura actual es tomar conciencia de ese hecho, intentar clarificar los motivos

⁴³¹ En la obra mayor de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*, hay atisbos muy significativos al plano inconsciente de la voluntad, e incluso a su relación con la sexualidad. Es sabido, por lo demás, que en Horkheimer, el fundador de la escuela de Frankfurt, su influencia se unió a la del psicoanálisis y el marxismo. Cfr. A.SCHOPENHAUER, *Werke*, 10 tomos, Zürich, 1977.

⁴³² Cfr. R. WIGGERHAUS, *La Escuela de Francfort*, México-Buenos Aires, F.C.E., 2010, pp. 106-109.

⁴³³ Cfr. . JASPERS, *Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid, Gredos, 1967.

⁴³⁴ Esta última expresión indicaría, a diferencia de la de Jaspers, el intento de ver *la totalidad de la vida* a la luz de una psicología determinada. En tal caso la psicología en cuestión se atribuiría caracteres casi metafísicos.

históricos y teóricos de la multiplicidad de las escuelas e intentar finalmente visiones conjuntas, convergencias de miradas en problemas comunes.

La relación entre psicología y filosofía es por lo tanto más sutil y compleja de lo que suele suponerse comúnmente. No se trata de un conjunto de escuelas que, después de lograr tomar conciencia de lo que tienen en común o de su relación compartida con un tema principal, entabla diálogos con la antropología filosófica y mucho menos con la metafísica, que hoy como se sabe es vista con distancia si no con desprecio por muchos investigadores de ciencias positivas. Tal esquema jerarquizado o arquitectónico no está ya vigente en el estado actual de los estudios, y contrasta con la orientación general de las culturas. Hay en primer lugar tesis o tomas de posición sobre temas puntuales que pueden muy bien ser enfocadas en diálogo o confrontación con lo que dicen sobre el mismo punto otras escuelas psicológicas: es el caso de algunas posturas sobre las diversas teorías del aprendizaje.

Existe luego la posibilidad de que una escuela determinada u orientaciones desmembradas de alguna de ellas discuta problemas de fondo, aun cuando lo filosófico que se halle allí presente no sea llevado a sus últimas consecuencias. Podrían traerse como ejemplo las notables diferencias existentes – dentro de una común aceptación del tema del inconsciente – entre los modos en que lo conciben Freud, Jung y Lacan. Allí los argumentos no han de ser prevalentemente filosóficos, sino basados más bien en hechos observables, en el cumplimiento mayor o menor de ciertas reglas interpretativas, en la relación de cada una de esas orientaciones con otras ciencias (la lingüística en el caso de Lacan, la mitología romántica de los arquetipos en el caso de Jung, la tópica del inconsciente individual en el de Freud). Pero también es posible establecer puentes entre el conductismo, la psicología social o la psicología evolutiva.

Cada escuela puede luego confrontar o medir los propios resultados con los efectos que sus tesis van teniendo en el ámbito social y cultural, o la confirmación de sus perspectivas con el horizonte que se abre en esos campos. Análogamente puede medir sus fuerzas transformadoras mediante la comprobación de los cambios que es capaz de producir en el terreno educativo, comunicativo, o estético.

Finalmente *por lo que se refiere a la filosofía propiamente dicha*, las escuelas podrán y deberán tomar conciencia de las fuentes de las que proceden sin dejar de ser ciencias *empíricas*. Sería absurdo pretender la unificación de tales escuelas psicológicas bajo la inspiración de una sola filosofía dominante, tanto menos colocar todo el saber obtenido durante siglos por las ciencias bajo el manto algo difuso de la teoría de la

evolución. En el ambiente pluralista que hoy se vive en todos los ámbitos culturales incluida la ciencia, la única manera de sortear la multiplicidad de las escuelas sería lograr puentes de diálogo sobre temas determinados, de menor o mayor anchura y complejidad.

Llegamos así a una conclusión paradójica: la *autonomía* de las diversas escuelas y orientaciones exige ser contrabalanceada por una mayor y más intensa búsqueda del *diálogo* en el cual se pone en juego una suerte de “razón transversal”, cuyo centro como veremos más adelante es la persona humana.

3. MULTIPLICIDAD DE LOS MÉTODOS

Vivimos una época que suele denominarse de “multiplicidad de modelos de racionalidad”.⁴³⁵ Esta ha sustituido la idea moderna de una razón unificada o bien en el sentido objetivo (como puede verse en Malebranche donde hay plena correspondencia entre Verdad u Razón cuya fuente última es Dios⁴³⁶), o bien en el sentido de una subjetividad trascendental como sucede en Kant, los neokantianos en general y a su manera también Husserl. Pero la época de oro de la razón es de todos modos la que abarca los siglos XVII y XVIII.

Asistimos hoy en cambio a múltiples maneras de entender la racionalidad y la razón: lógica, dialéctica, crítica, instrumental, comunicativa y otros modelos.

Tampoco es casual el hecho de que el siglo de la razón en el sentido moderno inaugurado entre otros por Descartes haya ofrecido su carta de presentación con un *Discurso sobre el método*,⁴³⁷ precedido por las *Regulae ad directionem ingenii*⁴³⁸ publicadas en el siglo posterior. El *Logos* de la época clásica, instrumento de la investigación y comunicación de la verdad, se transformaba en un camino ordenado y crítico, basado en evidencias y demostraciones, para llegar a horizontes de verdad potencialmente interminables, puesto que la verdad divina definitiva no necesitaba de ningún método en el sentido nuevo. La verdad de la que se hablaría en las corrientes

⁴³⁵ Cfr. W. WELSCH, *Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, pp. 184-8,

⁴³⁶ Esta tesis, reelaborada a partir de San Agustín, es central en la obra principal de N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, 3 vol., ed. Rodis.Lewis, m Paris, Vrin, 1962

⁴³⁷ Cfr. A.-T., VI.

⁴³⁸ Cfr. A.-T., X.

idealistas o positivistas, por otra parte antagónicas entre sí en el siglo XIX y XX tendería necesariamente a mundanizarse, y poco después a fragmentarse .

Cuando nos centramos en particular en las ciencias humanas vemos que hay algunos rasgos metodológicos comunes, que ya hemos estudiado y comparado, pero que dentro de cada una de ellas hay diversidades y combinaciones múltiples de recursos metodológicos. Hay acentuaciones de la hermenéutica y de la interpretación de las conductas individuales o colectivas, como hay también empleos diversos de lo estadístico y lo cuantitativo. Pero el problema no consiste sólo en estos aspectos, sino que cada investigador perteneciente por lo general a algunas escuelas, *debe en cierto modo crear o recrear su propio método*, adaptándolo al objeto particular de su estudio. El investigador que se introduce en la investigación de temas psicológicos, por lo tanto, no puede emplear los mismos recursos al estudiar, por ejemplo, un proceso evolutivo intelectual o afectivo, problemas de desarrollo conforme a las edades, repercusiones del ambiente social en el sujeto, o el mundo tan variado de las patologías. Y si a ello se añade la obligación de integrar en cada investigación los descubrimientos hechos por otros autores sobre esos temas y la eventual comparación o discusión con ellos, las metodologías empleadas deberán tener en cuenta también aspectos interdisciplinarios volviéndose más complejas.

Estos factores, unidos a otros ya vistos en el párrafo anterior, hacen que difícilmente pueda hablarse de una sola psicología, aunque una convención muy extendida ha difundido la idea pacífica y demasiado simple de que “la psicología es la ciencia de la conducta humana”. Pero se trata en realidad de una definición inadecuada: ante todo porque el primado de la dimensión de la conducta vista en su aspecto externo y observable experimentalmente enlaza necesariamente el objetivo de la psicología con una determinada escuela; luego porque deja un tanto en la penumbra un aspecto que debería ocupar un lugar central: la ciencia que estudia la experiencia de la vida humana en su manifestarse fenoménico (y en lo oculto en cuanto deja signos o símbolos en la vida consciente), la cual incluye aspectos de intercambio activo-pasivo con la exterioridad natural e intersubjetiva, de vivencias interiores (recuerdos, asociaciones, simpatías, sentimientos, proyectos...) junto con el contexto de las estructuras sociales de los valores culturales y de las formas comunitarias.

A pesar de todo ello, la psicología no puede resignarse a ser un conjunto de ideas y recetas cognitivas dispersas a los fines de necesidades de diverso tipo: terapéuticas, soluciones de conflictos familiares o sociales, de armonía civil o de combate contra la

criminalidad. Es preciso que logre mantener una identidad y una unidad esenciales como ciencia que no se encuadra en los cánones biológicos o sociológicos. La manera de lograr esto no puede ser la de reordenar una suerte de jerarquía de saberes unificados por una vaga psicología general en la que hipotéticamente estuvieran de acuerdo todos los investigadores. La pluralidad de escuelas, métodos, orientaciones y problemáticas debe ser mantenida como el modo en que la psicología y análogamente cualquier ciencia social o humana en general, penetra en los más reducidos rincones de la cultura y va dejando allí su aporte y su influencia.

Pero la *unidad anhelada* y necesaria, sin ser unívoca, es también exigida pues sin ella todo se dispersaría en fragmentos inconexos. Tal unidad no es propiamente la conducta sino la correlación de todos los fenómenos estudiados en una “experiencia integral de la vida humana” en su manifestación fenoménica, empírica, es decir no subordinada a imperativos filosóficos. El término “experiencia” no debe ser aquí entendido como la suma de las vivencias, o como el camino que cada persona ha recorrido con sus yerros y enseñanzas, sino en un sentido más profundo y originario: es el conocimiento directo de las diversas facetas de la vida, con su dinámica y sus recíprocas conexiones y relaciones; conocimiento del que no se excluyen los aspectos experimentales ni la relación con el substrato biológico y las dimensiones intersubjetivas y comunitarias.

Eso evita que se la identifique sin más con la antropología filosófica y que por otra parte no se desconozca lo imprescindible de dos elementos básicos: la interpretación de los hechos y vivencias y la capacidad de ser observados o verificados de los mismos. Contrariamente a lo que pueda hacer pensar una lectura superficial del *Discurso del método*, éste no es nunca un fin en sí mismo ni se identifica con el saber: *debe ser amoldado y adecuado continuamente a su objeto* de modo semejante a como el acto noético fenomenológico recibe connotaciones diversas de acuerdo al objeto al que se dirige y a los distintos perfiles noemáticos.

Hay algo de razón por lo tanto en la rebelión de Feyerabend contra la tiranía de un método⁴³⁹ entendido de modo demasiado unívoco o como instrumento de una organización socio-política, o a la manera de un reglamento exterior y superior a la riqueza fenoménica del objeto de estudio al que se dirige, con tal de que tal protesta no destruya el sentido verdadero del método, en cuanto camino ordenado a conseguir

⁴³⁹ Cfr. P. K. FEYERABEND, *Contra el método*, Madrid, Filio, 2002.

manifestaciones veraces de lo real. Los rechazos globales contra el método tienen a menudo también su razón de ser en la necesidad de evitar el endiosamiento de la ciencia y de la tecnología que es a la vez su fruto y su instrumento, mentalidad que tanto influyó en la cultura occidental entre fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, pero que sigue actuando de un modo masivo en nuestra cultura.

La pregunta de si hay en la actualidad un *anarquismo metodológico* en las ciencias humanas involucrando también la psicología, podría ser respondida positivamente por las razones que hemos explicado y también porque los modelos “metodológicos” que a veces se presentan en sede académica despiertan a menudo rechazo o al menos la sorpresa por querer condicionar ya *a priori* los futuros hallazgos con una notable dosis de superficialidad.

Sería oportuno por lo tanto decir que en psicología, como en las otras ciencias humanas debería haber una calibrada libertad metodológica orientada por la *fidelidad a lo real*. Dicha pluralidad de métodos dentro de una indispensable tendencia a la integración de las ciencias, impide por una parte la constitución de una psicología general o de una escuela que se imponga como reina de todo el dominio de la psicología. Garantiza también la variedad de escuelas y orientaciones. Y además impide la concepción del método a la manera de un reglamento extrínseco a los contenidos a investigar. Sin embargo es necesario añadir, corrigiendo las tendencias excesivas contra el método y contra la organización de las ciencias, que *cuanto más se hacen necesarias las especialidades, tanto más es necesario que se haga explícita una aspiración a la unidad analógica*, en el sentido de una fuente común (en el caso de la psicología) de la que emanan todas las escuelas y especialidades: *el estudio de la experiencia de la vida humana* tanto en su dimensión individual como comunitaria, tanto en su interioridad vivencial como en su manifestación externa controlable y verificable empíricamente.

La otra instancia de unidad nace de la finalidad a la que se ordena todo el saber psicológico, que es el logro de una vida mentalmente más sana para el hombre, dirigida al logro de la perfección de la persona dentro de sus límites.

4. PSICOLOGÍA Y PRAXIS

Aunque la famosa división de Wolff entre una *psychologia rationalis* y una *psychologia empirica* pudo haberse debido al amor al orden conceptual que cultivaba obsesivamente aquel gran ordenador de sistemas del siglo XVIII (mientras la mayoría de los autores de la Ilustración fuera de Alemania rechazaba con Voltaire el “*esprit de système*”),⁴⁴⁰ es preciso reconocer que la psicología en el sentido moderno del término nació con una cierta intención de ir al encuentro de problemas prácticos: cómo por ejemplo potenciar la capacidad de aprendizaje (intención que se observa en Comenio y Rousseau entre otros), cómo curar o aliviar las entonces llamadas “enfermedades nerviosas”,⁴⁴¹ de qué manera explicar y tratar el comportamiento de las masas, cómo contribuir a las buenas relaciones sociales y al éxito laboral o la vida familiar.

En otras palabras, aun cuando la psicología moderna ha aportado elementos sumamente valiosos para el conocimiento del ser humano en cuanto tal con una finalidad por así decirlo teórica, su principal impulso era conocer mejor las facultades y recursos del hombre para remediar su dolor y para incrementar su poder de acción tanto cualitativa como cuantitativamente.

Esta perspectiva “axiológica” –tardío retoño de la sentencia de Bacon “*scientia est potentia*”– define mejor que otros rasgos la identidad de este campo del saber, sus conexiones con otros, o lo específico del enfoque de muchos problemas.

Podríamos describir mejor nuestra idea si partiéramos del supuesto que en primer lugar el modo de actuar, de reaccionar, de conducirse, es objeto de la búsqueda psicológica. Los primeros pensadores modernos que se interesaron por el problema de la educación y del aprendizaje, hicieron por ejemplo minuciosas descripciones de la reacción y respuestas del niño al mundo circundante, con la finalidad de potenciarlas.⁴⁴² Los estadios del aprendizaje del habla y de la formación de los primeros razonamientos en las primeras etapas evolutivas también tuvieron entre sus objetivos principales mejorar las condiciones del avance de su condición pensante.

Los ejemplos podrían multiplicarse con referencias a la psicología de la *Gestalt*, a los estudios de la relación entre sensación, estímulo físico y, desde luego la fuerza de la *libido*, el desarrollo de la sexualidad, su importancia en la vida familiar y en la cultura.

⁴⁴⁰ Cfr. E. BADINTER, *Las pasiones intelectuales*, 2 tomos, Buenos Aires, F.C.E., 2009, II, pp.19-100.

⁴⁴¹ Cfr. M. FOUCAULT, *Historia de la locura en la época clásica*, México-Buenos Aires, F.C.E., 2006.

⁴⁴² El caso más representativo fue el *Emilio* de Rousseau. Pero antes tenemos la obra de Comenio, y Locke entre otros. Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier, 1957.

En síntesis, la acción (entendiendo por ella también la respuesta a estímulos afectivos) es objeto privilegiado de la psicología. En segundo lugar hay una profundización de aspectos pre-rationales o incluso irracionales para medir su influencia en la conducta humana, individual o colectiva, normal o patológica. La psicología de los sentimientos toca indirectamente el importante campo de las valoraciones, las relaciones intersubjetivas, las motivaciones. Los estudios cognitivos, con cuyo nombre se abarca hoy una vasta región psicológica, relacionan la información, las modalidades de su comunicación, con medios concretos de acción, sobre todo de acción instrumental.

No es casual que del seno de la psicología pragmatista de William James haya surgido algo más tarde, sobre todo por obra de George Mead la denominada *psicología social*, que es en un primer momento al menos una prolongación de la psicología de la acción.⁴⁴³ Pues la acción humana es, directa o indirectamente *interacción*, mediante la cual según Mead se va configurando el yo (*self*) y la mente, por lo que el individuo se descubre como miembro de una vasta acción social que a su vez va configurando una vasta red de relaciones humanas. Más tarde Talcott Parsons edificó su sistema de sociedad sobre los subsistemas particulares que van formando los individuos y defendió la tesis que una sociedad no puede subsistir si no es de algún modo un sistema de acción.⁴⁴⁴

Dando un salto en el tiempo y en la temática, fue tal vez Wittgenstein el pensador que más fuertemente acentuó el nexo entre el lenguaje y la acción. No se trata, por supuesto, de un autor que en sus obras trate particularmente de temas sociales. Pero al enlazar en su último período el tema del lenguaje al de la vida no pudo dejar de notar con fuerza que el lenguaje es también acción. A partir de las *Investigaciones filosóficas*⁴⁴⁵ el carácter activo del lenguaje va logrando mayor protagonismo, y entre los papeles publicados póstumamente los dedicados a la filosofía de la psicología⁴⁴⁶ vuelven al tema con insistencia. Wittgenstein sin embargo se detiene más bien en la acción a nivel de diálogo intersubjetivo, y no aborda los temas que interesaron más tarde a Apel y Habermas,⁴⁴⁷ de una comunicación social y humanitaria. Pero el nexo

⁴⁴³ Cfr. G. MEAD, *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1993.

⁴⁴⁴ Cfr. T. PARSONS, *El sistema social*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

⁴⁴⁵ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, México- Barcelona, Crítica, 1988.

⁴⁴⁶ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, I-II, México, UNAM, 1997.

⁴⁴⁷ Cfr. K.O. APEL, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985; J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.

vida-acción-lenguaje es algo real y coloca el tema del lenguaje en cuanto acción dentro de la competencia de una psicología renovada.

El tema de la comunicación interesó también nuestro ámbito, pero en los primeros decenios se trató más bien en el ámbito de la relación yo-tú, o en el de la familia. La atención principal era la de resolver los problemas de entendimiento entre padres e hijos, parejas, relaciones de dependencia laboral; todo esto visto desde la perspectiva de las repercusión que podía causar en los sujetos y en el modo de superarlas.

Hoy a través del giro lingüístico y de la profundización de la relación entre lenguaje y acción iniciada por Peirce y por Wittgenstein (sin olvidar los desarrollos de la moderna semiótica)⁴⁴⁸, el tema de la psicología de la acción se ha extendido a la acción comunicativa. Por ella Habermas entiende no sólo el modo por el cual puede resolverse el problema de una igualdad en la producción y distribución de los bienes en el marco de lo que una sociedad donde se tienda a la justicia, sino también el de la manera de coordinar el lenguaje colectivo a fin de que sea un factor de cohesión y unidad, en lugar de desentendimiento y caos. La teoría de la acción comunicativa es más sociológica que psicológica; sin embargo implica también un componente de esta última área (tema en que fue maestro Wittgenstein) por la co-pertenencia entre acción, lenguaje y vida tanto individual como comunitaria. Aunque las visiones y los enfoques de Wittgenstein y de Habermas o Apel⁴⁴⁹ sean distantes tanto cronológicamente como por sus fuentes originarias, tienen por lo tanto en común la relación del lenguaje en cuanto comunicación con la experiencia de la vida en todo el espectro de su significado. Y es lícito inferir que los análisis de Wittgenstein, aunque en apariencia más interesados en los problemas de la vida individual o de comunicación intersubjetiva no propiamente social, tocan sin embargo puntos más profundos y esenciales, que luego deben ser ampliados a la dimensión social y comunitaria en un sentido más amplio.

En décadas más recientes Lyotard,⁴⁵⁰ influido por temas de Wittgenstein y de Benjamín entre otros autores, concibe la situación del hombre en la posmodernidad como algo carente de un verdadero yo unificado, expresando con ello implícitamente las transformaciones psicológicas que desde la cultura transformada llegan al individuo.

Este tema, en apariencia modesto, tiene enormes dimensiones en la actualidad debido a la fusión entre elementos psicológicos descubiertos y usufructuados por los

⁴⁴⁸ Cfr. U.ECO, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona, Lumen, 2000.

⁴⁴⁹ Cfr. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, 2 tomos, Madrid, Taurus, 1985.

⁴⁵⁰ F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Madrid, Altaya, 1999.

medios de la producción, modos diversos de expresividad y lenguaje, y multiplicación de los medios tecnológicos, los cuales desde ya no pueden ir separados de la gran red de la economía y las finanzas.

Los frutos de las investigaciones psicológicas de tantas décadas aparecen a menudo utilizados y banalizados en ese gran aparato que suele llamarse propaganda o más precisamente *mass media*. Muestran así una fase importante de su poder de acción, que a menudo puede transformarse en manipuladora.

No insistiré en el hecho, ya señalado por otros, de que la denominación *medios de comunicación social* ofrece la doble faz de lo que directamente significa (y que se aplica, al menos hasta cierto punto a la *información*, supuesto que no esté excesivamente filtrada por una selección interesada ideológica o económicamente) y lo que oculta, es decir el poder de utilizar signos, sonidos, imágenes y palabras en un modo que mezcla indiscriminadamente lo que los primeros teóricos de la psicología mantenían a pesar de todo como ámbitos distintos.

Representaciones, emociones, valoraciones, palabras o frases movilizadoras, difusiones de opiniones (*doxai*) celosas de cualquier ingerencia dogmática o aun epistémica, imposición cumplida o no de lo que debe considerarse como pensamiento correcto en una determinada época o región. Todo ello vertiginosamente mezclado termina por debilitar la capacidad crítica del sujeto reflexivo tal como era apreciada desde el siglo XVII. Desde el punto de vista del presente estudio, no está despojada de un conjunto de fragmentos de hallazgos psicológicos que actúan, ejercen cierta praxis sobre el individuo y la sociedad, que debilita en buena medida los objetivos que la psicología originariamente buscada como ciencia se había propuesto.

Si consideramos además lo que suele llamarse *el sistema social* político y económico, vemos fuerzas implicadas inexorablemente con factores de índole psicológica: baste recordar aquí las detalladas y profundas investigaciones de Foucault sobre el poder y el reducido espacio de la libertad del individuo frente a los rizomas interrelacionados de muy variados aspectos de la vida.⁴⁵¹

Resumiendo lo que he querido expresar diría que el mundo cultural de los dos últimos siglos ha sido cambiado en parte por fuerzas entre las que cuentan los factores que han resultado de investigaciones psicológicas. ¿Cómo imaginar la segunda mitad

⁴⁵¹ El tema de los “rizomas” fue particularmente desarrollado por G. Deleuze; cfr. F. DOSSE, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, México, F.C.E., 2009, pp. 195-218.

del siglo XX sin la poderosa acción ejercida por el psicoanálisis o la psicología conductista tanto a nivel académico como a nivel redifusión masiva en forma desde luego irregular y deformada? ¿Cómo no apreciar la fuerza que han adquirido las palabras y las imágenes en los medios de comunicación social o en los mensajes políticos gracias también a algunas investigaciones precedentes, aun defectuosas, sobre la conducta psíquica humana?

Llegamos así a una paradoja final: la acción diseminada como fruto de los avances de las diversas escuelas psicológicas para potenciar los efectos de la acción humana en todos los órdenes, se revierte en una doble faz: una que de hecho incrementa las habilidades del trabajo, ayuda a resolver conflictos familiares, a curar o aliviar malestares psíquicos, otra que disminuye la capacidad reflexiva y activa del sujeto humano por la excesiva y desordenada recepción de múltiples instancias provenientes de una suerte de multiplicidad anónima detrás de la cual hay también aplicaciones de conocimientos psicológicos adaptados para estos fines.

Si la psicología quiere reencontrar una mayor coordinación al menos teórica debe por lo tanto tratar de coordinar mejor sus descubrimientos aun los provenientes de diversas escuelas y metodologías y aun considerando el posible abuso o uso negativo de estos instrumentos, o su degradación en contextos que tienen que ver con ganancias económicas o luchas de poder, tratar de unificar fuerzas para el bien del hombre y de la sociedad, superando los lugares comunes que pasan por el medio cultural y que son en realidad opiniones dispersas carentes de elaboración crítica.

5. NECESIDAD DE UN ENFOQUE INTERDISCIPLINARIO

Encontramos así en el vasto campo de la psicología una multiplicidad de escuelas y orientaciones, a los que ya nos hemos referido, y a los que hay que añadir la multiplicidad de enfoques en los cuales es natural que la temática propiamente psicológica se entrecruce con ópticas provenientes de otras disciplinas, como la sociología, la lingüística y la historia. Sería ilusorio y un tanto ingenuo pretender que el psicólogo que se ve involucrado en un determinado problema de esta índole recurriera exclusivamente a las fuentes de su propia escuela o de sus principales maestros: por fuerza debe encontrarse con las instancias provenientes de otras disciplinas o de otras circunstancias vitales. Por lo cual se verá obligado – a menos que se trate de una mente

muy estructurada y sistematizada, a recurrir a factores surgidos de su especialidad, a otros que le dicte el buen sentido en la intuición de la circunstancia, y a la confrontación con otras áreas del saber, sin excluir a veces elementos sociales, jurídicos o biológicos.

