

La actualidad de la antropología fenomenológica y la posibilidad de la filosofía

Luisa Paz RODRÍGUEZ SUÁREZ¹

Universidad de Zaragoza

El lema que nos convoca en este Congreso es el de "los retos de la filosofía en el siglo XXI". Creo que estaremos de acuerdo en que uno de esos retos es el de la definición de su estatuto específico, es decir, el de la posibilidad de la filosofía en relación con las ciencias, especialmente con las ciencias humanas y sociales. Para decirlo brevemente: si el discurso filosófico es distinto del científico, es preciso aclarar qué es lo que lo distingue de éste. Un desafío que, lejos de ser una tarea del pasado, se refleja, entre otros aspectos, en la institucionalización de la filosofía como saber; muy unido, a su vez, al de la autocomprensión de las ciencias y su desarrollo actual, desde la física cuántica hasta las antropologías científicas –tanto médico-biológicas como socio-culturales.

Un reto que, por otra parte, es inherente al constitutivo carácter histórico de la filosofía y de la propia existencia humana. Ello no debe ocultar que, siendo el mismo problema, las respuestas dadas hayan sido, precisamente por eso, diferentes y que la relación filosofía-ciencia, como es sabido, se haga especialmente problemática desde finales del siglo XIX, atravesando el siglo XX, hasta llegar a nuestros días con su urgencia propia. La crisis de la ciencia y la filosofía con la que se inicia el pasado siglo y que a su modo continúa después de la Segunda Guerra Mundial, se refleja –a mi modo de ver– en dos preguntas que se plantean unidas y de manera reiterada a lo largo de la última centuria: qué significa pensar y qué es el ser humano.

¹ Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación UZ2014-HUM-02.

Creo que una perspectiva que actualmente nos permite reflexionar sobre la posibilidad de la filosofía y su carácter específico es la de la antropología filosófica de inspiración fenomenológica. Algo que se evidencia, en mi opinión, desde inicios del siglo XX hasta nuestros días, cuando la posibilidad de la filosofía se identifica en muchos momentos con la posibilidad del carácter filosófico de la antropología.

Al hablar en el título de mi intervención de "antropología fenomenológica" me refiero no sólo a la conocida corriente de pensamiento de la década de los años veinte del siglo pasado –de la que forman parte autores como Scheler y Plessner–, sino también y sobre todo a una forma de entender la antropología filosófica de orientación fenomenológica que desde entonces recorre el siglo XX y se extiende hasta nuestros días. Por este motivo planteo también su "actualidad", porque no es un tipo de reflexión que se haya quedado en el pasado, sino que continúa con diferentes propuestas en nuestro presente. Propuestas cuyo denominador común es, de una manera u otra, la investigación de la posibilidad de la filosofía en relación especialmente con las antropologías científicas.

Esta es una tarea que a principios de siglo se hace teniendo muy en cuenta el discurso científico. En ese momento se produce un fenómeno muy significativo: un cambio en la imagen del ser humano desde las ciencias y, a su vez, una crisis de la imagen del hombre que es presupuesta en ellas. Un cambio que es debido en gran parte a la fragmentación que desde las ciencias naturales, humanas y sociales se da de dicha imagen, como evidencia Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928)²; obra paradigmática, como es sabido, de la emergente antropología filosófica. Dicha fragmentación también fue reconocida, entre otros, por Cassirer y más tarde por Merleau-Ponty, quienes pusieron igualmente de manifiesto que, en los primeros cincuenta años del siglo XX, nunca ha habido más saberes sobre el ser humano, pero que paradójicamente nunca se ha sabido menos quién es³.

Esta situación favoreció la aparición de la antropología filosófica como tal y, tanto en su surgimiento como en su desarrollo, la orientación fenomenológica será fundamental. Un enfoque que nace precisamente como una respuesta a la pregunta por la posibilidad de la filosofía en su momento y que encuentra un claro ejemplo en la de Scheler y, en otro orden, en la que puede ser extraída de las aportaciones de Jaspers. Ambas se realizan en diálogo con las antropologías científicas –tanto médico-biológica como social y cultural–, pero constituyéndose a la vez como una reflexión específica, necesaria y diferente de ellas.

