



Facultad de Filosofía

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

Máster en Filosofía y Cultura Moderna

Título: “*El mundo de la vida* en Husserl y Merleau-Ponty: la fenomenología frente a las ciencias”

Autor: Alejandro Kosinski Ussher

Tutores: César Moreno-Márquez y Alicia de Mingo Rodríguez

Período: Curso 2020/2021

Resumen

El “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) es un tópico común de la corriente fenomenológica a partir de los trabajos de Edmund Husserl. Pese a la complejidad del concepto, de manera muy general podemos afirmar que es el mundo inmediato que vivimos y tal como lo vivimos, un mundo subjetivo y relativo pero que, al mismo tiempo, es compartido con otros. Éste es el mundo propio de lo humano, lo sensible o lo cultural. En *Krisis*, Husserl señala que este mundo se ha visto eclipsado por el “mundo de la ciencia”, es decir, el mundo de las abstracciones y las idealizaciones científicas. El problema viene dado porque la ciencia moderna y contemporánea a Husserl han transformado este mundo teórico y abstracto en el único mundo “legítimo” y “verdadero”, generando con ello una crisis de sentido de las ciencias, las cuales se han visto desconectadas de los problemas fundamentales de la humanidad. Ante tal panorama, Husserl prescribe un retorno al *mundo de la vida*, para que las ciencias y la cultura vuelvan a tener contacto con lo propiamente humano y con su carácter *ético*. Por su parte, Merleau-Ponty es heredero de este mismo espíritu crítico hacia las ciencias y también de la defensa del *mundo de la vida*; el modo en el que concibe la *corporalidad*, en contraposición a la visión moderna del cuerpo, es una buena muestra de ello. Así pues, ambos autores consideran la necesidad de recomponer el vínculo entre el ser humano y el mundo en el que vive, lo cual supone una tarea propiamente fenomenológica.

Palabras clave: fenomenología - ciencias - mundo de la vida (*Lebenswelt*) - Husserl - Merleau-Ponty

Abstract

The “life-world” (*Lebenswelt*) is a common topic in Phenomenology, thanks to Edmund Husserl’s works. Despite the complexity of the concept, in general, we can declare that the life-world is the immediate world we live and as we live it, a subjective and relative world but also a world that we share with others. This is the world that is properly human, sensible and cultural. In *Krisis*, Husserl claims that this world has been overshadowed by the “scientific world”, that is, the world of scientific abstractions and idealizations. The problem is that modern and Husserl’s contemporary science have converted this theoretical and abstract world into the only “authentic” and “truthful”, provoking, as a result, an important crisis on sciences, which have been disconnected from the essential problems of humanity. Against this background, Husserl prescribes a return to the life-world, in order to ensure that sciences and culture re-establish contact with the proper human and its ethical character. For his part, Merleau-Ponty reproduces the same critical attitude towards sciences and also claims for the defense of the *life-world*; the way in which he conceives *corporeality*, in opposition to modern body’s vision, is a good example of this. Thus, both authors take account of the need to recompose the link between human being and the world where he lives, which implies a properly phenomenological task.

Key words: phenomenology - sciences - life-world (*Lebenswelt*) - Husserl - Merleau-Ponty

ÍNDICE

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Resumen..... | 1 |
| Introducción..... | 4 |
| PRIMERA SECCIÓN: HUSSERL..... | 8 |
| 1. Crítica al naturalismo en su filosofía temprana..... | 8 |
| 1.1. La filosofía como “ciencia estricta”..... | 9 |
| 1.2. Los contrasentidos del naturalismo..... | 11 |
| 1.3. Diferencias entre Psicología y Fenomenología..... | 12 |
| 2. Crítica a las ciencias en <i>Krisis</i> | 17 |
| 2.1. ¿Qué ciencias están en crisis y por qué?..... | 17 |
| 2.2. Una crisis de la propia <i>filosofía</i> | 21 |
| 3. El concepto de <i>mundo de la vida</i> en <i>Krisis</i> | 25 |
| 3.1. Los diferentes sentidos del <i>mundo de la vida</i> | 25 |
| 3.2. Relaciones <i>mundo de la vida</i> - <i>mundo de la ciencia</i> | 28 |
| 3.3. Reivindicación del <i>mundo de la vida</i> | 31 |
| 4. Consecuencias culturales y políticas..... | 34 |
| 4.1. El <i>olvido</i> del ser humano..... | 34 |
| 4.2. Hacia una <i>auténtica humanidad</i> | 37 |
| SEGUNDA SECCIÓN: MERLEAU-PONTY..... | 41 |
| 1. Reapropiación merleau-pontiana del <i>mundo de la vida</i> | 41 |
| 1.1. El retorno al <i>mundo de la vida</i> | 41 |
| 2. El cuerpo desde la óptica del mundo científico moderno..... | 45 |
| 2.1. Las limitaciones del modelo mecanicista del cuerpo..... | 45 |
| 3. El cuerpo desde la óptica del <i>mundo de la vida</i> | 49 |
| 3.1. La corporalidad husserliana..... | 49 |
| 3.2. La corporalidad merleau-pontiana..... | 51 |
| 4. ¿Vinculación posible entre la fenomenología y las ciencias?..... | 57 |
| 4.1. Una relectura positiva de la relación entre la fenomenología y las ciencias..... | 58 |
| Conclusiones y referencias bibliográficas..... | 62 |

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo surge de la reflexión que siempre me ha suscitado la influencia de las ciencias en la cultura contemporánea, influencia que, a mi entender, ha generado tantos progresos como retrocesos. En esta línea, siempre me ha parecido interesante el carácter paradójico del siglo XX, un siglo donde los desarrollos tecnocientíficos del más alto nivel corrían paralelo a atrocidades y calamidades inusitadas para la humanidad. Es así que cuando estudié por primera vez la crítica que la Fenomenología hacía al carácter objetivista de las ciencias y la distancia que establecía con respecto a las mismas, estas ideas captaron mi atención desde el primero momento y, desde entonces, han constituido uno de mis mayores intereses filosóficos. Entender aquella crítica utilizando como clave de lectura el “olvido del *mundo de la vida*” ayuda a esclarecer no sólo dicha crítica, sino también la propia impronta de la Fenomenología frente al resto de las ciencias. En contraposición a dicho “olvido”, la reivindicación del *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) constituye una forma de reivindicar el espacio propiamente *filosófico* frente al científico, en un contexto donde toda pretensión de verdad solía (y suele) ser digerida por la “maquinaria científica”. Por tanto, la cuestión del *Lebenswelt* supone también la defensa de la propia autonomía que la Filosofía posee con respecto a toda ciencia.

Ahora bien, cuando en mis estudios de grado comencé a aproximarme al pensamiento de Husserl, su crítica a la ciencia y el tema del *mundo de la vida* era considerado casi un tema marginal de su filosofía, propio de un Husserl tardío y en algún modo desconectado de toda su producción anterior. Estos temas eran situados exclusivamente en el tercer período de su filosofía (el “período de Friburgo”), específicamente en *Krisis*¹ y, de modo más específico aún, en el extenso § 9 de dicho texto, donde Husserl desarrolla el *objetivismo* producido por la ciencia galileana. Sin embargo, pronto comprendí que aquella experiencia no era simplemente fruto de un programa de estudios de una asignatura determinada, sino que mucha de la bibliografía acerca de Husserl lo había entendido también así.² Por el contrario, si bien no explicitado como tal, el concepto de *Lebenswelt* está latente ya en la obra temprana de Husserl, al cual se

¹ Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

² En el habla hispana se podrían destacar las figuras de J. Gaos y J. Ortega y Gasset. A partir de un trabajo de Javier San Martín (2015), veremos que estos autores contribuyeron en gran medida a concebir una imagen idealizada de Husserl, desconectada, por ejemplo, de preocupaciones históricas o sociales.

lo puede relacionar con el “mundo circundante” de *Ideen I*³ o también con la “actitud personalista” de *Ideen II*⁴. Y con respecto a su crítica a las ciencias, ésta es manifiesta al menos desde *Investigaciones lógicas* (1900-1901), crítica que, si bien posee sus propios matices, también está ligada a la crítica madura de *Krisis*. En efecto, creemos que hay una *continuidad* y no una ruptura entre las preocupaciones epistemológicas del “primer Husserl” y las preocupaciones ético-políticas que caracterizan los últimos años de su filosofía.

Debido a estas razones, algunos de mis propósitos en el presente trabajo son mostrar que: i) la crisis “científica” de la que habla Husserl es también una crisis “ética” del ser humano y, por tanto, de la cultura humana en su conjunto; ii) la reivindicación del *mundo de la vida* frente al objetivismo científico no es sólo un tópico específico y marginal de la filosofía de Husserl, sino que atraviesa toda o gran parte de su filosofía; iii) este tópico tampoco se limita únicamente a la filosofía husserliana sino que es propio de la Fenomenología en su conjunto. Esto se debe a que todos, o al menos gran parte, de los representantes más destacados de la corriente fenomenológica (Heidegger, Merleau-Ponty, Michel Henry, etc.) han establecido críticas a las ciencias similares a las que Husserl ya había efectuado, en pro de un terreno propiamente humano (equiparable al *mundo de la vida*) que resiste los embates reduccionistas de las teorías científicas. Lógicamente por razones de extensión, nos restringiremos únicamente a mostrar cómo se da ello en el caso de uno de los herederos más destacados de Husserl: Merleau-Ponty. En el caso del filósofo francés, intentaremos mostrar cómo su particular modo de entender la *corporalidad*, en contraposición a la “visión moderna del cuerpo”, es también una forma de reproducir la crítica husserliana a las ciencias y la defensa del llamado *mundo de la vida*. No obstante, no nos limitaremos a revelar dicha similitud, sino que también mostraremos cómo dicha crítica toma incluso un nuevo impulso y abre el horizonte para una nueva metafísica, un paso que Husserl, muy cercano todavía a la tradición moderna, no se animó a dar.

Con respecto a la bibliografía, en el caso de Husserl, hemos decidido abordar de manera profunda un texto por cada década a partir de 1910. De este modo, hemos elegido *La filosofía como ciencia estricta* (1911) para la primera década, *Renovación del hombre y*

³ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Primero, México, FCE, 1962.

⁴ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Segundo, México, FCE, 2005.

de la cultura (1924) para la segunda, y *Krisis* (1936) para la tercera. El criterio de selección se ha basado fundamentalmente en la elección de textos que sean representativos de las preocupaciones de cada período, a la par que den una respuesta clara y directa a los problemas que estamos abordando. De este modo, nuestro objetivo es mostrar esta continuidad que mencionábamos, en este caso, con respecto a la reivindicación del *mundo de la vida* y a las críticas al reduccionismo y objetivismo científicos. La bibliografía secundaria utilizada también avala este propósito. Gran parte de la investigación reposa sobre los trabajos de Alicia de Mingo Rodríguez (2017) y Javier San Martín (2015). Ambos trabajos nos facilitan el establecimiento de conexiones entre *Krisis* y otros textos así como también entre el último período del pensamiento de Husserl y los anteriores. En el caso de Merleau-Ponty, nos centraremos en su obra más célebre, *Fenomenología de la percepción* (1945), y también en sus conferencias radiales del año 1948 (*Causeries*⁵), las cuales tienen precisamente como protagonista al *mundo de la vida*. Asimismo, abordaremos un curso suyo acerca de la relación entre la fenomenología y las ciencias humanas para dar cuenta de esta posible vinculación.⁶ Como bibliografía secundaria, destacamos aquí un trabajo de Esteban García (2018) que nos permite versar sobre las aproximaciones y las distancias que existen entre la visión corporal de Husserl y la de Merleau-Ponty. Esta última, si bien es subsidiaria de los análisis husserlianos en torno al cuerpo (principalmente en *Ideen II*), ha sido más radical que ésta y ha permitido, como dijimos, vislumbrar un nuevo horizonte metafísico desprendido ya totalmente de la tradición moderna. Debido a esta selección de textos a la cual nos circunscribimos, quedará pendiente profundizar en los vericuetos de esta nueva metafísica que Merleau-Ponty postula, tema propio de sus últimos trabajos. Sin embargo, creemos que los temas y los textos señalados son suficientes para manifestar los puntos de contacto entre la filosofía husserliana y la merleau-pontiana, particularmente en torno a la crítica a las ciencias y a la necesidad de un retorno al *mundo de la vida*. Por último, cabe destacar igualmente que haremos alusión a muchos otros textos, tanto en relación a la bibliografía primaria como secundaria.

⁵ Merleau-Ponty, *El mundo de la percepción: siete conferencias*, Buenos Aires, FCE, 2002.

⁶ Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias humanas*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011.

Para analizar de manera pormenorizada y ordenada todos estos temas que hemos mencionado y otros afines, dividiremos el trabajo en dos secciones con cuatro partes cada una:

- Primera Sección: Husserl; 1) Crítica al naturalismo en su filosofía temprana; 2) Crítica a las ciencias en *Krisis*; 3) El concepto de *mundo de la vida* en *Krisis*; 4) Consecuencias culturales y prácticas.
- Segunda Sección: Merleau-Ponty; 1) Reapropiación merleau-pontiana del *mundo de la vida*; 2) El cuerpo desde la óptica del mundo científico moderno; 3) El cuerpo desde la óptica del *mundo de la vida*; 4) ¿Vinculación posible entre la fenomenología y las ciencias?

Como último objetivo del trabajo, me propongo evaluar la relevancia que tienen para la actualidad los temas de los cuales trata la investigación. Partimos de la convicción de que estudiar las razones de una crisis científica y cultural que aconteció fundamentalmente en el siglo XX, es estudiar una crisis que no estamos seguros de haber superado aún.

PRIMERA SECCIÓN: HUSSERL

En su Introducción a *La filosofía como ciencia estricta*, Eugenio Pucciarelli sostenía que Husserl fue contemporáneo de dos actitudes diferentes con respecto a la actividad filosófica, las cuales se podían rastrear en la misma etimología de la palabra “filosofía”: el *amor por el saber* y el *amor por la sabiduría*. Mientras que los partidarios de la primera actitud entendían a la filosofía como el sistema de la totalidad del saber y la base para su desarrollo metódico y riguroso, los segundos ponían el acento en su capacidad práctica de formar incesantemente al hombre persiguiendo como fines últimos la *razón* y la *libertad*.⁷ Si bien en gran parte de su filosofía Husserl demuestra una tendencia hacia la primera actitud, no es menos cierto tampoco que nunca dejó de abrazar ese ideal de filosofía como amor por la sabiduría, es decir, como proceso permanente de formación del ser humano. Esto es evidente especialmente en el último período antes de su muerte. Por ejemplo, en su breve texto *La filosofía como autorreflexión de la humanidad*⁸, él sostiene que la filosofía es ni más ni menos que el desarrollo de la razón humana que tiene como meta última la idea de *autonomía*, es decir, el poder vivir según normas racionales voluntariamente dictadas a sí mismo (y de igual modo sostiene que la tarea del filósofo es tener como meta una “ciencia universal del mundo”, una comprensión de esta verdad universal y total). Sin embargo, sin ir más lejos, esta actitud también se refleja en la férrea crítica que Husserl lanza contra el reduccionismo objetivista de las ciencias positivas. El problema de las ciencias de la naturaleza, por ejemplo, no es teórico, no es un problema de rigurosidad o de método. El problema es que ese *amor por el saber* se desligó totalmente del *amor por la sabiduría*, del *telos* práctico que también posee (o debe poseer) toda ciencia y, obviamente, toda filosofía. En definitiva, la filosofía husserliana aspira a desarrollar cada una de ellas al máximo posible así como también representa un intento serio por reconciliar ambas actitudes que se han visto separadas con el desarrollo de las ciencias.

1. CRÍTICA AL NATURALISMO EN SU FILOSOFÍA TEMPRANA

Si bien gran parte de la crítica que Husserl dirige a las ciencias en su obra tardía guarda relación con la preeminencia de cierta *visión escéptica* que estas ciencias han

⁷ Cf. Husserl, 1981: 7-8.

⁸ Texto de 1936 originalmente publicado como conclusión de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Está traducido al español y editado en *La filosofía como ciencia estricta*, 1981: 125-134.

logrado desarrollar, ya desde su obra temprana podemos apreciar de algún modo el mismo espíritu. Ejemplo de ello es la crítica que Husserl dirige al “psicologismo” en *Investigaciones lógicas*. Este “psicologismo” tiene como base una mirada *naturalista* del mundo, donde los fenómenos de la conciencia y, a fin de cuentas, la conciencia misma se reduce a ser un “hecho” natural del mundo atravesado por las leyes físicas y naturales que la ciencia moderna había dado a conocer. Como veremos en el presente apartado, la crítica husserliana a este conjunto de teorías tiene que ver precisamente con que conducen a un *escepticismo*, a una imposibilidad de toda verdad y conocimiento.

1.1. La filosofía como “ciencia estricta”

Tal como afirma Husserl (1981: 43) al comienzo de *La filosofía como ciencia estricta*, la filosofía siempre tuvo la pretensión de ser “ciencia estricta” pese a nunca haberlo logrado. Esto significa ni más ni menos que, en el plano *teórico*, satisfacer todas las necesidades teóricas que pudieran haber y, en el plano *práctico*, hacer posible “una vida regida por normas puramente racionales”, algo que apunta a lo que en otros textos Husserl denomina una “auténtica humanidad”. Pese a que esta pretensión de “ciencia estricta” nunca fue abandonada, es cierto que hubo momentos de la Historia donde se debilitó. Para Husserl, la filosofía romántica y el hegelianismo protagonizaron justamente uno de estos momentos que “debilitaron”, por ejemplo, al impulso reformador que había surgido con la crítica de la razón de Kant.⁹ El hegelianismo, además, provocó reacciones contra las *ciencias positivas*¹⁰ que, a su vez, reaccionaron contra éste de un modo extremo, incurriendo en posiciones naturalistas extremas que dominaron la segunda mitad del siglo XIX. En este sentido, y siguiendo la argumentación de Husserl más allá de lo que estrictamente afirma, podríamos decir que el hegelianismo ha tenido gran responsabilidad en el auge del positivismo (como férreo defensor del naturalismo) y en su carácter anti-metafísico, pues justamente fue ante este tipo de filosofías puramente especulativas contra las cuales reaccionaron los positivistas. Y así como de algún modo favoreció al *naturalismo*, también hizo lo propio

⁹ Cf. Husserl, 1981: 47.

¹⁰ Nos referimos en este caso fundamentalmente a las ciencias de la naturaleza, pero en un sentido más amplio utilizaremos también este término para designar a cualquier ciencia (natural o espiritual) que pretenda seguir el método científico de las ciencias naturales y que sea subsidiaria de sus prejuicios naturalistas. La psicología tal como la describe Husserl en su época era, por ejemplo, una *ciencia positiva*, una ciencia que a fin de cuentas pretendía basarse en “hechos” de la Naturaleza (cf. Husserl, 1994: 59).

con el *historicismo*, dada la idea hegeliana de que cada filosofía es legítima en relación con su época.¹¹

Con respecto al naturalismo, si bien no se le puede reprochar el no querer desarrollar una “filosofía rigurosamente científica”, este desarrollo ha sido, según Husserl (1981: 48-49), “equivocado” y las consecuencias prácticas que se deducen de aquél constituyen un “peligro para nuestra cultura”.¹² El problema tanto del naturalismo como de otras posiciones derivadas es que siempre parten de “supuestos” o “prejuicios”, aun cuando no sean conscientes de ello. Uno de estos mayores prejuicios en los que incurren es lo que en la filosofía de Husserl se denomina la “actitud natural” (*natürlichen Einstellung*). Ésta es la actitud con la cual solemos percibir y juzgar al mundo en cuestión y a sus fenómenos, como “estando ahí” realmente con independencia de nosotros.¹³ Ese mundo, esa realidad que uno percibe existe como un *objeto natural* más independientemente de la conciencia que lo percibe. Y del mismo modo, nosotros también somos una *cosa* más que existe dentro del mundo, tal como un objeto en una caja.¹⁴ Pues bien, las ciencias positivas nunca superan verdaderamente dicha actitud, sino que justamente ésta constituye la base de la cual parten. En efecto, estas ciencias no sólo reproducen dicha actitud sino que la llevan aun más lejos, pues pretenden tematizar científicamente su correlato, es decir, el mundo natural.¹⁵ Por el contrario, si la fenomenología pretende, tal como Husserl dice, analizar el *darse* de los objetos a la conciencia sin prejuicios metafísicos de ningún tipo, o si la fenomenología desea ser una “filosofía sin supuestos” y que los fenomenólogos sean los “auténticos positivistas”, entonces hay que depurar

¹¹ Cf. Husserl, 1981: 47-48.

¹² Así pues, de nada sirve pretender rigor y exactitud como convicción general si los medios elegidos para realizar dicha tarea son “equivocados” o incorrectos (cf. Husserl, 1981: 52). Por otro lado, los “peligros” que se deducen del *naturalismo* tienen que ver, como veremos más adelante, con que éste reduce todo sistema ideal y formal (tanto un sistema lógico como uno moral compuesto de normas y valores) a objetos propios de la *psicología natural*, incurriendo así en un “psicologismo”.

¹³ «Yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal una, a que pertenezco yo mismo (...) “El” mundo está siempre ahí como realidad (...) Conocerlo más completa, más segura, en todo respecto más perfectamente de lo que puede hacerlo la experiencia ingenua, resolver todos los problemas del conocimiento científico que se presentan sobre su suelo, tal es la meta de las *ciencias de la actitud natural*» (Husserl, 1962: 69).

