

Y sin embargo no se mueve.

Una aproximación a la fenomenología genética de Edmund Husserl

And yet it doesn't move. An Approach to Edmund Husserl's Genetic Phenomenology

Alba Baro Vaquero¹

RESUMEN

El propósito de este artículo es desarrollar una lectura y exposición crítica de las principales ideas elaboradas por Edmund Husserl en su texto *La Tierra no se mueve*, perteneciente a la conocida *fenomenología genética*. Como tal, el ensayo, escrito de 1934, constituye una discusión con la ciencia positivista y su visión del cosmos; permite hacer un repaso por todos los elementos que en el periodo de posguerra se volvieron centrales en el pensamiento husserliano: la historia, el cuerpo, el mundo y los otros. Finalmente, el artículo trata de poner de relieve la vigencia y la capacidad de interpelación que aún mantiene el opúsculo husserliano, especialmente en lo que respecta a la defensa del *Lebenswelt*, por la que, frente a la cosmovisión científicista y desde una ética de la responsabilidad, apuesta la fenomenología en esta última etapa.

Palabras clave: fenomenología genética, ciencia, responsabilidad, Tierra.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to develop a reading and exposition critical of the main ideas proposed by Edmund Husserl in his text *The Earth doesn't move*, which belongs to the so-called *genetic phenomenology*. As such, the essay, written in 1934, constitutes a discussion with the positive science and its vision of the cosmos, and allows to make a review all the topics that during the post-war period became central to Husserl's thinking: the history, the body, the world, and the others. Finally, the paper tries to highlight the validation and the capacity of interpellation that the Husserlian opusculum still maintains, especially regarding the defense of the *Lebenswelt* and the ethics of responsibility adopted by the phenomenology in its last phase towards the scientific worldview.

Keywords: Genetic Phenomenology, Earth, Responsibility, Science.

INTRODUCCIÓN

En 1934 Edmund Husserl escribió un breve opúsculo —con el que damos inicio— bajo la extensa leyenda:

Inversión de la teoría copernicana según la interpreta la cosmovisión habitual. El arca originaria 'Tierra' no se mueve. Investigaciones básicas sobre el origen

¹ Universidad Autónoma de Madrid, España, ORCID 0000-0001-7063-5093.

fenomenológico de la corporeidad, de la espacialidad de la Naturaleza en el sentido científico natural primero. Necesarias investigaciones iniciales (Serrano de Haro, 2006).

El texto pertenece, por tanto, a la considerada la tercera etapa en la filosofía husserliana, desarrollada durante su estancia en Friburgo: la fenomenología genética. Ya en las *Meditaciones Cartesianas* se había iniciado un giro con respecto a la fenomenología transcendental estática de Gottinga, fuertemente influida por Descartes y cuyo mayor exponente estaría en *Ideas*. La fenomenología genética, más próxima a Kant, toma como preocupación central el *haber llegado a ser de las cosas*. De este modo la *vuelta a las cosas mismas* exigirá ahora poner al descubierto antiguas capas constitutivas de sentido, convirtiéndose la temporalidad y la totalidad, conformada por el *ego* y el mundo de la vida (*Lebenswelt*), en los nuevos focos interés.

La reorientación de la fenomenología (sin entrar en el debate sobre si supone una ruptura o una consecuencia lógica de los primeros planteamientos husserlianos) está fuertemente marcada por los acontecimientos políticos en Alemania y la situación social de los años de postguerra. En esa Europa (que siglos atrás había emprendido un camino bajo los estandartes de la razón y la libertad, donde había arraigado y germinado la filosofía), Husserl diagnostica una profunda crisis de la cultura que amenaza a la misma civilización humana. Por tanto, la fenomenología genética trae consigo también una disposición crítica hacia la Modernidad. El cuestionamiento sobre la historia, el mundo de la vida y el ser humano concreto en su interrelación con los otros, se dirigirá de manera particular a la búsqueda de respuestas para el “hombre europeo, de su destino, de su posible decadencia, de su necesario renacimiento” (Ricoeur, 2005, p. 321).

La Tierra no se mueve, no solo es un escrito enormemente interesante y sugerente, sino que permite realizar un recorrido por todos esos elementos centrales a la fenomenología genética, con los que el filósofo alemán trataba de ofrecer salidas al momento de crisis que vivía la Europa de entreguerras.

EL TIEMPO DE LAS COSAS EN LA CONCIENCIA

Al igual que en *La crisis de las ciencias europeas*, en *La tierra no se mueve* Husserl se propone indagar en la cosmovisión científico-natural. Pero si en el primer texto la referencia había sido la nueva forma *científica* de ver el mundo inaugurada por Galileo, en el segundo va a serlo la astronomía copernicana. Siguiendo aquella vocación de *apodicticidad* que desde el comienzo había definido a la fenomenología en su pretensión de volver a las cosas mismas —contemplándolas tal y como se nos dan, dentro de los límites en que se nos presentan—, el texto realiza todo un cuestionamiento de la consideración científica del cosmos como un espacio astronómico infinito, donde la Tierra es un cuerpo en movimiento entre muchos otros.

