

**La relación entre Merleau-Ponty y Gurwitsch
en torno a la fenomenología de Husserl:
¿progreso o ruptura?**

**The Relationship Between Merleau-Ponty and Gurwitsch
Regarding Husserl's Phenomenology: Progress or Rupture?**

JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA
LUIS GUILLERMO JARAMILLO ECHEVERRI
Universidad del Cauca
Colombia

Este texto pretende examinar las críticas hechas por Gurwitsch a la apropiación que hace Merleau-Ponty de la fenomenología de Husserl, y el posterior viraje que puede evidenciarse en los últimos textos del filósofo francés. Permitirá, a través de la polémica muchas veces tácita, identificar aspectos en los cuales las tesis de Husserl son apropiadas por sus seguidores de manera original o de modo herético, lo que a su vez servirá para evaluar si puede hablarse del movimiento fenomenológico como la historia de las traiciones a Husserl o simplemente como la consolidación de un programa progresivo.

This text pretends to analyze the critics made by Gurwitsch to Merleau-Ponty's appropriation of Husserl's phenomenology, and the later turn of the French philosopher's last writings. It will allow, by means of a frequently implicit debate, to identify some aspects whereby Husserl's thesis are appropriated by his followers either in an original or in a heretical way. It will serve at the same time to evaluate whether it is possible to talk about the phenomenological movement as a story of betrayals to Husserl or simply as the consolidation of a progressive program.

La historia del movimiento fenomenológico es la historia de un conjunto de hombres y mujeres deudores de la reflexión filosófica de Edmund Husserl y de la apropiación de sus tesis. Si nos ponemos a revisar los proyectos de los denominados fenomenólogos, podemos darnos cuenta de que muchos amplían, otros enfatizan un aspecto, y otros dan la espalda a aspectos fundamentales en el pensamiento husserliano. Los encuentros entre ricoeurianos y merleau-pontianos, entre heideggerianos y husserlianos, o entre levinasianos y gadamerianos, dejan ver que cada escuela comparte cierta terminología y aborda ciertos problemas comunes; sin embargo, pareciera que estamos ante propuestas totalmente autónomas. No es extraño, entonces, que fenomenólogos, fenomenólogos de la fenomenología e historiadores de la misma, se interesen por dilucidar si efectivamente hay tal cosa como un movimiento fenomenológico. Las respuestas son variadas y los argumentos abundan.

Consideremos, por ejemplo, la respuesta que el maestro Daniel Herrera da a esta cuestión. Para él, "la mayoría de los grandes pensadores del siglo XX se reconocen deudores de Husserl: Scheler, Hartmann, Marcel, Levinas, Ricoeur, Zubiri, Gadamer, entre otros, realizaron su reflexión filosófica a la sombra de Husserl"¹. Más adelante incluye en la lista a Sartre y Habermas. Sin embargo, continúa el pensador colombiano, ninguno se declaró husserliano; más aún, coincide con la ya clásica expresión de Ricoeur: "la fenomenología es en gran medida la historia de las herejías husserlianas". La conjetura que lanza Herrera sobre estas "desviaciones" del proyecto de Husserl es la siguiente: "la sucesión de estas herejías se debe a que los pensadores asumieron un

¹ Herrera Restrepo, Daniel, "Fenomenología", en: Serrano Sánchez, Jesús Antonio (comp.), *Filosofía actual: en perspectiva latinoamericana*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional/San Pablo, 2007, p. 19.

momento del desarrollo del pensamiento husserliano como el definitivo, o como el más fecundo, o como el más fundamental”².

Similar conjetura es trazada por el pensador Marvin Farber, quien en su artículo “La tendencia fenomenológica” trenza un debate intenso con Herbert Spiegelberg, autor de la magna obra *El movimiento fenomenológico*. Farber coincide con Herrera en que el número de pensadores asociados de alguna manera con el pensamiento de Husserl ha crecido enormemente (en la lista agrega también a Pfänder, Conrad-Martius, Ingarden, Edith Stein) y, por tanto, los diversos desarrollos que surgen bajo el sello de “fenomenología” han hecho de ésta una de las mayores tendencias de la filosofía reciente. Sin embargo, critica la manera de abordar las relaciones que se tejen entre los distintos fenomenólogos; especialmente critica a Spiegelberg el tratamiento que da a las relaciones entre Husserl y Scheler y entre Husserl y Heidegger. Considera que la sobrevaloración de ciertas tesis ha llevado al desconocimiento del planteamiento husserliano en algunos contextos norteamericanos; de igual modo, ha hecho que algunos sectores consideren a la fenomenología como un programa anticientífico, al sobrevalorar la posición antinaturalista de Husserl, a sabiendas de que, si bien Husserl se opone al naturalismo como un tipo de filosofía, se olvida que él no entendía por qué había que ser hostil a la ciencia³.