¹⁴ «El yo sabe que las cosas no sólo son si son percibidas y que no solamente eran si eran percibidas. Las cosas que están ahí son *en sí*, eran en sí y serán en sí incluso sin estar ahí en el entorno de experiencia actual o sin que hayan estado en él (de un modo rememorativo) o vayan a estarlo. Y esto vale para las cosas respecto a todas sus propiedades cósicas, con relación a su quietud y movimiento, con respecto a su transformación y constancia cualitativas, etc. (...) [cada yo] sabe o tiene la certeza de que (...) este mundo existente es y de que él mismo se encuentra en él (...)» (Husserl, 1994:49).

¹⁵ Lo cual ya sería propio de la denominada “actitud naturalista” (*natüralistische Einstellung*).

del análisis científico y filosófico estos tipos de prejuicio.¹⁶ La forma de hacerlo es justamente a través de la *epoché*, es decir, absteniéndose del juicio acerca de la existencia o no existencia del mundo percibido y de lo que las ciencias naturales me puedan decir al respecto. De lo que se trata, en definitiva, es de ver *fenómenos* donde algunos ven meros *hechos*. La actitud “naturalista” nos impide ver a los objetos psíquicos como lo que realmente son, y es por eso que hacer abstracción de la naturaleza «por una parte, es condición fundamental para una psicología plenamente científica y, por otra, el campo de la auténtica crítica de la razón» (Husserl, 1981: 75). En suma, apartarnos de los prejuicios naturalistas y reconducirnos a observar cómo se dan los objetos de la conciencia en sí mismos constituye una tarea imprescindible, si es que la fenomenología pretende erigirse como “ciencia estricta”.

1.2. Los contrasentidos del naturalismo

Husserl define al “naturalismo” como «una consecuencia del descubrimiento de la naturaleza considerada como unidad del ser espacio-temporal conforme a leyes naturales exactas» (Husserl, 1981: 49). En otras palabras, el naturalismo concibe a la naturaleza como algo *físico* que siempre se da en la dimensión espacial y temporal según determinadas leyes naturales que, además, apelan a una exactitud de tipo matemático. Husserl critica tanto la actitud del naturalista como del historicista, ya que para el primero “todo es naturaleza física”¹⁷ o se reduce a ella, mientras que para el segundo “todo es espíritu” o creación histórica y, de este modo, ambos *falsean* el sentido propio que tiene cada objeto. Para Husserl, por el contrario, hay que restringirse al modo de ser de cada objeto, pues habrá algunos que haya que interpretarlos ciertamente como “realidades físicas” y otros como “realidades espirituales”, pero no se pueden confundir ambos; de ahí la necesidad de saber diferenciar los objetos de estudio propios de las ciencias naturales y los propios de las ciencias del espíritu.

Asimismo, todo “naturalismo extremo y consecuente” implica, por un lado, la *naturalización de la conciencia*, por lo cual hay una *objetivación* o “cosificación de la conciencia” donde ésta es vista meramente como un objeto más del mundo, una idea

¹⁶ «Si “positivismo” quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios (...) entonces somos *nosotros* los auténticos positivistas» (Husserl, 1962:52)

¹⁷ «Así, el naturalista, para ocuparnos ahora sobre todo de él, sólo ve naturaleza y, ante todo, naturaleza física. Todo lo que existe es físico, y como tal pertenece al complejo unitario de la naturaleza física, o bien, aunque sea psíquico, no es más que una variante que depende de lo físico, a lo sumo un fenómeno concomitante paralelo secundario» (Husserl, 1981: 49-50).

que Husserl ha rechazado a lo largo de toda su filosofía.¹⁸ Pero, por otro lado, se da una *naturalización de las ideas*, lo cual conlleva que todo ideal y que toda norma absoluta se vea naturalizada, es decir, reducida a algo del orden natural.¹⁹ De este modo, incurren en su mayor contrasentido: «el naturalismo se suprime a sí mismo sin advertirlo» (Husserl, 1981: 50). Esto se debe a que si las ideas mismas se ven reducidas a hechos psicofísicos, entonces la propia teoría naturalista también pierde validez, incurriendo en un absurdo. Esta no es otra que la paradoja de todo *escepticismo* extremo: si lo que uno afirma (ya sea a nivel teórico o práctico) carece de valor y de verdad propia por ser reducible a causas o hechos físicos, entonces no se puede tener pretensión de verdad con eso que se afirma. Con este problema ya se había topado Hume:

¿Debo, con Hume, reducir toda objetividad trascendente a ficciones que pueden explicarse por medio de la psicología, pero no justificarse racionalmente? (...) ¿No trasciende acaso la psicología de Hume, como toda psicología, la esfera de la inmanencia? Cuando utiliza términos como «costumbre», «naturaleza humana» (*human nature*), «órgano sensorial», «estímulo» y otras cosas por el estilo, ¿no está operando con entidades que –según confesión propia– gozan de una existencia trascendente, mientras que su propósito es rebajar todo aquello que trasciende las «impresiones» e «ideas» actuales al nivel de ficción? (Husserl, 2011: 79).

La paradoja de Hume es, por tanto, la paradoja de todo naturalismo y positivismo que, al negar la validez *per se* de las teorías y de los objetos formales, incurren en una posición escéptica que finalmente se “devora” a sí misma. Las teorías y en general el conocimiento humano no puede, por tanto, ser confundido con aquello a lo cual se refiere (la naturaleza en este caso), y se debe aceptar que cada uno tiene su propio ámbito de validez; de otra forma, se incurrirá en los contrasentidos mencionados.

1.3. Diferencias entre Psicología y Fenomenología

La psicología, tal como estaba planteada en la época de Husserl, como psicología “psicofísica” o “experimental”, era claramente un ejemplo de ciencia positiva o natural. En efecto, los naturalistas veían en ella un modelo a seguir para otras ciencias humanas y, de hecho, ya se había convertido en el *fundamento científico* de disciplinas como la lógica, la epistemología, la estética, la ética o la pedagogía.²⁰ De este modo, ellas

¹⁸ Cf. Husserl, 1981: 50, 69. Según Merleau-Ponty (2011: 38), Husserl le reprochaba precisamente esto a las psicologías gestálticas, que *naturalizaban* la conciencia al igual que las otras psicologías (si bien Merleau-Ponty también señala que existían malentendidos mutuos entre Husserl y los teóricos de la *Gestalt* y tenían más cosas en común de lo que ellos pensaban).

¹⁹ Cf. Husserl, 1981: 50.

²⁰ Cf. Husserl, 1981: 54. Por tener justamente como base al *naturalismo*, la “psicología experimental” tropieza con las mismas paradojas. Para Husserl, esta psicología nunca podría ser fundamento de unas

también estaban en vías de convertirse en ciencias experimentales “estrictas” y “exactas” tales como la “psicología experimental”. Aunque todavía estaba en pleno desarrollo, la “psicología experimental” representaba para los naturalistas un equivalente a la “mecánica exacta” de Newton y Galileo y decían, incluso, que era el fundamento de todas las ciencias humanas. Así pues, cualquiera de estas ciencias que no pueda reconducirse a ella y tenerla como su fundamento, quedaría sin más relegada al rango de “metafísica” o de mera “ficción”, o sea, a quedar descartada como disciplina carente de sentido y de importancia para la ciencia.

Ahora bien: ¿cómo llegó la psicología a ostentar este rango de “ciencia positiva”, siendo una disciplina que estudia las “ideas” y los “objetos psíquicos”? Gracias a la influencia del positivismo de utilizar un mismo método para múltiples objetos de estudio diferentes, la psicología tomó como modelo a las ciencias naturales; desde sus comienzos, esta psicología empírica imitó el método científico-natural inspirado en el “método físico-químico”. De ahí que Husserl (1981: 68) afirme que los “padres de la psicología experimental exacta” han sido fisiólogos y físicos.²¹ Obviamente, al tomar como modelo a las ciencias naturales, no sólo imitaron su método sino que también incorporaron sus prejuicios y supuestos. De este modo, también concibieron la *naturaleza* de un modo “naturalista”, es decir, considerando que existe en una dimensión espacio-temporal objetiva y lo hace conforme a ciertas leyes.²² Y si bien el dominio de la psicología es en principio el orden *psíquico* y no el *natural*, eso no les impide establecer conexiones entre ambos. Por ejemplo, la psicología reconoce que las experiencias son “vivencias de un yo”, pero estas experiencias están ligadas a los cuerpos de hombres y animales y, por ende, a la *naturaleza física*. Tal como afirma Husserl (1981: 55), la psicología tiene siempre un sentido *físico* que jamás abandona, aun cuando se propone de manera directa determinar “los puros acontecimientos de la conciencia”, o sea, los fenómenos. Pero a fin de cuentas, éstos son reducidos a meros nexos psicofísicos (con prioridad de lo *físico*), por lo cual no tienen autonomía propia. Para tener pretensión “científica”, la psicología supone que necesita tener este

disciplinas de donde extrae precisamente sus conceptos, principios y, en definitiva, su pretensión de verdad como ciencia. Por tanto, lejos de ser el fundamento de la lógica o de la epistemología, es más bien al revés: la psicología como ciencia y como conjunto de teorías es absolutamente dependiente de éstas.

²¹ Entre estos fundadores de la psicología experimental, probablemente Husserl esté pensando en Ernst Weber y Gustav Fechner, cuyas contribuciones científicas sentaron las bases de dicha psicología. También podría agregarse al fisiólogo Wilhelm Wundt quien, al parecer, fundó el primer laboratorio de psicología experimental en Leipzig en 1879.

²² «Por lo tanto, recordemos lo siguiente: todo juicio psicológico contiene en sí, explícitamente o no, la posición existencial de la naturaleza física» (Husserl, 1981: 55).

basamento en los “hechos naturales” y es por eso que la reducción que comete es totalmente consciente y voluntaria.²³

Obviamente Husserl es muy crítico de este tipo de psicología, que incurre en los mismos absurdos y sinsentidos de todo naturalismo. Quizás el más importante tiene que ver con confundir la esfera de lo psíquico con la esfera de lo natural, y priorizar esta última anulando la primera. En este sentido, cabe establecer algunas aclaraciones. El término “naturaleza”, en su sentido estricto, sólo refiere al “mundo espacio-temporal de los cuerpos”.²⁴ Y esto es suficiente para mostrar que la psicología no puede pretender hacer *ciencia de la naturaleza*, pues su dominio (que es lo *psíquico*) no es una naturaleza en este sentido señalado sino que, en todo caso, es una naturaleza “en un segundo sentido”, o sea, un “fenómeno”, un correlato de la naturaleza. En otras palabras, las ciencias naturales estudian “cuerpos” y la psicología “fenómenos”, por lo cual no hay que confundir unos y otros. El *cuerpo*, como objeto físico, posee propiedades espacio-temporales que el *fenómeno*, como objeto psíquico, no tiene ni puede tener. Y de modo análogo, el *fenómeno* posee peculiaridades propias que lo caracterizan de manera esencial, como por ejemplo su intermitencia, la posibilidad de aparecer y desaparecer. Esta diferencia de “naturalezas” también se evidencia en que sólo un *cuerpo* puede ser percibido por diversos sujetos como siendo el mismo y permaneciendo de manera idéntica, a pesar de la pluralidad de *fenómenos* que se puedan tener acerca de éste. Con un fenómeno psíquico, por ejemplo, esto no ocurriría, pues éste es inmanente a la conciencia que lo percibe. Así pues, al referir a objetos de estudio esencialmente distintos, es lógico concluir que el método de las ciencias de la naturaleza y el método psicológico no pueden ser entonces el mismo. Para Husserl (1981: 72), atribuir una *naturaleza* a los fenómenos e investigar sus “nexos causales” es tan absurdo como indagar acerca de la naturaleza y los nexos causales de los números.

²³ Esta pretensión científica de la psicología tiene que ver con el clima de época que viven las ciencias en la segunda mitad del siglo XIX. Es un período dominado por el *positivismo* y su idea de que para que las ciencias sean válidas o legítimas deben abocarse a los “hechos” y depurar de ellas todas las cuestiones que puedan ser tildadas de “metafísicas”. De esta forma, toda ciencia que pretenda tener carácter “científico”, debe convertirse en una “ciencia de hecho”. Ahora bien, como bien señala Javier San Martín (2015: 134-135), el problema de querer hacer esto con la *psicología* es que no se puede reducir la conciencia a un mero hecho ya que, más que un “hecho”, la conciencia y sus contenidos *son la condición del mismo*. En otras palabras, sólo accedo a los hechos a través de los *fenómenos* de la conciencia, por lo cual éstos no pueden ser tratados de la misma forma, es decir, como hechos sin más. He aquí entonces una de las inconsistencias del “psicologismo” que Husserl no tardó en ver y en denunciar.

²⁴ Cf. Husserl, 1981: 69.

La fenomenología, por el contrario, no pretende falsear el sentido propio que tienen sus objetos de estudio: los *fenómenos* y, en definitiva, la *conciencia* misma. Mientras que la fenomenología se erige como auténtica “ciencia de la conciencia”, la psicología es la “ciencia *natural* de la conciencia”. Está claro que existe una conexión entre ambas, pues tanto la *fenomenología* como la *psicología* se dirigen a la conciencia como su objeto de estudio, pero lo que las separa radicalmente es el modo o la “actitud” con que lo hacen:

Lo que queremos decir es que la psicología se ocupa de la ‘conciencia empírica’, de la conciencia en la actitud de la experiencia, como existente en el orden de la naturaleza, mientras que la fenomenología se ocupa de la conciencia ‘pura’, es decir, de la conciencia en la actitud fenomenológica (Husserl, 1981: 59).

La “conciencia pura” pertenece entonces al dominio propio de la fenomenología (a la cual Husserl también llama “psicología originaria”), en oposición a la “conciencia empírica” (conciencia *naturalizada*) propia de la “psicología experimental”. De todos modos, aun a pesar de las críticas, no necesariamente se debe invalidar completamente la vía de investigación de la psicología empírica, al punto que puede ser complementaria con la vía fenomenológica. En este sentido, Husserl cree que los “estudios fenomenológicos” que él se propone realizar son fundamentales tanto para la psicología como para la ciencia en general. La “relación entre la conciencia y el ser”, los “modos de darse del ser”, el estudio acerca de la “esencia” misma de la conciencia, de lo que ella “significa”... todos estos estudios son necesarios para elucidar los conceptos con los cuales opera la psicología constantemente.²⁵ Ésta analiza las experiencias psicológicas en su ingenuidad y en su vaguedad, y también al describirlas hace un uso poco riguroso de los conceptos, lo cual menoscaba su pretendido carácter científico. Como ejemplo de ello, Husserl (1981: 65) señala que términos como “percepción”, “recuerdo” o “representación imaginativa” son utilizados en su sentido popular y, por ende, en un sentido completamente vago y oscuro. Así pues, una psicología que procede de este modo no puede nunca pretender ser “exacta” ni “estricta”. Hace falta, por tanto, el análisis fenomenológico para convertir dichas “experiencias ingenuas” de la psicología en *experiencias en un sentido propiamente científico*. La tarea de la “psicología experimental” consistirá en reunir hechos y descubrir regularidades empíricas entre éstos, pero para realizar un análisis profundo y tener una “comprensión exhaustiva” de todo ello, es necesaria la tarea de la “psicología originaria”, es decir, de la fenomenología. Sólo a través de ella se puede llegar a la *esencia* de la vaga y confusa

²⁵ Cf. Husserl, 1981: 58-59.

experiencia, sólo fenomenológicamente se puede analizar de modo científico y riguroso lo que en su inmediatez no lo es. Paradójicamente, la “psicología experimental” no había advertido aún todos estos inconvenientes que concernían a su materia, y esa ignorancia la llevaba a creer que ostentaba el mismo rango científico que el de la ciencia natural que nació con Galileo.²⁶ Sus “aparatos de precisión” y sus “métodos sagazmente elaborados” la han convencido falsamente de ello. En definitiva, este autoengaño ha sido producido ni más ni menos que a causa «de su actitud naturalista, de su afán de imitar las ciencias de la naturaleza y de considerar que el procedimiento experimental es lo más importante» (Husserl, 1981: 68).

En suma, la “psicología experimental” contemporánea a Husserl representa de modo fiel este naturalismo extremo y positivismo científico que él tanto critica. Como vimos, esta actitud falsea el sentido de los objetos y los confunde, reduciendo unos a otros. Así pues, al poner a los “hechos” naturales por encima de cualquier otro objeto de estudio, cometen el mayor contrasentido, que es anularse a sí mismas como teorías científicas con pretensión de verdad, incurriendo de este modo en un *escepticismo*. En su crítica tardía, Husserl retoma algunos puntos de esta crítica temprana pero les concede un sentido aun más profundo. Como veremos, no se concentra ya tanto en los problemas epistemológicos que estas posiciones puedan suscitar en aras de convertirse en ciencias “estrictas”, sino más bien en sus consecuencias antropológicas y, más aún, *éticas*. Pues si toda realidad puede ser reducida a la realidad de los “hechos”, a lo puramente fáctico, asistimos entonces a la desaparición de todo valor e ideal al cual aspirar.

²⁶ Contrariamente, Husserl (1981: 67) sostiene que la psicología experimental se encuentra en la misma fase que la ciencia natural *antes* de Galileo.

2. CRÍTICA A LAS CIENCIAS EN *KRISIS*

Krisis ha sido interpretado por muchos filósofos contemporáneos y también posteriores a Husserl como un texto sumamente enigmático y que no cuadraba propiamente con la visión que se tenía acerca de su filosofía. El mejor ejemplo de ello lo demuestra Ortega y Gasset, quien creía que *Krisis* ni siquiera había sido escrito por Husserl sino por E. Fink, su discípulo más cercano.²⁷ No nos adentraremos en las razones y en los pormenores de estas afirmaciones, pero sí diremos que en gran parte se debían a que era un texto cuya tónica difería bastante respecto a los trabajos que Husserl había publicado hasta entonces (a diferencia de publicaciones anteriores, la cuestión de *la historia*, por ejemplo, ocupa un lugar central en la obra). Por tanto, fue un texto que suponía un punto de inflexión en el pensamiento husserliano pese a que, en realidad, existía bastante coherencia entre lo dicho aquí y toda su filosofía anterior, y esto quedará en evidencia con la publicación de sus textos inéditos. De todos modos, es cierto que con *Krisis* Husserl coloca en el centro de la escena a la *crisis científica* que venía denunciando hace tiempo y lo hace, además, a través de un título muy sugerente que difícilmente pueda pasar desapercibido para alguien: “La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”.

2.1. ¿Qué ciencias están en crisis y por qué?

En principio, habría que especificar a qué ciencias se refiere Husserl cuando afirma que ellas están en crisis. Si bien gran parte de *Krisis* trata acerca de cómo las “ciencias naturales” están en crisis pese a “sus indiscutibles éxitos”, cabe recordar que la crisis es *general*, es decir, las llamadas “ciencias del espíritu” también lo están, incluida la filosofía (a pesar de que su “carácter científico” es muy diferente del de las ciencias particulares). De ahí que, con respecto a esta última, Husserl sostenga en el § 1 que «en la actualidad amenaza con sucumbir frente al escepticismo, al irracionalismo, al misticismo» (2008: 47). Por tanto, lo que podemos afirmar es que más que la crisis de un grupo determinado u otro, lo que está en crisis en definitiva es *la científicidad en general*. No obstante, comenzaremos restringiéndonos al caso de las ciencias naturales, ya que comprender el sentido por el cual estas ciencias están en “crisis” nos permitirá comprender por qué la totalidad del saber lo está.

²⁷ Cf. San Martín, 2015: 34-36.

2.1.1. La “objetivación” del mundo natural

Es en el § 9 de *Krisis* donde Husserl manifiesta lo que, paradójicamente, constituye tanto el éxito de la ciencia moderna como así también su fracaso. Fue fundamentalmente a partir de Galileo que la física comenzó a tomar un nuevo impulso y, con ello, a concebir de un modo nuevo la concepción del mundo hasta entonces vigente. Galileo se había apoyado en la geometría existente como fundamento de la física, adquiriendo esta última un afán cada vez mayor por las formas abstractas e idealizadas con las que operaba la primera. Así pues, se dio lugar a un nuevo tipo de física en permanente ascenso teórico que vinculaba cada vez más “lo empírico” con las “ideas-límite matemáticas”.²⁸ Este proceso, sumado a ciertos progresos técnicos que permitían una medición y abstracción cada vez mayores, terminó derivando en la conformación de un mundo “objetivo” e “idealizado”. El éxito de la ciencia vino dado entonces por el incesante progreso en el grado de *precisión* y *exactitud* con el cual las ciencias medían y explicaban las propiedades de los cuerpos, del mismo modo que también podían predecir los fenómenos naturales. Sin embargo, la contracara de este éxito fue que el mundo se vio convertido en un mero sistema de fórmulas, en un mundo “objetivo”, “formal” e “ideal” pero vacío de contenido.²⁹ Esta nueva visión del mundo trajo aparejada, entonces, una consideración de lo “empírico-particular” como mero disfraz o sombra de una *esencia matemática* que se ocultaba detrás de todo fenómeno.³⁰ Casi sin darse cuenta, al cabo de un tiempo la ciencia se alejó tanto de este “mundo empírico-intuitivo” que se olvidó de que había sido (y seguía siendo) su fundamento.