Frente a esta cosmovisión científicista, Husserl lanza una pregunta fundamental en torno a la cual gira todo el escrito: ¿Cuál es el sentido que la Tierra tiene para los hombres concretos que la habitan, en el orden del mundo de la vida? Para responderla, el autor comienza con lo que podríamos entender como una invitación a elaborar una especie de fenomenología del viaje. Solo recorriendo la Tierra podría el ser humano —dada su limitada escala— llegar a tener una experiencia general de ella.

Imaginémonos, pues, emprendiendo un viaje en tren por aquella Europa en crisis, alrededor de 1934. Una vez en nuestro asiento empezaremos por considerar la manera en que se nos aparecen las cosas al otro lado de la ventana, según avanza nuestro tren. Árboles, montañas, edificios, pájaros, personas, otros trenes, etcétera, se nos presentarán, por lo general, primero como un punto a lo lejos, para después ir agrandándose y tomando forma, hasta pasar ante nosotros y volverse a perder a nuestra espalda. La manera en que lo hagan dependerá también de su propio reposo o movimiento. Los objetos sensibles (tanto los constituidos en los actos de percepción como en los de imaginación) se presentan al *yo* por escorzos. En la suma de fragmentos nos vamos formando, y reformando, una idea completa de ellos.

Cada uno de los objetos es algo más que ese fragmento que se nos da a cada momento. En todo acto intencional hay algo que desborda a lo dado en la misma percepción. Por un lado, el objeto está siempre abierto al cambio, trae consigo un horizonte propio de posibilidades *a priori* de manifestación que no se agota en su mero acontecer fáctico (Chillón, 2015, p. 65). Los cuerpos, dice Husserl, “como posibilidades existentes, son susceptibles de representación intuitiva y se comprueban en la intuición como modos propios de la corporeidad y del ser de una multiplicidad corpórea” (2006, p. 16). A través de la inducción es posible prediseñar de antemano la forma del movimiento y las posibilidades de constitución del ser efectivo de los objetos, hasta que aparezcan los “nuevos aspectos que confirmaran o invalidaran el sentido naciente” (Ricoeur, 2005, p. 169).

Por otro lado, ese *excedente* que la conciencia introduce con respecto al dato aprehendido tiene que ver con aspectos que se han conservado y retenido de las experiencias pasadas, con la historia que el objeto tiene en mi conciencia. Se trata de las llamadas *síntesis pasivas*: *pasivas* porque todas estas adicciones, asociaciones o anticipaciones constituyen transferencias de sentido inherentes a la misma apercepción, operan como una especie de leyes eidéticas que anteceden a toda posible reducción (Armas Magaña, 2011, p. 93). Pero no están ya dadas desde el inicio, sino que van enriqueciéndose con el tiempo; a medida que la vida del sujeto avanza “va adquiriendo hábitos que tienen evidentes efectos sobre sus futuros rendimientos constitutivos” (García-Baró, 1997, p. 47).

Vemos entonces cómo en la exploración de la intrínseca interdependencia entre el “estar aquí del cognoscente” y el “estar ahí del mundo” (Chillón, 2015, p. 60), que desde sus inicios la fenomenología había puesto sobre la mesa, se introduce la pregunta por el *haber llegado a ser* de las cosas en la historia inmanente de la conciencia (Armas Magaña, 2011, p. 84) a través del cual se ha ido constituyendo su sentido actual.

A partir de aquí, ni el *yo* podrá ser considerado más como un “polo de identidad vacío” (Bech, 2001, p. 57), ni las vivencias como entidades fijas y firmes. El presente, al guardar en sí una *temporalización primordial*, es un presente vivo, inscrito entre las fases del tiempo de la vida (Bech, 2001, p. 91). Husserl muestra de este modo que la intuición del mundo y de los cuerpos, del espacio, del tiempo y de la causalidad natural, se da siempre intrincada en una corriente de percepciones, “un todo que se elabora unido y discurre entrelazado” (Husserl, 2006, p. 14).

EL SUELO BAJO NUESTROS PIES

Ahora bien, si queremos seguir avanzando en nuestra pregunta por la Tierra, tendremos que atender no solo a los objetos que encontremos en el viaje, sino también al espacio general en que se ubican o al paisaje que conforman. En cada momento *actua* de nuestro recorrido nos hallaremos en un lugar concreto y contemplaremos un paisaje que se nos da siempre de manera parcial, empero que a la vez se extiende más allá de lo que podemos ver y cuyos límites nunca encontramos por mucho que avancemos.