Tanto Herrera como Farber reconocen que hay un tratamiento incompleto de la obra de Husserl y, por tanto, es preciso repensar sus tesis a partir de los nuevos textos publicados y la gran cantidad de inéditos que aún reposan en los archivos. Otros, sin embargo, consideran que la fenomenología no tendría que retornar a sus orígenes, puesto que ésta ha seguido un desarrollo por etapas o períodos que respondieron a situaciones concretas de su época. El pensador que más ha impulsado esta idea es, sin duda alguna, Lester Embree. En su artículo “La continuación de la fenomenología: ¿un quinto período?”, expone las cuatro etapas por las que ha transitado la fenomenología (fenomenología realista, fenomenología constitutiva, fenomenología existencial, fenomenología hermenéutica), a la vez que caracteriza el quinto período. Según Embree, la fenomenología va a seguir vigente en este nuevo milenio, tanto por el gran impulso cultural como por los nuevos intereses que acompañan esta era. Obviamente, para hacer frente a estas exigencias, los fenomenólogos tendrán que dejar a un lado las prácticas que los identificaban: “muchos *soi disant* fenomenólogos invierten en realidad su tiempo en la interpretación de textos en unas formas que no son particularmente fenomenológicas; y muchos comportamientos colectivos recuerdan más bien a grupos de estudios bíblicos, por lo cual es necesario exhortar constantemente a la investigación

² *Ibid.*, p. 20.

³ Cfr. Farber, Marvin, “The Phenomenological Tendency”, en: *The Journal of Philosophy*, vol. 59, n° 16 (1962), pp. 429-439.

de las cosas mismas”⁴. Resuena el viejo lema husserliano; sin embargo, su eco se escucha con frescura, pues las cosas mismas que ocupan a los fenomenólogos de este período son la vida humana tanto colectiva como individual en el mundo socio-histórico, tema idóneo para una filosofía de la cultura reflexivo-descriptiva.

La consideración de la discusión Merleau-Ponty–Gurwitsch no sólo será la presentación de un debate que ha tenido poca consideración en nuestro contexto, sino que será además un insumo importante para intentar dilucidar el problema de si en la fenomenología hay un progreso (que iría de etapas iniciales hasta los últimos desarrollos), o, efectivamente, se trata de una serie de programas que, más que herejes, serían “rivales” a la hora de comprender ciertos sectores de la realidad. Para abordar el tema se recurrirá al trabajo previo del profesor Lester Embree, titulado “Críticas de Gurwitsch a Merleau-Ponty”, y al trabajo del profesor Ted Toadvine “El método fenomenológico en la crítica de Merleau-Ponty a Gurwitsch”. Tales puntales servirán para contextualizar la polémica y para guiarnos en el abordaje de los textos de los filósofos, especialmente, *El campo de la conciencia* y *Lo visible y lo invisible*.

§ 1. Antecedentes de la discusión

Según Embree, Aron Gurwitsch y Maurice Merleau-Ponty se conocieron en 1933 y mantuvieron encuentros en París hasta 1939. Merleau-Ponty asistió a los cuatro cursos dictados por Gurwitsch en la Sorbona; como resultado de esto, muchos de sus textos escritos y lecturas públicas hacían referencias explícitas e implícitas a las tesis gurwitscheanas⁵. La influencia que tuvo Gurwitsch sobre Merleau-Ponty es innegable; sin embargo, hubo momentos en los cuales Merleau-Ponty guardó un extraño silencio con respecto a la deuda que tenía con aquel profesor de la Sorbona. Esta actitud no fue recíproca, pues, como sostiene Toadvine, Gurwitsch escribió a Schutz en 1947 que, gracias al trabajo de Merleau-Ponty, sus años en París no pasaron en vano⁶.

Bien es sabido el interés de Merleau-Ponty por el problema de la percepción. Su búsqueda no comienza propiamente en la fenomenología sino en Bergson, en el ensayo “La naturaleza de la percepción”, texto de 1933 que no hace ninguna mención a la fenomenología; sin embargo, en 1934 reconoce que la convergencia entre fenomenología y psicología *Gestalt* eran horizontes promisorios para sus futuros estudios. En justificación de esta intuición, recurre a una disertación de Gurwitsch, la primera

⁴ Embree, Lester, “La continuación de la filosofía: ¿un quinto período?”, en: *Franciscanum*, vol. 41, n° 122-123 (1999), p. 22.

⁵ Cfr. Embree, Lester, “Gurwitsch’s Critique of Merleau-Ponty”, en: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 12, n° 2 (1981).

⁶ Cfr. Toadvine, Ted, “Phenomenological Method in Merleau-Ponty’s Critique of Gurwitsch”, en: *Husserl Studies*, vol. 17, n° 3 (2001), pp. 195-205, p. 197.

disertación sobre la interpretación fenomenológica de la teoría de la *Gestalt*. Merleau-Ponty corrigió algunos de los ensayos que Gurwitsch publicaría, uno de los cuales, "Algunos aspectos y desarrollos de la psicología de la forma", le sirvió como fuente bibliográfica para entablar las discusiones presentes en *La estructura del comportamiento* (aunque Gurwitsch nunca aparece citado por ninguna parte en tal libro). Gurwitsch también facilitó a Merleau-Ponty una versión no publicada de un texto de Husserl referido a la espacialidad de la naturaleza⁷. ¿A qué se debe entonces el silencio de Merleau-Ponty?

Toadvine, apoyado en los estudios de Théodore Geraets, sostiene que, aunque Merleau-Ponty debe a Gurwitsch el haberle introducido tanto en la psicología de la *Gestalt* como en el pensamiento de Husserl, su influencia tampoco puede sobrevalorarse. El distanciamiento entre ambos pensadores podría deberse al interés que mostró Merleau-Ponty por el último desarrollo del pensamiento de Husserl; Gurwitsch, por su parte, no sólo aborda este período, sino toda la obra de Husserl, incluyendo *Ideas I*. La fascinación de Merleau-Ponty por ese período le llevó en 1939 a consultar los Archivos Husserl en Lovaina y, luego de cierto tiempo, comentó al Padre Van Breda que Gurwitsch había ido demasiado lejos⁸.

