



EL MUNDO NATURAL COMO PROBLEMA FENOMENOLÓGICO

LA TIERRA COMO SUELO DE LA EXPERIENCIA HUMANA

AUTORES
GRACIELA RALÓN DE WALTON
MAXIMILIANO CLADAKIS

Cómo citar este artículo: Ralón de Walton, G. y Cladakis, M. (2019) El mundo natural como problema fenomenológico: La Tierra como suelo de la experiencia humana. Revista Diferencias, N. 7, XXX-XXX

Artículo
Recibido 07/10/2018
Aprobado 12/12/2018

RESUMEN

El siguiente trabajo tiene como objetivo abordar la problematización fenomenológica del mundo natural. Con esta intención, nos centraremos en la comprensión de la Tierra como suelo originario de experiencia desde algunos de los planteos realizados por Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty y Jan Patočka. Más allá de las diferencias existentes entre estos autores, es posible ver en ello una comprensión de la Tierra que no se reduce, como lo hace la ciencia moderna, a ser un cuerpo girando en el vacío al lado de otros cuerpos. Desde esta perspectiva la interpretación de la Tierra se manifiesta como el resultado de la lógica objetivante de las ciencias modernas que tiene como correlato la reducción de la naturaleza a la noción de objeto. Por el contrario, desde la perspectiva fenomenológica, la Tierra emerge como el *topos* que habito y donde mi existencia se despliega junto a los otros.

PALABRAS CLAVES: FENOMENOLOGÍA, MUNDO, TIERRA, MERLEAU-PONTY, PATOČKA.

ABSTRACT

The following work aims to address the phenomenological problematization of the natural world. With this intention, we will focus on understanding the Earth as the originating ground of experience on the basis of some of statements made by Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty and Jan Patočka. Beyond the existing differences among these authors, it is possible to see in them an understanding of the Earth that cannot be reduced, as does modern science, to being a body turning in the void alongside other bodies. From this perspective, the interpretation of the Earth is manifested as the result of the objectivating logic of modern sciences, whose correlate is the reduction of nature to the category of object. On the contrary, from the phenomenology, the Earth emerges as the *topos* that I inhabit and where my existence unfolds together with the others.

KEYWORDS: PHENOMENOLOGY, WORLD, EARTH, MERLEAU-PONTY, PATOČKA.

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo es abordar la problematización fenomenológica del mundo natural tomando como eje para la comprensión la noción fenomenológica de Tierra como suelo originario de experiencia. A partir de los planteos de Husserl, nuestra intención apunta a considerar la noción de naturaleza terrestre; es decir, la naturaleza comprendida como suelo de la actividad humana, en el pensamiento de M. Merleau-Ponty y Jan Patočka, quienes realizan una reasunción y reinterpretación de la cuestión planteada por el fenomenólogo alemán. Para Merleau-Ponty, la noción de Tierra como “patria de toda racionalidad”, lo conduce a una radicalización de la Tierra como arca que le abre el camino para la elaboración de una ontología de la naturaleza al mismo tiempo que conlleva una crítica a la metafísica moderna que comprende la naturaleza a partir del modelo naturante-naturado. Por su parte, Jan Patočka, ahonda en las nociones de Tierra y cielo como polos de referencia a partir de los cuales se despliega el movimiento de la vida, tornándose anunciadores de un “trans” que los supera y sobrepasa.

Los siguientes textos expresan el sentido y la dirección del presente ensayo:

La toma de conciencia de un *Boden*, de una sedimentación, podría ser ... el redescubrimiento de la Naturaleza-para-nosotros como *suelo* de toda nuestra cultura, y donde echa raíces en particular toda nuestra actividad creadora que no es incondicionada, que debe mantener la cultura en contacto con el ser bruto, y confrontarla con él (Merleau-Ponty, 1996: 44)

En el marco de la *Physis* primordial que nos proponemos analizar, la Tierra no es originalmente un cuerpo más, un cuerpo entre otros cuerpos, ella no admite comparación con ningún otro, pues todo lo demás, todo lo que aparezca y pueda venir a nuestro encuentro hace referencia a ella como el suelo siempre presupuesto (Patočka, 2003: 33-34)

2. HUSSERL Y LA PROBLEMATIZACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA NATURALEZA

2.1 UNA FENOMENOLOGÍA DE LA NATURALEZA

Según Husserl (1952) una fenomenología de la naturaleza debe tener en cuenta que “el modo de hablar acerca de la naturaleza tiene en la vida significaciones esencialmente distintas que en la ciencia y además significaciones muy diferentes” (401). De acuerdo a ello, pueden ser *consideradas* diferentes nociones que, en muchos casos, se superponen. Como punto de partida se pueden señalar, en primer lugar,

la naturaleza tal como se nos presenta dentro de la correlación entre el sujeto personal y el mundo circundante: “... ante todo, la naturaleza *normal*, intuitiva y espacio-temporal, especialmente la Tierra y para cada círculo humano su determinado entorno terrestre...” (Husserl, 1968: 315).

Desde este punto de vista, la naturaleza se presenta como el campo para las acciones teóricas, axiológicas y prácticas: “la naturaleza se convierte en el ámbito de las ciencias de la naturaleza, en el campo de las valoraciones estéticas o del trabajo práctico efectivo o posible...” (Husserl, 1952: 197). Un ahondamiento en esta noción le permite elaborar la noción de una naturaleza terrestre, es decir, la naturaleza como “suelo de experiencia” para toda actividad humana.