A medida que el tren siga con su trayecto veremos cómo, lenta y continuamente, se transforma el entorno, abriéndose nuevos horizontes. Gracias a los recuerdos propios y a los relatos y testimonios que recojamos de otros viajeros, podremos ir, a través de la composición de *fragmentos*, haciéndonos una idea del paisaje francés, alemán, danés, etcétera y finalmente, una idea de Europa. De manera similar, podríamos cruzar fronteras y océanos hasta llegar a tener una imagen de la Tierra, que sería la “representación [...] de una síntesis de todos los campos actuales de la experiencia” (Husserl, 2006, p. 10).

A diferencia de lo que ocurriría con los objetos, lo que obtenemos de la suma de los fragmentos de la Tierra no es en ningún caso la idea de un cuerpo, más bien es la idea del conjunto de los paisajes o de *la Naturaleza por entero*: “La tierra es cuerpo cuyas partes [...] son cuerpos físicos, pero que como todo no es cuerpo físico alguno. He aquí un todo que consta de partes corpóreas sin ser por ello un cuerpo físico” (Husserl, 2006, p. 25). No podremos por tanto ubicarla en ningún lugar o espacio, ni pensarla como susceptible de reposo o movimiento. Sin embargo: “Nosotros, copernicanos, nosotros, hombres de la modernidad, decimos: la Tierra no es la ‘Naturaleza entera’, es un astro en el espacio infinito del mundo” (Husserl, 2006, p. 11).

Durante el viaje, el darse de todos los cuerpos que aparecían al otro lado de la ventana —ya se hallasen móviles, en reposo o en proceso de cambio (del reposo al movimiento, del movimiento al reposo o en su mismo movimiento)— se producían en referencia al mismo tren. Este, se halle en marcha o parado, es el punto cero de nuestro campo perceptivo, desde el que se extiende todo horizonte. Mas del tren puedo bajarme, observar desde fuera cómo se mueve y se traslada. Mi propia experiencia del viaje está marcada por la comprensión de que me encuentro en un cuerpo que se desplaza, por el hecho de que “conozco la inversión del modo de experimentar reposo y movimiento que se produce desde un vehículo en marcha” (Husserl, 2006, p. 22). Por eso, aunque lo que vemos es, por ejemplo, cómo se acerca aquel árbol, decimos —y sabemos— que somos nosotros quienes nos acercamos a él. De hecho, si hablamos de *hacer un viaje* es porque entendemos que es el tren el que se ha movido sobre la referencia absoluta que constituye la Tierra.

De la Tierra no nos subimos ni bajamos, como tampoco nos traslada a ningún lugar diferente más allá de sí misma. En nuestra experiencia originaria no es más que suelo firme bajo nuestros pies, común a todos los horizontes y sobre el que se ubican todos los objetos; el eje de coordenadas que hace inteligible todo movimiento y todo reposo, tanto de los otros cuerpos como del nuestro propio. “En la figura originaria de la representación, la Tierra misma no se mueve ni está en reposo; reposo y movimiento tienen sentido relativamente a ella” (Husserl, 2006, p. 13).

Se distinguen así, como señala Agustín Serrano (2006), tres etapas en la constitución intencional de sentido en la experiencia de la Tierra: en

primer lugar, como suelo de experiencia de los cuerpos (horizonte nunca completamente traído a representación, pero formado de manera implícita); en segundo lugar, como cuerpo que sirve de suelo al resto de cuerpos; y finalmente, como un cuerpo más entre los muchos cuerpos del infinito universo (la visión copernicana).

‘La Tierra no se mueve’ y ‘la Tierra se mueve’ no son dos perspectivas contrapuestas posibles que dependerán simplemente del punto de vista que asumamos. “Una cosmovisión que sea unitaria ha de verificar la posibilidad del mundo en toda etapa de desarrollo de [su] apercepción” (Husserl, 2006, p. 16). Es decir, los tres niveles señalados constituyen el orden mismo de nuestra experiencia y, por tanto, ninguno de los posteriores es posible sin el primero.

Es en este sentido en el que Husserl se atreve a contradecir a Copérnico y a Galileo. Toda verificación y comprobación, señala, “tiene su punto de partida subjetivo y su anclaje último en el yo que comprueba” (Husserl, 2006, p. 20). El modo en cómo se dan las cosas a la conciencia intencional, en nuestra experiencia normal, es contraria a pensar la Tierra como objeto que se mueve. La idea copernicana del mundo infinito “no ha llegado a ser para nosotros apercepción del mundo verificada en una intuición del mundo que se haya llevado a cabo de manera efectiva” (Husserl, 2006, p. 19), requiere siempre de una constitución de sentido a *posteriori*.