Como podemos ver, esta relación entre dos figuras de la fenomenología, finamente recreada por Embree y Toadvine, permite ir dimensionando la cantidad de variables que se tejen a la hora de asumir un planteamiento fenomenológico. Además de las cuestiones teóricas, se traslapan situaciones vitales que enmarañan la aproximación a los textos. Sin embargo, intentaremos acercarnos a los textos con el fin de reconstruir, en primer lugar, las críticas que hace Gurwitsch a Merleau-Ponty y, posteriormente, mostrar cómo estas críticas pudieron aclarar o, como lo señala el editor francés de las notas críticas de Gurwitsch, "catalizar" el pensamiento de Merleau-Ponty.

§ 2. Críticas de Gurwitsch a Merleau-Ponty⁹

El campo de la conciencia es, como el mismo Gurwitsch lo advierte en su prefacio, "una obra de fenomenología y no un estudio en torno a una tal disciplina"¹⁰. Desde el inicio, plantea una manera de investigar fenomenológicamente un problema específico, trascendiendo el mero informe o visión panorámica de los textos de Husserl. La investigación,

⁷ Cfr. *ibid.*, p. 196.

⁸ Cfr. *ibid.*, p. 197.

⁹ Una detallada y muy bien documentada presentación de esta discusión se encuentra en el ya citado texto de Embree, *Gurwitsch's Critique of Merleau-Ponty*. Nosotros nos limitamos solamente a considerar las páginas que Gurwitsch dedica a Merleau-Ponty en *El campo de la conciencia*.

¹⁰ Gurwitsch, Aron, *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*, Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 11.

dividida en seis partes, la dio por terminada el autor en 1953 y vio la luz pública por primera vez en 1957 en francés. De esas seis partes, la cuarta, titulada *La teoría fenomenológica de la percepción*, aborda directamente la teoría de la organización perceptiva de Merleau-Ponty; por tanto, será el insumo básico para la presente exposición.

Partamos diciendo que la presentación de los planteamientos de Merleau-Ponty en torno al problema de la percepción es hecha por Gurwitsch a la luz del análisis noético, y aborda la *Fenomenología de la percepción* después de la consideración de varios textos de Husserl, entre los que destacan las *Meditaciones cartesianas*, *Experiencia y juicio* e *Ideas I*. Según el propio Gurwitsch, el análisis de la obra de Merleau-Ponty se centró en el problema de la organización perceptual, dejando de lado el examen detallado de las conclusiones que se derivan de su teoría. Sin embargo, pese a simular un texto meramente expositivo, encierra algunas críticas contundentes a la teoría de Merleau-Ponty.

La exposición parte del reconocimiento que hace Gurwitsch de la concordancia de los planteamientos de Merleau-Ponty con lo hasta el momento planteado en la investigación; específicamente, coinciden en que "los varios aspectos según los cuales se presenta una cosa en la percepción se organizan de modo tal que una forma determinada de organización sea la que predomine"¹¹. Según esto, ambos coinciden en que percibir algo es encontrarse frente a un "espectáculo" determinado, el cual varía dependiendo de los diversos espectáculos que se presenten a otros observadores. Tal conclusión tiene implicaciones importantes sobre todo en relación con la forma en que los dos pensadores analizan la concepción del mundo que adopta la ciencia. Al respecto, sostiene Toadvine: "ambos están de acuerdo en que el mundo perceptual debe constituirse con prioridad sobre el mundo objetivo postulado por la ciencia; además, la estructura figura-fondo es esencial a la conciencia perceptual y esa conciencia tiene, originalmente, un carácter pre-temático"¹².

Pero este momentáneo acuerdo cede pronto el paso a la primera crítica. Con respecto a la organización de los aspectos y de las apariencias que corresponden a la cosa percibida, sostiene Merleau-Ponty que "en el curso del proceso perceptivo, lo que se daba sólo implícitamente en los horizontes de una percepción particular se despliega gradualmente y se muestra en la experiencia sensible actual y auténtica"¹³. Esto sucede no mediante una síntesis explícita, como si se presentaran a la percepción unidades distintas entre sí, sino que sucede porque, efectivamente, tiene lugar una síntesis en el proceso; mas esta síntesis es una "síntesis de transición" mediante la cual "las diversas fases pasen una a otra *continuamente* en lugar de ser unidas y conectadas entre sí"¹⁴.

¹¹ *Ibid.*, p. 344.

¹² Toadvine, Ted, *op. cit.*, p. 198.

¹³ Gurwitsch, Aron, *op. cit.*, p. 347.

¹⁴ *Ibid.*, p. 348.

Advierte Gurwitsch que, para sustentar tal "síntesis de transición", Merleau-Ponty recurre a Husserl. Sin embargo, citando las *Investigaciones lógicas*, Gurwitsch sostiene que Husserl habla de "síntesis de identificación", síntesis que permite sostener que "en la continuidad de la identificación sucesiva, pero no repartida en actos separados, el objeto idénticamente *uno* aparece una sola vez y no tantas veces como actos parciales cabe distinguir"¹⁵. Esta cita de Husserl da más sustento a la consideración de que durante el proceso perceptivo el tema es la cosa percibida, o sea que el tema es un determinado sistema noemático. Según esto, todo proceso perceptivo se unifica desde dentro, pues "la unidad del mismo se funda por entero en la concordancia recíproca, la coherencia mutua y la continuación armónica de los *noemas* perceptivos que corresponden a las diversas fases del proceso"¹⁶.