Aunque, como es sabido, por más que Husserl y Heidegger no tengan una intención filosófica-antropológica propiamente dicha, me parece que su renovación de la ontología tradicional acabará constituyendo indirectamente una aportación fundamental para dicha orientación fenomenológica desde entonces y cuyos efectos filosóficos se extienden hasta nuestros días. En este sentido, Heidegger se pregunta de manera explícita –tanto en *Ser y tiempo* (1927) como en *Kant y el problema de la metafísica* (1929)– por lo que hace filosófica a una antropología, vinculándola a la posibilidad misma de la filosofía como discurso independiente de las ciencias y que va más allá de ellas⁴.

² Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1971, pp. 23-24.

³ Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, F.C.E., México, 2006, pp. 43-44, quien, apoyándose precisamente en Scheler, resalta a propósito de ello además que "nuestra riqueza de hechos no es necesariamente una riqueza de pensamiento" (p. 44). Por su parte Merleau-Ponty se pronunciará en este sentido en su conferencia de 1951 "L' Homme et l' adversité", publicada en Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, pp. 284-285 especialmente.

⁴ Véase al respecto Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1951, § 37 y Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986, §§ 10 y 11.

Scheler, por su parte, pretende dar respuesta a lo que Kant apuntara en el prólogo⁵ a su *Antropología*: la de investigar al ser humano sin reducir su conocimiento al de una "antropología fisiológica" –vale decir, biológica–, como si el ser humano fuese simplemente una realidad natural más entre otras. Al hablar del "puesto del hombre en el cosmos" pretende cumplir la indicación kantiana de una "antropología en sentido pragmático" –esto es, referida a lo que el ser humano hace como ser que obra libremente–. Pero entendiéndola de manera que no la dejara restringida de hecho a una dimensión antropológico-cultural –que es, por otra parte, lo que sucede con la kantiana⁶–, sino que iría más allá de ella, hacia una netamente filosófica.

De lo que se trataría, entonces, no sería de conocer empíricamente al ser humano, sino de alcanzar ese "conocimiento del mundo" que ya Kant anunciaba como clave para el "conocimiento del hombre", al entender que lo que define al ser humano como tal es ser "ciudadano del mundo". Una fórmula que considera al ser humano "afectado por el mundo y a la vez actuando sobre el mundo"⁷, es decir, viviendo en él. Como dice David Sobrevilla, Scheler hace suya la propuesta kantiana entendiendo la "antropología filosófica" como una filosofía fundamental en la que desembocan las interrogantes del conocimiento, del actuar humano y de la pregunta por el futuro⁸. Y lo que le permite hacerlo, en mi opinión, es precisamente la adopción de la perspectiva fenomenológica, estableciendo las bases filosóficas de su antropología al profundizar en la correlación husserliana yo-mundo⁹. Una investigación filosófica clave del enfoque fenomenológico de la antropología y de su idea del ser humano al comprender –como por su parte lo hará la ontología heideggeriana– que "la esencia del hombre no puede ser captada desde él mismo, sino que remite al ser, que es precisamente esta correlación"¹⁰. Y que entiende de manera decisiva que dicha correlación resulta inalcanzable para el conocimiento científico, porque precisamente la presupone para realizarse como tal.

Por otra parte, creo que esta es una de las razones filosóficas de fondo por la que, tanto Husserl como Heidegger, rechazaban para dar cuenta del ser del hombre no tanto la antropología como tal cuanto la antropología tradicional de su tiempo. Para decirlo brevemente, por la orientación psicologista, naturalista, teológica y metafísica que tenía. Una orientación que, en definitiva, suponía el olvido de esta correlación, expresada en el caso de Heidegger como ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*)¹¹. En otras palabras, por la vertiente empírica, escolástica y cartesiana que fundamentaba a dicha antropología. Y es precisamente esa orientación esencialista heredada la que ellos rechazaban, porque suponía acríticamente –como era el caso también de otras ciencias– una determinada constitución ontológica del ser humano. Con su crítica –y más allá de sus propias intenciones– ambos han contribuido decisivamente a la formación de la antropología filosófica, en la medida en que han puesto al descubierto los fundamentos metafísicos en

⁵ Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 17-21.

⁶ Tal es la tesis, que suscribimos, de Javier San Martín quien lo pone de manifiesto en su *Antropología Filosófica I. De la Antropología científica a la filosófica*, UNED, Madrid, 2013, pp. 197-198.

⁷ Sobrevilla, David, "El retorno de la antropología filosófica", en *Diánoia*, vol. LI, nº 56, mayo 2006, pp. 95-124, p. 98.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. asimismo Ballén Rodríguez, Juan Sebastián, "Aproximación a la antropología fenomenológica en Max Scheler", en *Eikasia. Revista de Filosofía*, año VI, nº 36, enero 2011, pp. 23-61, p. 30.