La hipótesis copernicana supone una reconfiguración del sentido óptico del reposo y el movimiento con respecto al primer nivel experiencial, pero no sería concebible sin él. Sin *Tierra inmóvil* no hay movimiento, ni tampoco espacio, tiempo o cuerpos. En definitiva, la reducción fenomenológica nos descubre a la Tierra como suelo *inmóvil* que no se retira en la *epojé* junto con los objetos del mundo, perteneciente a esos contenidos pre-teóricos o *noemáticos* que hayan ocurrido antes de toda parcelación ontológica de la realidad (Armas Magaña, 2011, p. 85). La Tierra forma parte del *mundo de la vida*.

EL CUERPO HUMANO

En su exposición Husserl introduce la cuestión de la corporalidad, uno de los temas fundamentales en la reelaboración de la fenomenología, estableciendo una clara identificación entre el cuerpo del yo y la Tierra.

“En la experiencia primordial, mi cuerpo no se desplaza ni reposa, y únicamente tiene, a diferencia de los cuerpos externos movimiento interno y reposo interno” (Husserl, 2006, p. 30). Mi cuerpo físico es el centro de todas mis experiencias, permanezca quieto o camine es el *aquí absoluto*, punto de origen de un espacio tridimensional ante el cual se expone una sección del mundo donde aparecen cuerpos físicos que pueden moverse o reposar. No obstante, como dice Serrano, del emplazamiento del yo en su cuerpo “no hay posible desplazamiento” (Husserl, 2006, p. 31).² La experiencia del movimiento de los otros nada tiene que ver con mi propia experiencia al moverme. Las sensaciones *cinestésicas* son vividas desde dentro y son solo *mías*.

Partiendo de esta diferencia fundamental Husserl establece una distinción entre el cuerpo como objeto (*Körper*) y el cuerpo vivido, como sujeto o “cuerpo de carne” (*Leib*) (San Martín, 2015). En este segundo sentido el cuerpo resulta inseparable de nuestra vida intencional: la conciencia tiene su suelo en el

2 Husserl llama sensaciones cinestésicas a las sensaciones asociadas al movimiento del cuerpo, las sensaciones del yo que corresponden sus movimientos (San Martín, 2015).

cuerpo-carne, el cual “siempre me acompaña y del que nunca me desidentifico” (San Martín, 2015). Esta experiencia de ser cuerpo no se basa ni requiere de los datos de las ciencias médicas o anatómicas, del mismo modo que nuestra experiencia originaria de la Tierra es ajena a los datos de la física.

Si bien, esta radicación inexorable de toda experiencia en el cuerpo propio no quiere decir que el resto de cuerpos vivos se me aparezcan como uno más entre todos los demás objetos físicos. Mi *cuerpo de carne* se encuentra con otros *cuerpos de carne* y como tales los reconozco. “El punto de partida no es un ego solipsista” (Chillón, 2015, p. 26), como pudiera parecer derivarse del primer Husserl, sino que, ya de partida, existe una conciencia originaria de los otros que me permite comprender que son “cuerpos vivos, vidas transcendentales” (García-Baró, 1997, p. 48), cuerpos que son para sí mismos sus propios *yoes* y su propio *suelo* de experiencia.

Tal como hemos advertido, en la experiencia de ser cuerpo, a un nivel observacional particular, se da ya una cierta relatividad de movimiento y reposo: “Con el ‘yo ando’, en general con el ‘yo me muevo’ cinestésico, no ‘se mueven’ todos los cuerpos físicos, ni se mueve el suelo íntegro de la Tierra que está debajo de mí” (Husserl, 2006, p. 30).

Dicha relatividad no afecta a la consideración de la Tierra porque, precisamente, el suelo terrestre, sobre el cual todos nuestros cuerpos reposan y se desplazan, pero del cual no pueden alejarse ni distanciarse, constituye su referencia compartida. “La Tierra es la misma Tierra para todos, sobre la superficie de la Tierra, en la Tierra, por encima de ella, existen para todos los mismos cuerpos físicos [...] los mismos sujetos corporales” (Husserl, 2006, p. 33).

Del mismo modo que solo porque yo soy un cuerpo, centro de experiencias externas e internas, puedo tener una idea de lo que es ser un cuerpo en general y llegar a tomar una visión objetiva sobre la pluralidad de cuerpos vivos de la que formo parte, únicamente me es posible pensar el espacio astronómico infinito y el movimiento de la Tierra a partir de la experiencia originaria de esta como suelo inmóvil. De manera similar a lo que le ocurre a cada *yo-cuerpo* en su relación con el mundo, el espacio universal aparece originariamente como “un sistema de lugares de todos los cuerpos físicos”, divididos entre “partes implícitas de la Tierra” y “en cuerpos externos libres” (Husserl, 2006, p. 28).

Tras el planteamiento general del problema, Husserl se dedica a examinar una serie de contraejemplos, a modo de variaciones imaginativas, tratando de encontrar una clase de síntesis experiencial desde la que se pudiera llegar a considerar la Tierra como cuerpo.