Al ser un sistema noemático, sería insustentable la pretensión de Merleau-Ponty de una "fe perceptiva" que se manifiesta en la necesidad de "establecer una distinción y hasta una oposición entre la cosa que se da según su 'propia evidencia' o la 'evidencia perceptiva', por una parte; y una serie de perspectivas, aspectos y apariencias concordantes, por otra"¹⁷. Para Gurwitsch, este planteamiento se debe a que Merleau-Ponty aún no diferencia el aspecto noemático de la percepción del aspecto noético y no ha llevado a cabo investigaciones del aspecto noemático; de hacerlas, podría darse cuenta de la índole noemática de todo objeto. Así pues, concluye Gurwitsch, no es posible justificar fenomenológicamente una distinción entre la cosa misma y el grupo concatenado de *noemas* perceptivos.

La última réplica de Gurwitsch se encuentra después de una exposición muy detallada del planteamiento de Merleau-Ponty de que las cosas perceptibles, y del mundo perceptivo en general, se constituyen en la existencia encarnada y no en la conciencia. La breve pero magistral contra-argumentación de Gurwitsch puede resumirse en los siguientes enunciados: a. Sólo podemos recurrir a los fenómenos corporales en tanto los experimentamos; b. Experimentar es recurrir a los fenómenos tal y como aparecen y se presentan a nuestra conciencia específica de ellos; en consecuencia, las cosas perceptibles y el mundo perceptivo en general no hacen referencia a fenómenos corporales, sino a la experiencia y a la conciencia de tales fenómenos.

Estas críticas de Gurwitsch, a la vez que manifiestan una lectura atenta de los textos de Merleau-Ponty, hacen un llamado a la lectura profunda de los textos de Husserl; como lo señala Toadvine: "cada una de estas críticas se vuelca sobre una cierta metodología fenomenológica que, según reclama Gurwitsch, no fue respetada por Merleau-Ponty"¹⁸.

¹⁵ Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas* II, Barcelona: Altaya, 1995, pp. 668-669.

¹⁶ Gurwitsch, Aron, *op. cit.*, p. 349.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Toadvine, Ted, *op. cit.*, p. 199.

§ 3. Respuesta de Merleau-Ponty ante las consideraciones de Gurwitsch

Nuestras preguntas ordinarias son agujeros en un tejido de cosas de las que estamos seguros que son un continuo existiendo en un tiempo y un espacio; desde la perspectiva de Merleau-Ponty éstas son de índole natural. De igual manera se hace en el campo conceptual; sin embargo, ambas son incompletas en tanto, al pertenecer a un tiempo y un espacio, hacen que dichas preguntas sean incluidas en una especie de *fe fundamental*.

En este sentido, la realidad visible comienza a perfilarse a manera de sensaciones y opiniones, empezando a percibir una realidad que ya no se nos manifiesta de manera patente para convertirse en lo que Merleau-Ponty denomina *realidades flotantes*. Se empieza a dudar de lo visible, se utiliza la duda como destrucción de la certeza; ante lo cual el autor nos comenta que lo "mismo ocurre cuando se hace metódica, cuando ya no consiste en fluidificar las certezas, sino en rechazarlas deliberadamente, en negarles toda solidaridad"¹⁹.

Para Merleau-Ponty, la pregunta debe estar pegada al Ser, no se puede hacer abstracción metódica de ésta, olvidándonos de una temporalidad y espacialidad en un continuo que le pertenece, ya que la duda al ser incompleta y no llenar los claros de la realidad palpable debe invocar cierto radicalismo: "Renunciando a la duda, renunciamos también a la afirmación de una exterioridad absoluta, de un modo o un Ser que fueran un individuo compacto, y nos volvemos hacia el Ser que copia nuestros pensamientos en toda su extensión, ya que son pensamientos de algo y en sí mismos son algo también; un ser que, por lo tanto, es sentido y sentido del sentido"²⁰.

Esta crítica la hace Merleau-Ponty mostrando cómo la ciencia clásica, en su aspiración universal, quiere *pasar del mundo a lo que hace el mundo y de los seres a lo que los hace ser*; se transgrede la ontología en favor de una duda metódica que aspira a una asunción esencialista, ya que la ciencia hace un intento objetivo de poner las preguntas planteadas por la vida bajo la jurisdicción de los hechos que pueden reclamar una elaboración distinta. Sin embargo, el autor sostiene que debe existir cierta mirada esencialista que aluda a alguna estabilidad de los fenómenos sobre los cuales podemos decir que existe mundo y, por tanto, un Ser que lo enuncia, aunque su poder afirmativo y su dignidad de principios no son patentes.

En este último argumento, Merleau-Ponty anuncia que nada nos autoriza a decir *que las esencias que encontramos en ese proceso de búsqueda le dan al ser su sentido primitivo*; la esencia no rebasa los límites de un pensamiento; éste tiene que tocar una historia

¹⁹ Merleau-Ponty, Maurice, "Interrogación e intuición", en: *Lo visible y lo invisible*, Barcelona: Seix Barral, 1966, p. 136.

²⁰ *Ibid.*, p. 137.

con una experiencia a la cual le pertenece su *poder ontológico*, ya que por sólidos que sean los fundamentos de la lógica interna y las necesidades de las esencias, éstas sólo tienen elocuencia "porque todos mis pensamientos y los pensamientos de los demás, están sacados del tejido de un solo ser"²¹.