Un segundo enfoque corresponde a la “naturaleza pura desespiritualizada” (Husserl, 1952: 440) que prescinde de los predicados prácticos y de valor. Es el ámbito de las “meras cosas” (*blosse Sache*), en el que quedan fuera de consideración valores, bienes u objetos de uso. Para poder acceder a ella es necesario realizar un tipo de *epoché* que pone entre paréntesis todas las intenciones provenientes de la esfera de la emoción y la volición, en virtud de las cuales los objetos se nos aparecen en una “intuitividad inmediata” recubiertos con caracteres prácticos o de valor.

Husserl aborda este aspecto en la primera y segunda sección de *Ideas II*. Ahora bien, el problema integral de una ontología a priori de la naturaleza se reparte en dos direcciones que corresponden a la “naturaleza en sentido estrecho, inferior y primero, esto es, la naturaleza material” y la “naturaleza en sentido segundo o naturaleza animada, ‘viviente’ en sentido auténtico, animal” (Husserl, 1952: 27).

Husserl (1968) mismo repara en “una cierta tensión” (208) entre dos enfoques de la naturaleza, esto es, la naturaleza inherente al mundo circundante personal de todos los hombres y la naturaleza desespiritualizada que está en la base de los predicados personales.¹

2.3 LAS CIENCIAS MODERNAS Y EL MUNDO DE LA EXPERIENCIA

Otro aspecto concierne a la naturaleza como tema de la ciencia moderna de la naturaleza. Se trata de la naturaleza idealizada y configurada según formas de temporalidad, espacialidad y causalidad, que, sin bien ocultan bajo una vestimenta de ideas el mundo de la vida, no dejan de fundarse en las correspondientes formas vividas de temporalidad centrada en un presente viviente, espacialidad orientada en torno

¹ En el ensayo dedicado a Husserl “El filósofo y su sombra”, Merleau-Ponty realiza una referencia a estas dos actitudes y concluye que, sin lugar a dudas, es necesario encontrar un punto intermedio: “...entre la Naturaleza trascendente, el en sí del naturalismo, y la inmanencia del espíritu, de sus actos y de sus noemas hay algo. Es en este entre-dos (entredeux) por donde es necesario avanzar” (Merleau-Ponty, 1960:p.209).

de nuestro cuerpo propio y causalidad inexacta fundada en la sedimentación de nuestra experiencia.

Desde este punto de vista, el parágrafo 9 de *La crisis de las ciencias europeas* y el manuscrito *La Tierra no se mueve*, ofrecen las claves para comprender cómo se lleva a cabo la idealización por parte de las ciencias. En estos textos Husserl observa, que la ciencia moderna ha elaborado procedimientos de tipo lógico-objetivo cuyo fundamento es la experiencia originaria pre-científica. Más específicamente, se trata de idealidades que se arraigan en las “actualidades y potencialidades humanas que se desarrollan en la concreción mundano-vital” (Montoya, 2017: 171). La interpretación de la Tierra como suelo de experiencia (*Erfahrungsboden*) en contraposición con la teoría copernicana da cuenta de esta inversión. Con un título tan osado, lo que Husserl intenta mostrar es que el movimiento terrestre es una construcción intelectual ya que para la experiencia originaria de la conciencia la Tierra es el punto fijo que posibilita todo movimiento y todo reposo, en términos de Husserl, “en la figura originaria de la representación, la Tierra misma no se mueve y tampoco está en reposo; reposo y movimiento tienen sentido en relación a ella” (Husserl, 1968: 309). Por ello, carece de sentido hablar de un espacio universal vacío, como “mundo astronómico infinito” o de un espacio que la circunda y donde la Tierra estaría como un cuerpo físico más. La Tierra no puede ser experimentada como un cuerpo físico porque no puede ser percibida por todos sus lados. Tiene el carácter de un cuerpo-suelo o cuerpo-total. “La Tierra es un todo, cuyas partes –cuando ellas son pensadas por sí...- son cuerpos, pero ella como ‘todo’ no es ningún cuerpo” (Husserl, 1968: 313). Por otra parte, la Tierra, además de ser el soporte para todos los cuerpos físicos, es un suelo para nuestra corporalidad. Husserl afirma que la Tierra es el cuerpo-suelo sobre el cual tiene lugar todo nuestro andar y toda nuestra vida perceptiva. Entre el ser de la Tierra y mi cuerpo hay un parentesco. Es importante tener en cuenta que, así como la Tierra no puede perder su sentido de arca del mundo u hogar (*Urheimstätte*), del mismo modo mi cuerpo propio no puede perder su sentido de “ser completamente único en tanto cuerpo propio primigenio (*Urleib*) del que cada cuerpo propio deriva una parte del sentido de ser...” (Husserl, 1968: 323). La Tierra es un suelo para nuestra corporalidad, esto es, el cuerpo-suelo sobre el cual tiene lugar todo nuestro andar, toda nuestra vida perceptiva natural y originaria. Y al estar anclado el cuerpo propio en la Tierra, su condición de centro de toda orientación y movimiento encuentra un punto de referencia ulterior. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿en qué sentido el cuerpo puede ser considerado como suelo? Más precisamente, si en la génesis de la experiencia la Tierra aparece como “suelo de la experiencia para todo cuerpo”, ¿no pierde nuestro cuerpo la dimensión de suelo? Comencemos por tener en cuenta que al igual que la Tierra mi cuerpo propio posee los mismos rasgos que caracterizan la Tierra: “no perspectividad (como un todo), centramiento (como punto cero) y firmeza (en tanto

inmóvil)” (Rabanaque, 2001: 160).