¹⁰ Santiesteban, Luis César, "Heidegger: la relación de su pensar con la antropología", en *Signos Filosóficos*, vol. VII, nº 13, enero-junio 2005, pp. 73-103, p. 102.

¹¹ *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 48-49.

los que se asentaba la interpretación tradicional de la antropología, y la han conectado así con su fundamentación ontológica; en palabras de Heidegger, la de "una elaboración exhaustiva del *a priori* existencial de la antropología filosófica"¹².

Así pues, por todo lo dicho me parece que podemos concluir que, a diferencia de la antropología tradicional, el enfoque fenomenológico-antropológico tiene un carácter post-metafísico. Entre otras razones, porque el ser humano deja de ser visto como un compuesto de un alma (divina) y un cuerpo (animal). Esta nueva antropología ya no se centrará consecuentemente "en torno al *contenido* del ser humano, su esencialidad, sino alrededor del hecho de que su *ser* procede de una *relación* con el mundo"¹³. En mi opinión, la redefinición de la noción de "situación" de Jaspers será asimismo un ingrediente conceptual muy importante en sus descripciones. También lo será, sin duda, la estructura heideggeriana del "ser-en-el-mundo" como rasgo ontológico de la existencia humana. Una línea que será seguida por filósofos posteriores como Günther Stern (posteriormente conocido como Anders), Merleau-Ponty o Hannah Arendt, entre otros.

Lo que se descarta definitivamente es la idea metafísica clásica de que "es posible conocer la esencia de algo sin conocer su existencia, negándose, por tanto, que la esencia sea potencia con respecto a la existencia". Al contrario, se considera que "la potencia del ser humano aparece en términos de condición existencial"¹⁴. En este sentido, en la década de los treinta, Anders sigue la problemática abierta por Scheler, Heidegger y Plessner al afirmar que el ser humano es libre porque "su esencia no está 'fijada' a priori", ya que no hay una prescripción que lo determine de antemano¹⁵. El ser humano, en tanto que Dasein, es siempre y en cada caso ser-en-el-mundo, por eso –como dice Anders– "el hombre debe alcanzar el mundo que desde siempre le lleva ventaja", debido a que el ser humano, desde el punto de vista de su *existencia* (Dasein), "está instalado en el mundo de tal manera que sólo puede alcanzarlo posteriormente"¹⁶.

La irrupción de este tipo de reflexión filosófico-antropológica y la pregunta de Scheler por la posición del ser humano en el cosmos obedece a que tanto la situación como la autocomprensión del ser humano han cambiado radicalmente a raíz del fracaso de la Primera Guerra Mundial. Otro ingrediente fundamental para ello lo constituye el cuestionamiento que desde las ciencias se hace a que el hombre sea el centro de los acontecimientos, ya sean naturales –como sucede en la nueva física– o sociales –a la luz de las teorías sociológicas del momento–, así como al reconocimiento de la historicidad que le es propia –especialmente desde la denominada filosofía de la vida–¹⁷.

Arendt, por su parte, constata en los años cincuenta el carácter subsidiario que sigue teniendo la filosofía, como le ha sucedido en diferentes épocas a lo largo de su historia y en las que ha perdido su autonomía respecto de otros saberes. En su opinión, no sólo en la época cristiana se convirtió en la sirvienta de la teología –pues con el surgimiento de la edad moderna el pensamiento no se liberó de este carácter–, sino que se convirtió "en el siervo de la ciencia, del conocimiento organizado"¹⁸. De hecho, como afirma en *La*

¹² *Ibid.*, p.131.

¹³ Maomed, M^a Carolina y de Vicente, César, "El tiempo de la antropología filosófica", en Anders, Günther, *Acerca de la libertad*, Pre-textos, Valencia, 2014, p. 12.

¹⁴ *Ibid.*, p. 26.

¹⁵ *Ibid.*, p. 24.

¹⁶ Anders, Günther, "Una interpretación del *a posteriori*", en Anders, Günther, *Acerca de la libertad*, *op. cit.*, p. 39.

¹⁷ Como acertadamente lo exponen Maomed y de Vicente, *op. cit.*, p. 10.