2.1.2. El “olvido” del mundo de la vida por parte de la ciencia de la naturaleza

Este “olvido” en el que incurrió la ciencia que había comenzado con Galileo, queda reflejado con evidencia en la “sustitución” del mundo empírico por el “mundo de las idealidades”:

²⁸ Cf. Husserl, 2008: 70-71.

²⁹ Es necesario destacar que incluso este *mundo objetivo* que pregonan las ciencias ni siquiera existe, sino que sólo se encuentra en el infinito como idea-meta de una tarea infinitamente permanente. Al respecto, Husserl (2008: 153) sostiene: «La ciencia, como toda praxis, presupone su ser de antemano, se propone como meta transformar en perfecto, según el alcance y firmeza, el imperfecto saber pre-científico, según una idea-correlato que sin duda se halla en el infinito, del mundo existente en sí fijamente determinado y de lo que lo despliega predicativamente, de las verdades idealmente científicas (“verdades en sí”)».

³⁰ Ésta es la consecuencia que se desprende, por ejemplo, de la lectura que Hobbes hace de Galileo con respecto a las cualidades sensibles de las cosas. Hobbes considera que aun siendo éstas (al igual que todo fenómeno) subjetivas, son consecuencia causal de algún evento perteneciente a la esfera del mundo “objetivo” y “matemático”. De esta forma, todo lo sensible y subjetivo no sería más que un epifenómeno del mundo de las formas matemáticas. Cf. Mingo Rodríguez, 2017: 71-72.

Pero ahora es muy importante observar que ya con/ ((49)) *Galileo* se efectuó una sustitución por el mundo de las idealidades, matemáticamente extraído, del único mundo real-efectivo, el mundo dado efectiva y perceptivamente, el experimentado y el experienciable; nuestro mundo de la vida cotidiano. Esta sustitución fue pronto heredada por sus sucesores, físicos de todos los siglos subsiguientes. El mismo *Galileo* era heredero respecto de la geometría. La *geometría heredada* (...) no era más la *geometría originaria*, ya esta misma “intuitividad” estaba vaciada de sentido (...) La geometría de las idealidades es precedida por la agrimensura práctica, que nada sabía de idealidades. Pero tal *efectuación pre-geométrica* era el fundamento de sentido de la geometría, fundamento para el gran invento de la idealización (...) Fue una negligencia funesta que *Galileo* no se preguntara retrospectivamente por la operación originaria donante de sentido, la que (...) ponía en marcha y producía configuraciones geométricas ideales (Husserl, 2008: 91-92).

Esta sustitución del “mundo real-efectivo” por el “mundo de las idealidades” es ni más ni menos que la sustitución del *mundo de la vida* por el *mundo de la ciencia*. La “geometría originaria” que tenía todavía vínculo con la “agrimensura práctica”, la cual fundaba su origen y su sentido, fue reemplazada pronto por una “geometría de las idealidades” puramente formal. De esta manera, la geometría misma que servía de fundamento a la nueva física había quedado “vaciada de sentido” y, con ello, toda la ciencia de la naturaleza. Ésta se había desvinculado ya completamente del mundo empírico y pre-científico del cual había surgido, y ni *Galileo* ni sus sucesores se percataron de ello.³¹ A partir de ahora, no hay en la nueva ciencia una toma de conciencia que llegue al fundamento de la misma (al *mundo de la vida*) sino que parte de la propia naturaleza idealizada que ella misma ha construido. Ahora bien, este “olvido” del *mundo de la vida* y su reemplazo por el *mundo de la ciencia* implicó obviamente también un cambio de consideración acerca de la verdad de la naturaleza. Al ser reemplazados los elementos concretos del *mundo de la vida* por “ideas” y, más aún, por “símbolos matemáticos”, estos últimos se convirtieron en la *verdadera naturaleza*.³² Y si bien la mayoría de las personas en su vida ordinaria seguían considerando como *verdadero* al mundo concreto en el que vivían y no al nuevo mundo teórico e ideal que se había consolidado (del cual nada sabían), los “científicos” y las “personas cultas” ya no dudaban de que la verdad residía en este último, recayendo en una especie de platonismo cuyo “mundo de las ideas” ellos mismos habían construido.³³

³¹ En realidad, Husserl (2008: 66) afirma que aun habiendo sido el iniciador de este proceso, ni siquiera *Galileo* se había alejado completamente de este mundo de la experiencia. Este alejamiento radical se explica por el proceso constante de matematización que sufrió la física, tendencia que favoreció el desarrollo de la “física-matemática” en desmedro de la física experimental.

³² Cf. Husserl, 2008: 94.

³³ El mundo natural se convirtió en un gran libro escrito en caracteres matemáticos, por lo cual la tarea del científico era aprender dicha lengua para dar cuenta del conocimiento del universo (cf. *Galileo*, 1981: 63). Es así que Husserl (2008: 95) concibe a *Galileo* como un “descubridor” y también como un “encubridor”.

Así entonces, la ciencia galileana, que había comenzado siendo un medio, una simple técnica al servicio del *mundo de la vida*, terminó convirtiéndose en un fin en sí mismo, y el mundo “objetivo” concebido por ella, en la verdad propiamente dicha. En definitiva, este “olvido” y alejamiento cada vez más rotundo del *mundo de la vida* generó un “vaciamiento de sentido”³⁴ de las ciencias de la naturaleza, lo cual produjo consecuencias catastróficas no ya sólo para la propia ciencia (o para una dimensión “teórica” del ser humano) sino incluso para la cultura humana en su conjunto (y por ende, también para una dimensión “práctica” de la humanidad).

2.1.3. Una crisis de *sentido*

Dicha crisis, entonces, no trata tanto acerca del carácter científico o no científico de las ciencias o de si poseen o no rigurosidad científica y metodológica. Es más bien una *crisis de sentido* y, como tal, una crisis mucho más profunda. Su problema radica en haberse abstraído y alejado de los problemas fundamentales humanos, y por ello, en haber abandonado la meta de construir una mejor humanidad como tarea ética (una “auténtica humanidad”). Esto sucedió en gran parte debido a la visión positivista que contaminó a la totalidad de las ciencias durante el siglo XIX. La denuncia de Husserl puede, por tanto, resumirse en que «meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos» (Husserl, 2008: 50). Si bien este proceso comienza con la ciencia galileana, en el siglo XIX queda ya en evidencia que las preocupaciones de la ciencia se limitan únicamente a lo “objetivo” o, en términos positivistas, a los “hechos” que son accesibles mediante la experiencia sensible y a los cuales también se los puede medir o calcular (o sea, manipular) a través de instrumentos científicos. Ese nuevo método que se había propuesto la nueva ciencia moderna, pese a conseguir innumerables éxitos, fracasó porque «quedó demostrado que (...) sólo en las ciencias positivas era fecundo» (Husserl, 2008: 54). Este fracaso fue acompañado de un sentimiento de resignación: el producido por abandonar, por tanto, el ideal y la fe en una filosofía universal, en un sistema de conocimiento único. Es por eso que para los problemas fundamentales de la existencia humana, es decir, los denominados “metafísicos” (entre los cuales se incluyen los éticos y los antropológicos), que claramente no se resuelven mediante

Descubridor porque encontró conexiones que se podían establecer entre el mundo físico y el mundo ideal de las formas y, con ello, descubrió un nuevo modo de hacer física. *Encubridor* porque dicho proceso significó al mismo tiempo el encubrimiento y el olvido del sentido del *mundo de la vida* como fundamento de toda ciencia.

³⁴ Cf. Husserl, 2008: 87.

cálculos o teorías científicas, «la mera ciencia de los cuerpos no tiene, manifiestamente, nada que decir, ella se abstrae de todo lo subjetivo» (Husserl, 2008: 50).³⁵ Depurar las ciencias de la “metafísica”, de las preguntas “supremas y últimas”, implica abandonar ni más ni menos que los “*problemas de la razón*” en toda su dimensión.³⁶ En algún punto, sin decirlo, Husserl está criticando no sólo el escepticismo de su época sino también y más aún el *nihilismo* que la caracteriza:

Con esto cae también la creencia en una razón “absoluta” a partir de la cual el mundo adquiere su sentido, la creencia en el sentido de la historia, el sentido de la humanidad, en su libertad, esto es como capacidad disposicional del ser humano de conferir sentido racional a su existencia humana individual y general (Husserl, 2008: 56).³⁷

Con esta caída de la creencia en una “razón absoluta” que menciona Husserl (así se podría entender, de hecho, la famosa sentencia nietzscheana acerca de la “muerte de Dios”), todo lo demás pierde su sentido: la historia, la humanidad y, en definitiva, la existencia humana tanto general como individual. El escepticismo y la pérdida de fe en la capacidad del hombre para dar “razón” y “sentido” a todo lo que concierne a su existencia (una pérdida de fe en sí mismo), deriva de modo radical en un vaciamiento de sentido total, en un *nihilismo*. Y tal como sabemos, el nihilismo puede conducir al *existencialismo*, al sentimiento de “vacío de ser”, es decir, a la pérdida de sentido de nuestra existencia junto al sentimiento angustiante de resignación que la acompaña.³⁸

2.2. Una crisis de la propia *filosofía*

La filosofía, por su parte, como “ciencia omniabarcadora”³⁹ o como “ciencia de la totalidad de lo que es” queda relegada del resto de las ciencias. De ahí que Husserl sostenga que «el positivismo, por así decir, decapita la filosofía» (2008: 53). Lo que

³⁵ Este “objetivismo” de la ciencia moderna que llega a su punto culmen en el siglo XIX gracias a una “visión positivista del mundo”, este afán por los “hechos” y por depurar todo elemento “subjetivo” de las ciencias será también el eje de la crítica a la ciencia moderna de parte de muchos fenomenólogos posteriores como Merleau-Ponty (como veremos más adelante) o Michel Henry (cf. 2006) entre otros.

³⁶ Cf. Husserl, 2008: 52.

³⁷ Este pasaje resume de modo sintético lo que, de hecho, define de algún modo la “sensibilidad postmoderna”, la pérdida de fe en los grandes relatos (como sostenía Lyotard); entre ellos, el relato ilustrado del sentido de la historia como proceso de liberalización del ser humano, es decir, como *progreso* (cf. Marín-Casanova, 2011). Es interesante que Husserl ya perciba este clima o “sensibilidad” a principios del siglo XX pero, a diferencia de los filósofos “postmodernos”, sigue creyendo en la posibilidad de dicho ideal. Quizás desde la óptica de Husserl, los filósofos postmodernos serían los que, como veremos más adelante, han conservado el nombre (de “filósofos”) pero no la tarea.

³⁸ Por “existencialismo”, entendemos aquí al sentimiento de angustia y resignación ante el convencimiento de “vacío de ser” de la existencia humana (cf. Fazio, 2006). Está claro que Sartre, por ejemplo, u otros existencialistas no estarían tan de acuerdo con aquella visión “pesimista” de la existencia humana o, al menos, no verían en ella un problema sino más bien una oportunidad. Cf. Sartre, 1975.

³⁹ Cf. Husserl, 2008: 52.

desde los antiguos filósofos había sido concebido como una totalidad única del saber (eso era la filosofía), a medida que pasó el tiempo fue fragmentándose cada vez más y más en saberes especializados y distanciados unos de otros. Como decíamos, la ciencia quedó separada de la filosofía y de la metafísica, y su único tema de interés quedó abocado a lo “objetivo”, a lo reducible a hechos empíricos. En otras palabras, *la razón* (propia de la filosofía) quedó separada de *lo existente* (propio de la ciencia positiva y experimental).⁴⁰ Por eso la ciencia positiva se volvió insignificante, carente de sentido, porque sus teorías y conceptos sólo tienen sentido, verdad y validez sobre el suelo de la filosofía y de la metafísica (es decir, sobre el suelo de la “razón”). Y de igual modo, éstas la dotan de una finalidad: el conocimiento y el mejoramiento del ser humano y de todo su mundo circundante. Por su parte, los filósofos también vivieron esta escisión como un fracaso ya que, aun centrados en las preguntas fundamentales humanas, perdieron el optimismo científico de dar respuesta a las mismas.⁴¹ De ahí que Husserl sostenga: «Pero también en los investigadores, completamente poseídos por el espíritu filosófico y por eso centralmente interesados en las preguntas metafísicas supremas, se instalaba un sentimiento de fracaso cada vez más apremiante (...)» (2008: 54).⁴² Esto dio pie también a una “lucha” entre filosofías: por un lado, las *filosofías escépticas* que aceptaron la resignación y el fracaso de ese proyecto de saber único y total y las que, por el contrario, siguen luchando por lograr el “verdadero sentido” de la filosofía como ciencia universal y, con ello también, el sentido de una “auténtica humanidad” (las “filosofías verdaderas” o “todavía vivientes”).⁴³ Podríamos decir que esta “lucha entre filosofías” es entonces una batalla más dentro de esta gran “guerra” que supone la crisis de las ciencias europeas. Tal como sostiene Husserl, «las filosofías escépticas (o más

⁴⁰ Cf. Husserl, 2008: 55.

⁴¹ Como señala Russell (1995: 130), la filosofía, que había integrado en sus inicios a casi la totalidad de las ciencias, con el desarrollo progresivo de éstas fue convirtiéndose cada vez más en el “residuo” de las cuestiones sin respuesta.

⁴² En este sentido cabe recordar que si bien Husserl es crítico del “objetivismo” en el que incurrieron las ciencias, no menos lo es de la metafísica en sentido tradicional o desligada de lo existente. De hecho, esta escisión que se produjo entre ciencia y metafísica ha hecho que esta última, aun estando ligada a las preguntas fundamentales del ser humano, haya convertido sus respuestas en meras generalizaciones y afirmaciones abstractas, lo cual es incompatible con el carácter “riguroso” que se propone la fenomenología. Ésta no es más que la síntesis entre metafísica y ciencia, entre “razón” y “existencia”. Cf. Husserl, 1981: 30.

⁴³ En *La filosofía como autorreflexión de la humanidad*, Husserl (1981: 131-132) señala que hay dos modos de dirigirse a la filosofía: de una manera puramente *exterior* como “historia de la filosofía”, interesándose meramente de manera erudita por los sistemas teóricos y los filósofos que las sostienen, y de una manera *interior* que ciertamente es la única forma relevante de entenderla. Desde este punto de vista, la filosofía es esta “lucha incesante” que se libra de generación en generación, entre quienes trabajan en pos de “la razón despierta”, de la racionalidad verdadera y plena, y de su autocomprensión y realización (contra quienes no lo hacen y reaccionan contra ellos).

bien anti-filosofías) (...) sólo han conservado el nombre, pero no la tarea (...)» (2008: 58). Los auténticos filósofos del presente no podemos abandonar entonces esta tarea de la posibilidad de un conocimiento universal; de ahí que Husserl se pregunte: «¿podemos nosotros continuar con seriedad nuestro filosofar actual que nos permite aspirar a filosofías pero no a la filosofía?» (2008: 61). Dicho de otro modo: ¿podemos recluirnos en nuestra propia filosofía particular abandonando esa tarea de una filosofía universal? Obviamente Husserl piensa que no podemos hacerlo si es que somos “verdaderos filósofos”. Lo que sí sabemos es que en nuestra tarea de filósofos no tenemos simplemente propósitos culturales o específicos, sino que «en nuestro filosofar (...) somos funcionarios de la humanidad» (2008: 60). Esto quiere decir que con nuestra filosofía somos responsables por nosotros mismos y *por el resto de la humanidad*, ya que somos responsables del concepto de “humanidad” que se concibe (y en este sentido, la filosofía tiene consecuencias prácticas). Por tanto, la “verdadera humanidad” (que siempre está dirigida a un *telos*, a una meta a realizar) sólo puede realizarse por medio de nosotros como “verdaderos filósofos”.⁴⁴

Como conclusión del apartado, podemos decir que hay dos maneras de ver esta crisis de las ciencias que describe Husserl. Por un lado, esta crisis significa la *fragmentación del saber* que indudablemente se hace evidente en el siglo XX, donde los científicos se convirtieron en especialistas de su área específica ignorando las demás. De esta forma, se rompió totalmente con el ideal de un sistema o saber único que se venía proponiendo desde los antiguos filósofos y que seguía vigente aún en el comienzo de la Modernidad. Por otro lado, esta fragmentación del saber produjo la separación radical entre *ciencia* y *filosofía* o entre *ciencia* y *metafísica*, es decir, la ciencia perdió su conexión con lo más fundamental de su ser, con lo único que la dotaba de sentido y de verdad. De esta forma, la ciencia perdió significado también para la humanidad en general y para su mejoramiento, pues se desprendió de las preocupaciones fundamentales humanas. En este sentido, podemos afirmar, tal como sostiene Alicia de Mingo Rodríguez (2017: 28), que la Ciencia con su avance “abstractivo” y “objetivo” dejó de estar conectada con los seres humanos, es decir, el “progreso” científico derivó en una “*deshumanización de la ciencia*”.⁴⁵ Todo esto ha producido ni más ni menos que ese sentimiento de malestar y de “sinsentido” (un sentimiento “existencialista”) que se respira fundamentalmente a

⁴⁴ Como veremos, esta conexión entre “filosofía/ciencia” y “humanidad” también está muy desarrollada en la serie de artículos editados bajo del nombre *Renovación del hombre y de la cultura*.

⁴⁵ Cf. Mingo Rodríguez, 2017: 39.

partir de la primera posguerra pero cuyas causas, como vemos, vienen desde mucho antes. En suma, “fragmentación del saber” y “vaciamiento de sentido” son las dos caras de una misma moneda y explican de modo cabal la crisis en la que están hundidas las ciencias y, con ello, la cultura y la humanidad en general.

3. EL CONCEPTO DE *MUNDO DE LA VIDA EN KRISIS*

Muchos intérpretes (Gaos por ejemplo) han entendido el desarrollo del *mundo de la vida* por parte de un Husserl tardío como propio de la influencia de Heidegger sobre éste y, en ese sentido, el *mundo de la vida* ha sido visto simplemente como la reversión del mundo “cotidiano” o “corriente” del que ya hablaba Heidegger. Pero a esta idea cabe objetarle dos cuestiones: en primer lugar, tal como sostiene Javier San Martín (2015: 57), este giro hacia el *mundo de la vida* ya se comienza a percibir al menos desde la primera posguerra, o sea, algunos años antes del contacto entre Husserl y Heidegger.⁴⁶ En segundo lugar, el *mundo de la vida* husserliano no se reduce meramente al mundo de la cotidianidad, al mundo de las preocupaciones diarias de las personas sino que en todo caso este último es *parte* de aquél, pero eso no significa que sean totalmente identificables. Como veremos, el concepto de *mundo de la vida* es un concepto sumamente amplio y complejo, por lo cual no puede ser entendido de manera unívoca.

3.1. Los diferentes sentidos del *mundo de la vida*

Así como sucede con la “*epojé*” y los variados matices y sentidos que ésta adquiere a lo largo del desarrollo de la filosofía husserliana, creemos que algo similar ocurre con el concepto de “*mundo de la vida*” (*Lebenswelt*). En principio, podríamos afirmar que hay fundamentalmente dos sentidos por los cuales podemos hablar de *mundo de la vida*.⁴⁷ Uno es simplemente el “mundo de la experiencia sensible inmediata”, el cual refiere al modo en el que percibimos al mundo, o sea, tal como el mundo se *da* de manera primigenia y originaria.⁴⁸ Éste es siempre subjetivo y relativo, un mundo donde las cosas y los otros, es decir, los cuerpos, siempre se me presentan en relación con el mío y

⁴⁶ En efecto, el libro II de *Ideen*, el cual fue publicado de manera póstuma, muestra un análisis del mundo en gran medida emparentado con el *mundo de la vida*. Allí, Husserl habla del mundo desde la “actitud naturalista” y desde la “actitud personalista”. El mundo desde esta última actitud está muy ligada a lo que Husserl entiende por *mundo de la vida*. Por tanto, podemos afirmar que el problema del *mundo de la vida* ya aparece como esbozo en la filosofía de Husserl incluso antes de la década de los años 20. Y, por otro lado, dado que Heidegger conoce este libro pese a nunca haber sido publicado (en *Ser y Tiempo* hace referencia a él) se puede afirmar que, en relación a esta cuestión, no son los estudios de Heidegger los que influyeron a Husserl sino que es más bien al revés (como era de suponer). Cf. San Martín, 2015: 101.

⁴⁷ Cf. Husserl, 2008: 39-40.