Comienza por proponer lo que podríamos entender como diferentes posibilidades de viaje que ya no fueran *por y sobre* la Tierra. En primer lugar, se refiere a la experiencia del pájaro, que puede volar y elevarse sobre el suelo terrestre. Pero las cinestesias del vuelo y las cinestesias del andar se integrarían en realidad en un único sistema cinestésico, basado en el reposo y el movimiento. El pájaro despliega su vuelo desde la Tierra, a ella vuelve y sobre ella reposa sin llegar a perderla en ningún momento como su referencia.

El segundo viaje imaginario que propone Husserl es el de una aeronave capaz de volar tan alto que desde ella *la Tierra pareciera una esfera*. Se trata de una situación similar a la del pájaro: los hipotéticos astronautas de Husserl tendrían al planeta “por el cuerpo del que proceden en origen, por el cuerpo-físico-suelo” (Husserl, 2006, p. 39). Su viaje espacial sería para ellos siempre un alejarse de la Tierra.

Una vez descartadas estas posibilidades parece que el único modo de que la Tierra pudiera llegar a ser tenida originariamente como un cuerpo físico móvil sería que pudiésemos contar con otro suelo al que referir toda experiencia de los cuerpos y de su reposo o movimiento (Husserl, 2006).

Por eso el siguiente caso que nos propone el autor es la existencia de dos Tierras entre las cuales pudiésemos volar, de tal modo que desde el suelo de cada una de ellas contempláramos la otra como cuerpo. Sin embargo, tampoco esto resulta suficiente: aunque una pluralidad de ámbitos-suelo puede suponer cierta relatividad en los movimientos de los cuerpos, estos siempre se unificarán en un solo ámbito-suelo. “Tendrían en torno a sí el espacio común en que cada uno, como cuerpo físico, ocuparía un lugar acaso cambiante, pero el movimiento sería relativo al otro cuerpo físico e irrelativo respecto del suelo sintético de su unión” (Husserl, 2006, p. 40).

Finalmente, se plantea la posibilidad de un yo que hubiera nacido en una de esas aeronaves que surcan los espacios. La aeronave funcionaría entonces como mi *arca originaria*, sería mi suelo, *mi Tierra*. Aun así, señala Husserl, la Tierra seguiría siendo morada originaria para mis padres y de todos mis antepasados.

HISTORIA Y MORADA, PROYECTO Y VIDA MORAL

Es este último ejemplo el que nos da la clave, creo, para terminar de comprender lo que quiere decir Husserl con la polémica frase *la Tierra no se mueve*, así como su esfuerzo por mostrar que únicamente la Tierra (y no cualquier otro suelo) puede ser suelo originario, constituyente del mundo de la vida humana.

La Tierra no es solo el necesario eje cero de coordenadas, sino la *morada originaria* de la Humanidad y del resto de seres que la habitan. “La totalidad de nosotros, de los hombres, de *los animalia*, son terrestres y carece en primer término de contrario que fuera no terrestre” (Husserl, 2006, p. 41).

El carácter originario de la Tierra como morada enraíza en último término en la intersubjetividad constitutiva de la conciencia. Ya al hablar de los *cuerpos de carne* nos referíamos al mutuo reconocimiento entre cada *yo* y los *otros* como *corporalidad vivida*, de manera que todo cuerpo y sujeto encuentran su sentido solo dentro de una intersubjetividad abierta. Lo mismo ocurre con el mundo en tanto que *mundo de la vida*. En palabras de García Baró (1997), en el “ahora mío” (p. 49) resuena siempre la vida intersubjetiva. Cada *yo* transcendental forma parte de una comunidad cuyos miembros están enlazados y entretejidos por actos sociales, conformando entre sí “una subjetividad personal” (Husserl, 2002, p. 22).

Pero esta comunidad generadora de sentido a la que pertenece todo sujeto es siempre una comunidad concreta, con sus propios hábitos y tradiciones. “Cada ámbito en que se mora posee su historicidad a partir del *yo* que lo habita” (Husserl, 2006, p. 39). Si, dado que la temporalidad forma parte del *ego*, la intencionalidad de la conciencia está determinada por su propia historia, esta se encuentra a su vez inevitablemente inserta en la historia de la comunidad y la cultura a la que pertenece y, en última instancia, en la de la Humanidad. De igual modo, cada *yo* posee, según el filósofo alemán, una morada originaria, que remite a un pueblo originario y su territorio originario. Finalmente, todos los pueblos y sus historias respectivas encuentran en la Tierra su común y única morada.