Por lo tanto el psicólogo tanto en su estudio como en su praxis está a menudo más relacionado con otras redes del saber y de la acción, que con el sistema de una única escuela, y mucho menos aún con el edificio de la ciencia psicológica tomada como conjunto. Es el fenómeno que algún autor ha llamado “razón transversal”. La *transversalidad* de lo interdisciplinario no se da tan sólo en un plano académico y programado, sino en un terreno espontáneo del entrecruzarse de varios perfiles en las circunstancias diversas y reales que presenta la vida.

Es verdad que lo que decimos respecto de la psicología puede también aplicarse a otras ciencias, incluida *la filosofía* en su estado actual que ve en la vida real el encuentro un poco azaroso de múltiples factores teóricos y prácticos, los cuales, lejos de ser un impedimento son una ayuda para medir la vitalidad de las raíces filosóficas en cuestión. Sin embargo las ciencias humanas, y en especial la psicología, por su mismo origen, encuentran mayor dificultad en superar la fragmentación y en remontar las fuentes de su unidad de inspiración.

Y sin embargo ese anhelo de la conciencia de la propia unidad no puede ser ignorado ni destruido. El ejercicio constante de la confrontación con otros saberes en múltiples circunstancias, va construyendo consciente o inconscientemente un cierto edificio más sólido y consistente – sin ser por ello sistemático en el sentido peyorativo del término – de la psicología en cuanto conocimiento y en cuanto praxis. Por lo tanto el problema de la unidad del saber y el de la psicología en particular, debe ser visto más como una vida que recurre con coherencia a diversos elementos coordinados y relacionados, que como un conjunto de casilleros o clasificaciones. El libro ya citado de M. Foucault *Las palabras y las cosas* nos han puesto ya en guardia definitivamente contra tales pretensiones “constructivas”. Por lo demás la Ilustración del siglo XVIII predicaba ya la guerra al “espíritu de sistema” dirigiendo sus dardos contra la metafísica o cualquier restauración de la misma, pero de hecho practicó un culto al sistema con otra índole como se expresa claramente en la realización de la *Enciclopedia* y su importante *Introducción* por D’Alembert, en cuanto aspiró, siguiendo el impulso dado por Francis Bacon, a un ideal de ciencia como clasificación y establecimiento de

relaciones entre causas y efectos entre los fenómenos físicos y orgánicos hasta incursionar en nuevos proyectos de ciencias morales y sociales.⁴⁵²

No es posible hoy retornar a un ideal de unidad de la ciencia como sistema establecido y perenne, sino buscar la unidad en la articulación dinámica de los núcleos de múltiples ámbitos del saber y múltiples y variados hechos y fenómenos que se desarrollan en el espacio-tiempo.

Hemos observado en todo este movimiento *una fuerza que tiende, podría decirse, a la fragmentación, y una fuerza que va hacia la unidad o la búsqueda de una síntesis*. En nuestro tiempo este doble dinamismo se ha acentuado, pero podría decirse sin riesgo de equivocarse que mientras la tendencia a la fragmentación se ha hecho real, y tiende a acentuarse por una lógica inherente a lo técnico en el sentido amplio que daba a este término Heidegger, la aspiración a la unidad no deja de ser más que eso: una aspiración, tan necesaria como difícil de completar. Esta última afirmación no la referimos al ámbito metafísico o al religioso, sino específicamente a lo que concierne a nuestro tema.

La fragmentación no ocurre, como pudiera pensarse, por mera “división del trabajo”, sino por el encuentro siempre variado de circunstancias nuevas y de perspectivas provenientes de disciplinas diversas. En este sentido el trabajo del psicólogo es una verdadera paradoja: tanto más se va especializando en un tema cuanto más variada es su experiencia con seres humanos, acontecimientos, y otros ámbitos del saber. *Se especializa en el sentido de que conserva el núcleo de su saber psicológico fortalecido por el ejercicio dialógico con todos aquellos factores*, y tiende por lo tanto a preservar la “propiedad” de su tema o de su método.

Simultáneamente a esa subdivisión hay sin embargo *una necesidad de síntesis*. No me refiero aquí a una síntesis de una integración del saber en el diálogo entre las diversas ciencias, tema que abordaremos más detalladamente hacia el final del presente trabajo, sino a la síntesis propia que el psicólogo hace de sus conocimientos específicos en este campo, para lo cual es necesario tener presentes los siguientes elementos:

- a) Conciencia de pertenencia a una determinada escuela, orientación o tradición.
- b) Capacidad de adaptar las perspectivas de la propia orientación a las circunstancias y personas que va ofreciendo la vida para su estudio.
- c) Interiorización de una cierta praxis o experiencia de diálogo interdisciplinario en el enfoque concreto de cada problema.

⁴⁵² Cfr. D'Alembert, *Introduction à l'Encyclopédie, Oeuvres*, Paris, Balin, 1821, p. 120-1.

- d) Apropiación de un método, en parte proveniente de la tradición habitual de la comunidad de investigadores, y en parte adaptado a la originalidad del propio estilo en el abordaje de los distintos temas.
- e) Finalmente, preferencia o afinidad de la propia síntesis de todos estos elementos hacia una visión antropológica coherente.

Es cierto que es muy difícil, si no imposible, que los psicólogos se reúnan en torno a una antropología común. Entre los múltiples motivos que hemos enumerado, por la mayor o menor afinidad histórica y teórica que las diversas escuelas psicológicas tienen con una determinada filosofía del pasado en sus orígenes. No obstante es necesario que en la mentalidad psicológica de cada especialista haya suficiente dosis de unidad, entendiendo aquí por unidad no sólo la sensibilidad o la preferencia por determinados valores, sino la coherencia intrínseca de las ideas labradas tanto en la teoría como en el encuentro con los acontecimientos diversos de la vida práctica. Sólo así el psicólogo logrará forjar un estilo propio y al mismo tiempo la capacidad de comunicarse con psicólogos de otras escuelas y con estudiosos de otras disciplinas.

6. LUGAR DE LA PSICOLOGÍA ENTRE LAS CIENCIAS HUMANAS

Entre los escritos husserlianos abundan, como hemos visto las páginas que muestran un vivo interés por la psicología, interés que lo llevó a un proyecto de fundación de una *Psicología fenomenológica*⁴⁵³.

El contexto cultural de ese entonces, especialmente en la década de 1920 hace más comprensible el hecho de que un hombre de tan grande dimensión filosófica y teórica se dirigiera a la psicología. Estaba en primer lugar todavía vigente *la influencia de la obra de Dilthey, que como hemos visto dio especial importancia a esta ciencia dentro de las ciencias del espíritu*. Y no hay que subestimar los cursos que diera Brentano cristalizados en su obra *La psicología como ciencia empírica*, a los que asistiera el propio Husserl en sus años juveniles. Hay además suficientes indicios de que Husserl estuviera al tanto de la fundación de la escuela del psicoanálisis⁴⁵⁴ y de la *Gestalt*.

⁴⁵³ Cfr. Hua IX.

⁴⁵⁴ Cfr. Hua XXX, p. 154.

Pero además de este trasfondo cultural, quedaba todavía vigente e irresuelto el problema de cómo justificar la ubicación de la psicología dentro de las ciencias del espíritu cuya originalidad y legitimidad epistemológica habían reivindicado tanto los neokantianos como Dilthey y sus seguidores.

Husserl participó de todas estas inquietudes pero además intuyó la importancia que el tema podía tener en el programa de la fenomenología y en la solución de la crisis de las ciencias. Tal como puede verse en su obra de la madurez que ya hemos citado con frecuencia, la *Krisis*, después de haber hecho un diagnóstico de los errores cometidos en la orientación general de las ciencias naturales, Husserl se muestra partidario de defender la peculiaridad y la autonomía de las ciencias del espíritu, y ve que deben ser reorganizadas en torno a *un núcleo inspirador que le diera un finalismo y pusiera estas ciencias al servicio de la persona humana*. Tenía en esto el importante antecedente de Dilthey, pero da al problema un giro de indiscutible originalidad. Además de relacionar la psicología con la ciencia de la experiencia de la vida, y por lo tanto también su presencia al menos implícita en la totalidad de las ciencias humanas, encuentra que ella contiene, cualquiera sea el enfoque que se le dé, directa o indirectamente *el problema del sujeto, del yo*.

Esto tenía para Husserl una vital importancia puesto que dentro de las ciencias empíricas era aquella que más se acercaba al tema eminentemente fenomenológico de la subjetividad y la intersubjetividad.

Tenía además una íntima relación con la corporeidad, tan finamente elaborada por nuestro pensador, y se prestaba maravillosamente para la aplicación de una modalidad particular de *epoché* (puesta entre paréntesis de lo fáctico para captar la esencia o el sentido de una realidad) en cuanto a la descripción y percepción del significado de los fenómenos psíquicos.

En su diagnóstico Husserl había notado no sólo el desorden en que vivían las ciencias humanas y el riesgo de enfocarlas con los mismos criterios de las ciencias naturales, sino también la necesidad de descubrir en ellas una teleología compartida. Esta teleología o finalismo no podía ser otra que la de ayudar a la elevación del género humano en su aspecto ético y racional, y por lo tanto la oportunidad de establecer también una relación con las ciencias naturales *sin eliminar su diferencia*.

En la *Krisis* toda la discusión de las ciencias del espíritu es llevada hacia una cierta primacía de la psicología, no en el sentido de que ésta debiera impartir principios o leyes a las demás, sino en el de encarnar o facilitar más explícitamente su teleología.

Y dentro de la psicología se destaca naturalmente el tema del yo y de la reducción trascendental.

Es en este punto donde nacen los problemas, puesto que colocar la psicología en las puertas de la reducción trascendental fenomenológica es decir en el núcleo mismo de la “filosofía primera”, corría el riesgo de transmutar el carácter empírico de la psicología para introducirla en el terreno de la filosofía teórica. Ese es el motivo por el cual varios críticos, entre ellos Merleau Ponty, desecharían esa resolución y relacionarían las ciencias humanas con algo distinto de la reducción trascendental, que en su caso sería la subjetividad del cuerpo visto con el instrumental fenomenológico.

En varios de mis trabajos⁴⁵⁵ he defendido la necesidad para la fenomenología de mantener el tema de la reducción trascendental pero transmutando su innegable sabor idealista a una *reducción personalista*, cambio fundamental que no es sin embargo contradictorio con muchas de las instancias presentes en numerosas páginas del propio Husserl. Por otra parte en la presente obra he visto que tal reducción personalista que pone en juego temas ontológicos no puede sin más colocarse como parte final de la psicología fenomenológica sin eliminar *ipso facto* su carácter de ciencia humana *empírica* y su ubicación en el marco de las ciencias humanas en general. Es por ello que hemos introducido la mediación de una *reducción vital*, que es fundamentalmente la reconducción de todos los fenómenos psíquicos, y de todos los que son objeto de las ciencias humanas en general a un centro de unidad que consiste en una subjetividad cercana a la que buscaba Merleau Ponty pero *no antagónica sino complementaria de la reducción personalista* que pertenece ya a otro campo, más propiamente filosófico y ontológico. La reducción vital elimina el dualismo al relacionar los fenómenos del psiquismo con el *sentimiento corpóreo fundamental*.⁴⁵⁶ De este modo se logra en primer lugar dar un finalismo a la psicología y a través de su presencia mediadora también en las demás ciencias humanas, abriéndolas a un diálogo con la filosofía. Se evita también desde ya el riesgo tan fuertemente denunciado en la última obra de Husserl de cosificar al hombre, ignorar su valor de ser como persona y de reducirlo a la condición de objeto entre objetos, con el riesgo de manipularlo. Se trata de buscar por lo tanto un modo

⁴⁵⁵ Cfr. especialmente *Persona Lenguaje Realidad* (2003) y *Estudios sobre fenomenología de la praxis* (2007).

⁴⁵⁶ Para la profundización de este tema, cfr. *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, pp.29-64. La expresión de “sentimiento corpóreo fundamental” tiene su origen en Antonio Rosmini, filósofo del siglo XIX. Aplicada a nuestro tema, pone de relieve que las ciencias humanas y sociales tiene su peculiaridad por referirse al tema de la vida en intrínseca relación con lo corpóreo-subjetivo.

nuevo de unidad de las diversas escuelas y especialidades psicológicas como condición para un logro mayor: la ubicación de la psicología en cuanto tal en el conjunto de las ciencias humanas. De cuanto hemos meditado se deduce que aquella unidad no puede ser ya concebida como jerarquía de un sistema a modo de edificio, sino como unidad de movimiento orientado hacia una meta.

La psicología tiene a este respecto especiales ventajas que ya hemos visto: su misma capacidad de partición en enfoques y temas diversos no está reñida con la condición de ser una ciencia de la “experiencia de la vida” humana (*Lebens-Erfahrungswissenschaft*) como expresó Dilthey y compartió Husserl. Dicha expresión indica un campo caracterizado por una *intencionalidad* dirigida a los actos del ser humano en todas sus dimensiones (tanto conscientes como inconscientes) no reductibles a la exclusividad biológica (aun cuando tampoco se excluye esta base) pero sí en cambio necesitadas de ser conducidas a *una unidad vital del yo* (lo que hemos denominado en términos fenomenológicos “*reducción vital*”). Podría verse en esto una cierta semejanza con una *monadología*⁴⁵⁷ teleológica de los fenómenos psíquicos, pero preferimos evitar el término leibniziano que no dejó de atraer a Husserl en cierta etapa de su vida, porque puede generar en la actualidad no pocas confusiones. Esta unidad o anhelo de la misma podría verse en todos los aspectos anteriormente recorridos.

Entre los objetos de la teoría y de la praxis psicológica hemos visto la salud, la armonía intersubjetiva, comunitaria y social, la capacidad de aprendizaje y el incremento del rendimiento en el campo laboral, y en fin el alivio del sufrimiento psíquico es decir el aspecto *medical* de la labor de la psicología.

Cuando el *psicólogo práctico* se encuentra con cada uno de estos problemas no recurre sólo a su ciencia, sino también a su sentido común, a sus valores, a su sensibilidad humana y a su formación ética, aun cuando es verdad que puede dejarse tentar por pasiones menos nobles como la avaricia, el gusto por ejercer un modo de dominio, o la búsqueda de ventajas que satisfagan su vanidad, como cualquier ser humano.

Cuando el *investigador en psicología* – no ajeno a la realidad de la vida concreta – aborda las argumentaciones científicas encontrándose con teorías, diálogos con otras escuelas, convergencias con otras ciencias, particulariza su mirada en escorzos o

⁴⁵⁷ Cfr. J.V. IRIBARNE, *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Academia nacional de ciencias, 2002.

perfiles (lo que Husserl llama *Abschattungen*)⁴⁵⁸, pero no se desprende cuando se trata de un verdadero investigador, de la búsqueda de una coherencia interna de todos estos elementos (es decir una cierta *intuición eidética*), basada por supuesto en un tronco de ciencia psicológica que lo sustente y en el que se ha especializado más.

Hay así algo análogo a la distinción, ya casi olvidada pero sumamente valiosa, que establecía Maurice Blondel en su libro *La pensée*, segunda parte de su trilogía, entre *néomatique* y *pneumatique*.⁴⁵⁹ La primera es amante de los conceptos y de las definiciones y lleva naturalmente a ulteriores discernimientos entre partes y todo creando nuevos espacios de particularización de la mirada humana sobre las cosas estudiadas. La segunda en cambio está animada por un impulso espiritual “pneumático” que es en sí mismo *unitivo*, y conjuga el conocimiento de lo particular con una búsqueda teleológica a una unidad o síntesis superior. Esto lo decía Blondel refiriéndose sobre todo a los movimientos complementarios de la búsqueda de una “visión del mundo”, incluyendo sus aspectos metafísicos y religiosos. Pero aplicándolo a nuestra temática de una manera analógica, podríamos decir que *en la psicología hay inherente un fuerte espíritu analítico* apto para captar detalles significativos, matices sutiles y perfiles percibidos con la finura que comparten en cierto modo los buenos novelistas o dramaturgos.

No obstante debe haber simultáneamente en él una cierta idea de vida humana sana y armónica, de vida comunitaria y de diálogo, lo que supone- quiérase o no reconocerlo – *la presencia de una cierta antropología o visión del hombre al menos implícita*, como sucede por otra parte en todas las ciencias empíricas que pertenecen al campo de las ciencias humanas. Se trataría en este caso de una antropología *in fieri* en el *sentido teleológico inmanente* en este vasto campo del saber. Pero para que esto tenga sentido es necesario distinguir esta antropología latente y a menudo contradictoria según las escuelas, de una antropología filosófica que lamentablemente ha sido dañada en su prestigio al menos a partir de la obra de Heidegger y del movimiento entonces llamado “existencialista” que debilitó indebidamente el sentido de una naturaleza humana abierta a la libertad y a la historicidad.⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ La explicación de la relación de los perfiles con la intuición de las esencias está explicada en *Ideen I*, Hua.III.

⁴⁵⁹ Cfr. M. BLONDEL, *La pensée*, Paris, Vrin, 1933.

⁴⁶⁰ Aunque el entonces denominado existencialismo tuvo en cuenta la condición histórica del ser humano, sin embargo la separó del conjunto de una naturaleza humana que le sirviera de base. Examinaremos más detenidamente el tema en el capítulo X.

El segundo tomo de *Ideen* de Husserl⁴⁶¹ es en concreto la descripción de esta antropología filosófica fundamental. Es allí, en el terreno filosófico donde hay que buscar una antropología hacia la cual tiendan puentes las visiones del hombre implícitas en cada una de las ciencias humanas. La relación por lo tanto no es de mando de la filosofía sobre estas ciencias sino de *orientación teleológica y de una intersubjetividad o razón transversal bien entendidas*. Y es natural que en filosofía haya también posibles conflictos entre antropologías diversas entre las que hay que optar en coherencia con la visión filosófica global de cada pensador. La carencia de estos puentes es, a mi entender, la causa principal del descarrío y la desorientación de muchas propuestas teóricas y prácticas de las ciencias humanas.

No obstante aquellos conflictos de antropologías, no todo es negativo ni conduce necesariamente a la segregación. Dejando para más adelante la cuestión filosófica, digamos que el elemento de búsqueda de una elevación cualitativa de la condición humana, es de por sí conducente a un movimiento dinámico de unidad.

Así como la psicología como ciencia requiere lo que hemos llamado “reducción vital” para distinguirla de la reducción trascendental en sentido fenomenológico —que suena siempre a algo demasiado idealista—, el finalismo o la teleología que tal vez sin saberlo persigue no es un objeto prefijado y ni siquiera un ideal de hombre al que habría que procurar tender. Su unidad como dije, se da *in fieri*, y es una búsqueda que aun en las diferencias de escuelas y temáticas, aun en las contraposiciones de antropologías a veces contrastantes, procura conducir la condición humana a una mejor calidad vital y moral, incluyendo el alivio de los dramas que se entrecruzan constantemente en su devenir.

7. CONCLUSIONES

Volviendo al tema axial de este capítulo, nos encontramos con varios resultados importantes:

- a) No es posible ubicar la psicología como una ciencia principal y paradigmática dotada de una cierta jerarquía y autoridad en el conjunto de las ciencias humanas. En este sentido cae en parte la idea husserliana de considerar la psicología como

⁴⁶¹ Cfr. Hua IV, par. 49-53, pp. 173-210.

“clave” y fundamento de las antiguas ciencias del espíritu como parece sugerir la tesis de Husserl en la *Krisis*.

b) Tampoco puede apelarse a una disputa sobre el origen histórico de cada una de estas ciencias. Sabemos que han surgido después del siglo XVII como especificación y emancipación de las antiguas partes de la antropología, de la ética o de la teoría del conocimiento. En este sentido la psicología podría reivindicar un cierto primado, pero de poco serviría en la actualidad el argumento de una precedencia histórica. La vía maestra para la solución del problema debe ser buscada en el hecho de que la psicología es una ciencia de la vida humana en su sentido más abarcador en el nivel fenoménico (no “noumenal” u ontológico), y que a diferencia de las otras ciencias humanas toca el centro íntimo a través del intelecto y el sentimiento.

Repasemos ahora las relaciones con las antiguas “ciencias morales”. Su percepción de la vida humana ayuda a profundizar los estudios concernientes al crecimiento, la educación, las etapas de desarrollo de cada ser humano. La relación con lo biológico no es negada pero tampoco es concebida de un modo tan estrecho como podían suponerla Comte o Spencer, los darwinistas posteriores o las corrientes conductistas. Más precisamente aún: *los progresos en el conocimiento de las bases neuronales y biológicas en general del comportamiento humano confirman antes que niegan la originalidad de la esfera psíquica más elevada*. La estrecha coordinación entre ambas esferas no es contradictoria con la afirmación fenomenológica de su diferencia cualitativa.

El *nexo con la sociología* sigue manteniéndose pero de un modo no perfectamente simétrico. Aunque la primera ayuda a sondear diversos aspectos de la vida humana en lo estructural, organizativo, colectivo e institucional, es la psicología la que conduce todos estos elementos a un núcleo capaz de conciencia y de sentimiento de sí, a un centro de identidad bien mantenido o eventualmente perjudicado por alguna enfermedad o anomalía.

Finalmente, aunque es comprensible que la historia haya sido considerada en una época como el modelo de las ciencias del espíritu por el significado que este último término traía heredado del idealismo, es indiscutible que la vida es comprendida más profundamente en su referencia con la psicología, no tanto porque esta última fuera entendida demasiado a menudo como un estudio del individuo humano particular,

proyectado luego social y temporalmente por la historia, sino porque sólo desde las vivencias interiorizadas y expresas es posible *imaginar* un mundo histórico⁴⁶², estimar sus complejidades, las dudas que crea su tipo particular de aspiración a la certeza, la vida de sus documentos políticos y literarios y tantos otros aspectos.

Tal vez la novedad más importante introducida en este debate desde 1950 aproximadamente haya sido *el profundo nexo que la psicología guarda con el lenguaje* y los estudios lingüísticos, por ser ambas cosas vida vivida y expresada, vida que intenta comprenderse a sí misma. Y a través del lenguaje se abre todo el mundo de la cultura, sus manifestaciones estéticas, el mundo de sus costumbres, aquello que Helvecio con un término voluntariamente ambiguo llamó “*esprit*”.⁴⁶³

De todo lo anterior recabamos que es posible y hasta necesaria una re-ubicación especial de la psicología en el mundo de las ciencias humanas. No es la ciencia “que manda” y da órdenes o dicta principios para ser seguidos en forma deductiva por las demás, y menos aun puede arrogarse el papel de una suerte de sustituto de la metafísica. Creo que el peligro está hoy en el extremo contrario, es decir en la acentuación de la pluralidad de opiniones debido al carácter intrínsecamente analítico de la psicología. Tampoco puede considerársela como el modelo o el paradigma bajo cuyos caminos metodológicos puedan verse espejadas las otras ciencias humanas.

Pero lo que decimos de la psicología debe aplicarse a cualquiera de ellas, incluida la sociología o la historiografía: ha de renunciarse en este campo al orden jerárquico soñado por Comte. Tampoco está suficientemente avalada la tendencia, que se manifiesta en algunos pensadores más recientes deseosos de ofrecer una nueva síntesis, que pueda cubrir ese vacío en la teoría evolucionista vista casi como una vara mágica para dar una unidad (de apariencia más estética que verdaderamente científica) al conjunto de lo cognoscible.⁴⁶⁴

La situación de la psicología representa un rol algo distinto. Es de entre las ciencias humanas *la que más cerca está de una manifestación fenoménica de lo vital-humano*, y como tal puede recoger y transmitir a las demás ciencias humanas empíricas

⁴⁶² Sobre el rol de la imaginación en la historiografía, cfr. P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires-México, F.C.E., 2004, pp. 21-80; 342-370.

⁴⁶³ Cfr. C. A. D’HELVETIUS, *Del espíritu*, Madrid, Editora Nacional, 1984. Contrariamente a su título la obra de Helvetius es de tendencia materista, y aplica el término espíritu a lo que hoy denominaríamos “cultura” o incluso “opinión pública” y costumbres de una época. El sentido espiritualista del término está presente en Husserl (Hua. IV, par.48, pp. 172),

⁴⁶⁴ Esta dificultad empaña la obra, tan apreciable en algunos aspectos, de Teilhard de Chardin, que a decir de Georges Gusdorf tiene mucho de una reedición de la *Naturphilosophie* romántica. A pesar de ello hoy se han fortalecido, al menos publicitariamente, las interpretaciones natural-materialistas de la evolución.

un flujo de datos e interpretaciones, teorías y certezas sobre el comportamiento de la vida humana en lo individual y en lo social. Es particularmente apta por lo tanto para alentar la *aspiración teleológica hacia una cierta convergencia* en torno a la pregunta por el hombre; y en ese sentido es la que ofrece más oportunidades de tender puentes con una antropología filosófica renovada, que no sólo proporciona la memoria de las raíces de muchas de esas ciencias, sino que también está abierta al descubrimiento que ellas van haciendo a nivel fenoménico (utilizando este término en sentido fenomenológico y no escéptico-empirista).