¹⁸ Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 33.

condición humana (1958): "La mayor parte de la filosofía moderna es teoría del conocimiento y psicología". Y lo explica diciendo lo siguiente:

No fue en el pensamiento medieval, sino en el moderno, donde la filosofía pasó a desempeñar un segundo e incluso tercer papel. Después de que Descartes basó su propia filosofía en los descubrimientos de Galileo, la filosofía pareció condenada a ir siempre un paso por detrás de los científicos y de sus descubrimientos cada vez más asombrosos, cuyos principios se ha esforzado arduamente en descubrir *ex post facto* y adecuar en alguna interpretación total de la naturaleza del conocimiento humano. Como tal, la filosofía no ha sido necesaria a los científicos, quienes creían –al menos hasta nuestra época– que no necesitaban sirvienta, y menos aún una que `llevara la antorcha delante de su agradable señora´ (Kant). Los filósofos se convirtieron en epistemólogos, preocupándose por una teoría total de la ciencia que los científicos no necesitaban, o bien pasaron a ser lo que Hegel deseaba que fueran: órganos del *Zeitgeist*, portavoces que expresaron con conceptual claridad el talante general de la época. En ambos casos, consideraran la naturaleza o la historia, intentaron entenderse y arreglarse con lo que ocurría sin ellos. Sin duda alguna, la filosofía sufrió más debido a la modernidad que cualquier otro campo del esfuerzo humano [...]¹⁹.

Scheler intenta responder a la pregunta kantiana "¿qué es el ser humano?" más allá de la señalada por los diferentes discursos científicos del momento; y al hacerlo transforma la clásica pregunta en la de "¿cuál es su condición existencial?"²⁰. Para él, lo que caracteriza al ser humano es su "apertura al mundo" (*Weltoffenheit*), una condición íntimamente unida a otro de sus rasgos específicos: que es el ser que objetiva. A diferencia del animal, el ser humano aprehende su realidad vital "objetivamente". Lo que quiere decir que mediante la objetividad el ser humano eleva el "medio" a la dimensión del "mundo", haciendo de las "resistencias" "objetos" y, a la vez, puede "convertir en *objetiva su propia constitución fisiológica y psíquica* y cada una de sus vivencias psíquicas". Por eso –y en esa medida– es también libre. El animal –a diferencia del humano– "no vive sus impulsos como *suyos*, sino como movimientos y repulsiones que parten de las *cosas* mismas del medio"²¹.

Por su parte, Plessner –influenciado por Dilthey, Husserl y Scheler– contribuye al desarrollo de la antropología filosófica con su obra, también de 1928, *Los grados de lo orgánico y el hombre*. En ella afirma que el ser humano tiene una "posición excéntrica", pues sólo él tiene la dimensión del "sí mismo", del "tenerse". "En el ser humano llega lo viviente a la posibilidad de concebir su medio ambiente y a sí mismo, y de poner ambas realidades en conexión"²². Heidegger definirá al ser humano, en el sentido mencionado de su condición existencial, como "configurador de mundo" (*Weltbildend*) en sus lecciones más filosófico-antropológicas, las que impartió en el curso del semestre de invierno de 1929-30 bajo el título *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad*²³.

Las ciencias parten de esa objetividad (sería redundante decir "humana") que surge de la correlación ser humano-mundo. Por eso, como hemos dicho, la investigación filosófica de esta correlación resulta clave del enfoque fenomenológico de la antropología filosófica;

¹⁹ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 319-320.

²⁰ Cfr. "El tiempo de la antropología filosófica", *op. cit.*, p. 18.

²¹ *El puesto del hombre en el cosmos*, *op. cit.*, pp. 57-59.

²² "El retorno de la antropología filosófica", *op. cit.*, pp. 101-102.

²³ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Gesamtausgabe* 29/30, Klostermann, Frankfurt a.M., 1983.

porque, para esclarecer el ser de lo humano, ha de explicitar precisamente tal correlación que se revela como *mundo vivido* (*Lebenswelt*), como el *apriori* de la experiencia vivida. En otras palabras, hay un mundo pre-dado en el conocimiento que es vivido: "la vivencia de un mundo que antecede a cualquier modulación de la conciencia"²⁴. Una vivencia que consiste en la relación que establece la conciencia con el mundo de la vida.