⁴⁸ «El mundo es dado pre-científicamente en la experiencia sensible cotidiana de modo subjetivo-relativo. Cada uno de nosotros tiene sus apariciones y, para cada uno ellas valen como lo que efectivamente es. Desde hace mucho hemos tomado conciencia, en nuestro intercambio del uno con el otro, de esta discrepancia de nuestra validación de lo que es. Con esto no queremos decir que haya muchos mundos. Necesariamente creemos en *el mundo* con las mismas cosas, sólo que a nosotros se nos aparecen como diferentes» (Husserl, 2008: 65).

sus movimientos (*cinestesis*). Este *mundo de la vida*, si bien no conceptualizado como tal, ha sido explorado por Husserl al menos desde *Ideen I* (1913).⁴⁹ Por otro lado, al segundo sentido lo podríamos denominar el “mundo de la vida histórico”, es decir, un *mundo de la vida* visto desde la óptica de la intersubjetividad, la cultura y la historia. Éste es el mundo del que forman parte las diversas tradiciones y producciones humanas, lo cual hace que el *mundo de la vida* también sea relativo a cada comunidad, la cual tiene sus propios intereses y valoraciones. En este contexto, la ciencia es meramente un producto más que forma parte de este mundo y que convive junto a otras prácticas y objetos culturales.⁵⁰ Por estas razones, este mundo intersubjetivo e histórico también podría denominarse (o identificarse con) el “mundo de la cultura”, mundo en el que nosotros, como sujetos, nos relacionamos entre nosotros junto a los objetos culturales que nos rodean y que muchas veces (por no decir siempre) median en nuestras relaciones. Desde esta perspectiva, los objetos no son objetos “materiales” o “teóricos” tal como son concebidos por la ciencia, sino que están cargados más bien de un valor afectivo o práctico, es decir, “espiritual”.⁵¹

Hasta aquí, hemos puesto de manifiesto dos sentidos relacionados pero diferentes del *mundo de la vida* que, a nuestro entender, se distinguen fundamentalmente según un criterio en forma de oposición: el de la *subjetividad* o *intersubjetividad* de este mundo. El primer sentido que hemos esbozado, el “mundo de la experiencia sensible inmediata”, es un mundo subjetivo e individual, mientras que el “mundo de la vida histórico” es obviamente intersubjetivo.⁵² Ambos son en realidad mundos “históricos”, pues ya nos encontramos en una etapa del pensamiento de Husserl donde las experiencias no son concebidas de modo “estático”, sino más bien “genético”, es decir, teniendo en cuenta la influencia de las habitualidades y de las experiencias pasadas en

⁴⁹ Cf. Carr, 1970: 334.

⁵⁰ Cabe hacer dos aclaraciones al respecto. En primer lugar, es aquí donde podemos situar también al mundo propio de la “comunidad científica”, ese mundo común del cual forma parte cualquier científico y que precede su actividad profesional individual. Por otro lado, cabe recordar que la *ciencia* surge para solucionar ciertas necesidades prácticas humanas y para dar respuesta a algunas preocupaciones propias de la vida cotidiana. Como veremos luego en mayor profundidad, el “olvido” del *mundo de la vida* al cual hace alusión Husserl también implica haber olvidado ese *fin primario* que tenía la ciencia.

⁵¹ En el libro II de *Ideen*, Husserl afirma: «La naturaleza como mera naturaleza no incluye valores, obras de arte, etc., que son, sin embargo, objetos de conocimiento y ciencia posibles» (Husserl, 2005: 32-33).

⁵² En realidad, más allá de que los diferenciamos, “ambos mundos” se dan siempre de manera conjunta, pues el individuo no se puede separar de la comunidad en la cual vive, del mismo modo que la comunidad tampoco puede ser ajena al individuo que forma parte de ella. Lo que sucede es que, si bien todos nacemos indefectiblemente en un contexto sociocultural e histórico determinado, es decir, en un mismo *mundo de la vida* intersubjetivo, también es cierto que cada individuo *lo vive a su manera*, dando por resultado un *mundo de la vida* subjetivo e individual, con vivencias o intereses particulares y una historia propia.

las presentes.⁵³ Por tanto, el “mundo de la experiencia sensible inmediata” es también un mundo histórico, sólo que refiere a la historia personal y a las vivencias pasadas del sujeto individual. Ahora bien, también podríamos agregar otro criterio que, así como el primero, permite vislumbrar al *mundo de la vida* desde dos perspectivas diferentes. Este criterio refiere al *mundo de la vida* como un mundo *concreto particular*, por un lado, y un mundo *a priori universal* por el otro. Es decir, a veces Husserl parece referirse al *Lebenswelt* como un mundo concreto con tales o cuales valores, verdades, hábitos, etc., y otras veces lo hace desde un sentido apriorístico. Como “mundo concreto particular”, el *mundo de la vida* es relativo a cada cultura o período histórico, por lo cual podríamos afirmar que hay muchos “mundos de la vida” e incluso uno por cada persona (desde la perspectiva subjetiva e individual). Pero tal como mencionamos, también lo podemos entender como un “mundo *a priori*”, precisamente como un “horizonte” o estructura *a priori* que acompaña todas nuestras prácticas y experiencias.⁵⁴ En este sentido, no hay muchos, sino que hay un solo *mundo de la vida*, pues esta estructura es de carácter *universal*, es inherente a la humanidad misma.⁵⁵ En definitiva, el *mundo de la vida* puede ser entendido de múltiples formas o en sentidos diferentes, ateniéndonos fundamentalmente a estos dos criterios antes mencionados: según este doble carácter de *subjetivo e intersubjetivo*, o según este otro doble carácter de *concreto particular y a priori universal*. Claro está que Husserl no hace explícita esta diferenciación, y de ahí la complejidad que supone el concepto de *Lebenswelt*, pero aun así nos parece que está

⁵³ Cf. § 32 de *Meditaciones cartesianas*: “El yo como sustrato de habitualidades”; § 29 de *Ideen II*: “Constitución de unidades en el interior de la esfera inmanente. Las menciones permanentes como sedimentos en el yo puro”.

⁵⁴ Sabemos que el concepto de *Lebenswelt* ha sido muy importante para la posteridad académica, no sólo en el ámbito filosófico sino también en el de las ciencias humanas en general. Si bien todas las ciencias (y la filosofía) son productos culturales y, por ende, frutos del interés de determinada cultura en determinado contexto histórico, también ellas en sus teorías se refieren o se dirigen al *mundo de la vida* del cual forman parte. Y lo interesante es ver cómo cada una de ellas privilegia su propio matiz o sentido acerca del *mundo de la vida*. Javier San Martín (1994: 52) sostiene que la filosofía y la ciencia, por ejemplo, parecen referirse al *mundo de la vida* más bien como estructura *a priori*, como esa estructura común a todos los humanos independientemente de su cultura. La antropología, en cambio, prioriza lo concreto y lo particular, por lo cual parece referirse al *mundo de la vida* más bien como multiplicidad de mundos culturales concretos y diversos. En definitiva, cada disciplina se dirige al *mundo de la vida* según sus propios intereses y presupuestos, priorizando de este modo diferentes sentidos o modos de entenderlo, pero dichos sentidos, tal como hemos mencionado, ya se encuentran todos presentes (implícita o explícitamente) en la filosofía husserliana.

⁵⁵ A estos dos sentidos últimos que hemos presentado, Javier San Martín (1994: 51-52) los denomina “mundo particular de un pueblo” y “mundo como *a priori histórico*”. Pero dado lo que dijimos anteriormente acerca de la diferenciación entre un *mundo de la vida* subjetivo con respecto a uno intersubjetivo, creemos que el llamado “mundo particular de un pueblo” no necesariamente tiene que serlo de un pueblo o de un grupo determinado, sino que también puede ser un mundo particular *individual*. Éste sería, en efecto, el sentido del “mundo de la experiencia sensible inmediata”, que, a su vez, puede ser entendido tanto como un mundo *concreto* (con experiencias sensibles particulares) como así también en tanto estructura *a priori*.

implícita en las diferentes formas o perspectivas a través de las cuales se refiere a aquél. Ahora bien, tal como dijimos, el *mundo de la vida* también adquiere un sentido particular en *Krisis*, como ese mundo que ha sido olvidado y reemplazado por el mundo objetivo de la ciencia moderna. En este “olvido” están quizás un poco todos los sentidos o matices antes mencionados: el mundo como subjetivo-individual, como mundo en común con otras personas, como mundo concreto, como estructura *a priori*, etc. Es decir, la objetivación y la abstracción de la ciencia ha sido de tal intensidad que se ha olvidado al *mundo de la vida* en todas las formas o matices en que lo podemos entender. Pero antes de ahondar en este particular sentido reivindicativo del *mundo de la vida*, analizaremos sus múltiples relaciones con el *mundo de la ciencia*.

3.2. Relaciones *mundo de la vida* - *mundo de la ciencia*

Así como el *mundo de la vida* puede ser entendido de modo diverso, lo mismo sucede para la relación “*mundo de la vida* - *mundo de la ciencia*”: no hay una relación unívoca que podamos establecer, ya que ello dependerá de cuál sea el sentido de *Lebenswelt* que estemos privilegiando. Así pues, comenzaremos por esgrimir los sentidos por los cuales el *mundo de la vida* es afectado en alguna medida por el *mundo de la ciencia*, y luego expresaremos en qué sentido no lo es y sucede más bien lo contrario: es el *mundo de la ciencia* el que es afectado o es dependiente del *mundo de la vida*. En cuanto al “mundo de la vida histórico”, en su estudio preliminar a *Krisis*, Julia Iribarne sostiene:

(...) la ciencia “afluye” al mundo de la vida y lo transforma con sus metas y sus obras. Acompasado con el avance de la ciencia, el mundo de la vida cambia con las condiciones históricas (...) el mundo de la vida es el mundo histórico concreto, con sus tradiciones y sus representaciones variables de la naturaleza, vinculadas precisamente con las circunstancias históricas (...) (Husserl, 2008: 39-40).

Desde esta óptica, está claro que tanto las teorías científicas como sus objetos técnicos repercuten en el *mundo de la vida* como “mundo histórico concreto” o mundo cultural. Las representaciones que el hombre tiene de la naturaleza, por ejemplo, van variando con el tiempo y con las condiciones históricas, por lo cual, es lógico que el avance de la ciencia repercuta en este tipo de cuestiones y, de esta forma, en el *mundo de la vida* como “mundo de la cultura”: mundo de lo que se piensa, de lo que se valora, de lo que se hace, etc. Y también, en algún sentido, podemos decir que la ciencia repercute en la misma “experiencia”, en la medida en que hace que tengamos ciertas experiencias sensibles y no otras. Así pues, no sería falso afirmar que la ciencia y las tecnologías modifican incluso nuestra percepción del mundo y, por tanto, nuestras experiencias

sensibles. El mayor ejemplo de esto se halla en la incidencia que tiene la técnica (como producto de la ciencia) sobre el *mundo de la vida*: la técnica hace que el paisaje en el cual estamos situados y que experimentamos constantemente, cambie de manera indefectible. Esta serie de cambios, lógicamente es percibida con el correr de la historia y se da a ritmos diferentes según el lugar.⁵⁶

Hasta aquí entonces, al menos en los aspectos mencionados, podemos afirmar que el *mundo de la ciencia* tiene relevancia e incidencia sobre el *mundo de la vida*. Sin embargo, también es cierto que hay un sentido por el cual el *mundo de la vida* es impertérrito a los avances de aquél. Este sentido es precisamente el de *mundo de la vida* como “estructura *a priori*” que subyace a toda práctica y/o experiencia. En el § 9 de *Krisis*, luego de haber mencionado el “olvido” del *mundo de la vida* por parte de la ciencia galileana, Husserl sostiene:

Este mundo efectivamente intuido, efectivamente experimentado y experienciable, en el que en la práctica se juega toda nuestra vida, permanece como el que es, en su propia estructura esencial, en su *propio* estilo causal concreto, en lo que hagamos sin arte o con arte. Pues el mundo no cambia porque hayamos inventado un arte especial, el arte galileano y geométrico que se llama física (2008: 93-94).

Queda claro entonces que, en este sentido, el método o el “arte galileano y geométrico que se llama física” *no cambia en nada al mundo*, es decir, no altera ni modifica al *mundo de la vida*: éste sigue siendo el mismo en su “estructura esencial” o “estilo causal concreto”. Las inducciones sofisticadas que se hacen en el laboratorio en nada afectan las que hacemos cotidianamente en nuestra vida, en el mundo pre-científico. La ciencia galileana no es más que una tecnificación y una prolongación de aquellas inducciones y previsiones con que nos valemos cotidianamente, pero a las cuales necesita como condición de posibilidad propia. La experiencia originaria propia del *mundo de la vida* es, por tanto, el fundamento trascendental de toda experiencia científica. Esto queda

⁵⁶ En *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Javier San Martín (1994: 45-46) sostiene que, así como el mundo ordinario (el *mundo de la vida*) es domesticado por “productos teóricos” (ya que las ciencias pretenden reducir este mundo al mundo teórico y abstracto que ellas conciben), también lo es por “productos prácticos”, domesticación que justamente se da a través de la tecnificación de nuestro entorno. Es interesante reflexionar sobre cómo a pesar de los intentos del *mundo de la ciencia* y de la técnica de reducir el *mundo de la vida* al suyo propio, nunca lo puede lograr de manera absoluta, por lo cual siempre hay algo de este espacio vivo que queda indemne, que es irreductible. Porque aun cuando parezca que nos hayamos olvidado completamente del *mundo de la vida*, tal como afirma San Martín, aun cuando parezca que lo hayamos reemplazado completamente por el *mundo de la ciencia* y por sus abstracciones, éste sigue estando allí presente de manera silenciosa y *originaria*. Y es mérito de la fenomenología el haber manifestado dicha “omnipresencia” a pesar del acusable olvido por parte de las ciencias positivas y por la cultura generada por ellas.

claro también en el breve texto de Husserl titulado “*La Tierra no se mueve*”⁵⁷. Aun cuando sepamos por Copérnico y por el desarrollo de la ciencia que la Tierra es un planeta más que se mueve alrededor del Sol, desde un punto de vista fenomenológico, es decir, desde la propia experiencia inmediata que tenemos en el *mundo de la vida*, nunca percibimos dicho movimiento. En este sentido, la historia de la ciencia podrá ser cambiante con respecto a la categoría de la Tierra como “planeta del sistema solar” y, sin embargo, eso no nos afectará en nuestra percepción de la Tierra como “suelo originario” sobre el cual estamos situados (desde este sentido la Tierra no se mueve y nunca lo hará). Al respecto, Alicia de Mingo Rodríguez sostiene:

(...) las *estructuras del mundo de la vida* se mantienen en su verdad con autonomía respecto a nuestros saberes científico-objetivos consolidados, debiendo la fenomenología reivindicar *relevancias y logros intuitivos del mundo de la vida* tan irrefutablemente consistentes como lo son, en su terreno, las verdades de la ciencia, siendo (...) que aquellas “relevancias” afectan más de cerca que estas “verdades” a nuestro propio *compromiso* en y con el mundo *vivido* (2017: 19).

De un modo análogo, las Neurociencias que hoy por hoy vendrían a representar ese *naturalismo* tan presente en la ciencia y tan criticado por Husserl, en nada afectan el curso de nuestras vivencias o el modo en el que experimentamos y vivimos el mundo, pues sus teorías pertenecen a este *mundo de la ciencia* que no afecta a las intuiciones del *mundo de la vida*.⁵⁸ Por tanto, desde este sentido, el *mundo de la vida* no sólo no depende en absoluto del *mundo de la ciencia*, sino que es al revés: es este último el que necesita de aquél como su fundamento, como la base desde la cual erigirse o desde la cual “emerger”.⁵⁹ Esto se debe, entre otras cosas, a que el *mundo de la vida* es la fuente de toda evidencia, es decir, es el ámbito desde el cual se juzga la verdad o no verdad de las cosas que experimentamos. Así pues, el “lugar” donde el científico valida sus hipótesis y teorías no es otro que el *mundo de la vida*, razón por la cual éste siempre se

⁵⁷ Husserl, *La Tierra no se mueve*, Madrid, Ed. Complutense, 2006.

⁵⁸ Cf. Mingo Rodríguez, 2017: 21-22; 91-96. En este sentido, podemos establecer un paralelismo con lo que ya afirmaba Poincaré (1981: 269-283) en su conferencia *La moral y la ciencia*. Allí, Poincaré señalaba el carácter “determinista” de la ciencia y se preguntaba qué sucedía entonces con la “moral”: ¿Se modificaría el actuar de los sujetos si supieran que sus acciones están determinadas por factores que desconocen? ¿Se percibirían como sujetos no libres a la hora de actuar? Y la elocuente respuesta de Poincaré es que no sucedería nunca ello: incluso si se probase que toda decisión moral siempre está determinada de antemano y el “libre albedrío” fuese una mera ilusión, las personas seguirían actuando como si fueran libres y es que, de hecho, no pueden actuar de otro modo. Lo mismo sucede aquí: las neurociencias o las ciencias en general podrán estudiar al ser humano como una cosa más del mundo que es determinada a actuar de cierto modo o según ciertos factores y circunstancias, pero esto no anula ni anulará jamás el *mundo de la vida*, es decir, esa dimensión en la cual el ser humano vive y experimenta las cosas del mundo de un modo primigenio y pre-científico.

⁵⁹ Cf. Mingo Rodríguez, 2017: 86.

encuentra presente, aun en la práctica científica que paradójicamente pretende negarlo o restarle valor. Al respecto, Husserl señala:

(...) para el físico es en el mundo circundante donde ve los instrumentos de medir, oye golpes acompasados, estima las dimensiones vistas (...) en el que él se sabe contenido él mismo en todo su quehacer y en todos sus pensamientos teóricos (2008: 163).

El *mundo de la vida* es, por ende, el mundo pre-científico que persiste de antemano y del cual depende toda ciencia. Es el *suelo originario* desde el cual se realiza cualquier práctica científica y no científica, por lo cual es imposible desprenderse de él, del mismo modo que es imposible desprenderse de nuestra condición de seres humanos aun cuando seamos científicos.

3.3. Reivindicación del *mundo de la vida*

Hemos visto ya los variados sentidos o matices propios que adquiere el concepto de *mundo de la vida* en la filosofía husserliana. Por otro lado, también hemos visto en profundidad la enorme dimensión que abarcaba la crisis de las ciencias para Husserl, que no refiere meramente a una crisis en el interior de las mismas sino que, por el contrario, las trasciende afectando a toda la cultura. La fragmentación y jerarquización de saberes hizo que haya una separación entre *ciencia* y *metafísica* que derivó en esta “deshumanización de la ciencia” antes mencionada. En este contexto, parecería ser necesario volver a tener contacto con ese suelo originario propio del *mundo de la vida*, tal como Husserl da a entender. Ahora bien: ¿qué significa realmente retornar al *mundo de la vida*?, ¿qué ventajas adquirimos de ello? Al respecto, Alicia de Mingo Rodríguez (2017: 40) sostiene que retornar al *mundo de la vida* significa volver a aquel contexto donde la *verdad* y la *razón* todavía “pertenecían” a este mundo originario y pre-científico, es decir, donde todavía no estaban contaminadas y dominadas por el avance de las ciencias positivas. En este *mundo de la vida* imperaban todavía los problemas y las preocupaciones fundamentales del ser humano y la ciencia era una praxis más al servicio de éstas. Este contexto se dio precisamente en la Grecia antigua y se mantuvo en alguna medida hasta el comienzo de la Modernidad (de ahí que Husserl suela referirse a estos períodos con un tono nostálgico). Pero el avance de la ciencia moderna, su preocupación creciente por un mundo teórico y abstracto generó el extravío de la

cultura europea, que se desprendió de las cuestiones apremiantes a la humanidad.⁶⁰ Por tanto, volver a posar la mirada sobre el *mundo de la vida* significa volver a posar la mirada sobre esas cuestiones fundamentales que nos convierten en seres humanos o, tal como dirá Husserl, en “seres éticos”. El *mundo de la vida* se convierte entonces en aquel “mundo humano” concreto que se extravió y se degradó debido al influjo de la cultura científicista y objetivista. De lo que se trata entonces es de retornar a él, de retornar a (parafraseando a Javier San Martín) un mundo *de la vida humana para la vida humana*.⁶¹

Por último, queremos destacar dos cuestiones que subyacen a este retorno o reivindicación del *mundo de la vida*. En primer lugar, esta reivindicación supone una nueva forma de entender la filosofía y la ciencia, ya que conlleva una *nueva forma de concebir la verdad*. Al reivindicar el *mundo de la vida* como “mundo de la experiencia sensible inmediata”, Husserl se está distanciando completamente de la Modernidad cartesiana, la cual había despreciado a este “mundo de la *doxa*” como camino hacia la verdad. Por el contrario, ahora parece que este mundo tiene verdades y razones mucho más significativas que las del “mundo de la *episteme*”, justamente por ser más inmediato y por estar siempre presente como “suelo originario” y fundamento de toda teoría científica. La filosofía y las ciencias no deben entonces no concederle a esta dimensión primigenia el valor que merece y, por ende, no integrarla a sus investigaciones, ya sea porque no tenga nada de valor que decir o porque sea “obvio” lo que pueda decirnos. Es su deber explorar este horizonte infinito y asumir la tarea que conlleva, al menos si es que pretenden seguir concibiendo a la *verdad* como su meta máxima. En este sentido, entonces, la reivindicación del *mundo de la vida* posee una relevancia teórica inmensa para el desarrollo de las ciencias y de la filosofía.⁶² Pero tal como mencionamos, también conlleva un valor práctico. La reivindicación del *mundo de la vida* es una denuncia contra la objetivación y la deshumanización de la ciencia y, por ende, implica un retorno urgente a este mundo de las necesidades y preocupaciones fundamentales del ser humano. Retornar al *mundo de la vida* no significa entonces volver sólo al mundo de la experiencia sensible (mundo que, en realidad, nunca hemos

⁶⁰ Si bien este es un proceso que naturalmente se dio en Europa, Husserl cree que se expandió por el resto del mundo (especialmente en el mundo occidental). Por eso, para él, la crisis europea es equivalente a la crisis de la humanidad en su conjunto.