Si hemos hablado de una unidad teleológica, es para hacer comprender mejor esta ubicación de la psicología, que sin sustituirse a otros campos del saber ni eliminar su autonomía, es capaz de alentar a la vez el movimiento de particularización y el de la aspiración a la unidad en el sentido indicado.

El conocimiento más analítico de los perfiles de la vida humana, puede contribuir al impulso hacia la configuración de una visión más unitaria y coherente. Consciente del conflicto de antropologías que hereda de orígenes filosóficos y religiosos diferentes, no deja de pensar en lo que puede revertirse en un diálogo y convergencia en algunos temas fundamentales. La *reducción vital* le refuerza el sentido de la manifestación de los fenómenos humanos, pero no siendo todavía filosofía en el sentido estricto, y menos todavía “filosofía primera” es decir la que trata de temas ontológicos y metafísicos, permite la libertad de ópticas diferentes unidas a un rigor en la demostración, con un tipo de diálogo, de establecimiento de puentes, que facilitan *una cierta integración del saber* aun en nuestra edad, tan reacia a unidades monolíticas.

CAPÍTULO IX

EL INTENTO DE HUSSERL

DE FUNDAR UNA “PSICOLOGÍA PURA”

1. RECORRIDO DE LA VISIÓN HUSSERLIANA

Husserl se ocupó de la psicología en cuanto ciencia, como vimos, ya a partir de una época relativamente temprana de su actividad como filósofo. Ya en las *Investigaciones lógicas*, como vimos, se había confrontado con la temática del psicologismo⁴⁶⁵, denominación que comenzó a ser usada en el siglo XIX para indicar los intentos de fundamentar la lógica en la descripción de los fenómenos psíquicos, como las leyes de asociación y los hábitos de conexión entre causa y efecto que comenzaron a ser establecidos por el empirismo de Locke y de Hume.

En el tercer tomo de *Ideas* (publicado póstumamente en *Husserliana*)⁴⁶⁶, dentro de las llamadas “ontologías regionales” nuestro autor había señalado además que la psicología tradicionalmente se ocupaba del estudio del alma, aunque estaba relacionada con lo que él denominó a propósito del cuerpo humano, *somatología*.⁴⁶⁷ Esta idea no estaba demasiado lejos respecto de lo que había mostrado Franz Brentano en sus cursos, de clara orientación antipositivista aunque empírica.⁴⁶⁸

Un enfoque totalmente nuevo habría de dar Husserl al tema a partir de la década de 1920. El tomo IX de *Husserliana* reproduce justamente entre otros documentos importantes un curso de *Psicología fenomenológica* (1922) con sus anexos. En esta etapa nuestro autor se ha reconciliado ya con varios aspectos de la filosofía de Dilthey a quien antes había criticado en su artículo *La filosofía como ciencia estricta* (1911)⁴⁶⁹ y con quien había mantenido una interesante correspondencia. Uno de los temas del acercamiento de Husserl en la comprensión de Dilthey fue especialmente el referido a

⁴⁶⁵ Cfr. E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, Madrid, Altaya, 1997, I, pp. 67-90.

⁴⁶⁶ Cfr. Hua. V.

⁴⁶⁷ Cfr. Hua V. La mención de una *somatología*, como ciencia del cuerpo humano no identificable con la biología, está ya en Antonio Rosmini.

⁴⁶⁸ Fr. F. BRENTANO, *Psychologie du point de vue empirique*, tr. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1944, pp. 92-112.

⁴⁶⁹ Cfr. E. HUSSERL, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Almagedo, 1992.

las ciencias del espíritu y a su nueva fundamentación, así como al lugar que debería tener en aquellas la “psicología analítica y descriptiva” según los términos empleados por el biógrafo de Schleiermacher. Lo que Husserl comparte es la relación de esta ciencia con la vida, más precisamente, con la “experiencia de la vida”, cuya sede era el alma (*Seele*) vista en íntima relación con el cuerpo lo que permitía no desechar las búsquedas realizadas por los partidarios de la psicología experimental reubicándola en un nuevo contexto. Podríamos resumir de la siguiente manera los puntos de convergencia (más bien “póstuma”) entre ambos autores teniendo presente que 1911 es también el año de la muerte de Dilthey.

- a) Oposición a la identificación de la psicología con las ciencias de la naturaleza, como una prolongación de la biología con eventual auxilio del cálculo matemático.
- b) Reconocimiento del valor de la experiencia (*Erfahrung*) término que en Husserl adquirirá cada vez mayor importancia hasta tocar en sus últimos años dimensiones ontológicas, y aun de la validez de los experimentos fisiopsicológicos, a los que sin embargo no se les reconoce la exclusividad ni la primacía en cuanto pretendidos donadores de un rigor científico en este tipo de ciencias.
- c) Visión de la psicología como ciencia analítica y descriptiva es decir *comprehensiva*, que se ubica en el límite de un intercambio entre la interioridad anímica y el mundo externo.
- d) Superación del método *meramente inductivo* (como el propuesto por John Stuart Mill) y de la idea individualista de los estudios psicológicos haciendo entrar en juego la relación con la cultura y la sociedad y en general todo aquello que Husserl involucraría bajo la denominación de *Intersubjetividad*.
- e) Por lo tanto se tendía también a una reubicación de la psicología como una suerte de ciencia-eje, lo que he denominado “*scientia princeps*” dentro de las entonces llamadas *ciencias del espíritu*, cuya distinción respecto de las ciencias naturales es fuertemente mantenido por ambos autores en contraposición al positivismo o al mal llamado científicismo en su acepción más amplia.

Junto a estos puntos de confluencia que se explican además por los nuevos componentes que Husserl iba madurando en lo que los críticos actuales han llamado su

fase “genética” dentro de la fenomenología, hay sin embargo diferencias importantes para destacar.

La psicología como ciencia de la experiencia (humana) de la vida tenía para Husserl una derivación ontológica,⁴⁷⁰ en cuanto exigía una llamada a una fundamentación más radical, y una derivación de apertura mayor a lo mundano natural e intersubjetivo o social cuyo mediador era el cuerpo en la doble dimensión de *Leibkörper*.

Lo analítico-descriptivo que Dilthey había postulado ensamblaba en buena medida con el método fenomenológico de la interpretación de los perfiles de los fenómenos psíquicos, pero carecía de una salida a una cierta *intuición eidética*, es decir a un plano mayor de universalidad que según Husserl debía conducir a una llamada “psicología pura” constituida por elementos “a priori”. Esto no era compatible con la idea diltheyana que se inspiraba más de cerca en la hermenéutica romántica de los fenómenos psíquicos.

La psicología además se constituía en clave organizativa de un cierto sistema de ciencias del espíritu, pero Husserl, a diferencia de su colega, exigía para ello una ulterior “reducción trascendental”, verdadera cruz para todos los intérpretes posteriores de la fenomenología. Este tema llevaría más tarde a nuestro autor en la última obra *Die Krisis* a poner en relación de continuidad demasiado estrecha la fase subjetiva de la psicología con la autorreflexión radical del sujeto, tema que discutiremos y aclararemos en este mismo capítulo.⁴⁷¹

La posición de Husserl al respecto, por lo tanto, contiene una tensión interna: por una parte reconocer el aspecto de verdad inherente en la psicología empírica y experimental como modos de poner a la luz nuevos perfiles o escorzos fenoménicos de la realidad psíquica; por otra requerir un giro hacia la interioridad capaz de evitar y prevenir cualquier intento de transformar la psicología en una ciencia de la naturaleza en homogeneidad con la física o la biología. De estos dos polos terminaría por prevalecer en los últimos años del autor, la segunda orientación, hasta el punto de que trata de ubicar la psicología como eje y punto de convergencia de todas las ciencias del espíritu, posibilitando así su paso a lo que él denomina *fenomenología pura* culminante en la reducción trascendental.

⁴⁷⁰ De allí su ubicación privilegiada en el diseño de la *Krisis*, Hua.VI.

⁴⁷¹ Cfr. Hua VI, par. 71-73.

De allí surge la dificultad, para el investigador actual, de regirse por las pautas dadas para la aplicación de dicha psicología eidética, pues como ciencia positiva la psicología no puede dejar de alimentarse continuamente de percepciones fácticas, de observaciones no eidéticas pero tampoco reductibles a las “variaciones” imaginativas que preparan la intuición de esencias; en fin, de hechos provenientes del mundo externo natural e intesubjetivo, *el mundo de la vida*. Además de eso hay que aceptar la existencia y desarrollo de diversas escuelas que han explorado ámbitos diversos en este terreno, lo que complica aún más el sentido de una posible psicología fenomenológica pura o *a priori*.

Por otra parte tampoco puede prescindirse de una referencia o de un giro germinal e implícito hacia la interioridad del sujeto y del ámbito personal en cuanto tal, no sólo individual sino en el continuo fluir del intercambio intersubjetivo y comunitario. Husserl aportó brillantes ejemplos descriptivos en sus análisis de la memoria, de la fantasía, de las kinestesis⁴⁷² que sin duda abren vías nuevas para la exploración de aspectos importantes de la intencionalidad psíquica. Y luego de poner las bases de una rica teoría de la intersubjetividad, volvió a abordar el tema de la psicología en su obra final la *Krisis*.

En esta obra aparece claramente el diseño husserliano de reorganización de las ciencias, no sólo en el sentido de darles nuevo fundamento y sistematicidad, sino en el de comprender más a fondo su carácter *humano*. Eso implicaba en primer lugar corregir la denominada “ilusión naturalista” de las ciencias naturales y exactas, incluida la biología.⁴⁷³

Pero Husserl ha abordado *ex novo* las ciencias del espíritu, colocando en un lugar estratégico la psicología por un doble motivo: por ser el puente entre las ciencias naturales y las del espíritu debido a la puesta en juego de la temática del *Leibkörper* (cuerpo vivido- cuerpo objetivo), que obedece por un lado a las leyes naturales con sus nexos de causalidad, y que por otro ofrece un modelo único de corporeidad subjetiva, con lo que permite el giro a la interioridad desde las dimensiones fácticas de la realidad mundana del cuerpo y de su relación con el mundo circundante (*Um-Welt*). Y luego por ser una suerte de introducción – mediante el paso a la psicología pura fenomenológica- a la reducción trascendental, en la que se lograría según él, la unificación de todo el edificio de las ciencias.

⁴⁷² Cfr. Hua. XXIII.

⁴⁷³ Para este tema, cfr. *Ideen* II, Hua IV.

Pero este camino tenía la no leve dificultad de *dejar en la ambivalencia el carácter positivo, empírico y experimental (en una palabra, no filosófico) de la psicología.*

Se lograba en todo caso subrayar fuertemente el carácter humano de las ciencias rechazando su endiosamiento y valorando su teleología orientada hacia el crecimiento sobre todo ético de la humanidad.

No obstante, volvía a despuntar el fantasma de una pluralidad de ciencias demasiado dependiente de *una* única filosofía, y que dejaría poco espacio para la notoria diversidad de escuelas y orientaciones en lo interno de la propia ciencia. A todo esto se sumaba el riesgo de colocar unilateralmente la fenomenología como el aspecto principal y fundante de las ciencias del espíritu, debilitando su referencia (no mediada necesariamente por la psicología) a las ciencias matemáticas y naturales. Con lo cual se disminuía paradójicamente su relevancia eminentemente filosófica. Y es que la psicología no puede ser considerada principalmente como vía hacia la autoconciencia del yo o la reducción trascendental.

Hay sin embargo en la *Psicología fenomenológica* de Husserl páginas que apuntan a una dirección de la que no parece haber sacado todas las consecuencias: la relación que la experiencia del mundo de los hechos físicos y psíquicos en su aspecto empírico y hasta experimental guarda con un inevitable “giro” hacia la subjetividad, tanto la de los individuos como la de las relaciones intersubjetivas y comunitarias de los acontecimientos vividos y de los perfiles variantes observados.⁴⁷⁴ Ella hace que el propio investigador no pueda hacer a menos de referir los fenómenos estudiados a su propia interioridad al menos como punto de comparación. Toda esta peculiar unión y ensamble de lo *subjetivo-objetivado* impide considerar este tipo de ciencias como “exactas y naturales” y señala el carácter peculiar tanto de la psicología como de las ciencias humanas en general por el papel que en ellas ejerce *el sentimiento vital fundamental* asentado en el *Leib-* lo que hemos llamado “reducción vital”-, es decir el cuerpo propio en su relación dinámica con lo anímico.

En este sentido creo que Husserl obvió o dejó de lado una importante distinción que se halla implícita en sus escritos: antes que la reducción trascendental propiamente dicha habría que admitir una *reducción vital*, que es el punto de apoyo y de referencia

⁴⁷⁴ Cfr. Hua IX, par. 9, pp. 72-86.

de la “experiencia de la vida” en que se basa la psicología y las ciencias humanas en diversa forma y medida.⁴⁷⁵ Se trata de esa subjetividad corpórea o sentimiento corpóreo vital fundamental al que parecen referirse varios de los fenomenólogos que se han apartado de Husserl rechazando la reducción trascendental. Uno de los ejemplos más conocidos, pero no el único, es el de Maurice Merleau Ponty, cuya postura ya hemos explicado.

No puede construirse una psicología como ciencia positiva y autónoma respecto de la filosofía llevando su resolución directamente a la reducción trascendental en sentido estricto, pues ello le quitaría su naturaleza no filosófica (no digo anti-filosófica). Pero tampoco puede concebirse como ciencia meramente “objetiva” en el sentido fáctico del término, pues dejaría de ser una ciencia de la experiencia de la vida, y quedaría en el fondo como algo contradictorio.

La postura que aquí se propone consiste en no negar ninguna de las dos reducciones *cambiando el sentido idealista de la reducción trascendental* en un sentido que bien podría llamarse *personalista*. Por lo tanto es necesario admitir un punto en que la subjetividad vital corpóreo-anímica sea objetivable y susceptible de una investigación con métodos científicos no filosóficos, tanto de observación como de análisis y comprensión. El mismo sería la base también de la posibilidad de diversos métodos de abordaje según las diferentes temáticas por obras de las diversas escuelas y orientaciones. Ulteriormente presentaré los motivos por los cuales me parece que hay que conservar la reducción trascendental, transmutándola en el sentido de una reducción que prefiero llamar *personalista*, evitando las resonancias idealistas y neokantianas que conserva el término utilizado por Husserl.

2. JUSTIFICACIÓN DE LA “REDUCCIÓN VITAL”

Explicaré ahora un poco más detalladamente la importancia de la reducción intermedia necesaria para que las ciencias humanas y la psicología en particular puedan tener su lugar de desarrollo – o si se prefiere, su campo de expansión- sin mezclas ambiguas y falsamente interdisciplinarias con la filosofía.

⁴⁷⁵ Un acercamiento a esta temática se halla en la distinción reconocida por Husserl entre “*Psychologistische und transzendentalen Reduktion*” en Hua IX, anexos XXI y XXII.

Husserl, como he dicho, ha sido plenamente consciente del carácter bifronte de las ciencias concernientes a la vida humana, las cuales por una parte están ubicadas en el mundo natural como acontecimientos espacio-temporales en medio de otros, con su respectivo mundo circundante (*Um-Welt*) y su recurso a lo cuantificable. Por otra parte, en cuanto estudian los actos o la conducta humana, tanto individual como comunitaria, no pueden dejar de lado y ni siquiera dejar “entre paréntesis” (*Entklammerung*) la llamada a la subjetividad. Pero esta no es todavía la subjetividad profunda del nivel personal: un centro o núcleo del que dimanan todos los actos intencionales, y que permanece como esencialmente no objetivable en el sentido de las ciencias empíricas. El recurso al “ello” que se ha difundido también entre los filósofos después de Freud es un modo de evitar la alternativa, pero si bien se observa, el ello contiene implícita una referencia indirecta a la “subjetividad”, al yo, (en un sentido no noético sino pulsional) al menos en forma potencial.

Tanto la psicología como las otras ciencias humanas necesitan de una *subjetividad objetivable* y de las relaciones igualmente intersubjetivas que configuran el entramado comunitario y social en cuanto digno de investigación en la forma analítico-descriptiva, es decir comprensiva e interpretativa que no es del todo incompatible con la recepción de resultados experimentales. Ahora bien, este plano sobre el cual se inscriben los estudios de las ciencias humanas (cuyos contenidos abarcan los de las antiguas “ciencias del espíritu”), este ámbito en que se siente la experiencia de la vida, lo denominamos el centro de la *reducción vital*.

Dicha reducción es la re-conducción de todos los actos intencionales y de todas las afecciones y voliciones y motivaciones, movimientos y padecimientos, a una vitalidad fundamental cuya clave reside en el cuerpo en cuanto *Leib-Körper*.⁴⁷⁶ Es decir en cuanto cuerpo que ocupa un espacio en el mundo natural, en cuanto es *Ding und Raum*,⁴⁷⁷ (*cosa y espacio*), pero también en cuanto se siente en su otra cara fundamentalmente como *cuerpo viviente subjetivo*, una distinción que es muy conocida por los lectores de Husserl.

La condición de *Körper* permite integrar en los estudios psicológicos y en general en las ciencias humanas lo que nuestro autor en un principio denominó *somatología*, es decir el enfoque de aquellos fenómenos con substrato biológico que están asociados a

⁴⁷⁶ Como ya he aclarado en diversos puntos, el *Körper* es para Husserl el cuerpo objetivo, en cuanto ente material presente en el mundo físico, mientras el *Leib* es el cuerpo vivido en subjetividad, una subjetividad que no es todavía la ontológico-personal.

⁴⁷⁷ Hua. XVI.

sentimientos , reacciones y movimientos humanos, y que por lo tanto suponen lo biológico sin reducirse a él. Se constituye también en cierto modo en el lugar de apertura para ver el mundo circundante y la naturaleza en general, en la que está situado el ser humano, o sea su condición espacio- temporal incluyendo también las relaciones causa-efecto del propio cuerpo con otros.

La condición de *Leib*, inseparable de la primera pero no identificable con ella, tiene una importancia aun mayor para nuestro tema, puesto que el cuerpo subjetivamente vivido, que recibe impresiones, realiza síntesis pasivas, es sujeto de kinestesis, sufre afecciones de placer y de dolor, tiene percepciones varias: en síntesis, es el cuerpo en cuanto está conectado con la *experiencia de la vida* no sólo individual sino también intersubjetiva. No obstante esta misma subjetividad, inseparable del aspecto complementario del *Körper*, es por ello susceptible de ser objetivada desde un plano más profundo del yo: el que hemos llamado propiamente personal o “trascendental”.

Por lo tanto las ciencias humanas tienen un aspecto empírico y “experimental” aun *en la subjetividad vital* asequible mediante la primera reducción. Como dije antes, Merleau Ponty, Patocka, M. Henry y otros autores al rechazar la reducción trascendental como un incompatible residuo idealista contrastante con la subjetividad corpórea, no han advertido que para el estudio de la subjetividad “carnal” con todo lo que ella comporta, es necesario un polo más profundo, no plenamente objetivable a tal punto que parece “vacío” en comparación con la subjetividad corpórea, , el que Husserl llama el “polo Yo” y que preferimos denominar el *yo personal* dotado de mayor densidad ontológica y de mayor consistencia existencial, capaz también de fundamentar o dar la razón de las ciencias en el marco del mundo de la vida (*Lebenswelt*) tanto las naturales y exactas, sin pasar por la mediación de una psicología de la percepción, como las humanas que son también en su orden ciencias rigurosas.

La distinción que he presentado entre los dos niveles de reducción (o giro a la subjetividad desde lo objetivo) está implícitamente sugerida por Husserl en páginas de su *Psicología fenomenológica*, pero requiere ulteriores observaciones.

En primer lugar ha de tenerse en cuenta que el yo personal (y comunitario e intersubjetivo) al que se llega mediante la reducción trascendental, no es un fundamento último, puesto que como he explicado en *Estudios sobre fenomenología de la praxis*

⁴⁷⁸sólo puede tener sentido en relación con la temática del ser en toda su amplitud. Así se evita el arrinconamiento idealista en que parecen culminar casi todas las obras maestras de Husserl.

Luego es preciso comprender la *distinción y continuidad* existente entre las dos reducciones. Ambas constituyen un llamado a la subjetividad pero con diversas características: la reducción vital es el plano en que se realiza la experiencia de la vida humana en su aspecto sensible y afectivo, comprendiendo en ella también el intercambio con el mundo externo, tanto natural como cultural; y por eso es susceptible de ser estudiado como fenómeno con su cuota de objetividad y sus perfiles. El yo personal de la reducción más profunda es el mirador desde el que se observa, compara, relaciona cuanto acaece como fenómeno a nivel vital, sin ser él mismo susceptible de ser convertido en fenómeno meramente psíquico: de allí su carácter “apodíctico” al que apela Husserl. Participa también él de la vitalidad, más aún, su actualidad es una vida más intensiva que la primera (“*viventibus vita est esse!*”)⁴⁷⁹, y está en un nivel en el que ella confluye con el pensamiento, los valores, la acción y la libertad, y en el que se realiza una autorreflexión que a diferencia de la reducción vital, no es objetivable por ser la fuente de toda constitución y objetivación; siempre permanece en ella un núcleo de subjetividad más profundo, no tematizable, es decir no susceptible de ser tratado desde una óptica objetiva, aunque sea fuente de toda posible tematización.

La continuidad que evita la superficial objeción de una suerte de división o esquizofrenia del sujeto en el pensamiento de Husserl, que cada tanto aparece en algunos fenomenólogos no husserlianos, se debe a que ambos planos de la única subjetividad, el vital y el personal, *conforman un solo ser* aunque es sólo el segundo el que puede *constituir* (es decir a la vez fundamentar y esclarecer) una visión científica de la experiencia.

Cuando por lo tanto el psicólogo, el sociólogo, el historiador o el investigador de cualquier otra ciencia humana, relacionan los hechos de la propia especialidad tratando de llegar a cierto nivel de universalidad, lo hacen desde la capacidad *ideativa* y *comunicativa* de su yo personal y trascendental, pasando por el nivel de la reducción vital.

⁴⁷⁸ Cfr. *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, Buenos Aires, Proyecto, 2007, 155-178.

⁴⁷⁹ Expresión de Santo Tomás en su *Comentario al libro De divinis nominibus*, de Dionisio Cfr. S.THOMAE AQUINATIS, *In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*, Torino, Marietti, 1950.

De esta manera se evitan los siguientes inconvenientes:

- a) Re caer en el proyecto cartesiano y leibniziano de una *sapientia universalis* caracterizado por una idea excesivamente jerarquizada de las ciencias y una pérdida de la relativa autonomía de cada una de ellas con sus respectivas escuelas y orientaciones, respecto de un sistema dominado por la filosofía.
- b) Repetir la ilusión naturalista denunciada por Husserl, la cual objetiva en exceso las ciencias humanas (desconociendo toda referencia siquiera implícita a las motivaciones y a la subjetividad en general tanto vital como ontológica) que termina tratando el ser humano, su experiencia de vida y su acción como cosas y relaciones entre cosas.
- c) Repetir la antigua concepción de la inducción aplicada, mediante la ayuda del cálculo matemático y la estadística, a la psicología y demás ciencias humanas.
- d) Acercar tanto la cima de la psicología a la reducción trascendental – como hace Husserl al final de su obra *Krisis*), que se haga difícil respetar el carácter de ciencias positivas no filosóficas del conjunto de las ciencias humanas, quedando el conjunto como subordinado – en lugar de ser teleológicamente orientado- a una filosofía primera o sea a una ontología universal centrada en el sujeto.
- e) Se vuelve también poco menos que inútil la idea husserliana de una psicología fenomenológica *pura o a priori*, que es la resultante de la traslación de la temática de la intuición eidética (distinción entre hechos y esencias) al plano psicológico. Tal psicología fenomenológica pura no puede constituir leyes universales análogas a la formación o intuición de las esencias respecto de los hechos, de manera parecida a cuanto es presentado al inicio de *Ideas I*.
- f) No se privilegia por lo tanto una determinada escuela ni se funda una ciencia *ex novo*, sino que se tiene en cuenta esta temática por su capacidad de descubrir perfiles nuevos en la experiencia de la vida, interpretarlos y provocar la debida respuesta activa frente a la realidad.

En síntesis la reducción vital correlativa al sentimiento corpóreo fundamental (inherente al *Leib*) y susceptible de objetivación descriptiva en sus innumerables afecciones y correlaciones , es *lo que permite dirimir la tensión* entre una idea empírica y experimental de la psicología (incluyente la relación con aspectos fisiológicos del organismo humano) y de las ciencias humanas en general, y una concepción que con

Ricoeur podemos llamar *reflexiva* en cuanto camino de vuelta a la interioridad con los instrumentos del análisis, la descripción y la interpretación con su salida a la acción.