Investigar la vida que vive este mundo no puede ser objeto de la biología, porque no se trata de una vida relativa a un fenómeno biológico –es decir, entendida como *zoe*– y que como tal es tarea de la zoología, según insiste también Heidegger. Nos parece que la razón de ello estriba –como subrayará asimismo Arendt– en que "la vida, en su puro estar-ahí [como *zoe*], carece de significado"²⁵. La vida que vive este mundo, tiene que ver, en cambio, con lo que los griegos denominaban "*bios*", una vida que al "tenerse" se interpreta a sí misma. Que se da una interpretación de sí misma quiere decir que elabora sentido al experimentar significativamente su correlación con el mundo.

Heidegger será especialmente beligerante en no pensar la vida humana sobre el modelo de la vida animal –que es el que piensa al ser humano como animal racional–. Un reduccionismo biológico que el filósofo entiende solidario de la imagen dualista cartesiana del hombre. Y así hablará de "existencia" (*Dasein*) para referirse a esta vida caracterizándola como "ser-en-el-mundo".

Creo que es especialmente importante destacar que, aunque se abandone la descripción de esa vida preobjetiva en términos clásicos esencialistas, esto no quiere decir que se niegue que esa vida tenga una estructura. Me parece que en este sentido se puede entender lo que Heidegger plantea con su ontología de la existencia humana, cuando afirma que la analítica del *Dasein* no tiene como cometido "sacar a la luz estructuras cualesquiera o accidentales, sino estructuras esenciales, que se mantengan en todo modo de ser del *Dasein* fáctico como determinantes de su ser", es decir, aquellas que caracterizan su "constitución fundamental"²⁶.

La antropología fenomenológica, por tanto, se dirige a esta vida, y tiene como tarea describir las estructuras que caracterizan la existencia humana en el mundo, modalidades de la existencia que no obedecen al reino de la causalidad²⁷. Dicho de otro modo, tiene como tarea explicitar –es decir, describir fenomenológicamente– aquellas estructuras presentes en toda experiencia humana. Como dice Javier San Martín²⁸, se dirige a los rasgos precientíficos del ser humano que luego se realizarán en su correspondiente cultura –y que, como tales, serán objeto de la antropología cultural–. Estructuras de la experiencia humana como la identidad egoica, la corporalidad, temporalidad y espacialidad de la existencia. Una experiencia humana que se da de manera *situada* y *articulada* por el lenguaje que actúa como un configurador trascendental.

De modo que, ya desde sus inicios, como podemos apreciar, la antropología fenomenológica no es ni una epistemología ni una antropología positiva –sea cultural y social o sea biológica–, porque tiene esta dimensión trascendental. No es, por tanto, una antropología científica, sino netamente filosófica. Edith Stein, también en la estela de Husserl, distinguirá a esta antropología filosófica de cualquier psicología –tanto de la psicología descriptiva como de la explicativa, la comprensiva o la estructural–. Más allá de

²⁴ "Aproximación a la antropología fenomenológica en Max Scheler", *op. cit.*, pp. 55-56 y 28.

²⁵ *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p.109.

²⁶ *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 17.

²⁷ Cfr. "Aproximación a la antropología fenomenológica en Max Scheler", *op. cit.*, p. 55.

²⁸ San Martín, Javier, *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 123-125.

la imagen fragmentada del ser humano, producida por las distintas perspectivas científicas que lo estudian, concibe esta vida como una totalidad estructurada, como también, por otra parte, insistirá a su manera Jaspers.

La fenomenología de esa vida es desplegada –en mi opinión– como labor, trabajo y acción por Hannah Arendt en una obra, *La condición humana*, que, por cierto, se iba a titular originalmente *Amor mundi*, amor al mundo; un título que refleja mejor la correlación ser humano-mundo a que nos estamos refiriendo. Su obra póstuma *La vida del espíritu* (1978) creo que nos permite entender hasta qué punto la vida que vive este mundo no puede ser objeto de la ciencia, básicamente porque el conocimiento científico pregunta ¿qué es algo? En cambio, la pregunta que conduce a esta vida pre-objetiva sólo puede ser filosófica, ya que no pregunta ¿qué es algo? sino ¿cómo aparece? Para decirlo más exactamente, ¿cómo aparece aquello que es o existe? Y al hacerlo –según afirma– "la razón, la capacidad especulativa del ser humano, necesariamente trasciende las facultades cognitivas del intelecto. [Porque] sólo se puede conocer lo que aparece, lo que es dado a la experiencia". Al trascender los límites de lo cognoscible, la razón va más allá de la objetividad y de la verdad científica, porque tiene una necesidad irrefrenable, la de "indagar el significado de lo que existe o acontece"²⁹.