En la medida en que el cuerpo propio está anclado en la Tierra, su condición de centro de toda orientación y movimiento encuentra un punto de referencia ulterior. No obstante, esta referencia absoluta a la Tierra, se debe admitir una cierta relatividad del reposo y el movimiento ya que pueden darse como puntos de referencia para ellos cuerpos-suelos que son experimentados a su vez como cuerpos en reposo o cuerpos móviles en relación con el suelo-Tierra que no es experimentado como un cuerpo. Un ejemplo de cuerpo-suelo relativo se encuentra en un coche en marcha en relación con el cual se puede tener la experiencia de un acercamiento o un alejamiento de otro cuerpo físico, así, por ejemplo, “puedo ser llevado en el vagón de un ferrocarril, y el cuerpo físico que hace para mí de suelo, es, en primer término, este cuerpo que me lleva en movimiento y dentro de este el vagón, etc.” (Husserl, 1968: 312). Sin embargo, este cuerpo-suelo relativo está siempre referido a la Tierra como suelo absoluto.

3. LA POSIBILIDAD DE UNA ONTOLOGÍA DE LA NATURALEZA

3.1 NATURALEZA Y SUBJETIVIDAD

A lo largo de su obra, la problematización en torno al mundo natural se presenta como una constante dentro del pensamiento de Merleau-Ponty. Ya desde *La estructura del comportamiento* (1942) hay un intento por comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza. En su primer abordaje, el autor pone en tela de juicio la noción de naturaleza como una multiplicidad de hechos exteriores los unos a los otros y ligados entre sí de manera causal. En contra del realismo, la preocupación de Merleau-Ponty en esta obra es mostrar que las condiciones de inteligibilidad de la naturaleza no se encuentran en la naturaleza en sí sino en la conciencia que la percibe. Sin embargo, frente a las corrientes intelectualistas de la percepción, se afirma que la conciencia que percibe es una conciencia encarnada. La distinción entre el orden físico, el orden vital y el orden humano, que designan diferentes tipos de estructura, es decir, diferentes modos de integración entre el organismo y su medio, solo es accesible a una conciencia que descubre en ellos su significación.

La problemática acerca de la naturaleza se mantiene en los diferentes análisis llevados a cabo en la *Fenomenología de la percepción* desde la perspectiva del sistema cuerpo-mundo. Para Merleau-Ponty la comprensión originaria de la naturaleza se encuentra en una relación intrínseca con la comprensión del sujeto como sujeto encarnado. Se trata de un movimiento que se retrotrae hacia las capas más profundas de la experiencia humana, anteriores a la construcción de todo modelo teórico y reflexivo. El mundo natural subyace como una unidad que permanece siempre presente y que posibilita y fundamenta la praxis humana. Por su parte, la

unidad del mundo no proviene de un espíritu que enlazaría sus distintas caras en un acto de síntesis, sino que posee su propia unidad. “La unidad del mundo es comparable a la de un individuo que reconozco en una evidencia irrefutable antes de dar la fórmula de su carácter, porque mantiene el mismo estilo en todos sus propósitos y en toda su conducta, aunque cambie de medio o de ideas” (Merleau-Ponty, 1945: 378). La relación entre el cuerpo y las cosas se abre sobre el horizonte del mundo como unidad originaria que subyace a toda relación. Las palabras empleadas por el propio Merleau-Ponty son claras: “estando siempre las relaciones entre las cosas o los aspectos de las cosas mediatizadas por nuestro cuerpo, resulta que la naturaleza entera es la instauración de nuestra propia vida o de nuestro interlocutor en una especie de diálogo” (369-370). Precisamente, Merleau-Ponty ve, en el mundo natural, al ser que “permanece en el interior del cual opero todas las correcciones del conocimiento, . . . , y cuya evidencia polariza mi movimiento hacia la verdad a través de la apariencia y el error” (378).

Con la finalidad de orientar nuestro estudio hacia la noción de naturaleza terrestre vale la pena tener presente el comentario de Leonard Lawlor (2002), cuando señala que hay en el pensamiento de Merleau-Ponty un movimiento regresivo hacia las estructuras ontológicas originarias sobre las que se asienta la existencia humana que bien puede ser denominado como “arqueología filosófica”. En el comentario a *El origen de la geometría* Merleau-Ponty interpreta que las nociones de apertura y de horizonte empleadas en el nivel de la idealidad pueden ser vueltas a encontrar “desde abajo”, lo cual es ilustrado con las descripciones realizadas por Husserl en el texto ya comentado “Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza”, donde se revela un modo de ser, del que nos hemos distanciado: “el ser del ‘suelo’ (*Boden*), y, en primer lugar, el de la Tierra [...]” (Merleau-Ponty, 1968 : 168-169)

A partir de este movimiento regresivo, que se advierte en la lectura de los cursos dictados en el *Collège de France* acerca de la noción de Naturaleza, en las *Notas* a dichos cursos y, en las notas programáticas acerca de la redacción de *Lo visible y lo invisible*, se desprende que la elaboración de la ontología que Merleau-Ponty se propone realizar no puede separarse de la reflexión sobre la naturaleza.