⁶¹ Cf. San Martín, 1994: 47.

⁶² La tercera parte de *Krisis* muestra justamente la vía de investigación que deben seguir las ciencias, la investigación concerniente a la ontología del *mundo de la vida*.

abandonado pese a la indiferencia de la ciencia) sino que significa más aún retornar al mundo de los auténticos valores humanos, significa recuperar esa “Atlántida perdida” que nos coloca en íntima conexión con lo que Husserl denomina una “auténtica humanidad”.

4. CONSECUENCIAS CULTURALES Y PRÁCTICAS

Sin duda, la Primera Guerra Mundial trastocó en gran medida el pensamiento y el ánimo de Husserl, como le sucedió a la mayoría de los intelectuales que vivieron dicho suceso. Prueba de ello es que sus escritos de los años 20 se volcaron de manera mucho más profusa a las reflexiones acerca de la historia, la política o la cultura en general. Sin embargo, dicha filosofía “práctica” en realidad estuvo siempre latente en el “espíritu husserliano”. Sus críticas al naturalismo, al escepticismo o su afán por desarrollar una filosofía y una ciencia rigurosa estaban al servicio de ello. Tal como mencionamos, su crítica temprana al naturalismo de las ciencias está totalmente ligada a la crítica más amplia y desarrollada que hace en *Krisis*. En la primera crítica ya se puede percibir esta separación creciente entre *ciencia y ser humano*. De ahí que podamos ligar la famosa frase de *Krisis*, “*meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos*”, con el repudio de Husserl hacia la naturalización de la conciencia que, en definitiva, reduce al ser humano a ser un “hecho” natural más del mundo.⁶³ Así pues, tanto la Gran Guerra como las calamidades que le siguieron no hicieron más que poner en evidencia esta *deshumanización de la ciencia* que Husserl ya había esbozado en su filosofía temprana. Ahora bien, uno de los primeros textos donde podemos vislumbrar que esta “impronta práctica” queda explícitamente constatada es una serie de artículos editados bajo el nombre *Renovación del hombre y de la cultura*⁶⁴. En éstos, se percibe un espíritu y unas ideas muy similares a las de *Krisis*, por lo cual esto también permite demostrar que la temática de *Krisis* no era para nada nueva (pese a la sorpresa que, como mencionamos, suscitó en muchos).

4.1. El olvido del ser humano

Recordemos que, desde su filosofía temprana, Husserl ha sido un férreo crítico del *escepticismo* en el que habían incurrido las ciencias, pero su peor consecuencia, como veremos, es precisamente la del *escepticismo acerca del propio ser humano*, la pérdida de fe en sí mismo como “sujeto racional”. En *Krisis*, pero también en *Renovación del hombre y de la cultura* esto queda en evidencia. En ese sentido, Javier San Martín

⁶³ En este sentido, Husserl fue un pionero en la defensa del *humanismo* frente a las derivas *anti-humanistas* que traía aparejado el desarrollo científico. De hecho, la propia tensión que la fenomenología siempre tuvo con el resto de las ciencias podría interpretarse en esta clave de “humanismo” vs. “anti-humanismo”. La polémica entre Sartre y Lévi-Strauss en la década de los sesenta fue una muestra de ello.

⁶⁴ Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona, Ed. Anthropos, 2012. Son cinco artículos que Husserl escribió entre 1922 y 1924 para la revista japonesa *The Kaizo*, de los cuales en principio se publicaron sólo tres.

(2015: 137-138) expone de manera muy clara cómo la denuncia que Husserl hace al positivismo durante esta última etapa (el “período de Friburgo”) tiene que ver con extraer las *consecuencias antropológicas* de este tipo de pensamiento. Es decir, así como en su primera etapa Husserl se concentra en las consecuencias epistemológicas que implica el “psicologismo” basado en un naturalismo de las ciencias (cuya consecuencia más relevante es que las ciencias no pueden tener entonces ninguna pretensión de verdad), en *Krisis* Husserl se focaliza en las consecuencias antropológicas de ello. Y esas consecuencias antropológicas se podrían resumir en la sentencia «meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos» (Husserl, 2008: 50), lo cual está en total sintonía con el clima de guerra que se respira en aquellos tiempos. Así pues, la “crisis de las ciencias” y la “crisis del ser humano” están íntimamente conectadas. Si las ciencias han reducido al hombre a ser un “hecho” más del mundo o de la naturaleza y no podemos afirmar nada más acerca de éste, entonces toda su historia se basa únicamente en *hechos* y todas sus relaciones se basan meramente en relaciones de *fuerza*. La historia humana debe leerse entonces como el juego azaroso de lo que el ser humano hizo y dejó de hacer, y las luchas que se han realizado en pro de los “derechos” o de ciertos “ideales” no deben ser entendidas más que como luchas y pujas de fuerza.⁶⁵ En otras palabras, la historia está más regida por la “razón de la fuerza” que por la “fuerza de la razón”.⁶⁶ Y si esto es así, lo mismo vale para el presente y para el futuro. No podemos afirmar entonces que los hombres “deben” o “tienen el derecho a” hacer algo, sino que simplemente nos tenemos que restringir al ámbito de *lo fáctico*, a si lo hacen o lo dejan de hacer por medio de su fuerza y su voluntad. No resulta difícil, pues, deducir de este crudo panorama que estamos describiendo el resultado de la guerra como un hecho inevitable y, más aún, la *justificación de la misma*: si el único criterio que posee el ser humano para juzgarse a sí mismo (para juzgar la historia y sus relaciones sociales) es “lo fáctico”, entonces nos regimos simplemente por la “ley del más fuerte” tal como sostenía Trasímaco en *República*.⁶⁷ De esta forma, toda guerra se verá plenamente justificada, pues es así como actuamos. Tal

⁶⁵ En sintonía con esto, Husserl se pregunta: “¿Pero puede el mundo y el existente humano en él tener verdaderamente un sentido, si las ciencias convalidan sólo de este modo objetivamente comprobable, si la historia sólo ha de enseñar que todas las formas del mundo espiritual, todos los vínculos vitales que en cada caso sostienen al ser humano, ideales, normas, se configuran como ondas huidizas y de nuevo se disuelven, que siempre fue y será así, que la razón debió transformarse en sinsentido y el bienestar en calamidad? ¿Podemos tranquilizarnos con eso, podemos vivir en este mundo, cuyo acontecer histórico no es otra cosa que una interminable cadena de impulsos ilusorios y amargos desengaños?” (2008:50).

⁶⁶ Cf. San Martín, 2015: 137.

⁶⁷ Cf. Platón, 1988: 76.

como señala entonces San Martín, éste es el sentido profundo que tiene el último período de la filosofía de Husserl: manifestar las nefastas consecuencias antropológicas y culturales que brotaban de aquella “visión positivista del mundo” que Husserl había repudiado ya muchos años antes.

No obstante, no se trata de expedir un certificado de defunción del ser humano o de decretar la “muerte del hombre” como hace Foucault (1968: 332), sino más bien de intentar revertir dicha situación crítica. Toda la filosofía práctica de Husserl puede ser vista desde una perspectiva teleológica que apunta a la concreción de ciertos valores e ideales, por lo cual no hay lugar para permanecer inmóvil en el puro presente y en el sentimiento de resignación que en este caso lo acompaña. De ahí la importancia que tiene para Husserl la *renovación* de la cultura, y con ello, de la humanidad en su conjunto. Al comienzo de *Renovación del hombre y de la cultura*, sostiene:

Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea. La guerra que desde 1914 la ha asolado y desde 1918 se ha limitado a preferir, en lugar de los medios militares de coacción, esos otros «más finos» de las torturas espirituales y las penurias económicas moralmente degradantes, ha puesto al descubierto la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura. Justo este descubrimiento significa que la auténtica fuerza impulsora de la cultura europea se ha agotado (Husserl, 2012: 1).

En primer lugar, se puede apreciar la evidente crisis en la que está inmersa la cultura europea, una *crisis de sentido y de valores* (“falta de verdad”) tal como la que en *Krisis* Husserl les adjudica a las ciencias. La coyuntura histórica donde se apoya esta crisis es obviamente la de la Gran Guerra, la cual ya ha culminado pero sus efectos no han cesado en absoluto. Esta crisis cultural (podríamos agregar: “ética” y “espiritual”) se evidencia en que “la auténtica fuerza impulsora de la cultura europea se ha agotado”. Cabe recordar que para Husserl, fundamentalmente a partir del desarrollo de la *filosofía*, la cultura europea se había caracterizado por vivir en pos de los valores más auténticos y sublimes, tales como la “verdad” o la “libertad”.⁶⁸ Y lo que empujaba dicho *ethos* era un ideal de *ser humano*: un ser humano *racional* que quiere vivir según la “razón”, es

⁶⁸ «La humanidad europea produce en el Renacimiento un giro revolucionario. Se dispone contra lo que había sido hasta ese momento su modo de existencia medieval, lo desvaloriza, quiere formarse nuevamente en libertad. Tiene su modelo admirado en la humanidad antigua. Quiere reproducir en sí misma aquella manera de existir. ¿Qué es lo que capta como lo esencial del ser humano antiguo? Después de algunas vacilaciones, no se trata sino de la forma de existencia “filosófica”: el darse su regla libremente a sí mismo, a su vida entera, a partir de la pura razón, a partir de la filosofía» (Husserl, 2008: 51).

decir, de un modo verdadero y autónomo.⁶⁹ Pues bien, es precisamente esta concepción del ser humano la que ha desaparecido en la humareda bélica del siglo XX, junto con la cultura activa e “impulsora” que traía aparejada. Pero su desaparición no fue producto de la guerra, ya que ésta es simplemente el síntoma que manifiesta la enfermedad. La desaparición (o destrucción) de esta concepción del ser humano se produjo mucho antes con la crisis científica a la cual hemos hecho mención, producto del cientificismo y el reduccionismo positivista. De ahí que *renovar* la cultura implique necesariamente restablecer este ideal de ser humano que se ha perdido, que ha caído en el olvido. Lo que se ha perdido entonces es la idea de hombre como *sujeto racional y ético* que quiere vivir de un modo “auténtico”, es decir, en una “auténtica humanidad”.

4.2. Hacia una auténtica humanidad

¿A qué se refiere Husserl con este término? Una “auténtica humanidad” es, en principio, una humanidad que pretende vivir de una *mejor* manera, es decir, que no se conforma con el modo de vida actual ni se resigna a dicho estado. Husserl sostiene que esta posibilidad es factible desde el mismo instante en que criticamos la propia cultura en la cual vivimos:

Si pronunciamos un juicio reprobatorio sobre nuestra cultura, o sea, sobre la cultura con que nuestra humanidad se cultiva a sí misma y cultiva el mundo que la rodea, ello implica que creemos en una «buena» humanidad como posibilidad ideal. Encerrada en nuestro juicio, yace implícita la creencia en una «verdadera y auténtica» humanidad como idea objetivamente válida conforme a cuyo sentido ha de reformarse la cultura que existe de hecho; y tal ha de ser, obviamente, la meta de nuestros afanes reformadores (Husserl, 2012: 8-9).

Por tanto, es dicho *ideal* el que debe guiar nuestros “afanes reformadores” y renovadores de la cultura, tal como denota la cita precedente. Desde una perspectiva individual, vivir como un *auténtico humano* es vivir en pos de los valores más altos y más dignos posibles.⁷⁰ Esto significa vivir del mejor modo que sea posible en cada caso y según las capacidades propias de cada uno. De este modo, uno lucha constantemente contra las “tendencias” que lo degradan como hombre poniendo al *bien* y a la *razón*

⁶⁹ Este ideal de “ser humano” fue claramente representado por el idealismo alemán y por todo el pensamiento ilustrado que creía que el desarrollo de la razón implicaba por sí mismo la liberación del ser humano, o como diría Kant (2013: 87): el abandono de su responsable “minoría de edad”.

⁷⁰ Husserl (2012: 45-46) manifiesta que vivir de esta manera es fruto de una elección, fruto de la libertad que uno tiene como ser humano: porque voluntariamente elige “llegar a la razón” viviendo de este modo, y no porque se lo impongan ni porque surja naturalmente de su organismo.

práctica como máximos ideales a los cuales aspirar.⁷¹ Buscar hacer esto *siempre*, en toda acción, en todo momento, es lo que Husserl entiende como una “renovación permanente” que da lugar a un hombre *nuevo* y mejor que el anterior. Por eso, el hombre verdadero es un “hombre ético”, cuyo modo de vida se rige por el imperativo categórico: «Sé hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica» (Husserl, 2012: 38). En otras palabras, el “hombre ético” busca siempre el máximo bien posible en cada situación. En la medida que lo logre, alcanzará diferentes niveles de auto-desarrollo o perfección espiritual. Ahora bien, vivir en “auténtica humanidad” no es únicamente buscar y hacer lo mejor para uno, sino que, lógicamente, también significa *querer vivir en una humanidad mejor* y hacer todo lo que esté a su alcance para lograrlo:

Desear la bondad no sólo para mí, sino para toda la comunidad como comunidad de hombres de bien, y tener que incorporar esta empresa al círculo de mis fines prácticos, de mi voluntad práctica: todo ello pertenece a mi vivir auténticamente humano. Ser hombre verdadero es querer ser hombre verdadero e implica querer ser miembro de una humanidad «verdadera»; querer que, en la medida de lo prácticamente posible, mi comunidad de pertenencia sea una comunidad verdadera (Husserl, 2012: 50).

Así pues, ser *auténticamente humanos* implica buscar tanto el desarrollo progresivo de uno mismo como el de la comunidad en la cual uno vive, es decir, implica preocuparse tanto de lo que hace uno como de lo que hace el resto de los miembros de la comunidad. Cabe aclarar que esta concepción del ser humano como sujeto *ético* y *racional* no tiene meramente una “utilidad” o un valor práctico para salir de la crisis cultural, es decir, no es como los mitos platónicos que, pese a ser falsos, tenían un valor propedéutico; Husserl está convencido de que vivir de este modo es vivir conforme a la *esencia* del ser humano, a lo que lo hace “especial” y lo distingue del resto de los animales.⁷² Es por ello que sostiene que vivir de este modo es vivir de una manera *verdadera*, en consonancia con nuestras posibilidades de esencia, o sea, con nuestra propia verdad e identidad como seres racionales que somos.⁷³

⁷¹ El máximo ideal al cual uno aspira no es otro que Dios, el *ideal absoluto*, la idea-meta a la cual todo ser auténticamente humano aspira. Si bien uno nunca puede llegar a identificarse absolutamente con la idea de Dios en tanto somos seres imperfectos, sí podemos aproximarnos a él y de esta forma elevar nuestra perfección. Cf. Husserl, 2012: 35.

⁷² Cf Husserl, 2012: 24-26.

⁷³ Si bien el término “auténtica humanidad” puede suscitar en algunos la sospecha de cierto atisbo de etnocentrismo, su significado está muy lejos de implicarlo. De hecho, es más bien al revés: el modo *ético* (y no fáctico) en el que Husserl define a *todo* ser humano es totalmente contrario a las posiciones racistas

Para Husserl, la sociedad europea vivía conforme a este ideal de ser humano: era una sociedad que vivía en plenitud y con auténtica fuerza, que no se contentaba simplemente con vivir sino que intentaba mejorarse permanentemente conforme a la realización de ciertos valores. Esto provocó una *fuerza* motora que trajo aparejada todos los progresos científicos y morales que hacen honor a Occidente. Pero la crisis de la cultura europea es justamente la muestra de que se ha perdido tal fuerza, ese sentido hacia la propia auto-superación moral de la sociedad y de los individuos que viven en ella. Es el olvido de este ideal de ser humano el que ha provocado que dicha cultura “motora” se haya detenido. Por eso esta crisis es también una *crisis antropológica*, una crisis que penetra el corazón mismo de la humanidad: la esencia humana. Las ciencias positivas habían reducido al hombre a ser un simple “hecho” más del mundo (un objeto entre otros objetos), y con ello la propia verdad del ser humano había caído en el olvido. Así pues, podemos afirmar que este olvido de la propia esencia humana forma parte también del denominado olvido del *mundo de la vida*, pues éste representa el olvido de los problemas fundamentales humanos, las preguntas últimas que dotan de sentido a toda ciencia o, más aún, a toda existencia humana. Y entre esas preguntas, se encuentra lógicamente la pregunta por la verdad del ser humano, por su *humanitas*, pregunta que ya no tiene sentido para quienes únicamente miran el mundo desde el prisma de los “hechos”. Por el contrario, como “auténtico ser humano”, Husserl no se resigna al funesto estado en el que se encuentra la cultura, sino que intenta revertir dicha situación restableciendo esta concepción de ser humano no como “hombre de hecho” sino como “hombre de derecho”: un *sujeto ético* que quiere vivir moral y racionalmente. Retornar al *mundo de la vida* implica entonces retornar a este ámbito donde se pregunta por la esencia humana y por su sentido ético, lo cual no es simplemente deseable sino más bien *necesario*. Como no podía ser de otro modo, la tarea de profundizar en dicho sentido y en la elucidación de su significado es para Husserl una tarea propiamente filosófica, es decir, de la cual la filosofía se debe hacer responsable.⁷⁴ Y no sólo lo debe hacer de manera *teórica* sino también de manera *práctica*: es decir, son los filósofos quienes deben primeramente vivir conforme a dicho sentido, según la *razón* y la *verdad*,

y biologicistas que precisamente estaban en auge en aquella época, y que demuestran por sí mismas la crisis antropológica que denuncia Husserl. Cf. Mingo Rodríguez, 2017: 43-44.

⁷⁴ «Sólo la ciencia estricta puede aportar aquí métodos seguros y resultados firmes; sólo ella puede proporcionar el trabajo teórico previo del que depende la reforma racional de la cultura» (Husserl, 2012: 4).

y procurar que otros también lo hagan.⁷⁵ De este modo, se comprende mejor por qué los filósofos somos los *funcionarios de la humanidad*.

⁷⁵ Cf. Husserl, 2012: 58-59.

1. REAPROPIACIÓN MERLEAU-PONTIANA DEL *MUNDO DE LA VIDA*

No es una novedad la influencia que ha tenido el pensamiento husserliano en la propia filosofía de Merleau-Ponty, quien a veces ha llevado a Husserl incluso más lejos de lo que él mismo hubiese pretendido.⁷⁶ Entre los tantos conceptos husserlianos que han sido reapropiados por el filósofo francés e integrados a la maraña de ideas que conforman su filosofía, el *mundo de la vida* es sin duda uno de ellos. De hecho, podríamos afirmar que dicho concepto aparece en la filosofía de Merleau-Ponty incluso de un modo más nítido y claro que en la filosofía de Husserl (donde, como vimos, ni siquiera se entiende de manera unívoca). Para Merleau-Ponty, el *mundo de la vida* es lisa y llanamente el mundo de la percepción, el mundo de la experiencia subjetiva (de hecho, Merleau-Ponty suele referirlo de este modo: como “mundo de la percepción” o “mundo percibido”).

1.1. El retorno al *mundo de la vida*

Probablemente sea en sus conferencias radiales de 1948 (*Causeries*) donde queda manifiesta de manera más evidente la centralidad que posee el concepto de *mundo de la vida* en su propia filosofía, y la necesidad de retornar a la misma. Allí Merleau-Ponty sostiene:

El mundo de la percepción, es decir, aquel que nos revelan nuestros sentidos y la vida que hacemos, a primera vista parece el que mejor conocemos, ya que no se necesitan instrumentos ni cálculos para acceder a él, y, en apariencia, nos basta con abrir los ojos y dejarnos vivir para penetrarlo. Sin embargo, esto no es más que una falsa apariencia. En estas conversaciones me gustaría mostrar [lo] que en una gran medida es ignorado por nosotros (...) que hizo falta mucho tiempo, esfuerzos y cultura para ponerlo al desnudo, y que uno de los méritos del arte y el pensamiento modernos (con esto entiendo el arte y el pensamiento desde hace cincuenta o setenta años) es hacernos redescubrir este mundo donde vivimos pero que siempre estamos tentados de olvidar (Merleau-Ponty, 2002: 9).