No es necesario insistir en la observación de que la distinción entre las dos reducciones, la vital y la personal-ontológica no equivale a la tradicional distinción kantiana entre un yo empírico y un yo trascendental. No se trata de dos planos del yo sino de dos niveles de vitalidad y actualidad, el primero de los cuales a pesar de tener implícitos elementos subjetivos, es sin embargo objetivable con métodos adecuados, mientras que el valor de ser (*Seinsgeltung*) de la persona toca la actualidad del ser que es fuente de toda posible constitución de objetos, pero que no es en sí mismo objetivable. El yo o el *self* del que habla el psicólogo es un yo que no ha tocado todavía ese nivel ontológico, pero no por ello es una entidad separada de él. Es además objetivable y tratable por parte de una ciencia empírica, mientras que el segundo es “apodíctico”, es decir toma conciencia de sí como algo no descriptible pero no menos real y actual, fundamento de toda ulterior aserción o perspectiva *tética*. A partir de él podrán abordarse temas específicamente filosóficos.

3. EJEMPLOS DE ALGUNAS APLICACIONES

Para ayudar a apreciar más concretamente la aplicación de lo anterior, podemos tomar, a modo de ejemplo, el tema del psicoanálisis, sin pretender sondear toda la vasta problemática de su relación con la filosofía. Para una idea naturalista de la ciencia tal como la que combate Husserl en su *Krisis*, sería al menos cuestionable su carácter científico por no ajustarse al parecer a los moldes de la observación experimental positivista, a la verificación o *falsación* tal como la entiende Popper o al “rigor” del análisis del lenguaje lógico-matemático. Pero en la perspectiva en que nos hemos colocado, la escuela fundada por Freud, aun cuando pudiera eventualmente prestarse a abusos desde el punto de vista demostrativo y científico o en la praxis consiguiente, cumple con los requisitos propuestos por Dilthey de ser un conocimiento riguroso, analítico y descriptivo de la experiencia de la vida humana, no sólo individual sino también comunitaria. Su característica sin embargo es abordar la esfera del inconsciente, por lo que su método está dotado de una lógica y dinámica propias.

El mismo Husserl, por otra parte había previsto en algunos pasajes de sus obras, una posible relación entre fenomenología y exploración del inconsciente.⁴⁸⁰

El reconocimiento de una esfera que hemos denominado “reducción vital” hace más comprensible el espacio de ese encuentro. No obstante en lo que se refiere a la relación general entre psicoanálisis y filosofía no es conveniente hacer síntesis apresuradas generando una cuasi-filosofía o una psicología filosofante como se ha hecho por ejemplo en la cultura francesa de las décadas de 1960 y 1970 por parte de Deleuze-Guattari⁴⁸¹ o en algunos aspectos del pensamiento de Lacan (en su relación con Heidegger u otros filósofos⁴⁸², pues esa metodología se presta a confusiones y no es, a mi juicio un ejemplo límpido de relación interdisciplinaria. El mismo intento de Ricoeur, si bien es loable en cuanto ha puesto de relieve acertadamente los aspectos que acercan el psicoanálisis a la hermenéutica en un sentido amplio, opera sin embargo un discurso discutible entre una arqueología y la teleología⁴⁸³, en el que las fronteras entre lo específicamente filosófico y lo científico no quedan del todo claras.

El diálogo entre las ciencias humanas y la filosofía debería ser hecho sin prescindir de las diferencias entre las disciplinas. Lo que de científico tiene toda psicología – de cualquier tendencia o escuela se trate- es la convergencia de sus temas hacia un campo donde es estudiada la experiencia de la vida anímica individual y comunitaria en su conexión con los aspectos físico-biológicos y en su relación con el mundo circundante, pero no puede construirse una suerte de filosofía o de concepción del mundo sobre la base de una psicología determinada, o viceversa absorber determinados aspectos de una ciencia dentro de los confines de una filosofía. Más adelante volveremos a considerar estos matices de la “racionalidad científica transversal”.

Si bien el filósofo ha de interiorizarse en los temas de las disciplinas empíricas susodichas a fin de renovar aspectos importantes de su propia problemática en áreas como la antropología, la estética o la ética, sin embargo ha de mantener su autonomía y la autonomía de las ciencias abordadas con las que se dialoga. De allí la necesidad de reconocer la doble reducción de la que hablábamos antes: la vital y la personal-ontológica, pues sin esa distinción, que implica también una continuidad, no puede

⁴⁸⁰ Cfr. Hua. XI, par. 32-35, pp. 148-172.

⁴⁸¹ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *El anti-Edipo o capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, paidós, 1985.

⁴⁸² Mi observación se refiere exclusivamente a la metodología, no pretendiendo dar juicio de valor sobre los contenidos de la obra de este autor.

⁴⁸³ Cfr. P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essais sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, pp. 407-475.

construirse una ciencia humana empírica, descriptiva e interpretativa que retroalimente temas interesantes y necesarios para la mirada filosófica y para el diálogo interdisciplinario.

Pasemos ahora a la *sociología*, y en particular a la metodología presentada por Max Weber y su escuela. Aunque Weber estuvo más cerca en su formación de los neokantianos que de Dilthey, su sociología sin embargo se ubica claramente en la defensa del campo de las “ciencias del espíritu” y es igualmente opuesta al modelo “clásico” positivista, aunque para un lector atento no debería pasar inadvertida la lectura que Weber hizo de Comte. Su metodología, a la que dedicó varios ensayos, que incluyen la propuesta del tema del “tipo ideal” está igualmente lejos de los cánones estrictos de la mera inducción experimental y de las estadísticas tomadas como elemento central de la investigación, aunque tampoco desprecia estos recursos cuando son necesarios. En este sentido, la investigación de temas de la sociedad y de los factores culturales que en ella influyen es un estudio de la experiencia de la vida y tiene, combinados en diversa manera, los componentes del análisis y de la comprensión descriptiva.

Sin embargo Husserl, a pesar de su notable contribución a la teoría de la intersubjetividad, dejó de lado inadvertidamente el elemento de *fuerza* o de *conatus sese servandi* de los individuos y de cada grupo que conforma la sociedad.⁴⁸⁴ Habiendo construido una importante teoría de la intersubjetividad, le faltó sin embargo tomar en serio en las cuestiones sociales, por así decirlo, la componente hobbesiana y por supuesto la dialéctica. La vida social en efecto no se limita a una constitución de puentes de empatía y convergencia intersubjetiva, sino que está hecha también de conflictos, desentendimientos y luchas, de estratificaciones de diversos estatus, con sus relaciones y organizaciones económicas y sus tensiones políticas.

Esta carencia – es decir el no considerar suficientemente el juego de fuerzas entre individuos y entre grupos- hace que la teoría de las ciencias del espíritu de Husserl en sus últimas obras sea demasiado pacífica y deudora en parte – no obstante la aguda conciencia de una crisis y de la posibilidad de un naufragio de la humanidad que

⁴⁸⁴ Cfr. A. SCHUTZ, *Estudios sobre teoría social*, 2 tomos, Buenos Aires, Amorrortu, 2003. Schütz, aun siendo en parte fenomenólogo, trató de cubrir esta diferencia. Por eso su aporte es doblemente interesante.

muestra en su último libro- del optimismo de la teleología histórica que caracterizó a la cultura alemana desde Lessing, Kant, Fichte y Hegel⁴⁸⁵.

No obstante, la ciencia de la sociedad, tal como ha sido desarrollada más tarde por George Mead y Talcott Parsons es una ciencia más relacionada con la experiencia de la vida que con las leyes de la naturaleza aun considerada en su aspecto biológico⁴⁸⁶. Aunque muchas de las conductas del ser humano puedan verse como continuación y herencia de la etología animal, falta sin embargo el factor de la diferencia de los dos niveles de reducción en su estudio. La conducta de herencia animal por vía evolutiva y genética encuentra, es cierto, un punto de convergencia en la subjetividad “carnal”, en el sentimiento corpóreo fundamental, está dotada sin saberlo de una re-conducción a un cierto núcleo subjetivo. Pero para que todo ese escenario pueda convertirse en un campo de estudio, que implica diferencias y analogías, relaciones causa-efecto, conflictos y armonías, es preciso que sean observadas desde un plano más profundo de subjetividad, que es en realidad el yo personal como entidad participativa del ser como acto, en comunicación racional con otros entes racionales, en este caso estudiosos e investigadores, capacitados para la crítica y para el consenso. Es a partir de allí que puede entablarse un diálogo fecundo con la antropología filosófica.

Es ilusorio por lo tanto el camino que pretende explicar la emergencia de la conciencia y del yo a partir de una combinación de factores materiales o biológicos por vía evolutiva⁴⁸⁷, pues supone siempre una subjetividad capaz de tomar conciencia, recordar y de interiorizar dicho proceso que además deberá partir siempre de una materia ya dotada de una cierta forma finalísticamente ordenada. Interiorizar es un modo de superación (aplicando aquí los conceptos hegelianos de la *Erinnerung* y la *Aufhebung*)⁴⁸⁸, puesto que de ser parte *contenida* dentro de un mundo natural y un proceso, el yo (y el nosotros) pasa a ser *continente* de la realidad mundana aprehendida, que en un tiempo concentrado y mucho más breve es capaz de de-construir y

⁴⁸⁵ Todos estos autores han profesado una fe en que la humanidad se dirigía a una elevación racional y ética, a lo largo de la historia. El gran crítico de esta idea ha sido K. LÖWITZ: cfr. *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1968.

⁴⁸⁶ No obstante en Mead hay una mayor continuidad con el naturalismo, mientras talcote Parsons revala una mayor cercanía a presupuestos de Max Weber.

⁴⁸⁷ Uno de los ejemplos más recientes es D.DENNET, *La conciencia explicada*, Barcelona, Paidós, 2003.

⁴⁸⁸ Los mencionados términos significan respectivamente *Interiorización-recuerdo* y *Superación*. Lo que se sugiere aquí es que derivar la conciencia de la evolución de la materia supone que a un cierto punto la conciencia “supera” la evolución anterior al rehacerla racionalmente, es decir al recordarla, lo que genera un contrasentido.

reconstituir su propio origen a partir de una enorme y supuestamente infinita cadena fáctica.

Aplicando estas ideas a la sociología, aun cuando se la piense en modo extremadamente experimental y matematizante, nunca podrá tener las características de la ciencia natural en el mismo sentido que la física, la cosmología o la química y ni siquiera la biología. Podrá en todo caso aprovechar un sinnúmero de datos y muchos cálculos estadísticos, y traslaciones analógicas de hechos de la psicología animal a la conducta humana, pero esto nunca podrá ser una comprensión interpretativa de tales hechos y del lugar del hombre y de las sociedades en un determinado mundo circundante, como tampoco de la propia condición itinerante.

La fenomenología en cuanto está enriquecida por la doble fase de la reducción vital y de la reducción personal-trascendental, elabora una reducción eidética sobre los fenómenos anímicos que se le presentan y está en condiciones de ver en sus debidas dimensiones la vida social, sus relaciones con la psicología, con las instituciones y la vida económica, sus eventuales componentes dialécticos, sus aspectos cuantitativos, el juego de la relación entre cantidad y cualidad que explican algunos de sus saltos, de sus avances y retrocesos; y en cuanto tal podrá comprender mejor la situación de la propia vida en cuanto humana.

Finalmente, siempre a modo de ejemplo, diré una palabra sobre un campo que en un tiempo pudo considerarse como el ejemplar más eminente de las ciencias del espíritu por los motivos ya explicados: *la historiografía*.

El impulso que tomó esta disciplina a lo largo de todo el siglo XIX y la primera parte del siglo XX, se debe en gran parte a las fuentes iluministas y luego idealistas que con diferentes posturas dieron un gran significado a la historia. La mayoría de los intérpretes, aunque no todos, relacionan este hecho con el proceso de secularización de la idea bíblica de historia de la salvación.⁴⁸⁹ Pero hay excepciones al respecto. De todas formas en el siglo XIX aparecieron esas obras historiográficas monumentales que luego serían sistemáticamente sometidas a estudios revisionistas, y hacia el final del mismo siglo se configuró *la vertiente denominada historicista* a la que perteneció hasta cierto punto Dilthey. No es de extrañar que en el momento en que los neokantianos formularon la contraposición entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu o de

⁴⁸⁹ Es la tesis, defendida entre otros por K. Löwith en su libro *El sentido de la historia (Weltgeschichte und Heilsgeschehen)*, Madrid, Aguilar, 1968.

la cultura, la historiografía fuera coronada como el modelo de estas últimas. El mismo Dilthey escribió su *Introducción a las ciencias del espíritu* teniendo presente la hermenéutica histórica, aunque luego deslizó su preferencia hacia la psicología.

Hoy el historicismo está en gran parte debilitado, especialmente después de la caída del marxismo, que representó un historicismo ingenuamente deformado por una dialéctica esquemática y simplificada. No sólo se duda hoy de que la historia tenga necesariamente un sentido, sino que su justificación teórica epistemológica aparece bastante problemática.

Supone ante todo una ubicación en las ciencias humanas que se ocupan de la experiencia de la vida; luego la intersubjetividad y la constitución de lo social; y finalmente su relación con la temporalidad, tanto de los acontecimientos como del narrador de los mismos con su situación cultural determinada. Entre los trabajos más recientes por relacionar historia con temporalidad se halla también el de Paul Ricoeur en el tercer tomo de su obra *Tiempo y narración*⁴⁹⁰ y luego en *La memoria, la historia, el olvido*.⁴⁹¹

Hay además otras causas de la crisis de la historiografía, que pueden comprenderse por su relación con las ideologías vivas o muertas. Se han multiplicado los revisionismos que dieron vuelta los juicios sobre personajes y acontecimientos, volviendo cada vez más dificultosa la lectura de un desarrollo más o menos progresivo o linear. Empezó el culto de los fragmentos y de los laberintos. Mucho más aún se ha cuestionado el intento de trazar historias universales con una óptica al estilo de Hegel, Spengler o Toynbee.

Mi objetivo aquí sin embargo se dirige a señalar el motivo por el cual también en el orden de lo histórico es necesaria una suerte de reducción vital. Tanto Dilthey como Husserl, pero en forma más neta y decidida este último, habían sustituido la centralidad de la historia en las ciencias del espíritu por la esencia misma de la psicología. El motivo era que en esta última se da una experiencia más directa de la vida individual e intersubjetiva. Pero ello no impide que, siendo la vida comunitaria y social un continuo devenir de sucesos, personajes y cambios – en otras palabras, siendo el *lugar de lo dramático* por excelencia- presente perfiles de la experiencia de la vida que podrían darse sólo por vía empírica, experimental o en parte introspectiva.

⁴⁹⁰ Cfr. P. RICOEUR, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1985, III: *Le temps réconté*, pp.300-346.

⁴⁹¹ Cfr. P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, México. Buenos Aires, F.C.E., 2000.

Lo meramente empírico en el devenir histórico no revela de por sí el significado de la existencia humana en su carácter dramático, en sus luchas y resoluciones, en crisis y cambios de etapas. Tampoco es posible tratar lo histórico como algo experimental en el sentido que este término tiene en las ciencias naturales o en algunas otras ciencias humanas, puesto que el pasado es irreversible. A pesar de todo, los acontecimientos y desafíos pueden mostrar su faceta de experiencia atesorada por los pueblos. La introspección, aun cuando se la coloque en diálogo con los aconteceres externos, tampoco rinde cuenta de lo sorprendente, de lo nuevo que la historia puede presentar.

No obstante es indiscutible que la historia constituye un modo más intenso de experiencia de la vida comunitaria, y que su estudio, aun en medio de su carácter problemático (que tiene su motivo fundamental en que tiene que vérselas con el pasado o sea con la temporalidad), termine enseñando y señalando rumbos nuevos cuando es cultivado debidamente.

Ahora bien, lo que da carácter científico al estudio de la historia no es la autoconciencia de un Espíritu genérico de la humanidad ni la subjetividad trascendental universal, como sucede en las visiones idealistas de la historia. Tampoco se reduce a la mera acumulación crítica y ordenada de documentos, datos y pruebas de archivos o testimoniales.

Es necesaria una hermenéutica comprensiva del desarrollo de los acontecimientos. Y en tal hermenéutica hay presente una suerte de re-conducción a una cierta subjetividad vital corpórea, que es también al mismo tiempo espiritual, individual y colectiva, en la que se unen intelección, sentimiento, dramaticidad. La historia es tal vez la única ciencia capaz representar la vida como drama; y aun cuando aplicamos a veces el término *drama* a la existencia individual, no podemos prescindir de situarla en un contexto temporal, social y comunitario, con un sentido de lucha y de eventual superación de los conflictos. También la vivencia de la temporalidad es aquí más relacionada con la vida que con el fundamento trascendental que Husserl le diera en su conocida obra sobre *La conciencia inmanente del tiempo*.⁴⁹² Cuando se lee una gran obra historiográfica o una gran biografía se tiene una objetivación de una experiencia

⁴⁹² Cfr. Hua. X.

(subjetiva) de la vida. Y el drama de una época ilumina, cabe decir, la vida del individuo que la contempla.⁴⁹³

Sin embargo no todo termina en eso. Para que la *narración* historiográfica tenga sentido debe ser vista desde un plano más profundo: el de la subjetividad personal, entendiendo por este último adjetivo no sólo el toque de un plano ontológico sino la potencialidad de una comunicación con otros entes racionales en forma demostrativa. Ello permite que la *narración* no sea el mero entrecruzamiento de opiniones acerca de acontecimientos o de caracteres tales como se da en la crónica o en la opinión pública con sus medios de difusión. Es posible llegar a demostraciones propiamente dichas mediante la observación rigurosa, la documentación y testimonios fehacientes y críticamente filtrados, tendientes a desentrañar un sentido, poniendo en juego la doble tensión entre la comprensión de lo particular y la aspiración a lo universal. Sin dicha posibilidad la historiografía no alcanza a tener un carácter de ciencia. En ella se aplica cuanto hemos visto a propósito de la *hermenéutica*, pero para eso es preciso tener en cuenta a su vez la doble reducción de la que venimos hablando.

4. EL IDEAL DE LA “PSICOLOGÍA PURA” Y LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

En sus escritos Husserl, al plantear la reforma de la psicología en cuanto ciencia, hace referencia a la idea de una psicología pura. Según su modo de ver, las corrientes psicológicas empíricas hasta entonces cultivadas, habían aportado descripciones, experimentos y en el caso de la visión positivista, explicaciones externo-causales entre el orden fisiológico y el propiamente psíquico: es decir un recuento ordenado de hechos, tendiente a proporcionar los instrumentos para una vida más próspera.

Y eso es lo que no lo satisface, puesto que la lectura de los hechos y sus posibles variaciones no podían pensarse sin el surgimiento de una *intuición eidética*, es decir de esencias y no ya meros fenómenos.

De un modo análogo a lo que había sido presentado en el comienzo de *Ideas I*, Husserl postula por lo tanto la necesidad de un nivel más universal al que no se niega a denominar “*a priori*” o transcendental de la psicología, en el cual hubieran debido darse

⁴⁹³ En este sentido la obra historiográfica es al mismo tiempo obra científica y está dotada de sentido estético, que es lo que le da unidad. El equilibrio entre ambos aspectos es característica de los grandes historiadores.

no sólo ideaciones de universalidad correspondientes a las variaciones de los fenómenos singulares, sino también las principales leyes rectoras del psiquismo humano.

En el proyecto de nuestro autor, esto posibilitaría una suerte de reorientación unificada no sólo de las escuelas psicológicas, sino del conjunto de las ciencias humanas

Este ideal sin embargo choca con varias dificultades importantes. En primer lugar trasvasa al campo de las ciencias del espíritu una tesis de la teoría general, de tipo filosófico, del conocimiento sin tener en cuenta el salto que se realiza. Luego eliminaría la legítima autonomía tanto de los contenidos como de la metodología de las diversas escuelas dentro de estas ciencias, que provienen a su vez de trasfondos filosóficos diversos y que aportan datos novedosos en investigaciones conducidas adecuadamente, aunque tal vez no tengan bien esclarecida su teleología. Finalmente, y esto es tal vez lo más importante, separa en exceso los dos aspectos que, si bien deben distinguirse, no deben perder su unidad dinámica: la comprensión de lo singular (en la que está comprendido lo fáctico) y la aspiración a la universalidad.

Pero antes de aclarar esto último, quisiera detenerme un poco más en lo primero. En su diseño de reorganización y resignificación de las ciencias, Husserl pone en juego constantemente, aun en sus últimas obras, (aunque en estas modifica no pocos de sus aspectos), el proceso de *ideación*, es decir la constitución de lo eidético, que se corresponde con el plano que él mismo propone en su primera etapa de la “*reducción eidética*”, fruto de la *epojé*, pero distinta a su vez de la reducción trascendental que se refiere a la autoconciencia plena del yo. En el campo filosófico la reducción eidética cumple el papel de justificar la organización del sentido de las cosas dejando entre paréntesis su facticidad, y alcanzando así un determinado nivel de universalidad. Aplicado esto a las ciencias, Husserl logra corregir lo que él llama la ilusión naturalista, al constituir la universalidad de las matemáticas en un nivel que va más allá de la naturaleza fáctica; de manera análoga en las ciencias naturales, tan relacionadas con las matemáticas, el sentido científico de lo real puede ser pensado mediante la constitución de leyes universales, según el tipo de ciencias de que se trate.

En las ciencias humanas, y en especial en la psicología como una suerte de “paradigma” en medio de ellas, además de la reducción que he denominado vital, para indicar la implícita referencia a lo subjetivo en este tipo de fenómenos y separarlos así de los objetos propios de las ciencias naturales, la formación de una reducción eidética cambia, pues aunque se pone en juego el intercambio entre lo particular y lo universal,

la relación entre ambos es mucho más estrecha, y más que de esencias propiamente dichas debería hablarse de “tipos ideales” (en el sentido de constelaciones o configuraciones de hechos dotadas de cierta constancia y hasta de leyes) de relaciones, conductas, motivaciones. De allí la imposibilidad de investigar en estos campos sin la referencia constante a la experiencia empírica asociada a cierta ideación de tipo no filosófico y no matemático.

La tesis de una *psicología pura o a priori* supondría que se puede abrir un campo de esencias psíquicas o de conducta humana válido como base de todas las investigaciones empíricas ulteriores, mientras que éstas deben continuamente tenerse en cuenta para constituir un *sentido eidético diverso* tanto del propiamente filosófico como del que sirve de base a las ciencias exactas y naturales. De este modo la psicología pura pasaría a ser una cierta restauración de la antigua *psychologia rationalis* perdiendo, a pesar del enorme cuidado que muestra Husserl, su permanente intercambio con las diversas psicologías empíricas y con el mundo de la vida exterior, para constituirse en una suerte de ciencia superior normativa de otros estudios subordinados a ella. Lo mismo sucedería con otras ciencias del espíritu como la historiografía, la sociología o la lingüística.

Creo por lo tanto que una psicología verdaderamente fenomenológica, tal como la sugiere Husserl en muchas de sus páginas, es una preciosa ocasión para renovar todo este campo del saber, con la condición de que no se repliegue a un plano superior de psicología pura o *a priori*, puesto que sus descubrimientos y la ampliación de sus horizontes deberán desplegarse siempre en el plano de la reducción vital, que es distinto de un mundo de esencias y que requiere un constante diálogo y apertura hacia el mundo de la vida tanto natural como intersubjetivo. El equívoco surge del hecho de que Husserl al no haber explicitado claramente la reducción vital (él habla a veces de “reducción psicológica”), no tiene otra salida que organizar los datos de la psicología en una ciencia pura y absorberlos en una antesala de la reducción trascendental, como aparece en la estructura general de la obra *Krisis*. No puede hablarse de una sistematización *a priori* del saber de la psicología ni de cualquier otra ciencia humana, por los motivos aducidos. Es un campo diferente tanto de la filosofía como de las ciencias naturales, con las que debe relacionarse en un diálogo interdisciplinario.

Aquello a lo que apunta en el fondo la propuesta husserliana de una psicología pura es, sin duda una renovación de la antropología filosófica. Las diversas escuelas

psicológicas y en general de las ciencias humanas debieran seguir trabajando con los objetivos y los medios propios modificando la orientación de su significado, sin dejar de tomar conciencia de la antropología que ha inspirado a cada una de ellas en sus orígenes.

Luego, desde la confluencia crítica de los datos, hechos y “leyes” descubiertas, debería establecerse una suerte de diálogo de antropologías.

La fenomenología tiene al respecto mucho que decir, ya que es la corriente filosófica del siglo XX que más radicalmente ha renovado las bases de una teoría del hombre en sus aspectos de conocimiento (incluyendo imaginación, memoria y motivaciones) valores y praxis.