La Naturaleza como pliegue o estrato del Ser total- La ontología de la Naturaleza como vía hacia la ontología, -vía que se prefiere aquí puesto que la evolución del concepto de Naturaleza es una prope-
 déutica convincente, muestra la necesidad de un cambio ontológico (Merleau-Ponty, 1995: 265).

Bajo este supuesto, se puede vislumbrar que la problematización acerca de la noción de naturaleza, y, en particular, la manera en que fue interpretada por la tradición filosófica, tienen como finalidad develar el carácter ontológico originario del ser natural.

3.2 DESCARTES Y COPÉRNICO

Cuando Merleau-Ponty retoma la tesis husserliana acerca de la objetivación del mundo realizada por la modernidad, coincide con el filósofo alemán al señalar que “la ontología objetivista” atañe tanto a la perspectiva objetiva en la que se sitúa la física mecánica como a la perspectiva subjetiva abogada por ciertas psicologías. Para este tipo de ontología, lo verdadero no es la unidad global del mundo sensible, sino lo “objetivo”, esto es, lo que se ha logrado determinar por la medida o más precisamente “por las operaciones que autorizan las variables o las entidades por mí definidas a propósito de un orden de hechos” (Merleau-Ponty, 1964: 31). La ciencia comienza por eliminar los predicados que provienen de nuestro encuentro con las cosas, de modo que lo subjetivo es integrado como un caso particular en las relaciones y objetos que según la ciencia definen el mundo. Como consecuencia de este procedimiento, “el mundo se cerrará sobre él mismo, y salvo por lo que, en nosotros, piensa y produce ciencia, por ese espectador imparcial que nos habita, habremos devenido parte o momento de ese Gran Objeto” (31). Por lo tanto, el mundo objetivo no es otra cosa que el correlato intencional de dicha actitud. Para Merleau-Ponty, el “puro conocimiento” que es la actitud del “puro sujeto”, deriva, como veremos, de un estado de existencia más originario que es la de ser un cuerpo dado al mundo, rodeado por la naturaleza y siendo él mismo parte de esa naturaleza.

Sin embargo, es en base a la concepción de un sujeto puro que se configuran las ciencias modernas, entre ellas la astronomía, la cual concibe el mundo como un conjunto infinito de cuerpos, y, dentro de ese conjunto, la Tierra es solo un cuerpo más. El hombre copernicano, interpreta Merleau-Ponty, contempla la naturaleza, los cuerpos que la componen y el movimiento elíptico que estos realizan, desde la perspectiva del infinito. La mirada del sujeto cognoscente se presenta como la mirada de un dios (*Kosmothéoros*) que se halla más allá del mundo. La *res cogitans*, pues, observa y describe desde lo absoluto la res extensa.

Sin embargo, la génesis de esta cosmovisión se arraiga en la experiencia originaria de la conciencia donde la Tierra, como suelo inmóvil, es condición de posibilidad para el movimiento y reposo de los cuerpos. Hay movimiento y hay reposo en relación a su inmovilidad. El hombre copernicano se apropia de esta experiencia originaria y construye intelectualmente un universo compuesto de cuerpos en movimiento.

Merleau-Ponty dice al respecto:

A medida que me elevo en la constitución copernicana del mundo, dejo mi situación de partida, finjo ser observador absoluto, olvido mi raíz terrestre, la cual sin embargo nutre todo el resto, llego a considerar el mundo como el puro objeto de un pensamiento infinito ante el cual solo hay objetos sustituibles (Merleau-Ponty, 1968: 169).

El hombre copernicano es una construcción intelectual surgida de la experiencia del hombre con su cuerpo, con el mundo y con la Tierra, con la naturaleza misma. Sin embar-

go, la modernidad lo presenta como punto de partida gno-seológico y ontológico, no como lo fundado sino como lo que funda, siendo de esta manera su origen “terrestre” olvidado. En este sentido, hay una interpenetración entre el universo copernicano y la comprensión cartesiana de la naturaleza.

Precisamente, en sus *Cursos sobre la naturaleza* Merleau-Ponty señala que, en Descartes, la naturaleza es comprendida a partir de los criterios de “artificialismo” y de “mecanicismo”. Precisamente, observa que la idea de creación divina le confiere a la naturaleza un carácter artificial, como si se tratase de una máquina. Los movimientos y transformaciones de la naturaleza sólo deben ser pensados a partir de la relación causa y efecto; la causa primera está por fuera de ella, en Dios.

Esta caracterización de la naturaleza tiene como correlato la institución de una ontología donde el ser y la nada son comprendidos de manera radicalmente antagónica. La creación divina es un acto contingente ya que Dios no actúa movido por la necesidad. Esto implica que la naturaleza pudo no haber sido. Sin embargo, una vez creada, la naturaleza no podría ser de otra forma más que como la vemos, regida por las leyes que la rigen, como puro ser, siendo “(...) lo que es, sin vacilación, sin debilidad; su realidad no implica fallas ni fisuras” (Merleau-Ponty, 1995: 97). Merleau-Ponty indica que, para Descartes, en tanto mantiene el paradigma creacionista, sólo existen dos posibilidades: o bien la naturaleza “es” y al serlo lo es de manera plena, sólida, sin fallas, ni fisuras, o bien, la naturaleza no “es”. Por esto mismo, la naturaleza aparece exenta de lagunas, de posibilidades ocultas, de latencias; por el contrario, se torna necesario, desde el paradigma de la creación divina, concebirla como un mecanismo cuyo funcionamiento puede ser reducido a leyes exteriores que el entendimiento apresaría sin dificultad.