Así comienzan las conferencias radiales de Merleau-Ponty, definiendo primeramente qué es el “mundo de la percepción” y advirtiendo que, aunque parezca ser el mundo más evidente para nosotros (y en cierto modo lo es), es un mundo que siempre estamos “tentados de olvidar”. Ha sido, pues, mérito del arte y del pensamiento contemporáneo (que Merleau-Ponty denomina “moderno”) el haber redescubierto nuevamente este

⁷⁶ «Al presentar las cosas como lo hago empujo a Husserl más lejos de lo que él mismo ha querido ir (...)» (Merleau-Ponty, 2011: 58).

mundo de la vida, el haber permitido que retornemos a él. La pregunta entonces es: ¿por qué siendo éste el mundo que más fácilmente parecemos conocer, tal como el mismo Merleau-Ponty sostiene, es paradójicamente el que más fácilmente tendemos a olvidar? Al igual que en Husserl, la respuesta a dicho olvido se encuentra en el *objetivismo* producido por la ciencia y la filosofía moderna (que Merleau-Ponty denomina “clásica”). Éstas nos han hundido en un mar de idealizaciones y abstracciones de manera tal que hemos olvidado lo más primordial que había del mundo. Y Merleau-Ponty, como filósofo francés y buen conocedor de la tradición cartesiana, lo sabe muy bien:

Esto es particularmente cierto en Francia. Uno de los rasgos, no sólo de las filosofías francesas, sino también de lo que un poco vagamente se llama el espíritu francés, es reconocer a la ciencia y los conocimientos científicos un valor tal que toda nuestra experiencia vivida del mundo resulta de un sólo golpe desvalorizada. Si quiero saber qué cosa es la luz, ¿no debo dirigirme al físico? (...) ¿De qué servirá consultar aquí nuestros sentidos, demorarnos en lo que nuestra percepción nos enseña de los colores, los reflejos y las cosas que los soportan, ya que, manifiestamente, éstas no son sino apariencias, y tan sólo el saber metódico del sabio, sus medidas, sus experiencias pueden hacernos salir de las ilusiones donde viven nuestros sentidos y hacernos acceder a la verdadera naturaleza de las cosas? ¿No consistió, el progreso del saber, en olvidar lo que nos dicen los sentidos ingenuamente consultados y que no tiene lugar en un cuadro verdadero del mundo, sino como una particularidad de nuestra organización humana, de la que la ciencia fisiológica dará cuenta un día, como ya explica las ilusiones del miope o del présbite? El mundo verdadero no son esas luces, esos colores, ese espectáculo de carne que me dan mis ojos; son las ondas y los corpúsculos de los que me habla la ciencia y que encuentra tras esas fantasías sensibles (Merleau-Ponty, 2002: 9-10).

Este pasaje resume de manera notable la objeción que Husserl ya le había planteado al *objetivismo* propio de la ciencia moderna y, en definitiva, a toda forma de reduccionismo: que los fenómenos sensibles o los fenómenos del *mundo de la vida* no pueden reducirse a un mero conjunto de explicaciones causales, sean éstas fisiológicas, psicológicas o físicas. Lo que está en juego entonces, y Merleau-Ponty lo señala de manera muy clara, es la *verdad del mundo*: «La relación de la percepción con la ciencia es la de la apariencia con la realidad. Nuestra dignidad es remitirnos a la inteligencia, que es la única que nos descubrirá la verdad del mundo» (2002: 12).⁷⁷ El progreso del

⁷⁷ Es interesante que Merleau-Ponty mencione la palabra “dignidad” y la ligue a la *inteligencia*, con todo lo que ello conlleva. He aquí una posible explicación antropológica de por qué se sobrevalora el *mundo de la ciencia* en desmedro del mundo percibido: el primero es una creación puramente de la razón humana y, por tanto, de lo que tradicionalmente se ha concebido como lo más digno y distintivo que tiene el hombre: su facultad de razonar, su capacidad de pensar de manera lógica y abstracta. Así pues, resulta lógico desde esta perspectiva que el *mundo de la ciencia* (así como cualquier otro producto de la razón humana) deba tener un lugar privilegiado en comparación con los productos de otras facultades como la imaginación o la sensación.

saber y de las ciencias ha consistido precisamente en olvidar este mundo supuestamente “aparente” y “engañoso” que me era conocido a través de los sentidos, en pro de un mundo científico “metódico”, “abstracto” y, en definitiva, *verdadero*. De ahí que para saber “qué cosa es la luz”, deba acudir al científico: es únicamente potestad suya develar su verdad; ni yo como sujeto percipiente ni mi experiencia vivida tienen nada valorable que decir al respecto. Es, por tanto, esta cultura objetivista promovida por la ciencia y la filosofía moderna la responsable del olvido del *mundo de la vida*, es decir, del mundo de la percepción. El cientificismo moderno lo ha reducido a la mera apariencia, al lugar del engaño. De lo que se trata, entonces, es de retornar a este mundo para devolverle su validez de verdad, la que posee por principio. La *verdad del mundo* no puede ser explicada sólo a través de los “cálculos” y las “mediciones” que producen las ciencias positivas; para que haya un cuadro completo y, por ende, verdadero del mundo es necesario volver a explorar seriamente el mundo de la percepción.⁷⁸

Tal como mencionó Merleau-Ponty al comienzo de sus conferencias, en este retorno al *mundo de la vida* el pensamiento, pero también el arte contemporáneo han sido clave. Merleau-Ponty no niega que la verdad siga siendo patrimonio propio de la ciencia y de la filosofía (especialmente de la fenomenología), pero no menos también lo sigue siendo con respecto al *arte* y la *literatura*. En este sentido, Merleau-Ponty ha sido más radical que Husserl pues ha llevado el concepto de *verdad* a terrenos poco comunes e insospechados por algunas filosofías precedentes.⁷⁹ En cuanto al arte, por ejemplo, Merleau-Ponty reiteradamente hace alusión a las pinturas de Cézanne, quien según él pintaba el mundo tal como se daba a la experiencia perceptiva.⁸⁰ La filosofía de Merleau-Ponty, entonces, se propone transitar los múltiples horizontes fenomenológicos que se abren con la exploración del *mundo de la vida*, horizontes que, desde su perspectiva, ya transitan algunas de las ciencias contemporáneas.

En esta revalorización del mundo percibido, queda claro que los elementos que han sido históricamente tematizados por las ciencias han adquirido un nuevo sentido (y además un sentido más “complejo” y “profundo” que el que ellas les han otorgado). Desde la

⁷⁸ En *Signos*, Merleau-Ponty (1964: 200) afirma: «Incluso tocando las cosas, sabemos de ellas, en la actitud natural, mucho más de lo que la actitud teórica puede decirnos, y sobre todo lo sabemos de otra forma». Por tanto, no sólo no se puede soslayar el mundo de lo sensible y de lo subjetivo, sino que en algún sentido éste es incluso más verdadero que el mundo teórico propio de la ciencia.

⁷⁹ Con la salvedad quizás de los *pensadores románticos*, quienes veían al arte, y especialmente a la *poesía*, como el vehículo adecuado para acceder a la verdad del mundo (cf. Hernández-Pacheco, 2019:99-104). En efecto, la filosofía merleau-pontiana posee muchos puntos en común con dicha tradición.

⁸⁰ Cf. Merleau-Ponty, 2002: 19-20.

mirada fenomenológica o artística, el *espacio* ya no es, por ejemplo, el espacio “absoluto” y “homogéneo” que la ciencia newtoniana ha sabido concebir; por el contrario, es algo heterogéneo y siempre relativo a la posición del sujeto. Las *cosas sensibles* tampoco tienen un sentido independiente de nosotros ni ninguna de sus cualidades o propiedades, las cuales son características fundamentalmente humanas: “suaves”, “ásperas”, “dulces”, “amargas”.⁸¹ Por otro lado, la *animalidad*, así como también toda forma de existencia distinta de la forma “humana”, “civilizada”, “adulta” y “sana”, ya no parece ser ese “Otro inferior” que percibe la naturaleza de un modo oscuro e incoherente debido a su falta de racionalidad (imagen que ha servido igualmente para dignificar la naturaleza humana o parte de la misma). El ser humano “normal” también ha mostrado haber “fallado” en ese sentido, estar rodeado de anomalías cuya racionalidad no puede elucidar. De ahí que el ser humano “adulto”, “sano” y “civilizado” no esté tan distanciado de los otros como orgullosamente suponía.⁸² En definitiva, con este retorno hacia el *mundo de la vida*, hemos vuelto hacia un mundo más confuso, más difícil y sujeto a revisión constante, en contraposición al *mundo de las ciencias* tal como fue caracterizado por la Modernidad: un mundo simple, certero y seguro de sí mismo. Es por todo ello que al final de su conferencia radial, Merleau-Ponty (2002: 69) se pregunta si esto no podría significar entonces un “signo de declinación”, una especie de involución con respecto al pensamiento científico tradicional. Y si bien la respuesta podría ser en muchos sentidos afirmativa, en lo que se refiere a lo fundamental que es *la pregunta por la verdad*, esa pregunta que debe aspirar a responder toda ciencia y filosofía, este retorno al *mundo de la vida* supone todo un avance pues nos conduce a una posición más real y verdadera que en la que nos encontrábamos anteriormente.

⁸¹ Ninguna de estas cualidades tendría sentido si no es desde la relación que se entabla con una subjetividad, con un cuerpo humano. De este modo, tal como sostiene Merleau-Ponty (2002: 29), las cosas son “comportamientos del mundo” que se relacionan con nuestro propio cuerpo, y al cual producen reacciones favorables o desfavorables.

⁸² Cf. Merleau-Ponty, 2002: 35-45.

2. EL CUERPO DESDE LA ÓPTICA DEL MUNDO CIENTÍFICO MODERNO

Como sabemos, en este proceso de objetivación y desvalorización de las cosas desde la óptica del *mundo de la ciencia*, el *cuerpo* no ha sido ajeno a dicho proceso. El mecanicismo moderno había concebido al cuerpo humano de modo análogo a los cuerpos físicos y mecánicos que la ciencia comenzaba a estudiar en detalle. Así pues, el cuerpo humano fue concebido de una forma puramente física y material, tal como una *máquina*.⁸³ Es sabido que, para Descartes, al estar dotados únicamente de cuerpo y no de alma, los animales no eran más que máquinas movidas por ruedas y resortes, semejantes a un autómatas.⁸⁴ Pero la imagen concebida del cuerpo humano no dista casi nada de ésta que acabamos de dar. También él está sujeto a leyes físicas y mecánicas como cualquier otro cuerpo. De este modo, la filosofía y la ciencia moderna han sabido constituir una mirada *cosificadora* del cuerpo humano, cuya única dignidad residía en el espíritu que habitaba en él: en su *res cogitans*, de donde procedía su racionalidad, su voluntad, su capacidad de sentir, etc.⁸⁵

2.1. Las limitaciones del modelo mecanicista del cuerpo

Pues bien, es en el primer capítulo de la primera parte de *Fenomenología de la percepción* (titulado “El cuerpo como objeto y la fisiología mecanicista”) donde Merleau-Ponty se dedica fundamentalmente a refutar la concepción mecanicista del cuerpo inaugurada por Descartes así como sus implicancias. Allí, Merleau-Ponty se concentra en la percepción corporal y en el modo en que ésta es descrita por la fisiología, una fisiología que tiene como base y fundamento precisamente al mecanicismo cartesiano. Curiosamente, una de las estrategias de Merleau-Ponty en este capítulo es mostrar cómo son los propios resultados científicos contemporáneos los que comienzan a desmentir esa imagen científica clásica (moderna) que se tenía del cuerpo.⁸⁶ Éste era concebido de un modo puramente atomista y mecanicista, como un conjunto de partes (órganos) que se transmitían movimiento y que eran “externas” unas

⁸³ Cf. Le Breton, 2002: 68- 82.

⁸⁴ Cf. Descartes, 2011: 140.

⁸⁵ Es cierto que esta polarización y jerarquización entre el *espíritu* o el alma, por un lado, y el *cuerpo*, por el otro, no es nueva y proviene al menos desde la tradición órfico-pitagórica que Platón rescata y con la cual influye a toda la tradición posterior (incluido al cristianismo) (cf. Rivera de Rosales y López Sáenz, 2013: 7-8). Pero a partir del pensamiento de Descartes y de la filosofía moderna en general, este dualismo adquiere también una suerte de *estatus científico* que quizás no poseía anteriormente, muy ligado todavía a la filosofía de corte neoplatónico y a la teología cristiana.

⁸⁶ Al respecto, Merleau-Ponty afirma: «Veremos que el propio cuerpo rehúye, en la misma ciencia, el tratamiento que se le quiere imponer» (1993: 91).

a las otras, es decir, el cuerpo entendido como “partes extra partes”. Una de las consecuencias de este modelo, o de esta visión acerca del cuerpo, es que la percepción es sensible a la recepción de *estímulos puntuales*. Los colores, por ejemplo, serían percibidos uno a uno por cada receptor nervioso que haya en el cuerpo. Sin embargo, Merleau-Ponty muestra cómo muchas de las lesiones en las vías sensoriales evidencian que los distintos colores o datos sensoriales no se pierden uno a uno... por el contrario, hay más bien una pérdida o descomposición *global* de la sensibilidad de todos los colores.⁸⁷ Lo que se pierde entonces no es la capacidad de percibir un color o un dato sensible concreto, sino más bien la capacidad para *diferenciar* los distintos colores que se me presentan en mi campo visual. Otro ejemplo que menciona Merleau-Ponty es el de un cabello que se pone en contacto con la piel. Si coloco el cabello en una región determinada de la piel y repito varias veces consecutivas la experiencia, lo que en un comienzo eran percepciones puntuales y localizadas en un mismo punto, al cabo de un tiempo se volverán indeterminadas y producirán incluso sensaciones muy diferentes tales como sensación de frío, de calor, etc.⁸⁸ En suma, éstos y otros ejemplos muestran que, más que a estímulos puntuales exteriores, el cuerpo es sensible a complejos, estructuras o modos en que están organizados dichos estímulos.⁸⁹ Incluso éstos muchas veces generan determinadas reacciones sólo cuando el cuerpo está “predispuesto” a ello, por lo cual hay también una interacción que se da con el propio estado del cuerpo que antecede la reacción correspondiente, o sea, la respuesta al estímulo (un estímulo podría generar una reacción diferente dependiendo, por ejemplo, de la posición del cuerpo).

⁸⁷ «En realidad, las lesiones de los centros, e incluso de los conductores, no se traducen en la pérdida de ciertas cualidades sensibles o ciertos datos sensoriales, sino en una desdiferenciación de la función. Ya lo indicamos más arriba: cualquiera que sea la ubicación de la lesión en las vías sensoriales y su génesis, se asiste, por ejemplo, a una descomposición de la sensibilidad de los colores; al principio todos los colores se modifica, su tono fundamental sigue siendo el mismo, pero su saturación mengua; luego, el espectro se simplifica y se reduce a cuatro colores: amarillo, verde, azul y rojo púrpura; además, todos los colores de ondas cortas tienden hacia una especie de azul, todos los colores de ondas largas tienden hacia una especie de amarillo, aparte de que la visión puede variar de un momento a otro según el grado de cansancio. Por fin se llega a una monocromasia en gris, por más que ciertas condiciones favorables (contraste, largo tiempo de exposición) puedan momentáneamente volver a traer la dicromasia. El progreso de la lesión en la sustancia nerviosa no destruye, pues, uno a uno, los contenidos sensibles ya hechos, sino que vuelve cada vez más incierta la diferenciación activa de las excitaciones la cual aparece como la función esencial del sistema nervioso» (Merleau-Ponty, 1993: 92-93).

⁸⁸ Cf. Merleau-Ponty, 1993: 93-94.

⁸⁹ Lo mismo sucede con la *percepción visual*, tal como nos ha enseñado la propia fenomenología. Las cosas nunca se perciben de modo aislado ni con la misma intensidad, sino que en nuestro campo visual ellas siempre se muestran relacionadas unas a las otras, con sus respectivos horizontes. La modificación del “horizonte externo”, por ejemplo, es suficiente para que yo perciba visualmente una cosa con mayor o menor claridad o de una forma u otra.

Asimismo, otro ejemplo que desmiente la propia imagen mecanicista del cuerpo es el de la *polivalencia funcional de los órganos*. Según el modelo mecanicista, cada órgano (o sea, cada “parte” de la “máquina”) posee una única función determinada de antemano. Sin embargo, hay casos como el de la “suplencia en el insecto” que contradicen ello. Cuando un insecto pierde una de sus patas, instintivamente utiliza la otra para suplir la función de la pata perdida. De este modo, las circunstancias provocan una reorganización en la relación entre el *medio* y el *insecto*, el cual utiliza la pata sana para seguir teniendo las mismas o semejantes posibilidades de acción que las que tenía antes.⁹⁰ Algo similar ocurriría con alguien que, habiendo sufrido un accidente, perdiera la visión. En tal caso, la función ejercida por la misma sería reemplazada por los otros sentidos vigentes (obviamente con sus respectivas limitaciones). En definitiva, el fenómeno de la “suplencia” sirve para evidenciar cómo un órgano puede adquirir una función nueva que no poseía anteriormente, lo cual no es concebible desde una visión puramente mecanicista del cuerpo, donde no hay lugar para tal “espontaneidad” de las funciones orgánicas.

Por último, otro de los grandes contraejemplos a la visión mecanicista del cuerpo es el caso del “miembro fantasma”. La explicación fisiológica, basada en dicha visión, sostiene que hay una “estimulación” o representación psicológica que sustituye la presencia de la pierna y, por tanto, explica que el amputado pueda sentirla. Esta estimulación podría estar tanto en el trayecto del muñón al cerebro como en el cerebro mismo. Sin embargo, esta explicación está plagada de problemas. En principio, suponiendo que la estimulación sustituyente estuviese en el cuerpo, no explica por qué la anestesia localizada en el mismo no suprime la sensación del miembro fantasma.⁹¹ Y por otro lado, suponiendo que dicha estimulación estuviese en el cerebro, no explica igualmente la *intermitencia* del fenómeno, o sea, que a veces se sienta al miembro fantasma y a veces no (a veces se lo siente como producto de una emoción o de

⁹⁰ Es en este contexto que Merleau-Ponty sostiene que el animal “es en el mundo” (*est à un monde*), recordando el “ser-en-el-mundo” (*être au monde*) heideggeriano (cf. Merleau-Ponty, 1993: 97). Esto implica dos cuestiones. En primer lugar, que de modo análogo al ser humano, el animal también habita el mundo a su manera y, por ende, posee su propio mundo. Esto hace de Merleau-Ponty un filósofo novedoso, pues rompe con el antropocentrismo tan característico de la filosofía occidental. En segundo lugar, en contraposición a un *Dasein* incorpóreo, es sólo a través del *cuerpo* que se puede entender cómo se da ese ser-en-el-mundo. Esto demuestra, por tanto, la importancia que tiene para el filósofo francés la cuestión de la *corporalidad*. Cf. García, 2012: 68.

⁹¹ Cf. Merleau-Ponty, 1993: 95.

determinadas circunstancias que recuerdan el momento de la herida).⁹² En definitiva, el fenómeno del miembro fantasma es un caso límite pero es un ejemplo más que, a los ojos de Merleau-Ponty, muestra las limitaciones del modelo mecanicista del cuerpo. Como veremos inmediatamente, la explicación merleau-pontiana de este fenómeno tendrá que ver con una reivindicación del “cuerpo vivido” por sobre el cuerpo como mero *objeto* (es decir, tal como lo habían caracterizado la filosofía y la ciencia moderna).

⁹² Merleau-Ponty se pregunta si, descartada la teoría fisiológica, no podría haber una explicación puramente psicológica que dé cuenta de este fenómeno. Pero inmediatamente afirma que «ninguna explicación psicológica puede ignorar que la sección de los conductores sensitivos que van hacia el encéfalo suprime al miembro fantasma» (1993: 95-96). En definitiva, parecerían haber en juego tanto elementos fisiológicos como psicológicos, lo cual hace que sea insuficiente una teoría puramente fisiológica como así también una puramente psicológica.

3. EL CUERPO DESDE LA ÓPTICA DEL *MUNDO DE LA VIDA*

Si hay un aspecto filosófico donde se pueda resumir la ruptura de la filosofía merleau-pontiana con la filosofía y la ciencia moderna es precisamente en relación al *problema del cuerpo*. En contraposición a la visión mecanicista del cuerpo que hemos abordado, Merleau-Ponty retoma de algún modo la *corporalidad* tal como la había entendido ya Husserl en *Ideen II*. Si hay entonces una mirada “exterior” del cuerpo que es la que ha preocupado tradicionalmente a la ciencia y a la filosofía moderna, hay por el contrario una mirada “interior” que es la que tanto Husserl como Merleau-Ponty en menor o mayor medida pretenden reivindicar. En este sentido, se podría decir que el cuerpo o la corporalidad está vista desde la óptica del *mundo de la vida*: desde su pura inmediatez, tal como la “vivo” y la “siento” en la experiencia cotidiana.