El lector encontrará un apoyo a esta propuesta en el planteo general de *Ideas II* en la que habla de una *actitud personalista – distinta de la actitud naturalista* –⁴⁹⁴, en el modo de ir al encuentro del mundo, en las mismas páginas de la *Psicología fenomenológica*, en *Análisis sobre la síntesis pasiva* y en *Experiencia y juicio*, además de otros volúmenes de *Husserliana* que ya hemos comentado. Nuestro autor es partidario de una renovación del tema de la esencia de la persona humana en cuanto tal. Ello implica referencia a una estructura consistente cohesionada por su acto de ser y su valor de ser.

No es todavía la filosofía primera que Husserl hace culminar en repetidas ocasiones en la reducción trascendental, pero tampoco es una mera teoría de la unión de alma y cuerpo o un sustituto de la *psychologia rationalis*. En la obra husserliana hay una multiplicidad impresionante de temas innovadores capaces de integrar una amplia mirada sobre la antropología, y colocarla en diálogo con otras eventuales concepciones del hombre en que se inspiran determinadas escuelas o ciencias humanas: desde los temas en torno a la corporeidad, a la distinción entre *Seele* (alma) y *Geist* (espíritu) y hasta la riquísima temática sobre la *intersubjetividad*, que encierra también una filosofía de la cultura.

La confusión que ha traído el enfoque antes descrito sobre una psicología fenomenológica, ha llevado a algunos de sus seguidores a una suerte de filosofía psicologizante (como presentan muchas páginas de Merleau Ponty y de Sartre por ejemplo) o a una psicología filosofante (como es el caso de Lacan en los aspectos no estrictamente psicoanalíticos), que a mi entender no corresponden a las intenciones

⁴⁹⁴ Cfr. Hua. IV, par. 49-53, pp. 173-211.

fundamentales de Husserl. Otros autores se han acercado más a ellas pero sin lograr despejar los límites entre filosofía y ciencia empírica, indispensables para que haya un diálogo entre las partes.

Las ciencias deben ser respetadas en su distinción y los diálogos interdisciplinarios no deben suprimir las diferencias. Por lo cual, aunque cada uno es libre de escribir *ensayos* intercambiando temas de diversas escuelas y autores a modo casi de asociaciones libres, pienso que en un nivel de pensamiento riguroso y científico, al que siempre permaneció fiel Husserl, la organización de las ciencias que los tiempos actuales requieren no puede desconocer un orden y una distinción entre campos diversos buscando consensos y unidad en los temas comunes en una manera que favorezca la humanización de las mismas.

Por lo tanto la tesis que aquí se sugiere consiste en:

- a) Mantener las relativas autonomías no sólo de una psicología empírica y positiva, sino también la legitimidad de sus diferentes escuelas cuando está avalada por motivos críticos serios.
- b) Sostener la necesidad de que cada una de ellas tome mayor conciencia de los presupuestos filosóficos y antropológicos que están en sus orígenes y en sus raíces.
- c) Que en lugar de una psicología pura o *a priori*, es decir una psicología eidética, se renueve dinámicamente la antropología filosófica enriqueciéndose con los aportes de todas las ciencias humanas y dándole alguna respuesta a sus interrogantes.
- d) Que para ello haya que distinguir entre las dos reducciones, la vital y la personal-ontológica, dejando la reducción eidética pura para los campos netamente filosóficos, a fin de dar mayor unidad al diálogo interdisciplinario, en particular entre ciencias humanas y antropología filosófica.

En el fondo Husserl en su obra *Krisis* estaba convencido de que la decadencia de las ciencias sólo podía ser superada con un replanteo radical de las ciencias humanas, más importante aún que el de las ciencias naturales, proemio de una renovada idea del hombre en su dignidad de persona y en su situación frente al mundo. La reducción trascendental sobre la que él tanto insistió es a su vez el intento muchas veces renovado de preguntarse por la apertura del tema del hombre a los temas propiamente

ontológicos. Lo cual es un modo de expresar la vigencia del diálogo entre ciencias y la filosofía.

CAPÍTULO X

EL PROBLEMA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y LAS CIENCIAS HUMANAS

1. LA CUESTIÓN DE LA IMAGEN DEL MUNDO

Uno de los primeros ensayos de los que han sido recopilados escritos breves y conferencias de Heidegger en la edición titulada *Wegmarken* (que podría traducirse como “hitos en el camino”) es dedicado a la discusión del libro de K. Jaspers *Psicología de las visiones del mundo (Psychologie der Weltanschauungen, 1919)*⁴⁹⁵. En dicho trabajo, no muy extenso y escrito por Heidegger en 1925, es decir dos años antes de la publicación de *Ser y tiempo*, aparece ya la referencia compartida entonces por los dos autores a la obra de Dilthey, el primero que forjó y difundió ese término (*Weltanschauung*) uniéndolo a su defensa de las ciencias del espíritu.⁴⁹⁶

La idea originaria de Dilthey, como tuvimos ocasión de ver, consistía en afirmar que la psicología era la ciencia de la experiencia (humana) de la vida, y que toda experiencia de esa índole debía tener como correlato *una manera de ver el mundo*, una concepción global de la realidad, en la que se inscribieran también, como parte, junto a otras áreas (arte, moral, religión, instituciones...) las ciencias. Jaspers en su trabajo, que signa el momento de su tránsito desde la psicología (en especial la *psicopatología*, de la que había elaborado un clásico tratado) a la filosofía, había puesto de relieve el hecho que las grandes visiones del mundo no obedecían sólo ni principalmente a motivos de cientificidad o de objetividad sistemática, sino tenían como punto de partida la *forma mentis*, la formación, la sensibilidad, en fin la *psicología de los autores*, la cual era en último término una manifestación particular de la vida. Ponía como ejemplos, entre otros a Schopenhauer y Nietzsche⁴⁹⁷.

⁴⁹⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1978, pp. 1-44.

⁴⁹⁶ Cfr. W. DILTHEY, *Weltanschauungslehre*, G. S., 8.

⁴⁹⁷ Ya para entonces había sido publicada (1906) la obra de G. SIMMEL, *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires, Anaconda, 1945.

Por otra parte, si se examinan las lecciones y escritos o conferencias de Heidegger por esos mismos años, se verá que ellos estaban caracterizados entre otras cosas por la contemporaneidad entre la influencia de Dilthey y el descubrimiento de Kierkegaard⁴⁹⁸ en un trasfondo trágico de la primera posguerra, aun cuando Heidegger había asimilado ya algunos aspectos de la fenomenología de Husserl que lo iban a conducir a una encrucijada completamente nueva. Por lo demás, la categoría (si así puede decirse) de *vida* tiene todavía en este tiempo un papel central (pueden observarse al respecto los comentarios de los textos de San Pablo que el filósofo alemán expone por entonces)⁴⁹⁹ aunque pronto sería reemplazado por términos como *Da-sein*, existencia y ser-en-el-mundo. En este contexto no es de extrañar que Heidegger se haya ocupado del libro de Jaspers puesto que en él está presente, además de los ecos de la lectura de Dilthey y de Nietzsche, la centralidad del tema de la vida en su dimensión prevalentemente psicológica, y la correlación con el concepto diltheyano de *Weltanschauung*.

Varios años más tarde, con la publicación de *Holzwege* (1950) Heidegger dedica un trabajo mucho más importante a *La época de la imagen del mundo (Weltbild)*, que responde a una conferencia de 1938 titulada *El fundamento de la imagen moderna del mundo por la metafísica*.⁵⁰⁰ El camino recorrido anteriormente había sido enriquecido no sólo por su separación definitiva de la fenomenología de Husserl, sino también por la profundización del tema de la metafísica, la presentación en escena de su “historia del ser”, la crítica a la idea de verdad en Platón y sus cursos exegéticos sobre Nietzsche de 1936 (aunque publicados en 1960). De manera que Heidegger atacó frontalmente la idea de verdad como visión o como objeto de visión contraponiéndole la concepción de la *alétheia*, es decir de la verdad como *des-encubrimiento* acontecido en el tiempo de las irradiaciones del ser, sobre todo a través de la palabra poética.

El rechazo de que sea vigente todavía la idea de *Weltanschauung* o de *Weltbild* proviene por lo tanto en primer lugar de la evolución de su concepto de verdad que está esencialmente contrapuesto al de “visión” ya sea de objetos particulares ya del mundo como conjunto.

⁴⁹⁸ La llamada *Kierkegaard-Renaissance* en Alemania nació en torno a 1919 luego de las primeras traducciones de las obras completas, y en sus inicios influyó la obra del teólogo K. Barth, cuya *Carta a los Romanos* es de 1919. En Francia, un hito importante sobre el tema fue constituido por J. WAHL, *Études kierkegaardienes*, Paris, Vrin, 1933.

⁴⁹⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens G. W60*,

⁵⁰⁰ Cfr. en *Holzwege, Die Zeit des Weltbildes*, pp. 99-146.

En cuanto a la idea de mundo hay también cambios fundamentales. En la matriz fenomenológica Heidegger había asimilado y elaborado la idea de que el darse de la intuición de esencias tenía lugar en el “horizonte de mundo”, tema en que abunda Husserl. Aunque Heidegger no tenía ya motivos para mantener el sentido de la intuición (*Anschauung*) o imagen (*Bild*) por encontrarla ligada a la “idea” (objeto de visión) platónica, ni menos de las esencias en el sentido husserliano, había ya establecido claramente la importancia del *ser-en-mundo* propia de la condición humana. Pero el mundo en cuanto horizonte de la existencia tampoco podía ser objeto de ninguna “visión” o imagen representativa. La conclusión que se seguía de todo esto era que *la idea de visión de mundo en cuanto conjunto articulado de una cierta totalidad no tenía sentido* para una filosofía que había temporalizado el ser en el acontecer y había puesto el acento en el venir-al-encuentro de la palabra (poética y a la vez filosófica, pero lejana de la “metafísica tradicional” u onto-teología) como reveladora de una promesa del acontecimiento del ser (*Seyn*).

Resumiendo puede decirse que muchos son los motivos que en forma latente o explícita presagian la caída de la posibilidad de ver el mundo como una totalidad. Uno de ellos es que el concepto de mundo elaborado por la fenomenología (hemos hecho alusión al acercamiento un tanto ambiguo operado por el último Husserl de la temática del ser a la temática del “horizonte de mundo”, hecho que tal vez encuentre su explicación al menos parcial en las tesis que mientras tanto había adelantado Heidegger en *Ser y tiempo*, 1927) iba despegándose cada vez más de cualquier semejanza con un objeto-total abarcador, ya sea en el sentido cartesiano del conjunto de los entes creados, ya en el de la idea-mundo de Kant. E iba tomando los caracteres del *horizonte* en el que se inscriben o en el que surgen los fenómenos como manifestaciones del ente.

Aun cuando Heidegger no hubiera por entonces elaborado en forma completa su innovador pensamiento en torno a la *técnica*, la tesis de que *la verdad no es objeto* y que el mundo no puede ser visto como objeto englobante, está muy relacionada con el tema de la técnica. Lo prepara próximamente en cuanto los objetos están inscritos en el devenir del tiempo y en el horizonte de mundo, estando intrínsecamente ligados con lo espacial, con la presencia (*Präsenz*) de lo extenso, de lo que está a la mano, pero no revela la verdad en cuanto *alétheia*.

En *Ser y tiempo* aparece en forma muy clara y definida la crítica a Descartes⁵⁰¹ (autor muy tenido en cuenta por Husserl a lo largo de toda su trayectoria). Digo “la” crítica, porque en medio de innumerables cuestionamientos que ya otros autores habían hecho de Descartes, el tratamiento de Heidegger en torno al *ego cogito* y su correlato objetivo de un mundo cuantificado y matemático señala un hito en la historia de la filosofía del siglo XX, nada menos que el inicio de una ruptura explícita con la modernidad filosófica nacida de fuentes no escolásticas ni tradicionalistas⁵⁰². Cayendo en una radical crisis la centralidad del sujeto autorreflexivo, se vuelve imposible necesariamente también la idea de mundo-objeto o conjunto o totalidad de los entes “vistos” por aquel sujeto. En su lugar, según haría más explícito más tarde el propio Heidegger, surgiría la *Gestell* (el conjunto articulado lógicamente que conforma la técnica y que es en el fondo heredera de la antigua metafísica), y que permite hablar de lo que otros autores (entre ellos, aunque en sentido diverso, Nicolai Hartmann y Rudolf Carnap) han denominado *Die Aufbau der Welt* (el edificio o estructura del mundo).⁵⁰³

Desde un cierto punto de vista, la tesis heideggeriana da en el blanco de una gran realidad. Por diversos motivos se ha vuelto difícil, si no imposible, ver el mundo como un *sistema* de totalidad, ya en el sentido de Newton ya en el de Lotze o Dilthey por no nombrar a Brentano o Tomás de Aquino. Para no citar autores más cercanos a nosotros, basta leer el libro *Las cosas divinas* del venerable aristotélico Avicena⁵⁰⁴ para apreciar el sentido que pudo tener durante siglos la visión de un cosmos ordenado jerárquicamente con esferas concéntricas, y culminando con el Ser en cuanto “objeto” supremo (o el “Ente supremo”, en la expresión del autor persa).

Es verdad que dicho modelo de cosmos con su doble faz física (el sistema ptolemaico) y metafísica (la escala ascendente de las causas y el finalismo de la participación) había sufrido ya un fuerte embate justamente en el inicio de la era

⁵⁰¹ Cfr. M- HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, ed. cit., pp.66-113.

⁵⁰² Los neoescolásticos por su relación con Aristóteles, habían atacado siempre la modernidad de Descartes.

La ola posmoderna debe remotamente algo a esa tradición, aunque parezca paradójico o extraño. No por causalidad Heidegger se internó en la filosofía llevado de la mano del famoso libro de Brentano sobre *el ser en Aristóteles*.

⁵⁰³ La expresión puede ser traducida como “el edificio (o la estructura) del mundo”. Carnap tituló uno de sus libros más conocidos *Die logische Aufbau der Welt* (la estructura lógica del mundo).

Hartmann, perteneciente a otra vertiente de pensamiento, puso un título análogo (*Die Aufbau der Welt*) a una de las partes de su *Ontología*.

⁵⁰⁴ Cfr. ed. italiana cuidada por Andrea Bertolacci, AVICENNA, *Libro della guarigione. Le cose divine*, Torino, UTET, 2008.

moderna⁵⁰⁵, pero a pesar de todo había permanecido la idea de *un sistema que con leyes eternas* de algún modo regía el universo aun cuando tal sistema objetivo tuviera su origen en un Ser trascendente creador (me refiero al trayecto que va de Descartes a Newton).

Pero la tesis de Heidegger iba más allá: la historia de la metafísica tradicional había terminado con la “muerte de Dios” declarada por Nietzsche del que Heidegger fue algo más que un ferviente admirador⁵⁰⁶, y sobre todo había mostrado el craso “yerro” de la ecuación entre ente y ser, objeto y mundo. Por lo cual el escrito tiene un indiscutible lado profético en cuanto que con la acumulación del saber científico y la *Gestell* (aparato técnico) por él generada y su constante fragmentación en especialidades, se ha vuelto imposible hacia fines del siglo XX una *Weltbild o Weltanschauung* en el sentido moderno y aun en el sentido diltheyano. Pero esto último debe ser todavía justificado.

El concepto en cuestión tampoco tenía en Dilthey un sentido intelectualista o estrictamente sistemático. En su libro *Esencia de la filosofía*⁵⁰⁷ consideraba que ésta era una de las varias manifestaciones vitales de una época: análoga al rol de las ciencias, de la poesía y la literatura en general, el arte, la ética y la política, la filosofía expresaba de qué manera se veía una totalidad de mundo en la vida humana en un determinado tiempo cultural. No es lo mismo la manera en que se veía el mundo en la cultura de los griegos que en el período medieval o en la modernidad. En este sentido también en Dilthey la expresión “mundo”, lejos de significar el sistema de objetos estructurados en una totalidad *cerrada*, indicaba más bien la “vida” con su fluctuación entre el sentido de un ámbito, horizonte o cultura, y sistema de mundo en cuanto concepción unitaria del mundo como un todo coherente y hasta armonioso aun en su carácter trágico o doloroso.

En la percepción vitalista – no lejana del conjunto de la meditación de Dilthey- “visión o imagen” del mundo era algo muy cercano a la representación estética del horizonte en que la vida temporalmente se da, de manera que nos acercamos bastante, a pesar de la paradoja de ser Dilthey el divulgador del término “*Weltanschauung*”, al planteo que le daría Heidegger a la cuestión de la imagen del mundo (*Weltbild*).⁵⁰⁸

⁵⁰⁵ Poco antes de llegar a Galileo y Descartes, los diálogos de Giordano Bruno producen este violento sacudón; cfr. G. BRUNO, *Opere italiane*, 2 tomos, Torino, UTET, 2007.

⁵⁰⁶ Cfr. el extenso comentario de HEIDEGGER a *Nietzsche*, 2 tomos, Pfullingen, Neske, 1961.

⁵⁰⁷ Cfr. W. Dilthey, *La esencia de la filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1968.

⁵⁰⁸ Aun cuando no hay pruebas al respecto, es posible que el uso del término “*Bild*”, contenga una alusión indirecta a la idea del primer Wittgenstein en su *Tractatus logico philosophicus*, muy apreciado por el Círculo de Viena.

Hemos comprendido ya la idea de Heidegger de declarar la imposibilidad de ver el mundo como sistema de objetos, o como gran *idea-objeto* en el sentido kantiano. Pero es preciso tener en cuenta que el fin de la época de la imagen del mundo, es decir específicamente de la época moderna, señala también el agotamiento de las diversas modalidades vitales de considerar el horizonte mundano como un horizonte de perfiles cercanos a lo estético.

La evolución posterior del pensamiento de Heidegger, tal como se ve en *Caminos al habla (Unterwegs zur Sprache)*⁵⁰⁹, dio creciente importancia a la palabra poética, pero en el ensayo también contenido en *Holzwege* sobre *El origen de la obra de arte*,⁵¹⁰ ésta se ve no propiamente como una totalidad acabada en sí sino más bien como manifestación de un polo del mundo (en cuanto *lo abierto*) en contraposición con la tierra (*Erde*), por lo que aún la apertura estética de un mundo no es propiamente una visión objetiva y mucho menos una visión “sapiencial”.

La iluminación del ser (*Lichtung*) que sobreviene a la oscuridad e indigencia de la época de la técnica, se da por vía de la experiencia estética y poética. Pero aun en ella no hay un sistema de mundo estable en que los hombres de una época puedan sentirse unánimemente situados. La manifestación iluminante del ser es un acontecer y “la casa del ser” es la palabra, no propiamente un sistema de objetos.

Todo esto hace que veamos nuestro problema de las ciencias, y en especial de las *ciencias humanas*, con una óptica diversa. En la época moderna se consideraba todavía por herencia y por novedad que las diversas ciencias podían aportar conocimientos de objetos y relaciones que constituidas en leyes de la naturaleza estructuraban un mundo como totalidad, aun cuando el progreso sucesivo de las ciencias podía mejorar indefinidamente esa mirada.

Hoy la situación es diversa. La multiplicación de las ciencias y la constitución de un “aparato técnico” ha vuelto paradójicamente imposible tener una idea acabada de un edificio de mundo estable y unificado en el que el hombre se sienta dentro de la dificultad de vivir en la tierra, algo más seguro o amparado. Pero además la insuficiencia de lo intelectual y de lo teórico correlativo dentro del pensamiento de Heidegger a la puesta en crisis del yo pensante autorreflexivo – ha hecho que la posible

⁵⁰⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen Neske, 1979, pp. 35-82. Pero el interés del tratamiento filosófico de la poesía, en muy anterior (remontándose al menos a sus comentarios a Hölderlin).

⁵¹⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt, V. Klostermann, 1978.

salida hacia lo estético y en particular hacia la alta poesía, tampoco nos permita tener propiamente una visión de mundo, sino cuanto más una apertura del horizonte de mundo como preparador de la escucha del ser (*Seyn*) en el acontecimiento (*Ereignis*), en medio del oscurecimiento producido por la técnica, relacionado con la objetivación del ser en el ente y articulado por un aparato lógico resabio de la antigua ontología.

Mi intento será ahora dar o devolver un sentido distinto a la visión del mundo, idea sin la cual resulta imposible cualquier valoración positiva de la ciencia. Para ello retornaremos a la manera de entender el mundo en los escritos de Husserl, especialmente los que giran en torno a la época de *Experiencia y Juicio*.

2. EN BÚSQUEDA DE UN SENTIDO NUEVO

Una cosa es comprobar el hecho de que el hombre de inicios del siglo XXI y de las décadas inmediatamente anteriores tenga serias dificultades para ver una imagen del mundo orgánica y unitaria y para apreciar su relación y su lugar en el mundo o con la trascendencia, y otra muy diversa que deba renunciar para siempre a esa búsqueda y resignarse a un *pluralismo de mundos* según la tesis de N. Goodmann, que sería un serio obstáculo para darle o reconocerle una racionalidad.⁵¹¹ Lo primero ha advenido no por un destino fatal de la historia o del ser sino por el estado de crisis y por la caída injustificada de una suficiente antropología o en otras palabras por efecto de un *deficiente antropocentrismo* que ha conducido a la “muerte del hombre” y por el culto exagerado a un modelo científico-técnico que promete una visión de totalidad sin poder cumplirla nunca, y que por el contrario ha producido un exasperado pluralismo que despidе toda posibilidad de una “lectura” del mundo y de la ubicación de la persona humana dentro de él.

En la interpretación de Heidegger, que ha puesto en el centro del debate la diferencia ontológica entre ser y ente, junto con el olvido del ser que ha conducido al ocaso de la metafísica, la imposibilidad de una visión del mundo no está desligada de su

⁵¹¹ La reciente tendencia de restablecer un antiguo monismo materialista sobre el eje de la evolución, no puede en el fondo decidir si lo que impera es un ordenamiento racional o más bien el puro azar. La tesis de Nelson Goodmann sobre la pluralidad de mundos, probablemente dirigida contra la insistencia de Husserl en la unidad del mundo como horizonte, tiene la influencia de la doctrina de Wittgenstein sobre el lenguaje y de la propagación de la hermenéutica entre algunos pensadores formados en el neopositivismo.

desplazamiento del *eidos* platónico⁵¹² privilegiando el acontecer temporal de la palabra. Por lo cual no sólo es imposible o carece de sentido la pretensión de “ver” el ser (en todo caso pueden escucharse sus ecos en la palabra poética)⁵¹³, sino que ni siquiera podemos aspirar ya a ver el mundo como totalidad objetiva. En todo caso el mundo aparece como un horizonte en el que se inscriben o del que surgen los entes en el devenir constante del tiempo, o en el aparecer de la obra de arte, que *abre un mundo*⁵¹⁴ como acontecer luminoso que contrasta con la pesadez de la tierra complementándola.

Sería errado interpretar a Heidegger sobre la base de una identidad entre ser y mundo, no sólo por el frontal rechazo a la objetividad del ser y la superación de la tesis kantiana de la idea-mundo – íntimamente relacionada con la crítica a la idea platónica de la verdad – sino por el necesario declinar de una posible *Weltanschauung* en el sentido explicado anteriormente. El axioma de Adorno de que *el todo es lo no-verdadero*,⁵¹⁵ aunque basado en supuestos diferentes, no está después de todo tan lejos de las elaboraciones de Heidegger.

Por lo tanto, cuando en *Ser y tiempo* se habla de *situación* es preciso entender esa expresión en sentido existencial, como lugar en que se da el acontecer del *Da-sein* pretendido en una existencia temporal. No tendría sentido ya en tal contexto hablar en los términos de la obra de Scheler sobre un “*puesto del hombre en el cosmos*”, pues eso supondría una visión del mundo como correlato de la comprensión de la propia condición esencial (lo que equivale a decir reconocer también una *antropología filosófica*).

Contrasta con toda esta interpretación de Heidegger sin embargo el innegable anhelo - que sería injustificado calificar como ilusión o yerro – que la persona humana experimenta de esclarecer la propia existencia y la propia estructura constitutiva anterior a toda creación de la libertad pero que da lugar a ella, en correlación con un mundo, que como insiste curiosamente Husserl en muchas de sus páginas es, después de todas las

⁵¹² La crítica a la idea platónica de verdad comienza a partir de *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931/2):cfr. *Wegmarken*, ed. cit., pp. 201-236.

⁵¹³ Cfr. J. DERRIDA, *El oído de Heidegger*, en *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.

⁵¹⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerk* (1935) en *Holzwege*.ed. cit., 1978.

⁵¹⁵ Cfr. T. W. ADORNO, *Negative Dialektik, Schriften* 6. *passim*. En Adorno tal axioma es el resultado de una reelaboración de la dialéctica hegeliana negadora del momento de la reconciliación entre los opuestos.

variantes, **un** mundo⁵¹⁶, y en correlación intersubjetiva con otros seres humanos con los que forma una sociedad y una cultura, las cuales forman parte también de la experiencia del mundo de la vida (*Lebenswelt*).