En definitiva, la *apodicticidad* de la Tierra como suelo originario, que se revela en la puesta entre paréntesis de nuestras experiencias, remite a un espacio

y un mundo compartido como también a una historia común y, por tanto, en última instancia, a la unicidad de la Humanidad en tanto que *Humanidad terrena*. Llegamos así al problema nuclear del texto, que motiva todo el análisis previo sobre la apercepción de la Tierra: la crisis de las ciencias. La puesta en cuestión fenomenológica de la consideración de la Tierra como cuerpo móvil abre una brecha con respecto a la *ingenuidad científico-natural*. No se trata evidentemente de refutar la teoría copernicana ni de negar el movimiento del planeta. Precisamente, en su búsqueda de *apodicticidad*, la fenomenología da pleno derecho a los cálculos y teorías matemáticas de los astrofísicos, pero demarcando siempre unos límites y oponiéndose a su pretensión de ser una verdad absoluta.

Bajo una perspectiva científica la crisis permanece oculta: ¿quién osaría cuestionar el éxito de las ciencias en pleno siglo xx? Claro que tampoco nadie se atrevería a negar la situación crítica en que se hallaba Europa en aquel momento, marcada por la catástrofe y por una grave falta de sentido y de orientación. Que esto último sucediera en medio del incuestionable progreso de las ciencias no era una casualidad. La investigación científica asume la tesis fundamental de que “el mundo está ahí, frente a nosotros, como indudablemente dado” (Chillón, 2015, p. 65) y de que se trata un mundo medible, regido por leyes. De tal manera que gracias a la adecuación de la observación a la realidad observada pueden dar una explicación de los hechos, anticiparse a ellos y hacer predicciones. El proceder, indudablemente, funciona. El problema no está en el modelo de razón científica como tal, sino en que se haya reducido toda la racionalidad humana a él.

La visión científicista parece conducir a la *homogeinización del universo*, infinitiza el cosmos tanto macroscópica como microscópicamente, haciendo de todos los horizontes ulteriormente alcanzables y determinables; conduce también a “la consideración de las realidades corporales en el sentido de cuerpos físicos con solo algunas particularidades contingentes” (Husserl, 2006, p. 47). Acaba, llevada al extremo, viendo en la Tierra un astro más y en los cuerpos con vida meros cuerpos físicos. Hacer este tipo de planteamientos supone obviar que la fuente de todo sentido, de ser efectivo o posible, es el ser humano (en cuanto *ego* apodíctico):

[...] todo viene a depender de no olvidar la prelatitud y la constitución que competen al ego apodíctico, a nosotros, como fuente de todo sentido de ser efectivo o posible y de todas las ampliaciones construibles que el mundo constituido admita historicidad en curso (Husserl, 2006, p. 51).

Por eso no tiene cabida plantear la vida humana en la Tierra como algo contingente. En tanto que forma parte de la constitución de la conciencia humana, solo a partir de ella es posible “determinar todas las posibilidades pensables de un mundo constituido” (p. 56). No hay un sentido del mundo si se suprime la vida que lo constituye. Es esa imagen del universo, deshabitado, que nada nos dice, la que nos ofrece una comprensión del mundo reducida a la cosmovisión científico-positivista.

Las consecuencias de ese olvido por parte de la ciencia del suelo de sentido sobre el que ella misma (en tanto que tarea humana) se sostiene son la nihilización, el relativismo y, en último término, la renuncia del hombre a aquello que le es más propio. La condición racional del ser humano hace que se halle siempre encaminado a *encontrar un sentido* y por tanto a ir más allá

del ámbito de lo dado, de donde el positivismo no puede salir (Chillón, 2015, p. 68). La razón, en su sentido amplio de saber universal, tal como señaló Kant, constituye una tarea infinita. Pero esta infinitud de la que hablamos ahora ya no es la del espacio homogéneo y abstracto, sino aquella que se nos revela en los horizontes.

La tarea infinita de la razón no es sino la genuina labor filosófica, que para Husserl constituía la misma humanización del ser humano (Ricoeur, 2005, p. 335), de tal manera que la fenomenología vendría a representar el “culmen del proyecto racionalista que históricamente ha poseído la filosofía” (Ricoeur, 2005, p. 65). El paso de la actitud natural a la fenomenológica abre así a una “nueva condición filosófica de la existencia” (Chillón, 2015, p. 70), que posibilitaría la reelaboración de una filosofía y, con ella, de una cultura y una ciencia al servicio de la Humanidad. Una reelaboración urgente y necesaria ante la grave situación histórica.