Desde esta perspectiva, para Merleau-Ponty el análisis eidético falsifica la trascendencia al transformarla en relaciones entre esencias. Como alternativa, recomienda que la noción de horizonte o campo debe ser tratada como originaria, esto es, que no aceptemos el mundo preobjetivo como factualmente dado, sino que aceptemos el mundo real en la indivisión entre hecho y esencia²². Así, para el filósofo francés, "las cosas aquí, ahí, ahora (...) sólo existen en la punta de esos rayos de espacialidad y temporalidad lanzados desde lo recóndito de mi carne, y su solidez (...) las siento yo por dentro en tanto que soy entre las cosas, y en tanto que las cosas se comunican a través de mí como sintiente"²³.

Por consiguiente, hecho y esencia ya no pueden distinguirse, ya que el campo no se ve desde afuera, sino que desde el centro del Ser, los presuntos hechos, los individuos espacio-temporales, son acoplados en las dimensiones y generalidad de mi cuerpo y las ideas quedan incrustadas en las articulaciones. Entre hecho y esencia se encuentra la vida misma y, por supuesto, la vida de nuestro conocimiento.

Si bien para Merleau-Ponty la identidad perceptual está basada en un entrelazamiento de todo campo perceptual (es decir, no está basada en una síntesis de la conciencia de elementos previamente separados), esta identidad está fundada, generalmente, en algo que es dado antes de la identificación temática y esta generalidad es más primaria que cualquier multiplicidad que requiera una síntesis. Las percepciones posibles tales como las implicadas en cada síntesis pueden ser fundadas solamente sobre la cohesión sensible o vital del campo mismo, no sobre referencias positivas, congeladas en un *eidós* sostenido en la conciencia²⁴.

Para el autor, hecho y esencia no son más que abstracciones de una quimérica idea de ciencia donde la conciencia queda anulada. Lo que existe para él son mundos y un mundo y un Ser; no suma de hechos o sistemas de ideas, sino una inmensa apertura ontológica. De esta manera, las necesidades de esencia que reclama la filosofía "están más arriba que los hechos y más abajo que las 'esencias' en el Ser salvaje donde estaban indivisos y donde siguen estándolo, por detrás o por debajo de las divisiones de nuestra cultura adquirida"²⁵. Este descuido hace que, como lo sostiene Toadvine, la reducción eidética sea la responsable del idealismo de Husserl; y su correspondiente método eidético es, en realidad, una variante idealista de la hipótesis de la constancia²⁶.

²¹ *Ibid.*, p. 140.

²² Cfr. Toadvine, Ted, *op. cit.*, p. 199.

²³ Merleau-Ponty, Maurice, *op. cit.*, p. 145.

²⁴ Cfr. Toadvine, Ted, *op. cit.*, p. 200.

²⁵ Merleau-Ponty, Maurice, *op. cit.*, p. 154.

²⁶ Cfr. Toadvine, Ted, *op. cit.*, p. 200.

Contrario al campo de la conciencia, lo que en realidad existe es una "esencia por debajo de nosotros, nervadura común a lo significativo y a lo significado, adherencia y reversibilidad de lo uno a lo otro, así como las cosas visibles son los pliegues de nuestra carne y nuestro cuerpo, que es, no obstante, una de las cosas visibles"²⁷. Más que conciencia de una esencia o de una cosa, es una incompletud, quizás una incompletud esencial. Así, las relaciones entre cosas en el campo perceptual y las relaciones entre tema y campo no pueden ser tratadas en términos de estructuras noemáticas. Es absurdo intentar analizar el horizonte en términos de *nóesis* y *noéma* o en términos de conciencia. Husserl está en lo cierto al asociar el horizonte con las posibilidades, pero posiblemente no puede ser reducido al estatus ontológico del *eidós*²⁸.

En última instancia, para Merleau-Ponty es erróneo afirmar que la filosofía es investigación de esencias y fusión de cosas. Las dos son una manera positivista de percibir la realidad. No nos podemos quedar en el mundo de las esencias... (ni) en el silencio de las cosas... si así fuera, la filosofía se limitaría al plano único de la idealidad o al de la existencia. Lo que critica Merleau-Ponty es que en aras de la comprensión se rompa la distancia entre el ser humano y el fenómeno; según Merleau-Ponty, el distanciamiento que se da entre ellos se torna en garante para su comprensión. Donde hace énfasis Merleau-Ponty, es que al ser se le olvida siempre "que precisamente la presencia del mundo es presencia de su carne en la mía, que soy *mundo*, aunque no soy *el mundo*"²⁹.

Así, entonces, mientras Husserl rechaza que la posibilidad de la filosofía como ciencia rigurosa sea un sueño, Merleau-Ponty sugiere, como un tipo de reconsideración metodológica de la reducción trascendental, que el propósito de la filosofía descansa precisamente en un tipo de ensoñación, en la "reconquista del mundo como onirismo" que descansa en un mundo encarnado por un sujeto que lo siente y lo vive más allá del campo de la conciencia³⁰.

§ 4. La fenomenología: ¿traiciones a Husserl o "quinto período"?

La esquemática presentación de la discusión entre Gurwitsch y Merleau-Ponty ha permitido ver un caso de los múltiples que existen entre los distintos exponentes de

²⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *op. cit.*, p. 150.