El mundo no es propiamente un objeto; ni la suma de todos los objetos, extensos o no. El mundo es “horizonte”, término que en Husserl apunta más al entramado de relaciones intrasenciales e interesenciales (horizonte interno y horizonte externo respectivamente) de los entes en cuanto fenómenos, es decir en cuanto manifestaciones o participaciones del ser. Tal horizonte está continuamente abierto a la conciencia inmanente del tiempo, como trasfondo en el que aparece el fenómeno y en el que las relaciones múltiples entre los entes se muestran en cuanto plurales configurando un conjunto. Apertura de mundo no es necesariamente negación de totalidad, ni afirmación de pluralidad de mundos.

En la experiencia natural “ingenua” nunca se da la percepción de una cosa sin el entorno y nunca se ofrece una visión de una cierta totalidad o conjunto sin el trasfondo visto y en parte por verse, de un horizonte indefinidamente ampliable.

Husserl en *Experiencia y Juicio* distinguió y correlacionó los horizontes interno y externo de las cosas⁵¹⁷ y mostró la conexión entre horizontes y mundo que tanto en esa obra como en la contemporánea *Lógica formal y trascendental*,⁵¹⁸ va sustituyendo sutilmente la centralidad del *ser* que en *Ideas I* aparecía más netamente como el correlato último de la razón. Estamos de acuerdo con Heidegger en que el mundo no puede ser objeto de una visión en cuanto *Gegenstand*, aunque no compartimos su insistencia en preferir el oído a la vista como metáforas del pensar. Tal mundo-objeto o mundo-idea a la manera kantiana implica su reducción a la condición de mero ente, aunque contuviera la suma de todos los entes. Pero en cuanto apertura de horizonte tampoco puede ser algo ajeno al *logos*, a lo racional o a lo intelectual, ni menos identificarse con el *Seyn* en el sentido heideggeriano.

La conciencia de horizonte que se abre en simultaneidad con el despertar de la autoconciencia del yo, sin constituir propiamente una totalidad cerrada lleva sin embargo intrínsecamente una llamada a una visión de conjunto, a una syn-opsis, y en este sentido la hipótesis de una pluralidad interpretativa de mundos es insostenible,

⁵¹⁶ La tesis de la *unidad del mundo* es repetidamente sostenida por Husserl hasta en sus últimas obras. Por otra parte es coherente con la correlación que el mundo tiene con el “polo-yo”. La tesis de la unidad del mundo es irrefutable si se considera que la sola posibilidad de imaginar una pluralidad de mundos es ya un modo de unificarlos.

⁵¹⁷ Cfr. E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, ed. cit., pp.287-8.

⁵¹⁸ Cfr. Hua XVII.

puesto que no puede darse conciencia de pluralidad sin una cierta referencia a una unidad siquiera potencial. El planteo de Heidegger acerca de la diferencia ontológica entre el ser y los entes elimina el sentido de un anhelo de unidad, y es por ello que centra su atención en el acontecimiento (*Ereignis*)⁵¹⁹. Sin embargo, como bien vio Husserl, la idea de *convergencia en unidad* es inherente a la idea de mundo, aunque esta debe ser modificada en el sentido de que la imagen de un mundo concluso deber ser sustituido por el sentido de horizonte siempre ampliable y nunca totalmente aprehensible por el hombre como un ente.

El *An-denken* de la diferencia ontológica sobre el que insiste en sus últimos seminarios Heidegger abre un horizonte distendido temporalmente y se deja oír en el anuncio poético de la palabra (que se acompaña con el comentario filosófico): pero de este modo *se ha perdido en el camino la aspiración a la unidad*, que lejos de ser un vano anhelo quimérico es una experiencia que el hombre tiene ya en la intuición de las esencias y en la reducción trascendental moviendo desde allí la apertura del mundo hacia *una unidad siempre abierta*. Toda la diferencia entre la época de la imagen del mundo como una totalidad y la nueva idea fenomenológica del mundo como la pensó Husserl estriba allí.

Por eso mismo un Ser ajeno a la aspiración a la unidad y distendido en el acontecer no explicaría la aparición o manifestación de los entes en la diferencia, adjuntándoles a ellos más bien la función de ocultamiento.

La relación que establece Heidegger entre la manifestación del ser y el entramado de la técnica – tema que tiene mucha relación con el argumento del presente libro – presenta en sí mismo un problema insoluble pues sin la idea de unidad – una unidad que se descubre en primer lugar en los entes intra-mundanos incluyendo las personas para luego moverse hacia la búsqueda de un polo hacia el cual se dirige la teleología del mundo y de la historia – es imposible concebir y mucho menos estimar el valor de la ciencia. La sentencia de Heidegger según la cual “*la ciencia no piensa*”⁵²⁰ es algo más que una humorada, pues el pensar propiamente dicho ha sido concentrado en el acontecer rememorativo del ser a través de la palabra.

Mi punto de vista, que he expresado en trabajos anteriores propone no la eliminación de la reducción husserliana, sino su reformulación en una reducción por la

⁵¹⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée; Temps et être*, tr. J. Beaufret, en *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976.

⁵²⁰ Expresión recurrente en *Was heisst Denken? (¿Qué significa pensar?)*, Tübingen, Niemeyer, 1971; cfr. p. 25.

que el sujeto descubre el propio ser participado que como *actus essendi* lo constituye. Ahora bien, el ser participado como acto, ligado a la idea de participación por el develamiento de un acto de ser donado también a los demás entes y cuya irradiación proyecta el mundo como horizonte siempre ampliable y abierto, sin ser él mismo objeto en sentido propio posibilita la visión objetiva de los entes dotados de una esencia, y en tal sentido abre la vía a una “visión de mundo “en la que “mundo” no es sino la conjunción y correlación de los horizontes interno y externo de los entes y como tal no puede dejar de llamar a la unidad, sin la cual como bien viera la tradición platónica, cualquier evocación del ser pierde consistencia diluyéndose en el devenir temporal.

3. VISIÓN DEL MUNDO Y CIENCIAS

Estas cuestiones, que tocan planos ontológicos y parecen inevitablemente abstractas tienen mucha relación con el hilo conductor de nuestra investigación. Apliquemos ahora por lo tanto algunas de las precedentes ideas al universo de las ciencias. Más allá de lo que haya dicho explícitamente Heidegger, es un hecho constatable que las ciencias naturales – con su primacía del objeto cuantificado – no pueden ya constituir una base suficiente para una visión del mundo como totalidad como soñó el positivismo clásico al menos en el siglo XIX y principios del XX. El motivo reside en que junto con la ampliación de las grandes teorías a las que hay que añadir ahora los cambios de paradigmas, se abren honduras nuevas en la dimensión de lo “infinitamente pequeño” (Pascal), por lo que las ciencias están obligadas a subdividirse continuamente en especialidades presentando así un mundo fragmentado.

Las ciencias humanas por su parte, de las que Heidegger se ocupó muy poco en relación al conjunto de su obra en coherencia con su negación de la constitución de la *antropología filosófica* en el sentido heredado de la tradición occidental, tampoco pueden evitar la fragmentación, en este caso por la multiplicidad inagotable de perfiles y enfoques que presenta el “fenómeno humano” en las ciencias empíricas que ya hace más de un siglo han ido conquistando su legítima autonomía respecto al plano propiamente filosófico. Y además porque se ha demostrado la insuficiencia de querer ampliar los confines de una teoría hasta constituir un modo integral de ver la vida (un sustituto de la cosmovisión) al menos en algunas orientaciones de la sociología, la psicología y la lingüística. Por lo tanto la ciencia positiva en general no puede constituir

ni una *Weltanschauung* ni una *Weltbild*, en el sentido que hemos discutido hasta ahora. Ha terminado definitivamente esta época, como afirma el citado ensayo de Heidegger, aunque por distintos motivos a los presentados por dicho autor.

Esto sin embargo es sólo un lado de la cuestión. Hay en el ser humano una inextinguible sed de conocer y de relacionar los propios conocimientos, de compartir con otros humanos las propias convicciones y descubrimientos. Esto no significa que la objetividad de la verdad conocida o descubierta sea *el fruto* de un consenso intersubjetivo, sino por el contrario que la verdad ofrecida por lo real es en sí misma una fuente de comunicación intersubjetiva, y que el acuerdo entre los sujetos racionales es una suerte de confirmación crítica de la veracidad de lo descubierto. De todos modos también en esto se ve una convergencia hacia la unidad. Esta búsqueda de unidad no es contraria a la concepción del mundo como horizonte, pues no busca propiamente una visión del mundo como objeto unificado capaz de ser compartido por la universalidad de los seres racionales, como tal vez hubiera podido pensarse en la época de Kant (entre los últimos intentos notables en este sentido está la *Ontología* de Nicolai Hartmann)⁵²¹.

Lo anhelado es en cambio una visión que interrelacione los horizontes interno y externo⁵²² del mundo, presentando al ser humano un espacio de sentido que necesariamente no se agote en el mundo, sino que lo trascienda: más precisamente se trataría de un *intervalo* (en el sentido de Lavelle) que señale una plenitud del Ser trascendente. El secreto de esta posible vía está una vez más en el tema del ser tal como lo descubrimos en nuestra finitud: este no se identifica ni con el ente (*Das Seiende*) ni con el *Da-sein*, el humano existente, y ni siquiera con el *Seyn* del último período de Heidegger.

El defecto que según mi parecer se encuentra en Husserl en este mismo aspecto consiste en deslizar la temática del ser muy presente sus primeras obras especialmente en la trilogía de *Ideen*, hacia la del mundo (*Welt*) permitiendo así una vía más tarde hecha explícita con mucha convicción por Merleau Ponty, la cual abandona casi todos los aspectos esenciales de la fenomenología tal como la quería Husserl.

El tema del ser, interpretado en continuidad con la tradición metafísica secular y no en fractura con ella, lleva por una parte a aceptar la unidad del ente, su presencia y

⁵²¹ Cfr. N. HARTMANN, *Ontología*, 5 tomos, México-Buenos Aires, F.C.E., 1954ss.

⁵²² En el vocabulario husserliano, el horizonte interno de una esencia o de un objeto de conocimiento es el conjunto de sus notas y perfiles propios, analizables progresivamente, mientras que el horizonte externo es el conjunto de todas las relaciones con los demás entes y con el contexto siempre ampliable. Este tema se encuentra ampliamente tratado en *Experiencia y Juicio (Erfahrung und Urteil)*, que ya hemos citado repetidamente.

su actualidad (en apertura hacia sus posibilidades) y luego a preguntarse por los ligámenes, las interrelaciones entre los entes en la manifestación de sus diferencias.⁵²³

Por lo tanto la búsqueda de una visión del mundo en el sentido y con los límites antes explicados, hay que entenderla más como *una dinámica de convergencia nunca acabada ni llevada a término en el tiempo*, que como un sistema ya terminado y estable, idea que aun vigente en los siglos XVIII y XIX, ha sido puesta en crisis por los mismos nuevos descubrimientos científicos, además de los planteos filosóficos que la habían presagiado.

En ese contexto se hace necesaria una recuperación de la *autoconciencia del hombre*, pues sólo en una visión de mundo en el sentido explicado es posible ubicar el puesto del hombre y el sentido de su situación y su marcha en el espacio y el tiempo, y sólo en la convergencia entre los perfiles descubiertos por las ciencias humanas, pueden apreciarse mejor la correlación con una antropología filosófica, los marcos de una visión de mundo y los destellos del Ser trascendente que supera el *intervalo* – el límite y lo ilimitado - del mundo.

Hay que tener para ello criterios semejantes a los indicados a propósito de la *Weltanschauung*: la búsqueda de *una convergencia de las ciencias humanas hacia una antropología filosófica*, la cual no ha de entenderse como el establecimiento de un ente estático poseedor de una gran jerarquía de facultades, sino al modo de una persona dinámicamente abierta a su propia “realización”: es decir, del ente cuya característica fundamental es *la apertura constitutiva al ser por mediación del mundo de la vida*. En esta búsqueda de una unidad dinámica estructural cumple un papel especial la psicología entre las ciencias humanas, pues es la más cercana a la temática fontal de la experiencia de la vida. En conclusión puede enunciarse, con las salvedades a que hemos aludido anteriormente, la siguiente tesis: *la “recuperación” del sentido de una visión del mundo es correlativa a la recuperación de un sentido nuevo de la antropología filosófica*.

⁵²³ La reacción contra todos los resabios monistas heredados del pasado idealista, ha llevado a algunos autores a llevar al extremo el tema de la *diferencia*: cfr. G. DELEUZE, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrotu, 2006; J- DERRIDA, *La escritura y la diferencia*, Murcia, Anthropos, 1989. Dentro de la denominada Escuela de Frankfurt, ha sido tal vez Adorno el que más ha insistido en su polémica contra el concepto de totalidad.

4. REIVINDICACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Es sabido que después de la *Introducción a la metafísica* de Heidegger y su deconstrucción de la “metafísica tradicional” se fue también debilitando el sentido de una antropología filosófica.⁵²⁴ A lo largo del siglo se había puesto en escena una cierta discusión en torno a su sentido y su validez, pero habían aparecido obras de notable importancia al respecto, como las de Scheler, Gehlen, Hartmann, Cassirer,⁵²⁵ sin contar el número considerable de antropologías surgidas de la vertiente neoescolástica.⁵²⁶ La disolución de la antropología filosófica dentro del pensamiento heideggeriano, se debe fundamentalmente a las bases puestas en *Ser y Tiempo*, en el que el *Da-sein* (nombre que suple al de hombre o al de vida humana en tal obra) se distiende existencialmente en el tiempo, con la preocupación (*Sorge*) y la angustia (*Angst*) para proyectarse a un ser para la muerte. De allí en más, el tratamiento de la diferencia ontológica entre ser y ente ha dado tal protagonismo a la manifestación del primero que el mismo hombre como ente sería un factor de ocultamiento u oscurecimiento respecto de la manifestación del ser. En la famosa *Carta sobre el humanismo*⁵²⁷, que responde en cierto modo a *El existencialismo es un humanismo* (1946)⁵²⁸ de J.-P. Sartre y en general al existencialismo francés, llama al hombre “pastor del ser” primordialmente por su capacidad o condición existencial de escuchar y proferir la palabra, que a su vez es “la casa del ser”⁵²⁹.

Aunque menos refinado en su manera de filosofar, Sartre había sintetizado la disolución de la antropología con la sentencia (mal comprendida y asumida de Kierkegaard y el mismo Heidegger) de que “la existencia precede la esencia”⁵³⁰, de manera que la respuesta a lo que es el hombre no puede hallarse en ninguna

⁵²⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1964. No obstante el debilitamiento del sentido de una antropología filosófica está ya claramente anunciado en *Ser y Tiempo*, debido a la contraposición que allí se establece entre la antropología tradicional y la analítica existencial.

⁵²⁵ En América latina se ubica en la misma línea con la peculiaridad de la óptica de nuestra cultura, el libro de Francisco ROMERO *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952.

⁵²⁶ Una obra que realiza un bella síntesis entre algunos temas neoescolásticos y la fenomenología es la de J. GEVAERT, *El problema del hombre*, Salamanca, Sígueme, 2001.

⁵²⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, ed. cit.

⁵²⁸ Cfr. J.P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Losada, 1948.

⁵²⁹ Expresiones presentes en la *Carta sobre el humanismo*, cfr. *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1979, pp. 311- 360.

⁵³⁰ Para esa fecha ya se habían publicado en París los *Études kierkegaardienes* de Jean Wahl (1933). Pero Kierkegaard a través de sus pseudónimos se hacía eco contra Hegel de la teoría cristiana defendida por Gregorio Niseno y Pico Della Mirandola entre otros que subraya la apertura de la libertad para la autoformación de la persona humana. La sentencia de Sartre dice implícitamente que el hombre no tiene una naturaleza o esencia de la que nazca su libertad, sino que por el contrario su libertad construye su esencia.

antropología sino en las decisiones y luego en la praxis por la que el hombre se construye a sí mismo y se da sentido a sí mismo. Más tarde Sastre se plegará al sentido marxista de la humanidad que se realiza en la historia.⁵³¹

Tanto Husserl como los autores citados anteriormente que defendían el sentido de una antropología filosófica,⁵³² encontraron en la pregunta por el hombre la ocasión de investigaciones antropológico-filosóficas importantes, como el tema del cuerpo, el símbolo, la condición del ser personal, la intersubjetividad, la constitución de la cultura y de la sociedad, entre otros aspectos esenciales. El dinamismo del desarrollo del sujeto humano no era para ellos obstáculo para que se afirmara que posee una constitución estable en su devenir que lo distingue de otros animales y le da un lugar específico en el mundo.

Es lógico, por lo tanto, que la negación de una antropología filosófica, produzca, entre otros, los siguientes efectos:

- a) La disgregación de una multiplicidad de ciencias humanas de orden empírico apelando para su diálogo a una vaga racionalidad transversal que queda por otra parte sin un punto de apoyo en la persona humana y que se convierte en una suerte de entidad etérea que construye puentes ocasionales entre los temas de cada especialidad particular.⁵³³
- b) La imposibilidad de coordinación entre la condición humana y el mundo de la vida al que se abre constitutivamente.
- c) La precariedad de cualquier intento de comprender la intersubjetividad y la subordinación de las instituciones sociales, el arte o el derecho a criterios tomados de un estructuralismo revestido de motivos kantianos⁵³⁴.
- d) La apelación a la primacía de lo irracional, con la exaltación del mito y de una mal comprendida imaginación creadora, constitutiva de lo social, de lo estético y de lo religioso.

De todos estos inconvenientes el primero es el que más interesa a nuestro tema. Hemos visto cómo la autonomía de las ciencias humanas empíricas o positivas tiene

⁵³¹ Cfr. J.P. SARTRE, *Crítica de la razón dialéctica*, 2 tomos, Buenos Aires, Losada, 1964.

⁵³² Esta postura es mucho más explícita en el período de *Ideas II y III*.

⁵³³ Un enfoque exhaustivo de esta temática en la filosofía contemporánea se hallará en W. WELSCH, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversales Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.

⁵³⁴ El ejemplo más acabado de esta tendencia, notable además por su agudeza y rica en perspectivas nuevas, es la tetralogía de NIKLAS LUHMANN, sobre *el arte, la religión, la sociedad, el derecho, en la sociedad*, editadas en español recientemente (Barcelona, Herder, 2003ss.).

intrínsecamente una vocación hacia la convergencia, la cual es garante al mismo tiempo de las distinciones entre disciplinas y de los puentes de su encuentro dialogante. Hemos constatado también la imposibilidad de erigir una de esas ciencias en “*scientia princeps*”, a la manera con que la plantearon los neokantianos, Dilthey o Husserl,

Sin embargo hemos encontrado un sentido a la manera en que entendió este último autor *la proximidad de la psicología a la antropología*.

Por los mismos motivos no puede prescindirse del rol animador que la psicología puede tener en el mismo movimiento de convergencia de las ciencias humanas hacia una *nueva antropología o visión integral dinámica de la persona humana*. En cada una de esas ciencias, que de algún modo tocan aspectos diversos de la experiencia de la vida humana, la psicología ofrece posibilidades de particular poder expansivo. El propio hecho de que puede ser una de las ciencias humanas de mayores posibilidades de ser utilizada con finalidades de manipulación, señala *ex contrario* que es la que más cerca está de un planteo general de la relación de todas las ciencias humanas con la concepción que se tenga de la persona humana. Es por eso mismo que está *todavía* en la fase del conflicto de las antropologías. Pero no es imposible que pase a una nueva etapa de diálogo de antropologías diferentes, en la búsqueda de la centralidad de la persona.

Hay por lo tanto en ella no la necesidad de un reinado o dominio sobre otras ciencias, sino la tendencia a abrir puentes dialógicos con ciencias que estudian otros perfiles. Entre 1920 y 1950 se ensayó una mayor valorización del estudio del ser humano.⁵³⁵ Además de los autores que antes hemos citado, ha de tenerse presente la vertiente importante de los pensadores que globalmente pueden denominarse personalistas⁵³⁶.

Esta acentuación fue sin embargo inevitablemente oscurecida por el señalado proceso de debilitamiento de la centralidad del sujeto que había sido puesto en marcha por los planteos anticartesianos y antihusserlianos de los que he hablado antes. Esta tendencia fue luego llevada a sus últimas consecuencias con los de-construccionismos del movimiento que Habermas denominó “post-estructuralista”⁵³⁷, que comprometen

⁵³⁵ Uno de las últimas obras significativas de aquel período ha sido la *Antropología filosófica* de E. CASSIRER (1945). Cfr. además J. GEVAERT, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca, Sígueme, 2001; G. BLANCO, *Curso de antropología filosófica*, Buenos Aires, EDUCA, 2002.

⁵³⁶ Aunque el término personalismo fue introducido por Charles Renouvier en una obra homónima (1911), fue divulgado como corriente filosófica por E. MOUNIER (Cfr. *Obras completas*, 4 tomos, Salamanca, Sígueme, 1994ss). Pero en un sentido más amplio pueden tenerse como tales muchos filósofos que en los siglos XIX y XX pusieron en el centro de la filosofía el tema de la persona.

⁵³⁷ Cfr. el citado libro J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad.*, Madrid, Taurus, 1989.

autores como Derrida, Deleuze y Foucault y otros de generaciones más jóvenes, que se apoyan en la reelaboración de temas de hermenéutica o en temas neomarxistas.

La imposibilidad de sostener durante mucho tiempo esta ausencia de la subjetividad, o mejor, de una recuperación del sentido auténtico de la persona, llevó a algunos autores a intentar nuevas vías a través de la temática de la razón comunicativa y dialogista sostenida por una adecuada teoría del lenguaje y de la intersubjetividad.⁵³⁸

Pero como bien lo viera Husserl, ninguna de estas teorías puede sostenerse sin una cierta “psicología” que sea a la vez fenomenológica y abierta a una comunicación con una “filosofía primera” mediante la constitución de una antropología filosófica entendida como ciencia exploratoria de lo que Jan Patocka denominó “el cuidado del alma”⁵³⁹. Tal psicología enfocando científicamente los diversos perfiles de la experiencia de la vida humana y re-conduciéndolos a una cierta unidad mediante lo que he denominado “reducción vital”, abriría el camino a una mejor comprensión del hombre por sí mismo y a su lugar en el mundo. Desde este punto de vista, la noción de *Weltanschauung* no habría perdido su sentido y sería correlativa a una renovación de la antropología filosófica.

Sin estas condiciones, los puentes tendidos entre diversas escuelas de la psicología y entre las otras ciencias humanas conduciría tan sólo a “*chemins qui ne mènent nulle part*” (caminos que no conducen a ninguna parte)⁵⁴⁰ según el poema de Rilke pero sin el encanto de su lenguaje: o si se prefiere a un conjunto de *laberintos* y *rizomas*, que corren el riesgo de convertirse en un símbolo de nuestra época⁵⁴¹. Pero es una cosa sabida desde la antigüedad que el sofista prefiere los caminos sin salida por ser más rediticios para determinados intereses que la búsqueda de la verdad.

⁵³⁸ Entre los autores más conocidos en esta dirección están K.O. APEL y J. HABERMAS. En el pensamiento cristiano hay innumerables filósofos de gran valor, que hoy sufren una marginación del “pensamiento oficial”. En el pensamiento postmarxista la necesidad de buscar un sujeto colectivo por vía del “imaginario social” se manifiesta en C. CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 2007.

⁵³⁹ Cfr. J. PATOCKA, *Platón y Europa*, Barcelona, Península, 1991.

⁵⁴⁰ Cfr. R.M. RILKE, *Werke in drei Bänden*, Frankfurt, Insel, 1991,II, p. 323.

⁵⁴¹ Una muestra significativa es la recopilación de trabajos de diversos autores dirigida por G. VATTIMO denominada justamente *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988..

5. EL TRASFONDO SAPIENCIAL

Es ampliamente conocida la insistencia puesta por Descartes en la idea de una *sapientia universalis*, insistencia compartida más adelante por Leibniz y reiterada de un modo totalmente renovado por Husserl en pleno siglo XX. Hemos visto que este ideal de una sabiduría omni-abarcadora no es otra cosa que la herencia del sistema filosófico-científico propuesta por Aristóteles, que tenía en su cima la metafísica o la filosofía primera y se subdividía luego en las principales ramas de la filosofía de las que nacerían en la época moderna las así llamadas ciencias positivas.

La innovación cartesiana, además de permitir colocar la renovación del concepto moderno de las ciencias matemáticas y físicas a partir del tronco de una filosofía primera (muy distinta de la aristotélica) que partía del *yo pienso* y de la superación de la duda, colocaba la totalidad de los entes *en una continuidad más neta con el ser*, y en una correlación más directa con su idea de razón.