3.1. La corporalidad husserliana

En *Ideas II*, Husserl había concebido al cuerpo de una manera novedosa y muy distinta a como tradicionalmente se lo había concebido. En contraposición a la mirada tradicional del cuerpo como mera cosa física o material (*Körper*), o sea, como un objeto más del mundo, Husserl aborda el sentido del cuerpo como *Leib*, que podríamos traducir por “cuerpo vivido” o “carne”. De este modo, cuando hablamos del *Leib*, estamos hablando también del “cuerpo propio” ya que es el único cuerpo al cual cada uno puede vivir en carne propia. Husserl había hecho explícitas toda una serie de peculiaridades propias del “cuerpo propio” que lo distinguían claramente del cuerpo exterior o del cuerpo como *Körper*. En primer lugar, a diferencia de los otros cuerpos, el “cuerpo propio” permanece de manera absoluta en el campo perceptivo, razón por la cual es el único cuerpo con el cual mantengo una relación *inmediata*. De este modo, puedo voluntariamente moverlo sin ningún tipo de mediación, aunque lo que no puedo hacer es alejarme de él.⁹³ Es así que Husserl (2005: 198) afirma que mi cuerpo es el “punto cero” en relación a los otros cuerpos, es decir, mi centro de referencia u orientación, el cual siempre me acompaña en toda percepción. El modo en que percibo a los otros cuerpos está en íntima relación con la posición que tienen con respecto al mío: más lejos, más cerca, a la derecha, a la izquierda, etc. Esto se relaciona también con las llamadas “sensaciones cinestésicas”, las sensaciones de movimiento. Al mover mi cuerpo, el resto de las cosas me ofrecen perspectivas nuevas que antes no percibía y

⁹³ Cf. Husserl, 2005: 191, 199.

viceversa: se ocultan las que antes me eran accesibles. Hay, por tanto, una especie de *sistema* que se genera entre mis movimientos y los escorzos o perspectivas percibidas, donde unos son correlativos de los otros.⁹⁴ Cabe destacar, además, que uno nunca percibe a los otros cuerpos del mismo modo que se percibe al propio, pues de éste siempre hay caras o escorzos que me son inaccesibles, o sea, que permanecen invisibles (al menos de modo directo). Ahora bien, donde verdaderamente el “cuerpo propio” se revela como *Leib*, es decir, como “carne” o “cuerpo vivido”, es en relación con la experiencia táctil y, particularmente, a las denominadas “ubiestesias” (*Empfindnisse*), sensaciones localizadas en mi “carne”. Cuando mi mano toca un cuerpo caliente no sólo percibe la cualidad de “caliente” como propiedad de la cosa, sino que también la siente en la propia mano, en el propio *Leib*.⁹⁵ En ese tocar se me presentan entonces dos fenómenos simultáneos: en primer lugar, la *cosa caliente* que toco (la aprehensión de la cosa) y, por otro lado, mi propia *carne* que se hace presente a través de la sensación táctil localizada en mi mano (a través de la sensación de calor, por ejemplo). Asimismo, Husserl habla de las “sensaciones dobles” como un caso particular dentro de las “ubiestesias”. Este fenómeno se da cuando con mi mano derecha, por ejemplo, toco mi mano izquierda. Ambas manos son “tocantes” pero a la vez “tocadas” y, en ese sentido, “sienten”: son *Leib*.⁹⁶ En definitiva, es la “región táctil”, por ende, la que da cuenta mejor que ningún otro sentido (que la vista por ejemplo) del carácter de “cuerpo vivido” y sintiente que tiene mi cuerpo. Éste es el punto medio de transferencia entre lo físico y lo psíquico, entre lo puramente material y lo animado. De ahí que Husserl sostenga que la donación del *alma* se efectúa a través del *Leib*.⁹⁷ El *Leib* se asienta en el *Körper* pero lo trasciende, va mucho más lejos que el mero cuerpo físico manifestando el carácter de “animado” que posee nuestro propio cuerpo. Como dijimos, lo importante de estas peculiaridades que caracterizan al “cuerpo propio” no es sólo que reflejan el carácter distintivo del cuerpo propio frente a otros cuerpos, sino también que el *Leib* es el modo primigenio por el cual conozco a mi cuerpo, y sólo en una segunda instancia y de modo indirecto puedo deducir que también es cuerpo material y físico (*Körper*). En otras palabras, mi relación con mi cuerpo es antes que nada la de *Leib*: la de un cuerpo *vivido*

⁹⁴ Cf. Husserl, 2008: 148-149.

⁹⁵ Cf. Husserl, 2005: 185.

⁹⁶ Tal como afirma Javier San Martín (2013: 143), en estos casos hay cuatro versiones de una misma sensación: por un lado, la mano derecha me presenta la mano izquierda con sus cualidades, al mismo tiempo que se me hace presente la mano derecha por medio de sus respectivas sensaciones táctiles. Pero ese mismo *carácter doble* también se da con respecto a la mano izquierda, la cual es objeto de la percepción pero también sujeto de la percepción, ya que al ser “tocada” se vuelve igualmente “tocante”.

⁹⁷ Cf. Husserl, 2005: 197.

y *sintiente*, el cual permanece de manera absoluta en mi campo perceptivo siendo el medio fundamental por el cual percibo a los demás cuerpos. Sólo en un segundo momento lo *objetivo* como un cuerpo físico o material al igual que otros (ya sea porque ocupa un espacio o comparte otras características con los cuerpos físicos). Por tanto, el cuerpo no es únicamente esa “fría” máquina que conciben las ciencias positivas; la fenomenología nos muestra una mirada mucho más profunda, donde el cuerpo humano es mi relación con el mundo, mi vía de acceso a él, el modo en que percibo y vivo al mundo.

3.2. La corporalidad merleau-pontiana

Con respecto a Merleau-Ponty, él se hace eco de muchas de estas particularidades concernientes al *Leib* y las interioriza a su propia concepción de la *corporalidad*. Es en el segundo capítulo de la primera parte de *Fenomenología de la percepción* (titulado “La experiencia del cuerpo y la psicología clásica”) donde Merleau-Ponty explícitamente las menciona. Ahora bien, el sentido o el valor que Merleau-Ponty les concede a estas notas distintivas del “cuerpo propio” es más profundo que el que les otorga Husserl. Para Husserl, más allá de que el “cuerpo propio” pueda autoperibirse como *Leib*, no por ello abandona su carácter de *Körper*, es decir, no deja de ser un cuerpo físico al igual que el resto de los cuerpos. De este modo, lo que en él son simples “curiosidades” o “peculiaridades del cuerpo” (propio), en la filosofía merleau-pontiana adquieren un significado mucho más radical: son la muestra indubitable de que el “cuerpo propio” no es un objeto más entre otros objetos (a pesar de sus peculiaridades) sino *la condición de posibilidad de los mismos*.⁹⁸ Es así que Merleau-Ponty señala:

En cuanto ve o toca el mundo, mi cuerpo no puede, pues, ser visto ni tocado. Lo que le impide ser jamás un objeto, estar nunca «completamente constituido», es que mi cuerpo es aquello gracias a lo que existen objetos (...) Así, la permanencia del propio cuerpo, si la psicología clásica la hubiese analizado, la habría podido conducir al cuerpo, no ya como objeto del mundo, sino como medio de nuestra comunicación con él; al mundo, no ya como suma de objetos determinados, sino como horizonte latente de nuestra experiencia, sin cesar presente, también él, antes de todo pensamiento determinante (1993: 109-110).

El “cuerpo propio”, por tanto, no es objeto (ni siquiera un objeto privilegiado) sino *sujeto*, un sujeto que él mismo “ve” y “toca” el mundo, que lo vive y lo siente. El cuerpo es nuestro medio de comunicación con el mundo y, sin él, no habría directamente “mundo”. Tal como Merleau-Ponty sostiene, el mundo no es una “suma de

⁹⁸ Cf. García, 2018: 26.

objetos determinados” sino el “horizonte latente de nuestra experiencia”, experiencia que sería imposible sin nuestra *corporalidad*. De ahí que, como anticipamos en el apartado anterior, Merleau-Ponty afirme que el cuerpo *es en el mundo (est à un monde)*, lo cual significa que el cuerpo no es una parte más del mundo sino, por el contrario, lo que ineludiblemente nos liga a él. Y el modo de *ser-en-el-mundo* es primariamente como “cuerpo vivido”. Ahora bien, dicho “mundo” hay que entenderlo como un horizonte de experiencias, pero también como un campo práctico o un escenario de acciones posibles. El cuerpo, por tanto, no sólo experimenta el mundo de la percepción sino que también actúa en él, es un repertorio de posibilidades de acción.⁹⁹ Es por eso que Merleau-Ponty muchas veces define al cuerpo como *comportamiento*: todo cuerpo (y no sólo el humano) es un modo de actuar y de comportarse. El *cuerpo vivido* en Merleau-Ponty refiere entonces al modo de vivir el mundo en la experiencia cotidiana, lo cual significa actuar en él y no sólo contemplarlo o experimentarlo de manera pasiva.

Si volvemos al caso del “miembro fantasma”, la respuesta merleau-pontiana sugerirá que, antes de toda objetivación del cuerpo, hay un “terreno común”¹⁰⁰ entre lo fisiológico y lo psicológico, y ese terreno es precisamente el del *cuerpo vivido*. Por tanto, es únicamente tomando como base esta dimensión corporal y situándonos allí desde donde podemos articular la relación entre los elementos fisiológicos y psicológicos que son pertinentes para el análisis fenoménico del miembro fantasma. El *cuerpo vivido* es anterior al dualismo *psyché-sôma* pero tiene un poco de ambos, es “conciencia encarnada”: es una naturaleza ambivalente a medio camino entre uno y otro extremo. De ahí que sea el terreno propicio donde se conectan los factores psíquicos e intelectuales con los fisiológicos y materiales. Ahora bien, en estrecha relación con el “cuerpo vivido” está lo que Merleau-Ponty denomina “cuerpo habitual”. Teniendo en cuenta que el cuerpo es *comportamiento*, el “cuerpo habitual” es esa dimensión del cuerpo que evoca esos comportamientos que se han vuelto habituales en mí, normalmente sin ser conscientes de ello.¹⁰¹ Así pues, hay un pasado latente que se hace presente, tal como sucede con el miembro fantasma. Por tanto, es precisamente esta dimensión *habitual* del cuerpo la que persevera en este caso, en contraposición a una

⁹⁹ En efecto, no se puede separar radicalmente la *percepción* de la *acción*, pues como hemos visto, la percepción depende también de las cinestias, es decir, de la propia motricidad de mi cuerpo. Si tenemos en cuenta ello, queda claro que el modo en que actúo en el mundo me predispone ya a cierta forma de percibirlo y a cierta relación que entablo con él.

¹⁰⁰ Cf. Merleau-Ponty, 1993: 96.

¹⁰¹ En este sentido, Merleau-Ponty es subsidiario de las habitualidades de la conciencia ya descritas por Husserl.

dimensión puramente *actual* y presente del cuerpo que sería la propia del cuerpo con sus características actuales, donde ya el miembro ha sido amputado.¹⁰² «Poseer un brazo fantasma es permanecer abierto a todas las acciones de las que sólo el brazo es capaz, es guardar el campo práctico que uno poseía antes de la mutilación» (Merleau-Ponty, 1993: 100). Tal como señala Merleau-Ponty, la presencia del miembro fantasma revela que esta parte del cuerpo sigue contando como *potencia*, y cada vez que el amputado la siente es porque en ese instante está viviendo el “mundo” anterior a la mutilación, o sea, anterior a las características observables que efectivamente tiene en el presente.

En suma, todas estas notas distintivas que caracterizan al “cuerpo propio” no dan lugar simplemente a un cuerpo privilegiado que además de ser *Körper* es también *Leib*, sino que directamente constituyen una visión del cuerpo totalmente nueva: un cuerpo no como objeto sino como “*sujeto percipiente*” o “*conciencia encarnada*”. En este sentido, Merleau-Ponty llevó más lejos los análisis husserlianos que el propio Husserl, ya que este último sigue todavía preso de una metafísica moderna que el fenomenólogo francés ya no acepta. Y si podemos establecer una distancia entre Merleau-Ponty y Husserl, mucho más lo podemos hacer con respecto a Descartes y al mecanicismo moderno que concebía al cuerpo como una simple *máquina*. Desde una cosmovisión tal, el cuerpo es simplemente el *instrumento* con el cual opera y percibe el “yo pensante”. Pero esa idea no es coherente con lo que Merleau-Ponty acaba de mostrar: que *es el cuerpo quien percibe* y quien nos da “mundo”, es decir, la razón por la cual se me revelan “objetos”, “propiedades”, etc. Por tanto, “yo” y “cuerpo” son una y la misma cosa. Yo no tengo un cuerpo como si de un objeto se tratase, sino que *yo soy mi cuerpo*. Escindir uno de otro carece de sentido, es en cierta forma duplicar la realidad tal como hizo Platón. Y es que, en efecto, la corporalidad merleau-pontiana destruye todo resto de dualismo sustancial que pueda haber, el cual viene ligado a la mirada cosificadora y mecanicista del cuerpo. Decir entonces que el cuerpo es “mío” es, en algún punto, seguir reproduciendo esta visión muy propia de la ciencia moderna donde hay un *cuerpo* físico escindido del *yo* espiritual y racional (idea que en algún punto permanece en la filosofía de Husserl, o al menos en muchos de sus textos). En definitiva, la corporalidad merleau-pontiana nos

¹⁰² En esta tensión entre estas dos dimensiones temporales del cuerpo, el “*cuerpo habitual*” y el “*cuerpo actual*”, también se encuentra implícita la tensión entre el mundo como algo *cerrado* y observable, y el mundo como horizonte de posibilidades de acción, es decir, como algo *abierto*. Sin negar completamente la legitimidad que pueda tener el primero, Merleau-Ponty quiere destacar la legitimidad que posee este último ámbito, el cual de hecho es el que nos conecta más primariamente con el mundo primigenio del *mundo de la vida*.

permite suturar de manera definitiva esta grieta entre *yo* y *cuerpo* que la tradición había producido. De este modo, tal como anticipamos, recobramos una mirada mucho más profunda en torno a nuestro propio cuerpo y a la *corporalidad* en general. Concebir al cuerpo como *sujeto de la percepción* y no como objeto de la misma, es precisamente anteponer la óptica del *mundo de la vida* por sobre la mirada objetivista propia del *mundo de la ciencia*. Es así que Merleau-Ponty afirma: «Hemos aprendido de nuevo a sentir nuestro cuerpo, hemos reencontrado bajo el saber objetivo y distante del cuerpo este otro saber que del mismo tenemos, porque está siempre con nosotros y porque somos cuerpo» (1993: 222).

Por último, cabe destacar que para Merleau-Ponty “*ser cuerpo*” significa asimismo estar indisolublemente ligado a otros cuerpos. Y dado que para Merleau-Ponty la conciencia es *corporal*, entonces la intencionalidad husserliana es resignificada en términos corporales, dando como resultado un *cuerpo intencional*: un cuerpo que, lejos de estar aislado y encerrado en sí mismo, siempre está dirigido y tiende hacia otros cuerpos. Estos cuerpos son los propios de las cosas sensibles que aparecen en mi experiencia inmediata, pero también son los otros cuerpos humanos que son cuerpos percipientes al igual que el mío, y que yo percibo como tales. Esto quiere decir que nunca percibo a los otros cuerpos semejantes como si fueran meros autómatas, cuerpos físicos que esconden un espíritu al cual no puedo acceder sino por inferencia; cuando percibo dichos cuerpos siempre lo hago como lo que verdaderamente son: cuerpos que piensan, que sienten y que actúan al igual que el mío y todo ello me es accesible de manera directa, por ejemplo, a través de sus *gestos*.¹⁰³ De este modo, Merleau-Ponty evita un problema caro para la filosofía moderna: el escollo del *solipsismo*. No hay que “probar” que hay un Otro que se esconde detrás del cuerpo físico que sí percibo de manera directa, porque al percibir dicho cuerpo *ya estoy percibiendo al Otro*: él es su cuerpo, por lo cual percibir un cuerpo humano es ya de por sí percibir un cuerpo percipiente semejante al mío. Dudar acerca de la existencia del Otro es precisamente un problema propio de una reflexión privada posterior; en la experiencia inmediata, es decir, en el primigenio *mundo de la vida*, el Otro se me revela de manera directa y nunca dudo acerca de su

¹⁰³ «Percibo al otro como comportamiento, por ejemplo percibo el dolor o la ira del otro en su conducta, en su rostro y en sus manos, sin tomar nada prestado de una experiencia «interna» del sufrimiento o de la ira, y porque el dolor y la ira son variaciones del ser-del-mundo, indivisas entre el cuerpo y la conciencia, y porque se plantean así en la conducta del otro, visible en su cuerpo fenomenal, como en mi propia conducta tal como se me ofrece» (Merleau-Ponty, 1993: 367). En sintonía con esto, también sostiene: «Los otros hombres jamás son para mí puro espíritu: sólo los conozco a través de sus miradas, sus gestos, sus palabras, en resumen a través de su cuerpo» (Merleau-Ponty, 2002: 48).

existencia.¹⁰⁴ En efecto, para Merleau-Ponty, antes de toda reflexión u objetivación del pensamiento, el Otro y yo formamos parte de una misma comunidad corporal que él denomina “anónima”.¹⁰⁵ El término no es redundante, pues lo que quiere mostrar Merleau-Ponty con ello es que mi relación con los otros cuerpos humanos es previa a cualquier lenguaje y a cualquier pensamiento. Un buen ejemplo de esta relación es el del “contagio comportamental”. Para Merleau-Ponty nuestras acciones nunca son ajenas a las de los otros, pero no sólo porque ellos pueden constituir el fin o el sentido de las mismas, sino también porque nuestras acciones son muchas veces prolongaciones de las acciones de los demás, son producto de un “contagio” de su comportamiento.¹⁰⁶ El ejemplo paradigmático a través del cual Merleau-Ponty prueba esto, es el del “mordisco del bebé”.¹⁰⁷ Cuando el bebé ve en mi rostro el gesto de un mordisco, él intenta hacer lo mismo, por lo cual yo soy percibido como una especie de extensión de su propio comportamiento. De este modo, mi comportamiento y el suyo forman ambos parte de un mismo *sistema*, que si lo extendemos a los otros cuerpos nos da por resultado un gran sistema de cuerpos donde todos nos contagiamos entre todos, es decir, donde existe una concomitancia general de comportamientos corporales. Es en este sentido que Merleau-Ponty sostiene que *vivimos en nuestros cuerpos el cuerpo de los demás*, ya que las acciones corporales que realizamos (o al menos muchas de ellas) son producto del contagio de los cuerpos que nos rodean. Así pues, se genera una especie de *intercorporalidad*, donde el cuerpo de los otros tiene repercusión en el mío y el mío en el de los otros. Todo ello da razón de que en este mundo primigenio, en esta comunidad “anónima”, nunca hay un límite preciso entre mis acciones y las de los demás puesto que todas están entrelazadas e interconectadas (así como tampoco la hay entre mis experiencias y las del Otro). En suma, todos los cuerpos participan unos de otros.

Si el *mundo de la vida* nos reveló que las cosas son primariamente comportamientos del mundo, relaciones que entablo con él, si también me reveló que el espacio, antes que ser absoluto, siempre es un espacio relativo y dependiente de la posición de mi propio cuerpo, ahora, al poner la lupa sobre el *cuerpo*, éste se nos revela no como objeto sino

¹⁰⁴ Incluso Merleau-Ponty sostiene que si puedo hablar de “otro” y, más aún, dudar de su existencia declarándolo inaccesible, es precisamente porque previamente ya tuve acceso a él. Cf. Merleau-Ponty, 1993: 370-371.

¹⁰⁵ Cf. Merleau-Ponty, 1993: 360, 365.

¹⁰⁶ Al respecto, Merleau-Ponty (1993: 365) afirma que mi cuerpo experimenta el cuerpo del otro «como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones», razón por lo cual el cuerpo del otro y el mío son parte de un mismo fenómeno.

¹⁰⁷ Cf. Merleau-Ponty, 1993: 363-364.

como *sujeto*, como sinónimo de nuestra propia conciencia. De ahí que, tal como dijimos, mi cuerpo no es un apéndice o un instrumento que me pertenece (que es “mío”) sino que “yo soy mi cuerpo”, y ser cuerpo significa también estar en el mundo a través de él. En *El ojo y el espíritu*, al establecer un paralelismo entre el “cuerpo” y la “pintura”, Merleau-Ponty afirma: «Me encontraría en apuros para decir *dónde* está el cuadro que miro. Pues no lo miro como se mira una cosa, no lo fijo en su sitio (...) veo según él o con él más bien que lo veo a él» (2013: 24-25). Así como con el cuadro, el cuerpo tampoco es una cosa y, antes de realizar cualquier objetivación, el cuerpo se me revela como el nexo primordial que tengo con el mundo, la razón por la cual se me *da* el mundo. Pero tal como dijimos, en este mundo primigenio nunca estamos solos, sino que estamos atravesados por el Otro tanto en nuestras experiencias como en nuestras acciones cotidianas. Por consiguiente, ante la afirmación “yo soy mi cuerpo”, quizás sea conveniente decir sin más: “*somos cuerpos*”. Si el *mundo de la vida* nos ha devuelto nuestra relación primigenia con el mundo, no menos lo ha hecho con respecto a los otros. Así pues, el mundo es un mundo que uno siempre habita y vive a su manera, pero junto a los demás.

4. ¿VINCULACIÓN POSIBLE ENTRE LA FENOMENOLOGÍA Y LAS CIENCIAS?

Pese a sus críticas, Merleau-Ponty fue un firme defensor de la científicidad, al igual que Husserl. De hecho, tal como hemos mostrado, él mismo apela a muchas investigaciones científicas para fundamentar algunas de sus ideas filosóficas. El problema no es entonces la ciencia sino más bien el *cientificismo*: ese afán por querer reducir todo a las abstracciones e idealizaciones con las que opera el científico:

La ciencia fue y sigue siendo el campo donde debe aprenderse lo que es una verificación, lo que es una investigación escrupulosa, lo que es la crítica de uno mismo y de sus propios prejuicios. Bueno era que se esperara todo de ella en un tiempo donde aún no existía. Pero la cuestión que el pensamiento moderno plantea a su respecto no está destinada a impugnarle la existencia o a cerrarle ningún campo. Se trata de saber si la ciencia ofrece u ofrecerá una representación del mundo que sea completa (...) No se trata de negar o limitar la ciencia; se trata de saber si ella tiene el derecho de negar o excluir como ilusorias todas las búsquedas que no proceden, como ella, por medidas, comparaciones y que no concluyen con leyes tales como las de la física clásica, encadenando tales consecuencias a tales condiciones. No sólo esta cuestión no señala ninguna hostilidad respecto de la ciencia, sino que incluso es la propia ciencia la que, en sus desarrollos más recientes, nos obliga a plantearla y nos invita a responderla negativamente (Merleau-Ponty, 2002: 12-13).