²⁸ Según Toadvine, de la posición de Merleau-Ponty de que el horizonte no puede ser analizado en términos de *nóesis* y *noéma* se sigue que ni el flujo del tiempo interno ni la *Lebenswelt* son explicables en términos de constitución. En sus últimos trabajos, Merleau-Ponty escribe: "la pregunta: ¿la fenomenología implica el retorno de lo que es primario para nosotros (*Lebenswelt*) a lo que es primario en sí mismo (en las esencias, digamos: la constitución del sentido del 'mundo')? Esto podría ser la total negación de la fenomenología. No habría sentido en constituir la *Lebenswelt*, esto la destruiría". Contesta aquí a la crítica de Gurwitsch, para quien Merleau-Ponty aceptó el mundo preobjetivo en su absoluta facticidad; el ataque de Merleau-Ponty se dirige al corazón mismo de la distinción hecho-esencia (*cf.* Toadvine, Ted, *op. cit.*, nota 31, p. 204).

²⁹ Merleau-Ponty, Maurice, *op. cit.*, p. 160.

³⁰ *Cfr.* Toadvine, Ted, *op. cit.*, p. 201.

la fenomenología. Son muchos los modelos que podríamos abordar para reconstruir esta historia de herejías; sin embargo, la presente consideración bastará para analizar las tensiones que se albergan en el denominado *movimiento fenomenológico*.

Para este análisis final recurriremos a algunos planteamientos básicos de dos filósofos que, aunque aparentemente incompatibles con la tradición fenomenológica, servirán de apoyo metodológico a la hora de comprender los cambios por los que ha transitado la historia de la fenomenología. Sería iluso pretender caracterizar siquiera sus propuestas en las pocas líneas que nos quedan; sin embargo, se intentará tender lazos entre la fenomenología y otras ramas de la filosofía, en este caso de la filosofía de la ciencia. De esta manera también nos beneficiaremos de sus debates para esclarecer las tensiones internas que se vislumbran dentro de la historia de la fenomenología. Los autores que nos servirán de guía serán Thomas Kuhn e Imre Lakatos.

Abordemos, en primer lugar, la propuesta de Thomas Kuhn³¹, tan debatida en distintos sectores y de distintas maneras. Su libro *La estructura de las revoluciones científicas* constituyó una nueva forma de ver la ciencia y los problemas anejos a ella. En esta ya clásica obra, Kuhn plantea una diferencia entre dos estilos de ciencia: la ciencia normal y la ciencia extraordinaria. La primera, practicada por una comunidad científica madura, puede determinarse en gran medida y con relativa facilidad a través de la inspección de los *paradigmas* que la conforman. Pese a lo complejo que es definir el concepto de *paradigma* desde este texto, podemos sostener que los paradigmas son: "realizaciones científicas universalmente reconocidas que durante mucho tiempo proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica"³². Los paradigmas, a decir de Kuhn, atraen durante un buen tiempo a un grupo de científicos; sin embargo, ellos son incompletos, dejando abiertos muchos problemas para ser considerados por la comunidad científica.

Según esto, la ciencia normal puede asimilarse como la resolución de enigmas instrumentales, conceptuales y matemáticos, considerándose un experto quien, después de ser preparado en el estudio de los paradigmas compartidos por la comunidad científica particular con la que trabajará más tarde, logre con éxito resolver los enigmas planteados; los científicos de la ciencia normal, apoyados en el paradigma, buscan, además, determinar los hechos significativos, acoplar los hechos con la teoría y articular la teoría.

Consideremos ahora el segundo tipo de ciencia: la extraordinaria o revolucionaria. Hay una serie de fenómenos que no se dejan asimilar por los paradigmas existentes y que, a pesar de estar ahí, en ocasiones no son percibidos por los científicos de

³¹ Tal propuesta ha sido examinada a profundidad en un trabajo previamente publicado: Aguirre, Juan C. y Luis G. Jaramillo, "La controversia Kuhn-Popper en torno al progreso científico y sus posibles aportes a la enseñanza de las ciencias", en: *Cinta de Moebio*, n° 20 (2004).

³² Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE, 2001, p. 271.

la ciencia normal. Tales fenómenos son las *anomalías*, que indican un no acoplamiento con el paradigma existente y, por tanto, lo ponen en *crisis*, lo que a la larga genera el abandono del paradigma y la adopción de un nuevo paradigma. Señala Kuhn que este cambio no es un proceso gradual, sino que ocurre a través de auténticas revoluciones. Lo que más nos interesa señalar en esta sucinta presentación es lo siguiente: "la tradición científica normal que surge de una revolución científica es no sólo incompatible sino a menudo también realmente incomparable con la de antes"³³.

De acuerdo con los planteamientos de Kuhn, podemos aventurarnos a plantear una primera consideración³⁴: en tanto traición a Husserl, la lectura hecha por Merleau-Ponty y denunciada por Gurwitsch constituye una revolución frente al fundador de la fenomenología. Esta consideración sería extensiva a los demás momentos de la historia de la fenomenología; es decir, también puede aplicarse a la relación Husserl-Heidegger, Husserl-Scheler, Husserl-Ortega y Gasset. La actitud de Gurwitsch, que es una actitud similar a la que manifiestan los profesores Herrera y Farber³⁵, expone el criterio de quienes están aferrados al paradigma husserliano y comprenden que la alteración de Merleau-Ponty constituye no un avance, sino un olvido de origen de las tesis de Husserl.