En este sentido Arendt reinterpreta "la distinción kantiana entre *Vernunft* y *Verstand*, entre una facultad de pensamiento especulativo y la capacidad de conocer que surge de la experiencia sensible"; una distinción que hace Kant tras constatar "el hecho de que el espíritu no puede obtener un conocimiento cierto y verificable sobre temas [...] en los que, sin embargo, no puede dejar de pensar". Como ella apunta, "el pensamiento y la razón están legitimados para trascender los límites del conocimiento y del intelecto –justificado por Kant sobre la base de que los asuntos de los que se ocupan, aunque incognoscibles, son del mayor interés existencial para el hombre–"³⁰.

En relación con ello, para Arendt, el error filosófico-metafísico fundamental consiste en "interpretar el significado según el modelo de verdad"³¹. Especialmente si tenemos en cuenta el concepto de verdad que resulta transformado por la constitución de la ciencia moderna. Una transformación que la autora relaciona asimismo con el papel secundario de la filosofía a que nos hemos referido anteriormente. Desde Descartes la certeza del conocimiento va unida a la verdad científica, pero también –como ella constata– "desde entonces la verdad científica y la filosófica se separaron"³².

Lo que quiere decir, en definitiva, que la filosofía no es un discurso que deba definirse por la ciencia; ni mucho menos por el método científico, ya que especialmente desde el siglo XIX y a partir de él se ha producido –como ya advirtiera sagazmente Nietzsche– no tanto un triunfo de la ciencia cuanto "el triunfo de los métodos científicos sobre la ciencia"³³. Más aún, me parece que, teniendo en cuenta esto, podemos concluir que la verdad científica y sus métodos no puede ser un modelo para determinar la validez de la experiencia filosófica y su sentido propio. De ahí que Arendt pueda afirmar que "la necesidad de la razón no está guiada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del significado". Aunque la distinción entre verdad y significado no debe hacernos creer que surgen de facultades completamente separadas, porque –como ella aclara– "la búsqueda de

²⁹ Véase al respecto *La vida del espíritu*, op. cit., pp. 52, 82, 64 y 189.

³⁰ *Ibid.*, pp. 87 y 40-42.

³¹ *Ibid.*, p. 42.

³² *La condición humana*, op. cit., pp. 320 y 316.

³³ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2000, Libro III, § 461.

significado que lleva a cabo el pensamiento y la búsqueda de la verdad propia del conocimiento están conectadas". Es más –y así lo advierte: "Es muy probable que si los hombres perdiesen alguna vez el ansia de significado llamada `pensamiento´ y cesasen de plantearse preguntas sin respuesta", también se perdería "la capacidad de plantearse las preguntas con respuesta que sirven de base a toda civilización"³⁴.

Así pues, la descripción fenomenológica comprende la vida humana en su ser como una realidad dinámica y unitaria que no se agota en las descripciones de las ciencias. Merleau-Ponty lo expresa muy claramente en el célebre prólogo a su *Fenomenología de la percepción* (1945) cuando dice que el ser humano no puede ser pensado "como una parte del mundo, como un simple objeto de la biología, de la psicología y de la sociología":

Yo no soy el resultado o entrecruzamiento de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi "psiquismo" [...]. Todo lo que sé del mundo, aun científicamente, lo sé a partir de una perspectiva mía o de una experiencia del mundo sin la cual los símbolos de la ciencia no querrían decir nada. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y si queremos pensar la ciencia misma con rigor y apreciar exactamente su sentido y su alcance, nos es menester despertar ante todo esta experiencia del mundo de la que la ciencia es la segunda expresión. [...] Las perspectivas científicas según las cuales soy un momento del mundo, son siempre ingenuas e hipócritas, puesto que sobreentienden, sin mencionarla, esta otra perspectiva, la de la conciencia, por la que de inmediato se dispone un mundo en torno mío y comienza a existir para mí. Volver a las cosas mismas, es volver a este mundo anterior al conocimiento y del que el conocimiento *habla* siempre, y frente al cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía con relación al paisaje en que hemos aprendido por vez primera qué es la selva, una pradera o un río³⁵.

A la experiencia y expresión de este mundo –con el que el ser humano está correlacionado en el sentido descrito– sólo puede acceder la filosofía y creo que es un mundo que sigue mereciendo la pena para quienes queremos dedicarnos a ella.

³⁴ *La vida del espíritu*, op. cit., pp. 42 y 86.

³⁵ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, FCE, México, 1957, Prólogo VI-VII.