De este modo los entes vistos a la luz del modelo matemático eran reducidos a una univocidad que Jean Luc Marion denominó expresivamente como *ontología gris*.⁵⁴² Y el conjunto pendía del Ser infinito *causa sui*, que paradójicamente dejaba poco espacio para su contemplación en el sentido de los sabios antiguos y medievales y aun para el diálogo con el nuevo mensaje de las fuentes bíblicas a la manera como lo habían realizado los Padres y los maestros escolásticos: era la teología blanca⁵⁴³, para expresarlo de nuevo con Marion. La *sapientia universalis* era en síntesis en el sentido moderno la universalidad del saber que incluía armónicamente la filosofía con las nuevas ciencias dadas a luz en el siglo XVII., sistematizada además por la influencia del ideal matemático bajo el lema de las ideas claras y distintas y concatenada a través de una renovación de la lógica que sólo Leibniz, gran conocedor de Aristóteles, podía abrir a un impresionante futuro.⁵⁴⁴

El concepto medieval de sabiduría era *toto caelo* diverso. Además de contener la relación con la verdad como se venía transmitiendo desde la cultura de los griegos, culminaba siguiendo a su manera las pautas de Aristóteles en su diseño de las virtudes intelectuales, en la sabiduría, de manera que importaba no sólo por la unidad sistemática esclarecida en las relaciones de la totalidad de los entes, sino también y sobre todo por

⁵⁴² Cfr. J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1983.

⁵⁴³ Cfr. J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, P.U.F., 1981.

⁵⁴⁴ Cfr. Q. RACIONERO-C.ROLDÁN, G. W. *Leibniz. Analogía y expresión*, Madrid, Complutense, 1995.

la elevación que procuraba al ser humano haciéndolo partícipe de la divinidad en cuanto capaz de comprender la verdad, o como decía Avicena, *Las cosas divinas*, título de uno de sus libros.⁵⁴⁵ El sabio contemplaba en cuanto descubría siempre nuevas relaciones entre los entes y en cuanto amaba la verdad, puesto que en su elevación era capaz de alcanzar *la eudaimonía, la beatitudo*. En el universo cristianizado la Sabiduría era además vista como don del Espíritu, y unía amor y develamiento de la verdad, pudiendo contemplar también desde lo alto algunos aspectos de las cosas terrestres que podía conocer con su luz natural.⁵⁴⁶

La *sapientia universalis* en sentido moderno, llamada también *mathesis universalis*, subraya más el sentido de unidad de todo lo cognoscible disminuyendo notablemente y casi eliminando el elemento místico y extático que tanto había penetrado en las filosofías neoplatónicas y las medievales. Ya hemos visto los motivos por los cuales este ideal de sabiduría total fue decayendo no sólo por el impacto creciente del concepto positivista de la ciencia, sino también por el complejo entreverado de las influencias idealistas y románticas durante el siglo XIX, que no logró realizar su soñada “enciclopedia”. Su destino estaba unido a un concepto de razón en cuanto participación del *Logos* divino, y se debilitó por el énfasis puesto tanto en el naturalismo de los positivistas como por el vitalismo de los románticos y sobre todo por el multiplicarse constante de nuevas ramas en las ciencias.

Es por eso doblemente curioso que Husserl lo haya redescubierto y lo haya hecho suyo con tanto entusiasmo al menos desde la época de las *Ideen*⁵⁴⁷ uniéndolo estrechamente a su idea de razón y de verdad en cuanto manifestación del ser de las cosas.

Es cierto que la *mens* husserliana sigue teniendo un rasgo racionalista bastante marcado, pero teniendo en cuenta su reelaboración del sentido de las esencias, su concepto de las *relaciones inter-esenciales*, su innovador sentido del horizonte y del mundo de la vida en que se muestra la verdad de las cosas, los valores y las relaciones interpersonales, su idea de la “*sapientia universalis*” pierde ya el predominio mecanicista e incorpora motivos vitalistas de no menor importancia. Y la fe que Husserl dio a la razón en sus últimos años constituye una síntesis muy diversa de la de los siglos iniciales de la modernidad, acentuando la teleología hacia una elevación ética

⁵⁴⁵ Cfr. AVICENNA, *Libro della guarigione. Le cose divine*, Torino, UTET, 2008.

⁵⁴⁶ Cfr. *S. Th.* II-II, q.68, a. 7.

⁵⁴⁷ Sin embargo dicho ideal se mantiene hasta en las últimas obras publicadas en vida por Husserl.

de la humanidad y a la responsabilidad del filósofo frente a ella. De allí que desde un punto de vista teológico, ante la mirada de un Agustín o un Pascal por ejemplo, su generosa idea de la “salvación de la humanidad” por las solas fuerzas intelectuales y morales no pueda ocultar cierto sabor pelagiano.⁵⁴⁸

Por los motivos que hemos visto al analizar la propuesta en torno a la revalorización de la *Weltanschauung* y su correlato de la *antropología filosófica*, la sabiduría concebida a la manera cartesiana se ha vuelto en este punto ya irrealizable, no sólo por las causas extrínsecas sino también por el desarrollo mismo de la ciencia que con el cuestionamiento del paradigma newtoniano ha debido reducir un tanto sus aspiraciones de totalidad e inmutabilidad cósmicas. Y aun el mismo modelo husserliano que mediante la idea de mundo como horizonte del ser ofrecía la imagen de algo intrínsecamente abierto, subestima un tanto la multiplicidad de los saberes y de los métodos científicos actuales.

Las ciencias humanas tales como se han desarrollado en los dos últimos siglos han debilitado notablemente el optimismo de que el hombre pueda con sus solos recursos mantener una teleología adecuada de la historia. La idea de visión del mundo por lo tanto invita al logro de una nueva sabiduría que está basada en el diálogo y el encuentro entre los diversos campos del saber sin renunciar a la aspiración a la unidad que en el fondo obedece a la presencia participada del ser como acto en cada uno de los entes y en el mundo como horizonte⁵⁴⁹. Por lo tanto dicha aspiración aunque necesaria no podrá nunca agotarse en el tiempo, obligando al hombre a una búsqueda constante; pero una cosa es buscar teniendo un horizonte más próximo suficientemente coherente y estimulante y otra recorrer laberintos y fragmentos renunciando al sentido. Si por lo tanto no es posible ya reproponer una visión del mundo como marco definitivo y ni siquiera en el modo al que aspiraba Dilthey, tanto menos es factible el logro de una sabiduría universal en el sentido de la primera modernidad y mucho menos como la soñaba el positivismo.

Nada extraño entonces que muchos de los que están descontentos por la idea de reorganización científica propuesta por el positivismo lógico del siglo XX, recurran hoy, para alcanzar el sentido de una visión de un mundo cercano al que hemos descrito,

⁵⁴⁸ El pelagianismo en tiempos de San Agustín acentuaba en demasía el poder de la voluntad y la razón humana en desmedro de la necesidad de la gracia. Su influencia en la modernidad es muy grande especialmente en el siglo XVII, motivo por el que hubo tantas pugnas entre corrientes teológicas diversas tanto en el catolicismo como en el ámbito protestante.

⁵⁴⁹ Este aspecto está explicado más detenidamente en el citado *Estudios sobre la fenomenología de la praxis*.

al arte y a la literatura o a la tesis relativista de una pluralidad de mundos con su pluralidad de significados e interpretaciones no conciliables.

Según la tradición Pitágoras asumió el nombre de filósofo por considerarse sólo un amante y buscador de la sabiduría. Para nosotros en el siglo XXI sería jactancioso intentar siquiera poseer una sabiduría como el conjunto de todos los conocimientos posibles, de modo que el hombre pudiera leer hasta el final el libro del mundo. No obstante no podemos dejar de aspirar a la radicalidad de un sentido capaz de alimentar nuestro itinerario. Para ello *es preciso recurrir además de una mejor interrelación entre las ciencias*, a otras fuentes alentadas por la vida y el sentimiento, a fin de lograr una sabiduría proporcionada a la capacidad humana en cuanto opuesta a la necesidad, un sabor que la sola ciencia no alcanza a transmitir.

6. EL SERVICIO DE LAS CIENCIAS HUMANAS

Para ir al encuentro de una integración del saber cuyo instrumento es sin duda el diálogo interdisciplinario, es preciso recurrir a los hechos de la pluralidad de las ciencias con su consiguiente fragmentación, y de la aspiración dialogante a una unidad. La palabra *diálogo* se ha impuesto así en los más diversos recintos como expresión de una nueva modalidad de la razón, una razón que algunos autores llaman comunicativa o también transversal. Alcanzado su éxito y su difusión en una época que practica el culto del pluralismo en todos los frentes sin duda como reacción a los intentos totalitarios (tanto en la ciencia como en la política) del pasado siglo XX y a los “fundamentalismos” religiosos de todas las épocas pero que en algunos aspectos todavía subsisten con otras modalidades y otras razones, aunque su práctica al menos en el plano social y político sea notablemente insatisfactoria, el diálogo se ha extendido también al plano de las ciencias, como sustituto del antiguo concepto monolítico de sabiduría universal o de enciclopedia moderna.

Es preciso entonces que las ciencias asuman en su concepto el sentido del diálogo, del encuentro, en fin de una *razón comunicativa*, idea derivada *via Habermas* de la intersubjetividad de Husserl⁵⁵⁰ en su aplicación al terreno del conocimiento. A partir de allí se han multiplicado las consideraciones en torno a la *interdisciplinariedad* y pluri-

⁵⁵⁰ Es evidente que Habermas ha asumido algunos temas de Husserl (entre ellos el del mundo de la vida) transponiéndolos a un contexto casi neokantiano, al menos en su último período.

disciplinarietà, como una toma de conciencia de la necesidad de hallar complementos de la propia óptica en otros ámbitos del saber. Pero esta actitud abierta tiene el costo de yuxtaponer escorzos de visiones diferentes sin alcanzar a tener un conjunto suficientemente dotado de unidad, lo cual perjudica paradójicamente el pluralismo de sus respectivas autonomías, fusionando nociones *dóxicas* en un conglomerado sólo superficialmente inteligible.

Hay por lo tanto quienes se resignan a acercarse al sentido escéptico de la *Sagesse* tal como fue empleado en el siglo XVII por Charron⁵⁵¹ (que tenía un sentido práctico no ajeno al escepticismo de los antiguos y de Montaigne) lindando con el disfrute del entrecruzamiento “libre” de opiniones diversas en un conjunto en el fondo escéptico⁵⁵². Se habla a menudo del *fin de las certidumbres* tanto en un sentido intersubjetivo (propio de un estado o etapa cultural) como ontológico (el mundo es un caos del cual surge un orden carente de autor)⁵⁵³, se acepta comúnmente el cuestionamiento de todas las pretendidas verdades no sólo éticas sino también científicas con el pretexto de que “nadie es dueño de ellas”. De nuevo el laberinto se erige como parte esencial del “pensamiento correcto”.

En tal contexto es lícito preguntarse si las ciencias deben por fuerza abandonar su contribución a un sentido pleno de la verdad. Mi respuesta al respecto es negativa.

El abandono del cientificismo del que tanta gala hacen algunos por influencia de Nietzsche o de los llamados postheideggerianos, es la contracara de la estima excesiva dada desde otro frente a las ciencias sobre todo en cuanto son instrumentadas para un doble papel: vigilar la tentación de buscar una verdad que no obedezca los cánones habitualmente aceptados en las ciencias (fundamentalmente evitar la influencia de la filosofía y de la religión) , y darles la bienvenida en cuanto generadoras de utilidades o tecnología, es decir en el fondo riqueza (que será necesariamente desigual por su enfoque). En síntesis, una razón que ha reprimido su teleología. El refugio en el arte y la poesía, un arte que no deja de transparentar algo de la muerte señalada por Hegel aun en medio de un gran despliegue de su utilización mercantil, bien se lleva con la aceptación bien educada del imperio de la *Gestell* aun en forma simulada.

⁵⁵¹ Cfr. la versión española P. CHARRON, *De la sabiduría*, Buenos Aires, Losada, 1948.

⁵⁵² Para la formación de este frente en el siglo XVII cfr. R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*, Genève, Slatkine, 2000, pp. 505-538.

⁵⁵³ G. Deleuze empleaba el término *caosmos* para indicar esta mezcla de los dos elementos contrastantes, el caos y el cosmos.

El nexo entre verdad y ciencias no tiene por qué ser abandonado, aunque sí reconsiderado a otra luz. Si nuestra propuesta de una nueva “*Weltanschauung*” supone la aspiración teleológica inherente a la razón hacia la unidad del saber aun en forma no del todo lograda, no es suficiente la actitud “dialogante” si sólo se la practica como un entrecruzarse de tesis y contratesis, dudas y vacilantes certezas del científico de cualquier rama, ni la mera complementariedad de las perspectivas de las diversas disciplinas que luchan contra una inevitable fragmentación.

La experiencia vital originaria recibe una verdadera riqueza por parte del conocimiento científico, pues este aun en su austeridad y rigor propios de la demostración, eleva nuestra mirada sobre el mundo y educa nuestras facultades racionales. Sería muy complejo e impropio de nuestro objetivo plantear aquí el tema de sus fundamentos de una manera análoga a lo ya hecho por Husserl en la *Krisis*. Uno de los puntos centrales de su mensaje es que la persona humana es el centro de referencia tanto de las ideas fundantes como de los valores, la intersubjetividad dialógica y la experiencia vital en su conjunto. Pues bien, es ella la clave del sentido de la relación entre las ciencias y el horizonte del mundo de la vida, que incluye también el ámbito social y cultural con sus realizaciones y estructuras. *La elevación causada por las ciencias por lo tanto se aplica tanto a las ciencias naturales y exactas como a las humanas y sociales*. Estas últimas tienen como objetivo el conocimiento más detallado y profundo del ser humano en sus dimensiones individuales y sociales. Puede decirse por lo tanto aunque esto pudiera ser objeto de vastas discusiones, que *las ciencias humanas se acercan más al polo teleológico de lo científico en cuanto tal*, aun teniendo las desventajas de no someterse a la exactitud matemática como principal instrumento de estudio. Comte, un naturalista al fin y al cabo, intuyó en cierto modo esto al colocar la biología y la sociología en la cima del edificio total de las ciencias.

Por lo que se refiere al fenómeno humano, las ciencias que se ocupan de él señalan además de uno u otro modo lo que podría denominarse como la *labilidad* o fragilidad humana, es decir lo que tiene que ver con los fracasos y debilidades, en suma el problema del mal visto no en dimensión religiosa ni metafísica sino a través de la observación de los hechos. Los naturalistas aprovechan este tema para subrayar que el hombre constituye una especie más dentro del reino animal, que no es en fin ninguna excepción al tener que debatirse con las fuerzas de la naturaleza y en sus luchas internas. Pero esta explicación no va al fondo de la cuestión puesto que no rinde cuenta de lo original de las realizaciones culturales y del sentido ético presente en la teleología

histórica. Tanto la autoconciencia noética como la moral no pueden explicarse sólo con hábitos y conexiones neuronales, aunque el filósofo deba desde ya tener en cuenta toda conquista significativa en estos campos. En otras palabras, a diferencia de las ciencias de la naturaleza que avanzan sin cuestionarse por problemas morales (aunque los generan por los avances tecnológicos lanzados a la cultura) *las ciencias humanas comprueban “empíricamente” las dificultades, luchas y sufrimientos y reclaman una respuesta que de algún modo las supere.*

Por estos y otros motivos *el sentido final de las ciencias naturales pasa por el tamiz de las ciencias humanas y converge hacia temas antropológicos y éticos.* Los que consideran al hombre sólo como uno de los tantos objetos de la naturaleza deberían conceder al menos que en el hombre (a través de la ciencia) se da la “memoria” de toda la evolución acontecida anteriormente, y deberían por lo tanto preguntarse por qué la naturaleza material es capaz de tal memoria, problema al que apuntó con certeza Bergson en su libro *Materia y memoria*.⁵⁵⁴

Por lo que se refiere en particular a la psicología, la presencia del elemento vital en todos los enfoques es el motivo de su penetración, directa o indirecta, en los intersticios de las ciencias humanas en general y la que puede facilitar el diálogo interdisciplinario entre ellas y su puente de unidad en la antropología filosófica. No se trata aquí de asuntos de jerarquía sino de interrelación nacida de las mismas condiciones de las ciencias en cuestión.

Nace de ella aquella *teleología* sobre la cual tanto insistió Husserl hacia la elevación del género humano en un nivel ético y cultural cada vez más alto: pero esta noble aspiración no puede ignorar lo que las ciencias humanas muestran también empíricamente: los fracasos y las derrotas. A la visión incompleta de Husserl hubiera que añadir también el sentido estético que ayudaría a corregir la exaltación extremada de la razón como la heroica salvadora de la historia.

En conclusión, el pluralismo de las ciencias tanto naturales como humanas no puede renunciar a un punto de referencia que es el hombre y su lugar en el mundo. Este personalismo en la concepción de la ciencia es la clave para todo serio intento interdisciplinario que busque una suficiente integración del saber. El paso ulterior a una

⁵⁵⁴ Cfr. H.BERGSON, *Materia y memoria*, en *Obras escogidas*, México, Aguilar, 1963, pp. 209-432. Es por lo demás evidente que dicha tesis está en la base de otras obras de Bergson, como *La evolución creadora* (1913)

filosofía primera, así como el diálogo con las grandes religiones, es otro aspecto que aquí sólo podemos recordar.

7. ÉTICA Y CIENCIAS HUMANAS

Viviendo en tiempos en los que, nos agrade o no, la metafísica es fuertemente cuestionada desde muchos ángulos cuando no directamente rechazada como cosa del pasado, es llamativo y agradable constatar el interés creciente por temas éticos, compartidos de un modo u otro por todas las corrientes, aun las más cercanas a la influencia de Nietzsche. Pareciera que la ética, como fruto maduro de estudios concernientes a temas de la vida humana en general, ocupara el lugar de la sabiduría; y de hecho en la tradición occidental la sabiduría aparece a menudo como virtud o conjunto de virtudes morales, en el sentido de satisfacer un finalismo, de indicar un camino al pensamiento para preparar más próximamente la acción.

Es por lo tanto más que oportuno preguntarse finalmente sobre la relación entre psicología y ética. Hay en primer lugar una relación general que hemos ya considerado bajo la óptica de la teleología de las ciencias inspirada en el mensaje de Husserl, y más particularmente de las ciencias humanas. Pero la psicología tiene además un asunto pendiente más directo con la ética por la misma naturaleza de su objeto y porque las aplicaciones prácticas que de ella se desprenden no se reducen a ser objetos útiles o artefactos técnicos. Consiguientemente debemos preguntarnos por algunas cuestiones específicas.

Empezaremos considerando el conjunto sin tener en cuenta la diferencia entre escuelas, ni mucho menos medir la mayor o menor cercanía que algunas de ellas pretendiera tener con los valores morales, con acusaciones directas o indirectas a otras escuelas. La psicología, hemos visto, puede definirse como la ciencia de la experiencia de la vida humana y por lo tanto debe dirigirse de entrada al logro integral del bien de la persona, lo que los antiguos llamaban *eudaimonía*. No se identifica sin embargo con la totalidad de esa meta pues de lo contrario sería ética sin más. Del conjunto de bienes que según Aristóteles apetece la naturaleza humana, la psicología se ocupa fundamentalmente de la salud mental (en el sentido general de alivio de los sufrimientos de orden psíquico) o de la “buena calidad de vida”. Tiene además una relación con el equilibrio de los sentimientos, la adaptación a un contexto social, el aprendizaje, el

rendimiento laboral y tantos otros aspectos. La relación con la ética, por lo tanto, se mide en primer lugar por el servicio que la psicología presta a todos estos bienes que hacen que la vida humana sea en lo posible más feliz, sin agotar sin embargo la totalidad de lo que encierra el término felicidad.

Las otras ciencias humanas, como la historiografía, la crítica literaria, la lingüística, la sociología, satisfacen en primer lugar un legítimo deseo del hombre por conocer experimentalmente sus conductas, su relación con instituciones sociales, la estructura y la génesis de sus idiomas y del lenguaje en general, el desarrollo de la historia tanto regional como mundial para tomar mejor conciencia de su situación actual como pueblo y como individuo; pero junto con esa ampliación necesaria del conocimiento de sí mismo por vías no específicamente filosóficas (aunque casi todas ellas tuvieron un cierto origen en alguna de las ramas de la filosofía), al converger en una cierta unidad y coherencia tienen también la finalidad “práctica” de mejorar la vida humana, corregir sus errores, disolver los malentendidos, perfeccionar sus instituciones y su vida política, aumentar sus riquezas en forma equitativa y sin injusticias..

De manera que todas ellas constituyen un cumplimiento del “conócete a ti mismo” –antes característica exclusiva de la filosofía- y guían por lo tanto al ser humano hacia un finalismo relacionado directa o indirectamente con la vida buena.

No obstante, debido a su aspecto de aplicación práctica, todas las ciencias humanas, al descubrir también las falencias de que es capaz el hombre, pueden a su vez ser instrumentadas a los fines de la lucha, la rivalidad, objetivos en fin moralmente cuestionables. Un estudioso de ciencias sociales puede aplicar sus conocimientos a finalidades no elevadas desde el punto de vista moral, un psicólogo puede hacer algo análogo con sus recursos técnicos brindados por la propia especialidad manipulando por ejemplo a otras personas.

Esto significa que las ciencias humanas y sociales en general sólo están a la altura de su misión en cuanto se encaminan a un finalismo que tenga un desenlace ético, y en este sentido pueden aportar recursos que la sola sabiduría ético-filosófica no podría alcanzar.

Esta situación co-implica inevitablemente la relación con otras ciencias. Un ejemplo muy claro es la presencia del factor psicológico en temas de bioética, en los que debe considerarse además de los principios generales de los valores morales problemas de biología, de sociología, de derecho y otros. Para facilitar la visión de conjunto enumeraré los principales tópicos que interesan.

- a) La relación con el bienestar psicofísico en general tanto en los individuos como en la sociedad.
- b) El mayor conocimiento de los motivos por los que acaecen ciertos fenómenos, tanto en los sentimientos emociones y temple anímico de los individuos como en el clima específico de grupos humanos como la familia, la ciudad o un pueblo.
- c) La clarividencia y conocimiento más adecuado y exacto entre medios y fines, en el sentido de que se han asimilado algunos recursos de conducta o de actitud en general que facilitan el logro de algunas metas o explican el porqué de sus fracasos.
- d) A su tiempo me he referido a la relación entre las ciencias humanas y los valores. Estos constituyen el modo más adecuado que tenemos hasta ahora para designar aquellos ideales que promueven de algún modo el perfeccionamiento de la persona y de las comunidades. Por lo tanto en cada una de estas ciencias tendrá que tener un lugar de un modo u otro la referencia a los valores, en un sentido que no implica el subjetivismo en los juicios como investigador que condenara la tesis de Weber.
- e) Finalmente no es necesario advertir que por estos canales que conducen desde las ciencias humanas y sociales a la ética por mediación de la antropología filosófica, no se entiende sugerir ninguna identidad o eliminación de fronteras entre todas estas disciplinas. Los puentes interdisciplinarios siempre habrán de ponerse en juego pero contrariamente al pluralismo exagerado, rayano en el escepticismo, que muestran algunos autores, se sostiene aquí que hay inmanente en la naturaleza de todo saber científico eso que he llamado aspiración a la unidad y que coincide con la teleología expuesta por Husserl hacia la elevación del ser humano.

El bienestar corpóreo (biológico) ha sido siempre considerado como una de las condiciones fundamentales de una vida digna. El sufrimiento físico y psíquico hace difícil el logro de los bienes que comprometen la vida ética en cuanto tal. Las ciencias humanas parecen en cierto modo como algo nacido entre estos dos confines: uno es el que da el bienestar del organismo humano como totalidad en crecimiento y envejecimiento; otro el que proporciona el tratamiento experimental de lo que estaba en germen en los antiguos tratados sobre el alma, las pasiones, la búsqueda de la *eudaimonía*. A partir de estos dos frentes se fue desarrollando el estudio de la relación

“entre lo físico y lo moral “de acuerdo a la expresión de Cabanis pero en un sentido más amplio. El hecho de que se reconozca la *bidimensionalidad* del ser humano, en cuanto dotado de cuerpo orgánico y de alma espiritual no implica el tan denostado “dualismo”, que aparece hoy como una palabra mágica para espantar cualquier posible sensibilidad por el reconocimiento de lo espiritual. Desde este punto de vista el carácter ético de los estudios de ciencias humanas aparece como claro y evidente, aun cuando he advertido sobre la posibilidad de sus resultados para fines no éticos por parte de estudiosos o aprendices.

En unión con estos objetivos, que se fueron haciendo más claros en los últimos dos siglos, se comprendió que las ciencias humanas se transformaban en algo más que la satisfacción de una sana *curiositas* intelectual: son hoy una necesidad. Dentro de la maraña de las relaciones humanas, culturales, económicas, políticas, se ha vuelto un lugar común que el conocimiento de las bases de la psicología, la lingüística, la estética, las ciencias del derecho y de la economía, por no citar sino algunos aspectos, ayudan a dilucidar no pocos problemas aun en medio de eventuales errores o imperfecciones. Tampoco faltan los que las ven como un instrumento de una vida más feliz en el sentido hedonista del término. Es por eso que las vertientes más proclives a esta mentalidad achacan sistemáticamente los fracasos o malestares a motivos que involucran los llamados prejuicios religiosos o morales, las tradiciones heredadas de estadios más primitivos de la evolución.