Una vez que, tras el acceso a la subjetividad, concluimos que el mundo es algo anterior y prioritario para el hombre, no podemos si no asumir también que a él (a cada uno de nosotros) corresponderá el hacerse cargo de esa totalidad con la cual está, lo quiera o no, vitalmente comprometido (Bech, 2001). Volviendo al texto que nos ocupa, puede decirse entonces que el descubrimiento de la Tierra como *morada originaria* (tanto del *yo* como de la Humanidad) lleva consigo la exigencia de una vida moral, supone una llamada a *adoptar una forma superior de vida*. De acuerdo con la definición del ser humano, en base a su racionalidad y su capacidad de autodeterminarse —expuesta por Husserl en los artículos sobre *Renovación del hombre y la cultura*—, la vida moral y ética consistirá en “la voluntad expresa de configurarse a sí mismo”, un combate por hacerse responsable de los propios actos y contra las “tendencias que [lo] rebajan” (Husserl, 2002). La vida moral es, en definitiva, esencialmente, una *vida en renovación*.

La tarea moral de renovación y responsabilidad es siempre una tarea compartida, solo puede desarrollarse en la interrelación de los sujetos que pertenecen a un mismo mundo y como tal tiene la capacidad de conformar en torno a sí una comunidad (Chillón, 2015, p. 70). Un proyecto que, en última instancia, implica a la humanidad entera, en tanto que humanidad terrena. De este modo la fenomenología genética termina por aproximarse a una filosofía de la historia.³ La historia, desde esta perspectiva, forma parte del mundo de la vida, no es la suma de los hechos fácticos acontecidos en el pasado. Ha de entenderse, más bien, como un suelo temporal que nos condiciona, pero que también nos permite ubicarnos en el camino hacia un *telos*; un horizonte de sentido abierto, aunque siempre con la Tierra bajo nuestros pies. Espacialidad y temporalidad quedan así estrechamente ligadas, no solo en lo que se refiere al nivel experiencial y cognitivo, sino también ético-moral.

REFLEXIONES FINALES

A modo de conclusión quisiera reflexionar brevemente, a la luz de lo expuesto, sobre el interés de rescatar un texto como *La tierra no se mueve* y su capacidad para seguir interpelándonos, bajo su polémico y provocador título, más de 70 años después, a pesar de todo cambio, de los acontecimientos históricos y los descubrimientos científico- técnicos habidos de por medio.

3 Como señala Ricoeur, la historia, que en un principio había parecido ajena a la fenomenología “termina por convertirse en vía privilegiada de acceso a su problemática” (Ricoeur, 2005, p. 329).

En efecto, cuando el filósofo alemán escribió *La Tierra no se mueve* quedaba apenas un lustro para el estallido de la Segunda Guerra Mundial y algo más de tres décadas para que, como él imaginaba a modo puramente especulativo, un hombre pusiera sus pies sobre otro astro. Hoy nos hemos acostumbrado a la palabra *crisis*, hasta tomarla como definitoria de nuestro tiempo: la crisis económica, la ecológica, la de los refugiados, etcétera y en cualquier momento podemos acceder a millones de imágenes diferentes de la Tierra realizadas desde el exterior. En nuestro mundo miles de aviones surcan el cielo todos los días, proliferan los trenes de alta velocidad y por los territorios de casi cualquier país existe una extensa red de carreteras, por no hablar de la posibilidad abierta por las tecnologías informáticas de comunicarnos con casi parte del mundo de manera prácticamente instantánea. Todo ello hace, sin duda, que la fenomenología del viaje, con la que iniciábamos nuestra exposición y en general toda la consideración sobre experiencia del espacio-tiempo, requiera de una reconsideración profunda. Si bien, el texto de Husserl nos ofrece las orientaciones fundamentales de la fenomenología genética para poder realizarla y nos permite, a través de su propio análisis, abrir algunas preguntas cruciales a la hora de pensar sobre la profundidad y el impacto de todas esas transformaciones acaecidas. Sin duda, esta tarea de actualización fue asumida, primero, por sus discípulos y más tarde por tantos autores que siguen desarrollando y ampliando los campos de reflexión de la fenomenología.

Pero aquí me gustaría centrarme en algunas cuestiones muy particulares sobre las que, como decía, la lectura de Husserl aún pude seguir arrojando algo de lucidez para el presente, especialmente en lo que respecta al presunto progreso de las ciencias que tanto le preocupó a lo largo de su vida.

Según hemos visto la tesis fundamental del opúsculo es que la Tierra forma parte del mundo de la vida como suelo primordial de nuestra experiencia, es inherente a la vida de la conciencia y el horizonte de todo *darse* con sentido. No se mueve ni reposa, sino que “es el arca que hace primeramente posible el sentido de todo movimiento y de todo reposo” (Husserl, 2006, p. 54). El suelo terrestre es indisoluble de nuestro propio ser como cuerpos carnales, ahora, a diferencia de dicho cuerpo particular, es compartido por la Humanidad.