De igual modo, sería una crítica a la tesis defendida por Embree conforme a la cual estaríamos en un "quinto período", pues, como lo sostiene Kuhn, no podemos hablar de acumulación en una disciplina (como lo pretendían los miembros de la concepción heredada), sino de revoluciones que dan origen a un nuevo paradigma dominante con nuevos lenguajes, nuevos instrumentos, nuevos problemas (enigmas) e, incluso, un nuevo mundo.

¿Significa esto que para ser fenomenólogo haya que seguir a "pie juntillas" los postulados de Husserl? Dentro de la ciencia normal, Kuhn describe la actitud de los científicos normales como un ejercicio de resolución de enigmas. En ese caso, los fenomenólogos, *v. gr.* Gurwitsch, serían devotos de un paradigma y, sin abandonarlo, intentan

³³ *Ibid.*, p. 166.

³⁴ Esta consideración es deudora de lo que Embree denominó *new image of science*, la cual comienza, precisamente, con la obra de Kuhn. Obviamente, en una visión cerrada de ciencia, los postulados siguientes no podrían ser estrictamente aplicados a la fenomenología, pues no cumplen con los estándares rigurosos de las ciencias naturales; sin embargo, la *nueva imagen de la ciencia*, denominada por Embree *pastistic*, definiría a la ciencia como "una actividad humana colectiva" y, en ese sentido, no estaríamos restringidos por aquella mixtura entre psicologismo humeano y lógica rusealiana (*cf.* Embree, Lester, *The History and Phenomenology of Science is Possible*, en: www.lesterembree.net).

³⁵ Farber es mucho más radical a este respecto. En un artículo de 1945 dedicado a comentar el programa fenomenológico, dice en tono fuerte: "él <Heidegger> no merece ser clasificado como un fenomenólogo en el buen sentido (en el sentido metodológico). Él tiene mérito como erudito, aunque sus interpretaciones deben ser cuidadosamente revisadas (...) No puede negarse que ha promovido el oscurantismo en el pensamiento sistemático. La 'Filosofía de la existencia' es un tipo de filosofía que puede ganarse la antipatía de aquellos para quienes los cánones e ideales de la lógica son significativos y, especialmente, para quienes ven como definitivo el ideal de la filosofía como ciencia rigurosa" (Farber, Marvin, "Remarks About the Phenomenological Program", en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 6, n° 1 [1945], p. 4).

aplicarlo a nuevos dominios, asegurando su vigencia. Cuando se encuentran problemas, se trata de resolverlos con las herramientas conceptuales que tal paradigma brinda y, así, preservarlo. Merleau-Ponty, una vez meditando las críticas de Gurwitsch, no intentó recomponer su camino sino que, por el contrario, se afianzó en las primeras y tímidas insinuaciones y encontró una voz que, en asuntos tan neurálgicos en la obra de Husserl como la reducción eidética, se alejó del Husserl integral. Husserl y Merleau-Ponty, desde la perspectiva kuhniana, dan origen a dos disciplinas distintas³⁶, con vocabularios comunes pero intraducibles, ambas luchando por un reconocimiento académico que le permita a una de ellas ser considerada como la propuesta más acertada para comprender el mundo.

El adoptar la perspectiva kuhniana nos permitiría entender por qué existe tanta rivalidad e incluso indiferencia entre husserlianos, merleau-pontianos, heideggerianos, ricoeurianos, levinasianos... Sin embargo, ¿será que no existe en fenomenología algo más que un mero "aire de familia"? Para tratar de responder esta pregunta, acudiremos al concepto de *programa de investigación científica* enunciado por Lakatos, propuesta que aunque no fue sistemáticamente desarrollada por su autor, debido a su temprano fallecimiento, significó un punto contrastante frente al éxito atronador de Kuhn.

La obsesión de Lakatos consistía en encontrar un principio que permitiera distinguir qué es ciencia y qué es pseudociencia, evaluar programas de investigación competitivos y explicar el cambio científico. Como puede verse, a diferencia de Kuhn, en el caso de Lakatos, su propuesta tendrá que abordarse en un sentido más amplio, corriendo el riesgo de alterar el sentido de sus proposiciones; sin embargo, nos ceñiremos sólo al objetivo más general de su propuesta: proporcionar respuestas precisas y definitivas a preguntas sobre el valor relativo de programas de investigación rivales, lo que para Newton-Smith se denomina *piedra filosofal del metodólogo*³⁷.

La evaluación que hace Lakatos del crecimiento científico lo lleva a concluir que: "las más importantes de tales series <de teorías científicas> en el crecimiento de la ciencia se caracterizan por cierta *continuidad* que relaciona a sus miembros. Esta continuidad se origina en un programa de investigación genuino concebido en el comienzo. El programa consiste en reglas metodológicas: algunas nos dicen las rutas de investigación que deben ser evitadas (*heurística negativa*), y otras, los caminos que deben seguirse (*heurística positiva*)"³⁸. Esta cita nos permite desentrañar la concepción que Lakatos tiene de *programa de investigación* (PI). En primer lugar, un PI está compuesto por un *núcleo central* que alberga los asertos teóricos compartidos por toda teoría que sea parte del PI; alrededor de éste se halla un componente *negativo heurístico* que es un

³⁶ Muchos de los actuales pensadores de la *Ciencia de la motricidad humana*, por ejemplo el profesor Manuel Sergio, ven en la obra de Merleau-Ponty su origen y en él a su inspirador programático.