No discutiré aquí el fondo filosófico de la cuestión, pero señalaré que es hoy una mentalidad muy extendida la de esperar del avance de las ciencias en general la remoción de todos estos impedimentos para una vida aceptablemente feliz. En alguna de sus obras Marcuse dice enfáticamente que el futuro de la humanidad debería consistir en la eliminación progresiva de los males que la antigua teología atribuía al pecado original.⁵⁵⁵ Pero esta retórica fácilmente comprensible y perdonable teniendo en cuenta el contexto en que fue expresada, olvidaba entre otras cosas que son las mismas ciencias humanas y sociales las que han descubierto empíricamente que algunas falencias de la especie humana se repetirán aun cuando se deba hacer lo posible para mitigarlas.

⁵⁵⁵ Este es uno de los tantos temas que señalan la utilización, por parte de la Escuela de Frankfurt, de temas teológicos secularizados.

Aun cuando se haya recorrido mucho camino en lo referente a las “terapias del deseo” (Nussbaum)⁵⁵⁶ practicadas por epicúreos y estoicos y revalorizadas con aportes novedosos por Michel Foucault en su temática del “*cuidado de sí*” (*souci de soi*)⁵⁵⁷, hasta llegar a las prácticas actuales divulgadas bajo el nombre de autoayuda u otros tipos de literatura, el principio rector de un cierto gobierno de la racionalidad sigue siendo válido, aunque no todos lo reconozcan y vaya a menudo en contra de intereses económicos. Hay por lo tanto límites éticos en cuanto al uso de medios tanto en la exploración del campo que corresponde a las ciencias humanas como en la aplicación de determinadas técnicas en vistas de un mejor rendimiento profesional o de otro tipo de la persona en cuestión.

No es ninguna novedad por otra parte que existe una compleja problemática de las relaciones entre ciencias, tanto naturales como humanas y poder. En general puede decirse que aquellas líneas u orientaciones que subrayan el valor de la persona (hay filosofías que niegan el sentido de este término, desde luego) en cuanto sujeto de responsabilidad y creatividad tienen mayores posibilidades para hermanar un sentido ético en la relación intersubjetiva que como científicos entablan con sus congéneres.

En cuanto a los valores, no añadiré otras cosas a las que he expresado en otros trabajos: sólo recordaré que mientras hasta mediados de siglo XX con las obras de Nicolai Hartmann y Lavelle⁵⁵⁸ se reconocía una suerte de escala jerárquica, como ya lo había hecho Scheler, en la práctica del mundo actual ha prevalecido por lo general lo que Max Weber había previsto como “politeísmo de los valores”, es decir un gran subjetivismo “pluralista” y relativismo. El estudio de este fenómeno ha sido hecho en buena medida por ensayistas e investigadores de sociología o de psicología social, y la postura que cada cual tenga al respecto depende de su filosofía de fondo. Los valores no obstante tocan el interés de las ciencias humanas en general en cuanto son una parte del análisis de las preferencias y del comportamiento de los individuos y de las sociedades y en cuanto pueden presentar positivamente un espacio de realización ética que se juzga importante para el equilibrio de la persona y su desarrollo y maduración.

La autonomía de las ciencias humanas y sociales es pluriforme: no sólo respecto de la metafísica y la filosofía en general, sino también respecto de las ciencias naturales

⁵⁵⁶ Cfr. M. NUSSBAUM, *Terapias del deseo. Teoría y práctica en la época helenística*, Barcelona, paidós, 2003.

⁵⁵⁷ Cfr. M. FOUCAULT, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-2)*, México, F.C.E., 2002.

⁵⁵⁸ Cfr. L. LAVELLE, *Traité des valeurs*, 2 tomos, Paris, Aubier, 1951-5.

y exactas (tema que todavía Descartes no había percibido con claridad); autonomía también entre una y otra ciencia humana, distinción entre búsqueda teórica y aplicación práctica o técnica.

A todo esto es bueno recordar una vez más la autonomía respecto de la ética, aunque es necesario destacar al mismo tiempo la relación peculiar que conserva con ella por tratar tan de cerca temas que tienen que ver con la experiencia y el crecimiento o degradación de la vida humana. Por lo tanto no me atrevo a decir que el sabio en estas disciplinas sea dueño de una *eudaimonía* especial por conocer arcanos desconocidos por la mayoría de los mortales, pero sí que para el ejercicio de su profesión que es también vocación, les es necesaria una conciencia clara de responsabilidad moral. Y en este sentido la confluencia entrevista por el último Husserl entre la “*sapientia universalis*” y la teleología hacia la elevación ética de la humanidad adquiere un sentido más pleno.

No obstante el creyente sabe que ciertos males endémicos de las honduras de la vida humana no son susceptibles de ser totalmente develadas por las ciencias y que el dicho de Hölderlin “allí donde abunda el peligro abunda también la salvación” tiene un sentido para la etapa actual que atraviesa la humanidad. Pero estos aspectos trascienden el nivel de las ciencias en cuanto tales y muestran como todas las cosas humanas, su límite. Mientras tanto, el que cultiva el estudio de las ciencias que se refieren al fenómeno humano deben seguir perfeccionando sus métodos y sus modos de comunicarse en diálogos fecundos y veraces. El sentido de la ciencia como posesión de una totalidad debe ser sustituido por el de un descubrimiento paciente y constante de nuevos horizontes capaces de abrir caminos a una vida más digna.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO Theodor W. –HORKHEIMER Max, *Sociologica*, 2 tomos, Madrid, Taurus, 1962.
- ADORNO TheodorW.- HORKHEIMER Max, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970.
- ADORNO Theodor W., *Ästhetische Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp., 1973.
- ADORNO Theodor W., *Negative Dailektik, Gesammelte Schriften 6*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.
- ALTHUSSER L., *Lire “Le capital”*, Paris, 1965-8.
- APEL Karl O., *La transformación de la filosofía*, 2 tomos, Madrid, Taurus, 1985.
- ARENDT Hanna, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993,
- ARENDT Hanna, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.
- ARON Raymond, *Las etapas del pensamiento sociológico*, 2 tomos, Buenos Aires, Siglo XX, 1991.
- ARNAULD-NICOLE, *Grammaire générale et raisonnée*, Paris, 1979.
- AUBENQUE Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problematique aristotelicienne*, Paris, P.U.F., 1962.
- ARISTÓTELES, *De Anima*, ed. I. Bywater, Oxonii, 1969.
- ARISTOTELES, *Ethica Nicomachaea*, ed. I. Bywater, Oxonii, 1962.
- BADINTER Elisabeth, *Las pasiones intelectuales*, 2 tomos, Buenos Aires, F.C.E., 2009.
- BARROW John, *La trama oculta del universo. Contar, pensar, existir*, Barcelona, Crítica, 1996.
- BARTHES Roland, *La aventura semiológica*, Barcelona, Planeta- De Agostini, 1994.
- BELL Daniel, *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Madrid, Alianza.
- BELL Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1996.
- BENJAMIN Walter, *Obras*, Libro II/ vol. 1, Madrid, Abada, 2007.
- BERGSON Henri, *Obras escogidas*, tr. J.A.Míguez, México, Aguilar, 1963.
- BINSWANGER Ludwig, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, Berlin, 1922.

- BINSWANGER Ludwig, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zurich, 1942.
- BINSWANGER Ludwig, *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Minuit, 1971.
- BLANCO Guillermo, *Curso de antropología filosófica*, Buenos Aires, Educa, 2002.
- BLONDEL Maurice, *La Pensée*, 2 tomos, Paris, P.U.F., 1954.
- BLUMENBERG Hans, *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008.
- BODEI Remo, *Geometría de las pasiones*, México, F.C.E., 1995.
- BOLNOW, O. F., *Das Verstehen. Drei aufsätze zur theorie der Geisteswissenschaften*, Meyence, 1949.
- BOLZANO Bernhard, *Wissenschaftslehre*, Stuttgart, Frommann, 1985.
- BRENTANO Franz, *Psychologie du point de vue empirique*, tr. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1944.
- BRUNSCHVIGC Léon, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, Vrin, 1935.
- BUNGE Mario, *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*, Madrid, Siglo XXI, 1999.
- BUNGE Mario, *La relación entre la sociología y la filosofía*, Madrid, EDAF, 2000.
- BUNGE Mario, *Las ciencias sociales en discusión. Una perspectiva filosófica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.
- BUNGE Mario, *La causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997.
- BUYTENDIJK F.J.J., *El cuerpo como situación motivante*, en A. MARZI (comp.) *La motivación*, Buenos Aires, Proteo, 1969, pp. 17-41.
- CARNAP Rudolf, *La construcción lógica del mundo*, Buenos Aires, F.C.E., 1988.
- CASSIRER Ernst, *El problema del conocimiento*, 4 tomos, México-Buenos Aires, F.C.E., 1953-4.
- CASSIRER Ernst, *Teoría de las formas simbólicas*, México-Buenos Aires, F.C.E., 1971-6.
- CASTORIADIS Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 2007.
- CHARRON Pierre, *De la sabiduría*, Buenos Aires, Losada, 1948.
- COFFA Albert, *La tradizione semántica da Kant a Carnap*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- COMTE Auguste, *Cours de philosophie positive*, 6 tomos, Paris, Hachette, 1927.
- COMTE Auguste, *Système de politique positive ou Traité de sociologie*, 4 tomos, Paris, L. Mathias, 1851.

- CROCE Benedetto, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1917.
- D'ALEMBERT, *Discours préliminaires à l'Encyclopédie*, en *Oeuvres Complètes*, Paris, A. Belin, 1921, pp. 13-114.
- DAVIDSON D., *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- DELEUZE Gilles- GUATTARI Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985.
- DELEUZE Gilles, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968.
- DELEUZE Gilles, *La imagen –movimiento. Estudios sobre cine 1*, Barcelona, paidós, 1991.
- DELEUZE Gilles, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Barcelona, paidós, 1991.
- DELEUZE Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989.
- DE LUBAC Henri, *Exegèse médiévale*, Paris, 1959-64.
- DESCARTES René, *Oeuvres*, 11 tomos, ed. Adam- Tannery, Paris, Vrin, 1996.
- DENNET Daniel C., *La evolución de la libertad*, Barcelona, Paidós, 2004.
- DENNET Daniel, *La conciencia explicada*, Barcelona, Paidós, 1995.
- DERRIDA Jacques, *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.
- DERRIDA Jacques, *La escritura y la diferencia*, Murcia, Anthropos, 1989.
- DEUTSCH Eliot comp.), *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Barcelona, Kairos, 2000.
- DEWEY John, *Intelligence in the modern world*, New York, The Modern Library, 1939.
- DEWEY John, *La experiencia y la naturaleza*, México-Buenos Aires, F.C.E., 1948.
- DEWEY John, *Educación y democracia*, Buenos Aires, F.C.E., 1948.
- D'HELVETIUS, *Del espíritu*, Madrid, Editoria Nacional, 2004.
- DILTHEY Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlicem Welt in der Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 7 1992.
- DILTHEY Wilhelm, *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Gescichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften*, G.S., 18, 1997.
- DILTHEY Wilhelm, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, G. S., 1, 1990.
- DILTHEY Wilhelm, *Grundlegung der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, G.S., 19, 1997.

- DILTHEY Wilhelm, *Logik und Wert. Späte Vorlesungen. Entwürfe und Fragmente zur Strukturpsychologie. Logik und Wertlehre (1904-1911)*, Ges. Schriften XXIV, Gottingen, Van den Hoeck und Ruprecht, 2004.
- DILTHEY Wilhelm, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, Erster Teil, G. S., 21, 1997.
- DILTHEY Wilhelm, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft: zweiter Teil. Gesammelte Schriften 22*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- DILTHEY Wilhelm, *Weltanschauungslehre*, G.S., 8, 1991.
- DILTHEY Wilhelm, *Leben Schleiermachers*, G.S., XIII-XIV, 2005.
- DILTHEY Wilhelm, *La esencia de la filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1968.
- DOSSE François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, México- Buenos Aires, F.C.E., 2009.
- DURKHEIM Emil, *Las reglas del método sociológico*, Madrid, San Pablo, 2003.
- ECO Humberto, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona, Lumen, 2000.
- ÉCOLE Jean, *Introduction à l'opus metaphysicum de Christian Wolf*, Paris, Vrin, 1985.
- FERRARIS Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- FESTINGER Leon – KATZ Daniel, *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*, Barcelona, Paidós, 1992.
- FEYERABEND Paul K., *Contra el método*, Barcelona, Folio, 2002.
- FINK Eugen, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg-München, K. Alber, 1976.
- FOUCAULT Michel, *Estrategias de poder. Obras esenciales II*, Barcelona, Paidós, 1999.
- FOUCAULT Michel, *Estética Ética y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 2000.
- FOUCAULT Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, México, F.C.E., 2002.
- FOUCAULT Michel, *Historia de la sexualidad*, 3 tomos, México, Siglo XXI, 1987.
- FOUCAULT Michel, *Les paroles et les choses. Une archeologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- FREUD Sigmund, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- GADAMER Hans G., *Verdad y método*, 2 tomos, Salamanca, Sígueme, 1998.
- GADAMER Hans G., *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier, 1982.
- GALBRAITH J.-K., *La sociedad opulenta*, Barcelona, Planeta- Agostini, 1992.

- GEHLEN Arnold, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1987.
- GEVAERT Joseph., *El problema del hombre*, Salamanca, Sígueme, 1981.
- GEYMONAT Ludovico, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, T. V-IX, Milano, Garzanti, 1977.
- GREIMAS A. J., *Semántica estructural*, Madrid, Gredos, 1971.
- GUSDORF GEORGES, *Introduction aux sciences humaines*, Paris, Payot, 1960.
- GUSDORF Georges, *L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, Paris, Payot, 1973.
- GUSDORF Georges, *La révolution galiléenne*, 2 tomos, Paris, Payot, 1969.
- GUSDORF Georges, *Les origines des sciences humaines*, Paris, Payot, 1967.
- GUSDORF Georges, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Paris, Payot, 1972.
- HABERMAS Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1990.
- HABERMAS Jürgen, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 2000.
- Hamburg, F. Meiner, 1972.
- HABERMAS Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 tomos, Madrid, taurus, 1987.
- HABERMAS Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- HARTMANN Nicolai, *Das problem des geistigen Seins*, Berlin, Walter& Gruyter, 1933.
- HARTMANN Nicolai, *Ethik*, Berlin, Walter Gruyter, 1953.
- HARTMANN Nicolai, *Ontología*, 5 tomos, México-Buenos Aires, F.C.E., 1954ss.
- HEGEL G.W.F., *Werke*, XX Bänden, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
- HEDEGGER Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, *Gesammenlte Werke* 60, V. Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER Martin, *Die Grandprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt, Klostermann, 1975.
- HEIDEGGER Martin, *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1975.
- HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967.
- HEIDEGGER Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1979.
- HEIDEGGER Martin, *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1978.
- HEIDEGGER Martin, *Was heist Denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1971.
- HEIDEGGER Martin, *Questions IV*, tr. J.Beaufret, Paris, Gallimard, 1976.
- HEIDEGGER Martin, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1964.

- HENRY Michel, *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1988.
- HUMBOLDT Wilhelm von, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Murcia, Anthropos, 1990.
- HUME David, *Tratado de la naturaleza humana*, México, Porrúa, 2005.
- HUME David, *An inquiring concerning human understanding*, New York, Collier, 1963.
- HUSSERL Edmund, *Natur und Geist. Sommersemester 1927*, Husserliana, La Haye, M. Nijhoff, 32, 2001.
- HUSSERL Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*, Hua.XI, La Haye, M. Nijhoff, 1966.
- HUSSERL Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua. I, 1950.
- HUSSERL Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua. VI, 1962.
- HUSSERL Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur genealogie der Logik*,
HUSSERL Edmund, *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Hua. 17, 1974.
- HUSSERL Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und die phänomenologischen Philosophie, I-II-III*, Hua III-IV,V, 1950
- HUSSERL Edmund, *Phänomenologische Psychologie*, Hua. IX, 1968.
- HUSSERL Edmund, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung*, Hua. 23, 1980.
- HUSSERL Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Hua. XXVIII, 1988.
- HUSSERL Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua. XIII-XIV-XV, 1973.
- HUSSERL Edmund, *Ding und Raum*, Hua, XVI, 1974.
- HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, 2 tomos, Madrid, Altaya, 1997.
- IRIBARNE Julia V., *La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 2002.
- IRIBARNE Julia V., *Husserl. Etica y metafísica*, Bogotá, 2008.
- JASPERS Karl, *Von der Wahrheit*, München, Piper, 1958.
- JASPERS K., *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1950.
- JASPERS Karl, *Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid, Gredos, 1967.

- JAY Martin, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, taurus, 1987.
- KLIMOVSKY Gregorio, *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*, Buenos Aires, A-Z, 1997.
- KANT I., *Werkausgabe XII Bänden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978.
- KUHN T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, F.C.E., 2002.
- LACAN Jacques, *Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, 1990.
- LAKATOS Imre, *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza, 1983.
- LAVELLE Louis, *Traité des valeurs*, 2 tomos, Paris, P.U.F., 1951-5.
- LEOCATA Francisco, *El problema moral en el siglo de las luces. El itinerario filosófico de G.S. Gerdil*, Buenos Aires, Educa, 1995.
- LEOCATA Francisco, *Persona Lenguaje Realidad*, Buenos Aires, Educa, 2003.
- LEOCATA Francisco, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, Buenos Aires, Proyecto, 2007.
- LEOCATA Francisco, *La vida humana como experiencia del valor. Un diálogo con Louis lavelle*, Buenos Aires, Proyecto, 1991.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, 1997.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, P.U.F., 1962.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1998.
- LÉVINAS Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1981.
- LOCKE John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, F.C.E., 1999.
- LORENZ Konrad, *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*, Barcelona, Planeta, 1993.
- LOTZE, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, 3 tomos, Leipzig, Hirzel, 1876.
- LÖWITH Karl, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2005.
- LÖWITH Karl, *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder, 1998.
- LÖWITH Karl, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- LUHMANN Niklas, *El arte de la sociedad*, Barcelona, Herder, 2005.

- LUHMANN Niklas, *La religión de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2007.
- LUHMANN, *El derecho de la sociedad*, Barcelona, Herder, 2006.
- LUKÁCS Georg, *El asalto a la razón*, Madrid, Grijalbo, 1972.
- LUKÁCS Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Madrid, Grijalbo, 1970.
- LYOTARD François, *La condición postmoderna*, Madrid, Altaza, 1999.
- MALEBRANCHE Nicolas, *De la Recherche de la vérité*, ed. Rodis-Lewis, 3 tomos, Paris, 1962-4.
- MARCUSE Herbert, *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 1981.
- MARION Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1983.
- MARION Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, P.U.F., 1981.
- MARION Jean-Luc, *El fenómeno erótico*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005.
- MEAD George H. *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Barcelona, Paidós, 1973.
- MEAD George H., *Escritos políticos y filosóficos*, México F.C.E., 2009.
- MEINECKE Friedrich, *El historicismo y su génesis*, Buenos Aires-México, F.C.E., 1943.
- MERKER Nicolao, *L'illuminismo tedesco*, Bari, Laterza, 1975.
- MERLEAU PONTY Maurice, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Nova, 1969.
- MERLEAU PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993.
- MERLEAU PONTY Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970.
- MESNARD Pierre, *L'essor de la philosophie politique au XVI siècle*, Paris, Vrin, 1977.
- MILL John Stuart, *A System of Logic Rationative and Inductive. Being connected Wiew of the Principles of Scientific Method*, London, 1843.
- MISES, Ludwig von, *Teoría e historia. Una interpretación de la evolución social y económica*, intr.. Gabriel Zanotti, Madrid, Unión Editorial, 2003.
- MONTAIGNE Michel de, *Ensayos completos*, 4 tomos, Barcelona, 1963.
- MOUNIER E., *Obras completas*, 4 tomos, Salamanca, Sígueme, 1994.
- MÜLLER-DOOM Stephan, *Theodor W. Adorno. Una biografía intelectual*, Barcelona, Herder, 2003.
- NIETZSCHE Fredrich, *Werke*, Salzburg, Bergland Buch, 1968.

- NUSSBAUM Martha, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona, Paidós, 2003.
- PACI Enzo, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, Laterza, 1961.
- PARSONS Talcott, *El sistema social*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.
- PATOCKA Jan, *Papiers Phénoménologiques*, Paris, Millon, 1995.
- PATOCKA Jan, *Platón y Europa*, Barcelona, Península, 1991.
- PENROSE Roger, *Las sombras de la mente*, Barcelona, Crítica, 1994.
- PIAGET Jean, *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, Barcelona, Crítica, 2009.
- PIAGET Jean, *La representación del mundo en el niño*, Madrid, Morata, 1997.
- PINTARD R., *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*, Genève, Slatkine, 2002.
- POPPER Karl, *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidós, 1979.
- RICOEUR Paul, *Lo voluntario y lo involuntario*, 2 tomos, Buenos Aires, Docencia, 1985.
- RICOEUR Paul, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1986.
- RICOEUR Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.
- RICOEUR Paul, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México-Buenos Aires, F.C.E., 2001.
- RICOEUR Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'hermeneutique*, Paris, Seuil, 1969.
- RICOEUR Paul, *La historia, la memoria, el olvido*, México- Buenos Aires, F.C.E., 2004.
- RICOEUR Paul, *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980.
- RICOEUR Paul, *Temps et récit*, 3 tomos, Paris, Seuil, 1983-5.
- RICKERT Heinrich, *Ciencia cultural y ciencia natural*, Madrid, Espasa Calpe, 1948.
- ROMERO Francisco, *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952.
- RORTY Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- RORTY Richard, *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000.
- ROUSSEAU J.J.; *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier, 1957.
- RUANO DE LA FUENTE Yolanda, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, Madrid, Trotta, 1996.
- SÁEZ RUEDA Luis, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001.
- SARTRE Jean-P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1944.

- SARTRE Jean-P., *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1964.
- SCHAEFFER Jean-Marie, *El fin de la excepción humana*, México, F.C.E., 2009.
- SCHELER Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, tr. M de Gandillac, Paris, Gallimard, 1958.
- SCHLEIERMACHER, *Ermeneutica*, ed. bilingüe alemán-italiano, Milano, Rusconi, 1996.
- SCHUTZ Alfred, *Estudios sobre teoría social*, 2 tomos, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- SIMMEL, Georg, *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, Buenos Aires, Altamira, 2001.
- SIMMEL Georg, *Sobre la individualidad y las formas sociales*, Universidad nacional de Quilmas, 2002.
- SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, Milano, Bompiani, 2007.
- STEIN Edith, *Psicología e scienze dello spirito*, tr. Anna : Pezzella, Roma, Città Nuova, 1996.
- STRASSER Stephan, *Phénoménologie et sciences de l'homme. Vers un nouvel esprit scientifique*, Louvain-Paris, 1967.
- STRASSER Stephan, *Le problème de l'âme. Etudes sur l'objet respectif de la Psychologie metaphysique et de la psychologie empirique,, tr. J.P. Wurte, Louvain-paris, 1953., Louvain-Paris, 1953.*
- STRASSER Stephen, *The idea of dialogal phenomenology*, Dusquesne University Press, 1969.
- STRAUSS Lweo-CROPSEY John, *Historia de la filosofía política*, México, F.C.E., 2000.
- TAYLOR Charles, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- TAYLOR Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *El fenómeno humano*, Madrid, Taurus, 1967.
- TOMAS DE AQUINO, *Quaestione Disputatae De Veritate*, Torino, Marietti, 1964.
- TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Madrid, B.A.C., 1957ss.
- TREVOR-ROPER H., *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social*, Buenos Aires, Katz, 2009.
- VATTIMO Gianni, *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Norma, 1994.
- VATTIMO Gianni, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995.

- VATTIMO G.-ROVATTI P.A.(ed) *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988.
- VICO, Gian Battista, *Opere filosofiche*, Firenze, Sansón,1971.
- WALTON Roberto, *Husserl, Mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.
- WEBER Max, *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, Planeta, 1985,
- WEBER Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982.
- WEBER Max, *Soziologie, Weltgeschichtliche Analicen.Politik*, Stuttgart, A. Kröner, 1956.
- WELSCH Wolfgang, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversales Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.
- WINDELBAND Wilhelm, *Preludios filosóficos*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1949.
- WHITEHEAD Alfred North, *Science and the modern World*, New Cork, The free Press, 1967.
- WHITEHEAD Alfred. North, *Process and Reality*, New York, The free Press, 1985.
- WIGGERSHAUS Rolf, *La Escuela de Fráncfort*, Méico, F.C.E., 2009.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Altaya, 1994.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, 2 tomos, México, UNAM, 1997.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1986.
- WITTGENSTEIN, *Philosophische Grammatik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.
- WOJTLA Karol, *Persona y acción*, Madrid, B.A.C., 1982.
- ZANOTTI Gabriel, *Hacia una hermenéutica realista. Ensayo sobre una convergencia ente Santo Tomás, Husserl, los horizontes, la ciencia y el lenguaje*, Buenos Aires, Austral, 2005.
- ZANOTTI Gabriel, *La economía de la acción humana. Un ordenamiento epistemológico de los teoremas de la economía según Mises*, Madrid, Unión Editorial, 2009.