A diferencia de lo planteado por la metafísica moderna, la intención de Merleau-Ponty es regresar al espacio vital originario del hombre. Este regreso toma como punto de flexión del análisis el manuscrito “La Tierra no se mueve”, que ocupa desde la *Fenomenología de la percepción* hasta sus últimos escritos, un lugar central para la elaboración de la ontología. En las *Notas* al comentario del manuscrito de Husserl,² Merleau-Ponty afirma que, las descripciones acerca de la Tierra, de los cuerpos y de la intercorporalidad conciernen a la ontología, más aún: “en la *Raumanschauung* (intuición del espacio), la *Zeitanschauung* (intuición de tiempo), la *Naturkausalität* (causalidad natural) y aún en el concepto de historia, se devela un tipo de ser nuevo” (Merleau-Ponty, 1998: 88). Somos siempre en la Tierra en tanto sujetos corporales. Emergen de sus entrañas y no solo nosotros sino todo cuerpo, todo ente, desde el animal a la piedra.

Merleau-Ponty encuentra en la comprensión de la Tierra como arca una instancia que nos abre, a la posibilidad de una ontología que piense la naturaleza en su sentido originario. En efecto, para Merleau-Ponty el sentido de la Tierra como “arca” es equiparable al de la naturaleza como suelo originario de experiencia. Así, por debajo de la naturaleza cartesiana

Debajo de la Naturaleza cartesiana... emerge una capa anterior, que nunca es suprimida y que

exigirá justificación cuando el desarrollo del saber revele las lagunas de la ciencia cartesiana. Husserl se arriesga a describir la *Tierra* como sede de la espacialidad y de la temporalidad preobjetivas, patria e historicidad de sujetos carnales... suelo de verdad o arca que transporta hacia el porvenir las simientes del saber y de la cultura. ... En la fuente y en la profundidad de la naturaleza cartesiana hay otra naturaleza, dominio de la ‘presencia originaria’ (*Urpräsenz*) que, debido a que invoca la respuesta total de un único sujeto carnal, también está presente por principio en todo otro sujeto (Merleau-Ponty, 1968: 116).

Esto lleva al fenomenólogo francés a señalar que, con anterioridad a toda categorización teórica, la verdad “ya habita el orden secreto de los sujetos encarnados” (116). Esta verdad pre-teórica hunde sus raíces en este suelo primordial y se presenta como “gran misterio” imposible de ser descifrado en términos lógico-formales. La Naturaleza es “lo primordial, es decir, lo no construido, lo no-instituido; de ahí la idea de una eternidad de la naturaleza (eterno retorno), de una solidez. La naturaleza es [...] nuestro suelo, no lo que está delante sino lo que nos lleva (*ce qui nous porte*)” (Merleau-Ponty, 1995: 20). Merleau-Ponty recuerda que en griego el vocablo naturaleza viene del verbo φύω, que hace alusión a lo vegetal, el vocablo latino viene de *nascor*: nacer, vivir. Esto significa que hay naturaleza allí donde “hay una vida que tiene un sentido, [...] sin que ese sentido haya sido colocado por el pensamiento” (19). Resulta interesante destacar que la experiencia que de ella tienen los sujetos encarnados no es ni un problema de “percepción externa” ni tampoco, como ya observamos, el acceso a ella se realiza a través del pensamiento.

El tipo de ser que nos descubre nuestra experiencia del suelo y del cuerpo no es una curiosidad de la percepción exterior; hay una significación filosófica. Nuestra implantación comprende una visión del espacio y de la temporalidad, una visión de la causalidad natural, una *Urhistorie* que vincula a todas las sociedades reales o posibles en la medida en que ellas pueblan el mismo espacio ‘terrestre’ en sentido amplio y, finalmente en una filosofía del mundo como *Offenheit der Umwelt*, por oposición al infinito ‘representado’ de las ciencias clásicas de la naturaleza (Merleau-Ponty, 1968: 170).

4. LA VIDA COMO MOVIMIENTO ENTRE EL CIELO Y LA TIERRA

4.1 CIELO, TIERRA Y MUNDANEIDAD.

En su artículo “El mundo natural y la fenomenología” Patocka sostiene que el mérito de la fenomenología husserliana consiste en haber descubierto el proceso de objetivación realizado por la ciencia y el surgimiento del mundo objetivo

² En las *Notes de cours sur l'origine de la géométrie* de Husserl, se encuentran citados los principales párrafos del texto del escrito “La Tierra no se mueve”, que han sido objeto de comentario por parte de Merleau-Ponty.

debido a dicha objetivación. Patočka observa la manera en que el mundo es duplicado por la visión científica del universo. Esta duplicación conlleva al establecimiento, por un lado, del mundo de las leyes objetivas, las entidades inteligibles y las matemáticas, y, por otro, del mundo en el que nuestra vida realiza su movimiento. El primero se presenta como el mundo de la verdad en tanto es el ámbito en el que se desarrolla la ciencia; el segundo aparece como mero reflejo que sólo podrá ser explicado por medio del otro.