³⁷ Cfr. Newton-Smith, W. H., "En busca de la piedra filosofal del metodólogo", en: *La racionalidad de la ciencia*, Barcelona: Paidós, 1987.

³⁸ Lakatos, Imre, *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 65.

principio metodológico que estipula que los componentes del núcleo central no deben abandonarse en caso de presentarse anomalías; finalmente, está el componente *positivo heurístico* que consiste en un conjunto particularmente articulado de sugerencias e indicaciones acerca de cómo cambiar y desarrollar las “variantes refutables” del PI, cómo modificar, refinar, el *cordón sanitario* “refutable”³⁹. De esto se deducen dos ideas fundamentales: a. los científicos tienen propiamente una cuota suficiente de fe en sus postulados teóricos básicos, el núcleo central, que hace que den por desestimadas las anomalías; y, b. los científicos pueden tener algunas ideas rectoras muy generales acerca de cómo tratar las anomalías.

Finalmente, queda un último elemento por comentar: cómo diferenciamos un programa de investigación hábil (progresivo) de uno inhábil (regresivo). Para Lakatos, los programas progresivos son aquellos cuyo crecimiento teórico abre camino a su crecimiento empírico; son programas regresivos, por su parte, aquellos cuyo crecimiento teórico está a la zaga de su crecimiento empírico.

A la luz de los postulados de Lakatos, la discusión entre Gurwitsch y Merleau-Ponty, más aun, el contraste entre Husserl y Merleau-Ponty, toma otro matiz más positivo que a partir de lo planteado desde Kuhn. En primer lugar, el núcleo central se conservaría gracias a la heurística negativa; las variaciones serían las permitidas por la heurística positiva. En segundo lugar, se puede explicar cómo, pese a las demoliciones críticas de Gurwitsch, Merleau-Ponty siempre se sintió un discípulo y continuador de las tesis de Husserl, mucho más, inclusive, que algunos de quienes tuvieron el gusto de conocerlo. Finalmente, entre Husserl y Merleau-Ponty, más que una ruptura, habría un trabajo cooperativo que los llevaría a desarrollar un programa de investigación progresivo.

Aunque el tiempo no permite hacer un desarrollo amplio de esta tesis, haremos una breve mención de un trabajo de Joel Smith, “Merleau-Ponty y la reducción fenomenológica”. Smith, sin recurrir en absoluto a Lakatos, permite corroborar algunos de los postulados arriba enunciados. Para ello nos permitimos citar la parte introductoria del artículo: “Comúnmente se cree que Merleau-Ponty rechazó la reducción fenomenológica de Husserl en favor de su postulado existencialista ‘ser en el mundo’ (*être au monde*). Yo muestro que si bien rechaza lo que él vio como el contexto idealista trascendental en el que Husserl presenta la reducción, acepta su corazón (núcleo), la *epojé*, como un principio metodológico. Contradiciendo a un gran número de eruditos de Merleau-Ponty, ser en el mundo (*être au monde*) es perfectamente compatible con la *epojé* y Merleau-Ponty aprueba ambas. Sostengo además que es un error creer que el uso libre que dio Merleau-Ponty a los resultados de la psicología empírica signifique un rechazo de la *epojé*. Una comprensión de sus opiniones sobre la relación entre fenomenología y psicología muestra que, al menos a los ojos de Merleau-Ponty, los

³⁹ Cfr. Newton-Smith, W. H., *op. cit.*, pp. 93-94.

métodos de la fenomenología y de la ciencia empírica son muy similares. Concluyo que tenemos muchas razones para pensar que Merleau-Ponty acepta la demanda husserliana de que los fenomenólogos ponen el mundo entre paréntesis"⁴⁰.

Así pues, el esfuerzo de Smith se centra en mostrar cómo Merleau-Ponty conserva el núcleo central del pensamiento de Husserl: la reducción fenomenológica. Muestra cómo, además, Merleau-Ponty se mueve en una heurística positiva al criticar de Husserl el contexto idealista trascendental que aparece constantemente en la conceptualización de la reducción y al usar los resultados de una ciencia empírica con clara similitud con la fenomenología; sin embargo, se ciñe a la heurística negativa en tanto tales críticas no lo hacen incompatible con la *epoché*; más aún, reconoce y acepta que el "poner entre paréntesis" es el carácter que define al fenomenólogo. La última frase del artículo de Smith es reveladora: "En este aspecto <la reducción fenomenológica>, si no en otros, Merleau-Ponty está más cerca de la posición ortodoxa husserliana de lo que comúnmente se reconoce"⁴¹.

Para concluir, podemos afirmar que, aunque es más usual hablar de la historia de la fenomenología como la historia de las herejías o traiciones a Husserl (y, obviamente, habría muchísimos ejemplos para ilustrar las escisiones/revoluciones que tales divergencias generan), podríamos intentar asumir la fenomenología como un programa de investigación que cada vez adopta nuevos matices pero que conserva en su núcleo lo que magistralmente Embree ha denominado *análisis reflexivo*⁴².

⁴⁰ Smith, Joel, "Merleau-Ponty and the Phenomenological Reduction", en: *Inquiry*, vol. 48, n° 6 (2005), p. 553.

⁴¹ *Ibid.*, p. 22.

⁴² Embree, Lester, *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica*, edición bilingüe inglés/castellano, Morelia: Jitanjáfora, 2003.