La crítica merleau-pontiana se dirige entonces no tanto a la ciencia en sí misma como sí a su pretensión dogmática de erigirse en disciplina hegemónica acerca de la *verdad del mundo*. Merleau-Ponty reconoce la utilidad que ha tenido y sigue teniendo la ciencia, pero el problema es pensar que todo puede ser reducido a la ciencia y a su método, es decir, que todo ser viviente y natural sea reducible a una serie de explicaciones matematizables como las leyes de la física. La ciencia pretende ser completa y abarcarlo todo, pero no lo hace, no lo puede hacer... y de allí se desprende que no tiene entonces el derecho a disvalorar los aportes que provengan de otras disciplinas, como por ejemplo los del arte o la filosofía. Ahora bien, Merleau-Ponty entiende que esto fue una característica de la *ciencia moderna* pero no así de la contemporánea. Es por eso que, al final de la cita precedente, anuncia que son también las recientes investigaciones científicas las que contradicen al propio *cientificismo* moderno y su afán por dar cuenta de la imagen “exacta” del mundo:

Porque, desde fines del siglo XIX, los sabios se acostumbraron a considerar sus leyes y teorías no ya como la imagen exacta de lo que ocurre en la Naturaleza, sino como esquemas siempre más simples que el acontecimiento natural, destinados a ser corregidos por una investigación más precisa, en una palabra, como conocimientos aproximados. Los hechos que nos propone la experiencia están

sometidos por la ciencia a un análisis que no podemos esperar que alguna vez se concluya, puesto que no hay límites a la observación y porque siempre es posible imaginarla más completa o exacta de lo que es en un momento determinado. Lo concreto, lo sensible, asignan a la ciencia la tarea de una elucidación interminable, y de esto resulta que no es posible considerarlo, a la manera clásica, como una simple apariencia destinada a que la inteligencia científica la supere (...) El sabio de hoy no tiene ya, como el del período clásico, la ilusión de acceder al corazón de las cosas, al objeto mismo (Merleau-Ponty, 2002: 13-14).

Principalmente la física de la relatividad pero también muchas otras investigaciones evidencian, a los ojos de Merleau-Ponty, que al menos desde finales del siglo XIX los científicos han abandonado la idea de acceder al “corazón de las cosas”, la idea de que hay una *esencia* verdadera detrás de todo objeto y que además es alcanzable. Por el contrario, se han dado cuenta de que sus teorías nunca dejan de ser aproximaciones y modelos más o menos simplificados del fenómeno en cuestión.¹⁰⁸ Y como ya decía Husserl, no hay un momento final donde *la verdad* es revelada de manera absoluta sino que lo que hay es una tarea permanente de correcciones, precisiones, etc.¹⁰⁹ En suma, Merleau-Ponty es crítico de la visión científicista y reduccionista propia de Modernidad, pero según él ya ha comenzado a desaparecer incluso en el seno mismo de la ciencia.

4.1. Una relectura positiva de la relación entre la fenomenología y las ciencias

Como hemos visto en el apartado precedente, Merleau-Ponty utiliza muchas de las investigaciones científicas contemporáneas para fundamentar su visión de la *corporalidad*. Son los resultados de estas investigaciones los que por sí mismos evidencian ya las limitaciones del mecanicismo cartesiano. De ahí que sea necesario establecer un diálogo constante entre la filosofía y las restantes ciencias particulares y su obra más famosa, *Fenomenología de la percepción*, es una buena muestra de ello. De esta forma, las ciencias no son un obstáculo en el camino hacia la verdad sino todo lo contrario. En uno de sus cursos titulado “La fenomenología y las ciencias humanas”, Merleau-Ponty mostró incluso cómo el derrotero fenomenológico necesita del contacto con otras disciplinas, especialmente de la *psicología*. Allí, Merleau-Ponty hace una especie de reconstrucción o interpretación de cuáles son las intenciones de la *fenomenología* y de Husserl como su fundador, es decir, cuál es el sentido por el cual

¹⁰⁸ Es interesante notar que en este punto los pensamientos de Husserl y Merleau-Ponty se entrecruzan. Lo que para Husserl es el punto sublime de la decadencia de las ciencias, el momento en el que se han visto completamente dominadas por el *positivismo* de la época, para Merleau-Ponty, por el contrario, es el momento en que comienza a haber un “giro copernicano” en pos de consideraciones más verdaderas, donde el *mundo de la vida* comienza a ser revalorizado por las distintas ciencias empíricas.

¹⁰⁹ Cf. Husserl, 2008: 64-65, 84-85.

surgió la fenomenología, qué buscaba Husserl con ello. Y lo que señala es que la fenomenología justamente surgió para salvar a las ciencias (especialmente a las ciencias humanas) de esta crisis científica y cultural que hemos comentado.¹¹⁰ Lo que Husserl pretendía era volver a cimentar la base de las ciencias, volver a poner en el centro de la ciencia al *sujeto*, o sea, al ser humano y sus problemas fundamentales. La ciencia sigue siendo para Husserl el lugar donde se debe distinguir lo *verdadero* de lo *falso* o lo *racional* de lo *irracional*. Su temprana arremetida contra el “psicologismo” en defensa de la verdad intrínseca de las teorías, es para Merleau-Ponty una clara muestra de aquella devoción por la ciencia.¹¹¹ En definitiva, desde el inicio, la impronta de Husserl fue combatir todos estos reduccionismos (psicologismo, naturalismo, historicismo...) que, a fin de cuentas, conducían todos a un mismo destino: al *escepticismo*. La fenomenología, entonces, podría verse como el esfuerzo filosófico más serio por poner un freno a dicha tendencia. Y para ello, hay que volver a direccionar correctamente el rumbo de la ciencia, conectándola con algo que había sido prácticamente suprimido por la filosofía y la ciencia moderna: la *experiencia subjetiva*.

Husserl quiere reafirmar la racionalidad en el nivel de la experiencia, sin sacrificar para nada las variedades que pueda tener ésta, y teniendo por ciertos todos los condicionamientos de los cuales la Psicología, la Sociología y la Historia puedan hablarnos. Trátese de descubrir un método que permita a la vez, pensar (...) las contingencias sin las cuales no hay situación y la certeza racional, sin la cual no hay saber (Merleau-Ponty, 2011: 30).

La “experiencia” es, por tanto, el lugar donde se deben situar y anclar las diferentes abstracciones e idealizaciones científicas, a la cual están indefectiblemente ligadas todas ellas. No es que sean de por sí ilegítimas sino que el problema está en pensarlas de manera puramente abstracta y teórica, totalmente desligadas de la experiencia a la cual se remiten por principio. Tal como Merleau-Ponty aquí advierte, la “racionalidad” o la “certeza racional”, necesarias para que haya ciencia y saber, necesitan sin embargo apoyarse en las “contingencias” y en la “situación”, o sea, en la *experiencia*.¹¹² Pues bien, la tarea de la fenomenología no ha sido más que mostrar ese punto de contacto entre la teoría y la experiencia, entre la *episteme* y la *empiria*.

¹¹⁰ Cf. Merleau-Ponty, 2011: 18-19. En efecto, Husserl nunca se resignó y abandonó su pretensión de resguardar a las ciencias y a la filosofía del “irracionalismo” creciente del siglo XX, tal como denotan los primeros párrafos de *Krisis* o el texto *Renovación del hombre y de la cultura*.

¹¹¹ Cf. Merleau-Ponty, 2011: 26.

¹¹² Del mismo modo que el retorno al *mundo de la vida* no niega o deslegitima al *mundo de la ciencia* sino que simplemente lo revela como la base sobre la cual se sostiene este último.

Es en ese punto donde Merleau-Ponty efectivamente advierte la conexión entre la Fenomenología y la Psicología.¹¹³ Como dijimos anteriormente, Husserl necesitaba afirmar la racionalidad en la experiencia, necesitaba encontrar “verdades” en la experiencia que no sean reducibles a meras causas o “hechos” psicológicos. Para Merleau-Ponty, Husserl logra hacer esto con la “intuición de esencias” (*Wesenschau*).¹¹⁴ A partir de la intuición eidética, Husserl encuentra algo que se da en el terreno de la experiencia pero que tiene un carácter *ideal* y que no es, por tanto, reducible a determinaciones exteriores y ajenas a la conciencia. Así pues, hay para Merleau-Ponty un primer período en la filosofía husserliana donde efectivamente la función de la Fenomenología es la de definir y fundamentar los *conceptos* con los cuales la Psicología opera vagamente, justamente por no detenerse en el análisis de las esencias.

El conocimiento de los hechos pertenece a la Psicología, la definición de las nociones que servirán para elaborar esos hechos, pertenece, según Husserl, a la Fenomenología. Extraemos del uso común una cantidad de conceptos que aplicamos sin apercibirnos de ello, a la interpretación de los hechos psicológicos; por ejemplo, el concepto de imagen, el concepto de percepción. Mientras no hayamos dado, por una reflexión sobre nuestra experiencia de la imagen, sobre nuestra experiencia de la percepción, un sentido coherente y valedero a esas diferentes nociones, no sabremos nosotros mismos lo que quieren decir y lo que prueban nuestras experiencias sobre la percepción o sobre la imagen (Merleau-Ponty, 2011: 40).

Aquí se puede apreciar la *complementariedad* que existe entre la Fenomenología y la Psicología, aun cuando cada una de ellas sea autónoma y posea su propio campo de dominio. Sin embargo, sí se podría decir que en dicha relación la Fenomenología adquiere cierta relevancia *jerárquica*, pues se convierte en la base conceptual de la Psicología (tal como en el caso de las Matemáticas y la Física moderna), la cual queda relegada a la búsqueda de regularidades empíricas. Ahora bien, Merleau-Ponty señala que, a medida que se fue desarrollando el pensamiento de Husserl, esa relación entre Fenomenología y Psicología se tornó cada vez más *horizontal*, y Husserl comprendió que la Fenomenología no sólo no podía ser ajena a las investigaciones psicológicas, sino que las mismas eran necesarias para esa tarea de elucidación fenomenológica. De este modo, se genera una mutua dependencia entre ambas disciplinas, lo que Merleau-Ponty (2011: 59) denomina una “envoltura recíproca” o “relación de entrelazamiento” entre

¹¹³ En cuanto a esta relación, Merleau-Ponty reproduce algunas de las ideas que hemos mencionado con respecto a la filosofía temprana de Husserl. Recordemos que él mismo llamaba “psicología originaria” a la Fenomenología, en tanto tenía por función estudiar a la conciencia de un modo “puro” (estudiando sus fenómenos), en contraposición a la “psicología experimental” que versaba sobre la conciencia pero de un modo “natural”: tomándola como un hecho psicofísico y estudiando sus regularidades empíricas.

¹¹⁴ Cf. Merleau-Ponty, 2011: 32.

ellas. Ambas, a su modo, refieren a un mismo tema que es la “conciencia humana”, pero mientras la Fenomenología atiende a la *esencia* que siempre se da en la experiencia, la Psicología se focaliza en la *experiencia* que siempre conlleva una esencia. En definitiva, estos análisis merleau-pontianos acerca de los vínculos entre Fenomenología y Psicología no sólo nos demuestran que la “relación fenomenología - ciencias” es posible, sino incluso deseable y necesaria.

Ahora bien, si pese a todo, la filosofía, y particularmente la *fenomenología*, sigue teniendo para estos pensadores un estatus privilegiado en cuanto a la verdad o al conocimiento del mundo, es porque las reflexiones filosóficas y fenomenológicas siguen siendo de algún modo el fundamento de todo posible saber, del mismo modo que el *mundo de la vida* siempre es el suelo sobre el cual se erige cualquier otro “mundo” científico y objetivo. Y aun cuando estos saberes, en busca de claridad y precisión, intenten abandonar ese mundo “oscuro” y “problemático” propio de la filosofía, nunca lo logran realmente. Por tanto, no se trata necesariamente de establecer una jerarquía y de colocar a la filosofía por encima de las restantes ciencias, pero sí al menos de admitir que lo contrario es imposible: que éstas nunca pueden estar por encima de la filosofía en tanto que la suponen (recordemos que, para Husserl, las ciencias no son más que brotes específicos dentro de este gran árbol de la sabiduría que es la filosofía, es decir, la “ciencia omniabarcadora”). La filosofía, entonces, permanece en el ámbito del saber de modo análogo al *cuerpo propio* en la filosofía merleau-pontiana, como ese “centinela” que se mantiene silenciosamente debajo de todo acto y palabra (en este caso científica).¹¹⁵

¹¹⁵ Cf. Merleau-Ponty, 2013: 19.

CONCLUSIONES

Tal como hemos mostrado, el núcleo de la crítica fenomenológica a las ciencias reside fundamentalmente en el olvido del *mundo de la vida* en sus múltiples acepciones, es decir, abstrayendo y separando a la ciencia del suelo subjetivo, intersubjetivo, histórico o concreto en el que se encuentra situada toda praxis humana. Este proceso *objetivador y reduccionista* que había comenzado con la ciencia moderna había reducido el mundo a meras abstracciones e idealizaciones cuantificables, es decir, a puros números y fórmulas. Con las teorías positivistas y naturalistas del siglo XIX, este proceso adquiere un ímpetu que no sólo afecta ya al mundo de la naturaleza sino también y más aún al propio ser humano. Junto al *mundo de la vida*, el ser humano también desaparece del horizonte de la ciencia. “Hechos”, “leyes”, “estructuras”... nada más tiene sentido para los evangelizadores de la ciencia positiva. Por eso, como hemos mencionado, la crisis de las ciencias europeas supone la *deshumanización de la ciencia* (y su correspondiente “vaciamiento de sentido”), una escisión radical entre la *ciencia* y el *ser humano* cuyos problemas fundamentales e incluso su propia esencia han sido desterrados al olvido. De ahí que urja un retorno al *mundo de la vida* y, con ello, una renovación de la cultura humana. Hacerlo implica volver a ese suelo *ético* que caracteriza a lo humano.

Por su parte, Merleau-Ponty es subsidiario de todas las críticas que Husserl hace a las ciencias, pero las aprovecha para ir todavía más lejos que él. Retornar al *mundo de la vida* implica la posibilidad de concebir una nueva metafísica, es decir, un nuevo modo de concebir la realidad: el mundo ya no es el mundo de lo *absoluto*, de lo *homogéneo*, un mundo cerrado y observable desde la “perspectiva de Dios” pero también desde la perspectiva atenta y desprejuiciada del científico. Por el contrario, el mundo se ha vuelto ahora un “mundo salvaje”, un mundo mucho más confuso y relativo pero que también por ello es un campo siempre abierto, un horizonte de posibilidades de acción. En efecto, en este pasaje entre un mundo y otro, el cuerpo dejó de ser la máquina de resortes ya constituida y encerrada en sí misma, para convertirse en “carne” y en comportamiento, en una dimensión de la existencia nunca distante del mundo sensible y vital sino lo que indisolublemente nos liga a éste y al mundo social en el que también vivimos. Es cierto que, como tema filosófico, la cuestión del *Lebenswelt* es relativamente nueva en la historia de las ideas. Pero el *mundo de la vida* no es un nuevo mito de la filosofía, ni siquiera es un nuevo mundo al cual aspirar: es el mundo que

precisamente siempre estuvo y *está ahí* pero al cual nunca le prestamos atención, puesto que, como afirma Merleau-Ponty, siempre estamos tentados a olvidarlo. Así pues, retornar al *mundo de la vida* y volver a posar la mirada sobre éste es la vía de acceso a un reencuentro con nosotros mismos y también con la Naturaleza.

Ahora bien, como vimos, a la fenomenología no le preocupa simplemente el presente sino más aún el futuro, tal como se evidencia en la impronta ética husserliana. Por tanto, resta saber si la fenomenología, consolidada hace más de cien años, tiene todavía algo para decirnos. Y más aún, resta saber si la cuestión del *Lebenswelt* sigue siendo un tema relevante para la época actual, o por el contrario debe ser embalsamada y exhibida en el museo de las ideas filosóficas. Mi respuesta a ambos interrogantes es afirmativa. Hoy más que nunca es necesario un retorno al *mundo de la vida*, olvidado por ciertos herederos del positivismo científico (como los neurocientíficos) pero también y más aún por las instituciones y las tecnologías contemporáneas, siempre atentas al potencial abstractivo y reduccionista que la fenomenología tanto ha criticado.¹¹⁶ Basta con mirar a nuestro alrededor para notar que todo está contaminado de medios técnicos que, como aspiradoras, reconducen las experiencias cotidianas a números, algoritmos, estadísticas... finalmente todo es empaquetado en un conjunto de datos que luego llena el espacio de periódicos, discursos políticos y “foros” virtuales donde la gente se reúne para comunicarse. Nada escapa hoy por hoy al panóptico tecnológico, es por eso que las tecnologías de la información y de la comunicación son las que actualmente manifiestan de manera más plausible este carácter *objetivador* de la ciencia moderna. Y cuando no es por la abstracción y la reducción, la experiencia se ve falseada por la omnipresente mediación tecnológica que constantemente la tergiversa y la distorsiona. Basta con pensar en las “redes sociales”, tan presentes en la cultura de hoy, o en los fenómenos de “desinformación” y “fake news”. Es cierto que las TIC han aportado luz sobre experiencias y situaciones en otros tiempos olvidadas, pero no menos cierto es que en su uso cotidiano frecuentan igualmente las “sombras” y construyen capas de sentido que falsean la realidad inmediata. Todo ello nos conduce a que sea más necesario que nunca retornar al *mundo de la vida*, un mundo que como horizonte nos interroga, que espera algo de nosotros. Este mundo no es más que un campo de posibilidades de acción, un horizonte de posibles cambios. Volvamos entonces a este suelo fenomenológico de la

¹¹⁶ Cf. Moreno-Márquez, 2020:182.

experiencia inmediata, con la esperanza de que, transitándolo, podremos mejorar como *humanidad*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARR, D. (1970). "Husserl problematic concept of the life-world", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 7, N° 4.
- DESCARTES, R. (2011). *Reglas para la dirección del espíritu [y otras obras]*. Madrid, España: Gredos.
- FAZIO, M. (2006). "Idas y vueltas de la trascendencia en la Modernidad", *Revista Humanidades*. Universidad de Montevideo, N° 1.
- FOUCAULT, M. (1968). *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- GALILEI, G. (1981). *El ensayador*. Buenos Aires, Argentina: Aguilar.
- GARCÍA, E. (2018). "¿En qué sentido mi cuerpo es mío? El "cuerpo propio" en *Ideen II* y *Phénoménologie de la perception*", *Investigaciones fenomenológicas*, N° 15.
- GARCÍA, E. (2012). *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires, Argentina: Rthesis.
- HENRY, M. (2006). *La Barbarie*. Madrid, España: Caparrós Editores.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J. (1995). *La conciencia romántica*. Madrid, España: Tecnos.
- HUSSERL, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero. México: FCE.
- HUSSERL, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo. México: FCE.
- HUSSERL, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- HUSSERL, E. (1981). *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Nova.
- HUSSERL, E. (2011). *La idea de la fenomenología*. Barcelona, España: Herder.
- HUSSERL, E. (2006). *La Tierra no se mueve*. Madrid, España: Ed. Complutense.
- HUSSERL, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. México: FCE.
- HUSSERL, E. (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, España: Alianza.
- HUSSERL, E. (2012). *Renovación del hombre y de la cultura*. Barcelona, España: Anthropos.
- KANT, I. (2013). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, España: Alianza.
- LE BRETON, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- MARÍN-CASANOVA, J (2011). "Tics de la Postmodernidad, o cómo se acabó el cuento de (la Historia y la Filosofía en) la modernidad", *Representaciones de la postmodernidad*. Sevilla, España: ArCibel Editores.

- MERLEAU-PONTY, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, España: Planeta-Agostini.
- MERLEAU-PONTY, M. (2002). *El mundo de la percepción: siete conferencias*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- MERLEAU-PONTY, M. (2013). *El ojo y el espíritu*. Madrid, España: Trotta.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Signos*. Barcelona, España: Seix Barral.
- MERLEAU-PONTY, M. (2011). *La fenomenología y las ciencias humanas*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- MINGO RODRÍGUEZ, A. (2017). *Ciencia objetiva y mundo de la vida*. Sevilla, España: Fénix.
- MORENO-MÁRQUEZ, C. (2020). “De ida y por principio: no sin fenomenología. Terapia filosófica y mundo de la vida”, *HASER. Revista Internacional de Filosofía Aplicada*, N° 11.
- PLATÓN (1988). *Diálogos IV. República*. Madrid, España: Gredos.
- POINCARÉ, H. (1981). “La moral y la ciencia” en *Filosofía de la ciencia*. México: CONACYT.
- RIVERA DE ROSALES J. y LÓPEZ SÁENZ C. (2013). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid, España: UNED.
- RUSSELL, B. (1995) *Los problemas de la filosofía*. Barcelona, España: Ed. Labor.
- SAN MARTÍN, J. (2013). “Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo” en *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid, España: UNED.
- SAN MARTÍN, J. (1994). *La Fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*. Madrid, España: UNED.
- SAN MARTÍN, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid, España: Trotta.
- SARTRE, J.P. (1975). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires, Argentina: Sur.