Continuando los análisis llevados a cabo por Husserl en la *Crisis*, Patočka advierte cómo la ciencia moderna contradice, por esto, su propia convicción de partir de lo dado, ya que, en verdad, los elementos que constituyen su estudio no son sino construcciones intelectuales:

El mecanicismo moderno no puede considerarse, naturalmente, una pura teoría científica, marcado como lo estaba por rasgos metafísicos. Con todo, el surgimiento de esta metafísica se encuentra estrechamente relacionado con el método de la ciencia matemática de la naturaleza tal como, tras la primera campaña victoriosa de la ciencia natural, la del heliocentrismo de Copérnico a Kepler, fue elaborado en la siguiente oleada de la mecánica de Galileo a Newton (Patočka, 2004: 13).

El filósofo checo destaca el sentido originario de “mundo”, y su significancia como “mundo natural” anterior a la objetivación realizada a la ciencia moderna. En este sentido, el mundo originariamente se hace patente como estructura omniabarcadora. El mundo natural posee dos características centrales: ser una conciencia totalizante, más original que la simple percepción de las singularidades, y estar ligado a la vida corporal en tanto que la vida en el mundo natural es vida corporal (Patočka, 2004).

La primera viene a indicar la manera en que el mundo nos está dado como una conciencia omnienglobante y no como el simple conjunto de cosas. Justamente es esta “conciencia del mundo” la que posibilita las distintas percepciones ya que cada percepción se desarrolla dentro de un horizonte, y este horizonte nos está dado con anterioridad. En forma alguna, este horizonte no puede ser el resultado de construcciones realizadas a partir de percepciones pasadas, en tanto el mismo hecho de que estas no desaparezcan, sino que, de una u otra manera pervivan, al menos como pasadas, indican una estructura que es independiente de estas.

En la medida en que las percepciones pasadas no desaparecen, sino que perviven, al menos como pasadas, este horizonte no puede ser el resultado de dichas construcciones, por el contrario, está dado con anterioridad. Por su parte, el mundo, a su vez, si bien no nos es dado nunca bajo la forma de una percepción singular, está siempre presente.

La segunda característica hace referencia a lo que Patočka llama “polo interior de la mundaneidad”. La percepción está dada siempre en perspectiva. Hay una orientación

en cada acto perceptivo, orientación que se revela como ser-en-situación. “En el contexto de la vida si excedemos la pura percepción actual para tomar también en vista el desarrollo temporal, la orientación aparece como ser-en-situación. El recuerdo, la imaginación, la expresión verbal, participan no menos, que la percepción como ser-en-situación” (Patočka, 2004: 29).

Esto significa que la “vida en el mundo” se da como una “vida en situación”. Cada acto se halla dentro de una situación, situación conformada por una infinidad de variantes de lo cual sólo hay una comprensión parcial. Por tanto, no hay actos perceptivos que puedan ser considerados fuera de ella ya que la totalidad de la vida se da bajo esta forma. A su vez, el “ser-en-situación” y la orientación conducen, según Patočka, a la corporeidad. El cuerpo no solo incide en el mundo, transforma la realidad, sino que se orienta en el mundo a sí mismo como fin último. Por ello mismo, la vida en el mundo es siempre vida corporal. Esta última característica nos conduce al problema principal de nuestra exposición: el concepto de Tierra. En “Nota sobre la prehistoria de la ciencia del movimiento, el cielo y el movimiento de la existencia humana”, Patočka, dice:

Decimos entonces que nuestra vida está determinada en tanto que movimiento. Se sigue de ésta una consecuencia importante: ese movimiento requiere de un punto de referencia que no es el mundo en general. El mundo es la suma de toda realidad y de toda objetividad en general, mientras que es necesario aquí un apoyo real, tal que nuestra vida pueda exhibirse con respecto a él precisamente en tanto movimiento, es necesario un punto de apoyo sólido (Patočka, 1996: 27).

Continuando la tesis de Husserl, Patočka destaca que la Tierra es ese “punto de apoyo sólido”. La vida corpórea es vida en movimiento y la Tierra es el punto fijo, inmóvil, en reposo perpetuo, que posibilita todo movimiento. Sin embargo, la Tierra no es sólo un punto de referencia del movimiento sean nuestros o de los objetos, sino que es algo mucho más abarcador. La Tierra es Tierra nutricia y es por ello que somos acogidos en ella de tal manera que involucra nuestro ser íntimamente. En el juego pasividad-espontaneidad que constituye la vida, es lo dado y por ello se configura dentro de la dimensión de la pasividad. Así como somos “arrojados” a la vida no voluntariamente la Tierra nos acoge en el modo de la pasividad y del pasado.

La relación de enraizamiento surge de la dimensión del pasado. Es una relación con aquello que siempre está ahí una relación que penetra, a través de las estructuras humanas, hasta el cielo y la Tierra, hasta la totalidad previa, y cuyo dominio es la conciencia previa de horizonte y la relación original con la totalidad, la disposición de humor,

el sentimiento de la situación original” (Patočka, 1996: 31).

Ahora bien, en este punto, el filósofo checo menciona un elemento que se encuentra presente en el manuscrito de Husserl (Husserl, 1968: 318) y al que le da una importancia crucial como polo de referencia en el movimiento de la vida: el cielo. Al igual que la Tierra, el cielo también es “una esfera orientada”. Mientras la Tierra es el donante de todo “donde”, esto es, la condición de posibilidad de toda posición, el cielo la es de todo “cuando” pues en él se dan el traspaso del día a la noche y el de la noche al día. Por tanto, la una nos sirve de punto de referencia espacial y la otra de punto de referencia temporal. Sin embargo, el cielo también nos indica el “dónde”, aunque este es un “donde” que difiere radicalmente del de la Tierra. “Pero el cielo es él también donante del dónde en el sentido insigne. Intocado e intocable, el cielo lleva los signos que subsisten siempre en el mismo lugar: uno se puede perder en la Tierra, no en el cielo” (Patočka, 1996: 69).