Ante estas ideas resulta difícil no pensar en algunas de las propuestas y proyectos que vemos salir hoy desde ciertos sectores del ámbito científico. Por ejemplo, el mundialmente reconocido físico norteamericano Stephen Hawking, fallecido en 2018, escribía en su libro *El gran diseño* que la filosofía había muerto, que había quedado atrás frente a la ciencia porque ya no puede responder a las grandes preguntas de la humanidad (cómo es posible comprender nuestro mundo, cuál es su naturaleza, o si ha tenido un creador, etcétera) (Hawking, 2010). Poco antes de morir declaraba en una rueda de prensa su preocupación por la situación del planeta, concluyendo que la Tierra había de ser abandonada (Corbella, 2017).

Partiendo de nuestra lectura de Husserl podríamos responder que, tal vez, lo importante de esas preguntas filosóficas a las que se refiere el astrofísico reside en su dimensión de sentido, y no en soluciones hechas de datos numéricos y estadísticas de laboratorio (por no mencionar el alto grado especulativo, en cierto modo filosófico, que contienen muchas de las teorías elaboradas por Hawking y sus colegas). Cabría entonces formular otras preguntas como: qué aporta verdaderamente al ser humano una ciencia que ante la crisis (ya no solo espiritual ni bélica, sino ecológica) que él mismo ha

provocado le señala como único camino el abandono del planeta. Ante un cuestionamiento de este tipo bien podríamos recuperar las advertencias de Husserl sobre una ciencia que ha perdido toda su referencia al mundo de la vida, que en su ceguera, para todo lo que va más allá de los hechos, somete a la realidad sin preocuparse por su ser.

Por eso las ciencias no pueden remplazar a la filosofía (como tampoco podría esta ocupar su labor). La tarea filosófica genuina es conseguir extrañarnos del mundo en que vivimos (salir de la actitud natural, en términos de Husserl) para permitirnos comprenderlo mejor, o al menos para entender lo poco que lo comprendemos, y hacernos capaces, así, de responder con una *praxis* consecuente. Y en esta labor infinita nunca empezamos desde cero, de ahí que, en contra de la obsolescencia de la filosofía decretada por Hawking, textos como el de Husserl —al que hemos dedicado estas páginas— aún tengan tanto que decirnos.

Basta pensar, por citar otro ejemplo —más inquietante que la opinión del astrofísico—, en proyectos como el de Elon Musk para colonizar Marte o los de otros empresarios multimillonarios que persiguen subir mentes humanas a supercomputadoras. Ante lo anterior, como decía, el *descubrimiento* de la Tierra como morada de la Humanidad nos ofrece un interesante punto de partida para pensar sobre nuestra responsabilidad para con la misma y para con los seres terrestres, tanto a nivel individual como colectivo, defendiendo que ni la Tierra es un astro más entre todos los que ocupan el universo ni los seres vivos meros objetos físicos o que todos nosotros somos cuerpos de carne y no entidades psíquicas o virtuales desmaterializadas. Tales son los presupuestos subyacentes en muchos de esos proyectos que hoy se diseñan desde los distintos campos de las tecno-ciencias (los cuales, es preciso decirlo, están guiados siempre además por poderosos intereses económicos). Se trata de proyectos, por muy innovadores y liberadores que se pretendan, cuyo horizonte de sentido se haya clausurado, pues hablan de un *progreso* que se (auto)anuncia imparable, ante el que el ser humano apenas tiene nada que decir.

REFERENCIAS:

- Armas, D. (2011). Por el sendero más oscuro. Notas sobre la fenomenología genética de Husserl. *Revista Laguna*, (28), pp. 79-99.
- Bech, J. M. (2001). *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico*. Barcelona: Ediciones Universtat de Barcelona.
- Chillón, J. M. (2015). Sentido y responsabilidad. Invitación a la fenomenología de Husserl. *Meta: research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy*, 7(1), pp. 52-75.
- Corbella, J. (21 de junio de 2017). Tenemos que salir de la Tierra. *La Vanguardia*. Recuperado de <https://www.lavanguardia.com/ciencia/fisicaespacio/20170621/423538965046/stephen-hawking-tierra-espacio-supervivencia-especie-humana.html>
- García-Baro, M. (1997). *Husserl (1859-1938)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Hawking, S. (2010). *El gran diseño*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, E. (2002). Renovación como problema ético individual. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos* (pp. 21-47). (Agustín Serrano de Haro, Trad.). Barcelona: Anthropos Editorial.
- Husserl, E. (2006). *La tierra no se mueve*. (Agustín Serrano, Trad.). Madrid: Ed. Complutense.
- Ricoeur, P. (2005). Husserl y el sentido de la historia. *Actas fenomenológica latinoamericana Volumen II* (pp. 319-349). Lima: Circulo Latinoamericano de Fenomenología.

- San M., Sala, J. (2015). *Antropología Filosófica II. Vida humana, persona y cultura*. Madrid: UNED.
- Serrano de Haro, A. (2006). Introducción. *La tierra no se mueve* (pp. 7- 9). Madrid: Ed. Complutense.