Para Patočka el cielo es una referencia espacial contrapuesta a la Tierra. Si en la Tierra se da el movimiento, el cambio y la mutabilidad, el cielo es el lugar de lo inmutable, de lo que siempre es. Como señala Garrido Maturano (1997) “con el termino cielo, mienta Patočka todo lo intangible (los cuerpos celestes, la luz, los cielos) es decir, aquello que cierra el horizonte sin clausurarlo, un afuera infinito en el cual estaríamos insertos” (113). Mientras que la Tierra es lo más cercano, el cielo es lo más lejano. En este sentido, el cielo es la lejanía en la cual se da lo insigne que está más allá de nosotros pero que, a la vez, forma parte de nosotros como aquello que se nos revela a la distancia, al afuera que hace posible el adentro en el que nos encontramos.

Si bien el cielo y la Tierra se presentan como una oposición, “están continuamente en contacto uno con el otro, se penetran recíprocamente en las referencias que las unen juntos en el entorno natural de un ser que posee la claridad, es decir a la vez la proximidad y la lejanía, el dominio y la exposición al peligro, la voluntad activa y la facultad de distanciaci3n” (Patočka, 1996: 70).

El cielo y la Tierra aparecen como el fondo sobre el cual las cosas intramundanas se nos manifiestan. Ambas conforman los polos de referencia de la vida práctica estando presentes en cada instante de una u otra manera. Si bien no se dan a la percepci3n, cada acto de percepci3n las contiene. En el ejemplo de la llave (Patočka, 1996) se observa la manera en que cada cosa nos lleva a otra formando una totalidad de conformidad. Precisamente, Tierra y cielo nos señalan el “donde” y “cuando” de esta. “Bien entendida, la Tierra y el cielo realizan igualmente una funci3n en esta esfera esencialmente práctica, la Tierra como “aquella de donde, en lo cual, sobre lo cual”, el cielo como luz y tiempo para la obra, para el reposo, etc.” (Patočka, 1996: 69).

EL MOVIMIENTO DE LA VIDA

Por otra parte, a partir de su comprensi3n de la vida como movimiento, Patočka, sostiene que tanto el cielo y la Tierra devienen también como anunciadores de un más allá.

El hombre aquí descubre su existencia no como aceptada y enraizada, sino en su desnudez y descubre en el mismo instante que la Tierra tiene un trans, un más allá. Eso quiere decir también que no hay en ella nada que pueda dar a la existencia un apoyo definitivo, un objetivo final, un por que valido de una vez por todas” Patočka, 1996: 33).

Si bien no es el tema del presente trabajo, cabe señalar que Patočka concibe a la vida como un camino. Este camino parte de la vida dada para llegar a la existencia auténtica. En este punto Patočka retoma la interpretaci3n heideggeriana, según la cual, “existencia” no equivale a “realidad efectiva” sino a “poder ser”. La existencia es el modo más propio del hombre. Este camino consta de tres momentos. El primero tiene como fin la adquisici3n de un mundo; esto significa, el enraizarse y el instituir el ser propio a partir del otro. El hombre hereda un mundo y esto es solo posible mediante el contacto con los otros, que lo recibe y aceptan dándole resguardo. El segundo, tiene como eje el rol y el funcionamiento. Este es una instancia de actividad en la cual tanto los nosotros como los otros somos presentados por las obras realizadas. Patočka la describe como un momento de alineaci3n en la que el ser propio es confundido con el rol o funci3n desempeñada ya que el otro y el yo son modos de satisfacer necesidades. El tercero es el que da como resultado “la conquista de si por el sacrificio de si, cuando apelamos y asumimos nuestra propia finitud” (Patočka, 1996: 33). El hombre llega a la existencia auténtica y a la forma más elevada de libertad al salir de sí mismo para entregarse al otro. Ahora bien, en el momento del sacrificio, la Tierra pierde el valor adjudicado a ella hasta entonces. El “devenir inestable” que afecta a la Tierra hace que su funci3n como suelo inmóvil, como arraigo y sostén queden enmarcadas como pertenecientes a un movimiento anterior ya superado. La existencia humana se enfrenta a un algo que trasciende lo que era su modo habitual de hallarse en el mundo y esto transforma a todo lo que lo rodea. Los dos conceptos que se presentaban como los puntos fijos de toda orientaci3n se vuelven los anunciadores de un algo que los trasciende y que se abre al hombre en la autenticidad de la existencia. “Ahora bien, formular una pregunta delante de la Tierra y el cielo significa sacrificarse a sí mismo para que otra cosa pueda ser, para que la Tierra y el cielo no se manifiesten solo a sí mismos, sino que sean la revelaci3n de un más alto” (Patočka, 1996: 89).

El movimiento de la vida se da en una dialéctica donde cada momento es una reconfiguraci3n de ella misma, del mundo, de la Tierra y de la relaci3n con los otros. Del arraigo originario a la conquista de sí, el espíritu se transmuta y en

esa transmutación lo intersubjetivo adquiere nuevas dimensiones. Lo intersubjetivo es arraigo, luego, suelo de lucha a partir de la alienación dada en el mundo del trabajo, y, por último, conquista de sí. En el último momento, cabe destacar que Patočka aclara que la conquista de la propia individualidad no implica ningún tipo de individualismo, sino que se recobra al otro en su integridad.

El planteo de Patočka nos abre a un pensamiento de la vida donde la dimensión intersubjetiva es una instancia constitutiva en el devenir dialéctico de ella. En este sentido, es interesante señalar la forma en que el filósofo checo logra articular la relación con el otro en sus diversos momentos. A partir de la noción de movimiento, el acontecimiento del arraigo, el acontecimiento de la coparticipación, el acontecimiento de la lucha y el acontecimiento del encuentro auténtico revela una perspectiva que no reduce lo intersubjetivo a un único modo de aparecer.

5. CONCLUSIÓN

La problematización fenomenológica del mundo natural puso de manifiesto que la comprensión de la naturaleza como “puro objeto”, emerge a partir de un proceso de idealización, realizado por las ciencias modernas. El abordaje husserliano de la Tierra como suelo de experiencia revela que la idea de Tierra como “un cuerpo que gira entre otros cuerpos” es el resultado de una tradición, en este caso, la iniciada por Copérnico y continuada por Galileo. Esta tradición lleva a cabo idealizaciones objetivantes que partiendo del mundo de la vida relegan a este a un plano carente de verdad.

La Tierra, antes de ser un cuerpo girando entre otros cuerpos en un espacio infinito, es el *topos* que habito, donde mi existencia se despliega junto a los otros, es el arca originaria. La reasunción del planteo de Husserl, por parte de Merleau-Ponty y de Jan Patočka, abren la posibilidad de vislumbrar nuevas aristas y perspectivas sobre la cuestión. La ontología de la naturaleza, propuesta por el fenomenólogo francés, permite pensar una interpretación de la naturaleza que se encuentra dialécticamente imbricada con el espíritu. De esta manera, la antinomia entre naturaleza y espíritu queda relegada a una oposición abstracta llevada a cabo por el entendimiento formal. Por otra parte, el planteo de Patočka sobre el cielo y la Tierra como polos referenciales del movimiento de la vida permiten la articulación de la naturaleza con lo subjetivo y lo intersubjetivo a partir de una dialéctica existencial que comprende cada momento del movimiento como un plexo integral de sentido.

A partir de esto, la diferenciación radical entre “naturaleza” y “cultura” se presenta como el resultado de un proceso de abstracción propio del método científico moderno. Si la Tierra es el suelo de mi experiencia, se trata de una Tierra que ya se encuentra culturizada, al mismo tiempo que toda “cultura” se encuentra arraigada en la naturaleza. En términos de Merleau-Ponty, que resultan muy elocuentes: “Así

como la naturaleza penetra hasta el centro de mi vida personal y se entrelaza con ella, igualmente los comportamientos descienden hasta la naturaleza y se depositan en ella bajo la forma de un mundo cultural” (Merleau-Ponty, 1945: 399).



BIBLIOGRAFÍA

- Garrido Maturano, A. (1997). Morir por lo divino: Jan Patočka. Contrastes. *Revista Interdisciplinaria de filosofía*, Vol. II, 111-127.
- Husserl, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Husserliana IX*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1952). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana IV*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1968). "Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur". En Farber, M. (Ed.), *Philosophical Essays. In Memory of Edmund Husserl*. New York: Greenwood Press.
- Lawlor, L. (2002). The Chiasm and the Fold. *Chiasmi International*, Vol. 4, 105-116.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Collège de France. Résumés de cours 1952-1960*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes. Cours Collège du France*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes des cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1998). *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse: Verdier.
- Montoya Duque, C. (2017). El mundo-de-vida en la Crisis de Husserl. En Xolocotzi Yaez, Chávez Báez y Román Alejandro (Eds.), *Mundo y "mundo-de-vida". Su origen y desarrollo en la interpretación fenomenológica contemporánea*. Puebla: Benemérita Universidad de Puebla.
- Patočka, J. (1996). *Notas sobre la prehistoria de la ciencia del movimiento: el mundo, la Tierra, el cielo y el movimiento de la vida humana*. Buenos Aires: Ediciones Universitarias del ciclo básico común.
- Patočka, J. (2004). *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Rabanaque, L. (2001). El papel de la cenestesia en la constitución de la Tierra como suelo de experiencia. En *Escritos de Filosofía*, (pp. 39-40).

SOBRE LOS AUTORES

Maximiliano Basilio Cladakis

CONICET/ Universidad Nacional de San Martín - Argentina

maxicladakis@yahoo.com.ar

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (Argentina) e Investigador del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones en Ciencias y Tecnología). Trabaja problemáticas acerca de la fenomenología francesa, esencialmente en las obras de Jean Paul Sartre y de Maurice Merleau-Ponty. Tiene artículos publicados sobre estos autores en revistas especializadas de España, México, Colombia y Argentina, además de participar habitualmente en congresos y jornadas de fenomenología y hermenéutica. Es docente en la UNSAM en la cátedra de Filosofía de la Cultura y en seminarios sobre las temáticas anteriormente mencionadas.

Graciela Ralón

Universidad Nacional de San Martín - Argentina

graciela_ralon@hotmail.com

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora Adjunta de Filosofía de la Cultura y Seminarios en la Universidad Nacional de San Martín. Directora de proyectos de investigación. Miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Ha publicado numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales.