

ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA  
VOLUMEN XIII: FENOMENOLOGÍA Y CIENCIAS COGNITIVAS

---

Anuario Colombiano de Fenomenología. – Vol. XIII (2021) –

Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2021-

volúmenes: ilustraciones; 23 cm.

Anual

ISSN 2619-6395

1. Fenomenología - Publicaciones seriadas 2. Fenomenología -- Historia y crítica – Publicaciones seriadas 3. Filosofía - Historia y crítica - Publicaciones seriadas 4. Filósofos - Crítica e interpretación - Publicaciones seriadas 5. Bogotá (Colombia) - Publicaciones seriadas 6. Colombia – Publicaciones seriadas

142.7 cd 21 ed.

A1643598

Universidad Nacional de Colombia

---

ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA  
VOLUMEN XIII: FENOMENOLOGÍA Y CIENCIAS COGNITIVAS

EDITORIAL  
**aula**  
DE HUMANIDADES



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

©Editorial Aula de Humanidades, 2021  
©Universidad Nacional de Colombia

German Vargas Guillen  
Guillermo Bustamante  
**Comité Directivo**

Carrera 14a # 70a-69 Tercer piso  
Bogotá, Colombia  
info@editorialhumanidades.com  
editorialhumanidades.com

**Comité Académico Nacional**

Dr. Germán Vargas Guillen  
Director de la colección  
Dra. Luz Gloria Cárdenas  
Editorial Aula de Humanidades  
Dr. Maximiliano Prada Dussán  
Universidad Pedagógica Nacional  
Dr. Juan Manuel Cuartas Restrepo  
Universidad EAFIT  
Dr. Pedro Juan Aristizábal Hoyos  
Universidad Tecnológica de Pereira  
Dra. Sonia Cristina Gamboa  
Universidad Industrial de Santander  
Dr. Guillermo Bustamante Zamudio  
Universidad Pedagógica Nacional

**Comité Académico Internacional**

Dr. Antonio Ziri6n Quijano  
Universidad Nacional Aut6noma Metropolitana  
M6xico  
Dr. Miguel Garc3a-Baro  
Universidad de Comillas. Espa1a  
Dr. Thomas Nenon  
University of the Memphis. Estados Unidos

© Anuario colombiano de fenomenolog3a y  
hermen6utica

Periodicidad: Anual  
ISSN: 2619-6395-XIII

Pedro Juan Aristizabal  
**Fundador**

Mar3a Clara Garavito-Juan Jos6 Botero  
**Editores Invitados**

Iv6n Veloza  
**Diagramaci6n**

Bogot6, Colombia  
2021

**Comit6 cient3fico**

Dr. Diego Armando Jaramillo Ocampo  
Universidad Cat6lica de Manizales  
Dr. Edgar Antonio L6pez L6pez  
Pontificia Universidad Javeriana  
Dr. Germ6n Dar3o V6lez L6pez  
Universidad EAFIT  
Dr. Guillermo Bustamante Zamudio  
Universidad Pedag6gica Nacional  
Dr. Iv6n Ramon Rodr3guez Benavides  
Universidad de La Salle  
Dr. Jorge Medina Delgadillo  
Dr. Jos6 Miguel Busch S6nchez  
Dr. Juan Manuel Cuartas Restrepo  
Universidad EAFIT  
Dr. Julio Quesada Martin  
Universidad Veracruzana  
Dra. Luz Gloria Cárdenas Mej3a  
Editorial Aula de Humanidades  
Dra. Mar3a Leconte  
Dr. Maximiliano Prada Duss6n  
Universidad Pedag6gica Nacional  
Dra. Patricia Aristizabal Montes  
Universidad del Cauca  
Dra. Paula Dejanon Bonilla  
Universidad de La Salle  
Dr. German Ulises Bula  
Universidad de La Salle

# ÍNDICE

PRESENTACIÓN .....9

PRIMERA SECCIÓN ..... 13

## EL INTERÉS POR ENCONTRAR LOS LUGARES COMUNES

USOS IMPROPIOS Y GANANCIA TEÓRICA. LA LECTURA DE *FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN* DESDE LAS CIENCIAS COGNITIVAS..... 15

*Improper uses and theoretical gain: readings of Phenomenology of Perception from the cognitive sciences*

**Ariela Battán Horenstein**

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE EL NIVEL SUPERIOR DE LA COGNICIÓN Y EL NIVEL INFERIOR: UNA LECTURA FENOMENOLÓGICA SOBRE LAS CATEGORÍAS DE NIVEL BÁSICO ..... 45

*On the relationship between higher and lower levels of cognition: a phenomenological reading of basic level categories*

**Carlos Andrés Pérez**

LA ONTOLOGÍA FORMAL DE HUSSERL Y SU APLICACIÓN AL DOMINIO FENOMENOLÓGICO ..... 77

*Husserl's formal ontology and its application to the phenomenological domain*

**Horacio Banega**

HACIA UNA LECTURA FENOMENOLÓGICA Y PSICOLÓGICA DE LA RELIGIÓN, LA ESPIRITUALIDAD Y LA TRASCENDENCIA ..... 117  
*Towards a phenomenological and psychological understanding of religion, spirituality and transcendence*

**Sergio Sarmiento, Leonardo Laverde y Jaime Yáñez-Canal**

LA VIVENCIA DE LA SEGUNDA PERSONA EN LA INSERCIÓN DEL PENSAMIENTO..... 149  
*Second-person experience in thought insertion*

**María Clara Garavito**

¡A LAS EXPERIENCIAS PSIQUIÁTRICAS MISMAS!: EUGEN FINK, MAXINE SHEETS-JOHNSTONE Y LA FENOMENOLOGÍA CONSTRUCTIVA EN LA EXPLORACIÓN DE LAS PSICOPATOLOGÍAS ..... 173  
*Back to psychiatric experiences by themselves! Eugen Fink, Maxine Sheets-Johnstone and constructive phenomenology in the exploration of psychopathologies*

**Andrés F. Villamil-Lozano**

LA INDAGACIÓN TRASCENDENTAL COMO EVIDENCIAR Y COMO ACLARAR..... 199  
*Transcendental inquiry as clarification and making-evident*

**Juan José Botero Cadavid**

SEGUNDA SECCIÓN ..... 223  
TRADUCCIÓN

FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA TRASCENDENTAL ..... 225

**Dan Zahavi [traducción de Felipe León]**

## RESEÑAS

A PROPÓSITO DE UNA SOLUCIÓN AL PROBLEMA DE LA INTEGRACIÓN EN PSIQUIATRÍA. RESEÑA DEL LIBRO: *ENACTIVE PSYCHIATRY* DE SANNEKE DE HAAN (2020) ..... 261

**Andrés Buriticá**

CUERPOS E INDIVIDUOS. RESEÑA DEL LIBRO: *PERCEPCIÓN E INDIVIDUACIÓN* DE  
ALESSANDRO BALLABIO (2020) ..... 275  
**David Castañeda**

SEMBLANZA

IN MEMORIAM. ÁNGELA MARÍA ESTRADA MESA (1951-2020) ..... 283  
**Julio César Vargas**



## PRESENTACIÓN

**E**n las últimas décadas el vínculo entre las ciencias cognitivas y la fenomenología ha tomado fuerza entre pensadores ubicados desde por lo menos dos líneas investigativas. Por un lado, aquellos que dan vigencia y continuidad al proyecto husserliano de la psicología fenomenológica que indaga por las esencias de lo psicológico. Por otro lado, aquellos que buscan una comprensión fenomenológica de problemas actuales relativos a la subjetividad y la cognición social, a la comprensión de los procesos cognitivos y de su desarrollo, a la individuación y la enfermedad mental. Estos problemas incluyen discusiones de la fenomenología con las neurociencias, los estudios sobre inteligencia artificial, la filosofía de la tecnología, la psicología cognitiva, la antropología, la sociología y la psiquiatría.

Este camino hacia la integración involucra pensar metodologías para abordar preguntas que, sin salirse del canon de la investigación en fenomenología, pertenecen a ámbitos diferentes a ella. Esto implica crear lenguajes comunes con las ciencias a través de la revisión de marcos conceptuales eminentemente fenomenológicos o científicos, de modo que la misma terminología abarque la posibilidad del encuentro. Este número del Anuario Colombiano de Fenomenología recoge trabajos relativos a autores, metodologías y problemas que se ubican especialmente en la intersección entre la fenomenología y las ciencias cognitivas.

En la primera sección se presentan siete artículos de investigadores latinoamericanos que ubican sus trabajos en el puente de la interdiscipli-

nariedad. El artículo *Usos impropios y ganancia teórica. La lectura de Fenomenología de la Percepción desde las Ciencias Cognitivas*, de la filósofa argentina Ariela Battán Horenstein, da apertura a las reflexiones consignadas en el anuario, a propósito de la celebración de los 75 años del libro *Fenomenología de la Percepción* de Maurice Merleau-Ponty. En su artículo, la autora reconoce la influencia del autor francés en la intersección entre la fenomenología y las ciencias cognitivas, especialmente por el papel que él le da al cuerpo en la experiencia. En su artículo, Battán Horenstein explica los problemas de adoptar la teoría de Merleau-Ponty en clave científicista. En la misma línea, la relación entre el cuerpo y la experiencia subjetiva es un tema central en el artículo *Sobre la relación entre el nivel superior de la cognición y el nivel inferior: una lectura fenomenológica sobre las categorías de nivel básico*, del filósofo colombiano Carlos Andrés Pérez. En este trabajo interesa cómo el nivel de lo corporal, en las teorías encarnadas, puede dar cuenta de procesos cognitivos superiores. El autor considera que revisar el papel del cuerpo en la cognición, a la luz de la fenomenología, es una buena forma de entender el fenómeno de la categorización.

Por su parte, el artículo *La ontología formal de Husserl y su aplicación al dominio fenomenológico*, del filósofo argentino Horacio Banega, parte de las *Investigaciones lógicas* y el intento de Husserl de dar cuenta de la relación entre sujetos empíricos y contingentes y las matemáticas. Por otra parte, a partir de los *Prolegómenos*, el autor subraya que la ontología formal husserliana es de tipo matemática. Todo esto para identificar la aplicación de dicha ontología formal al dominio fenomenológico. Para Banega, desde el giro trascendental, ese vínculo de la ontología formal —y su naturaleza matemática— y la fenomenología no ha sido abordado suficientemente. En su artículo, el autor sustentará por qué dicho vínculo se puede conectar con el proyecto de naturalizar la fenomenología o con la fenomenología empírica que establece un puente entre la fenomenología y las ciencias.

Este puente entre la fenomenología y las ciencias tiene un giro interesante en el artículo *Hacia una lectura fenomenológica y psicológica de la religión, la espiritualidad y la trascendencia*, escrito por Sergio Felipe Sarmiento Fúquene, Leonardo Laverde Pinto y Jaime Yáñez-Canal. En él los

autores hacen un recorrido por las teorías que han buscado resolver, desde una perspectiva que integra la fenomenología y la psicología, algunas preguntas relativas a la experiencia subjetiva de la religión de acuerdo con las vivencias cotidianas.

Del lado de la experiencia subjetiva, el artículo de la psicóloga María Clara Garavito *La vivencia de la segunda persona en la inserción del pensamiento* presenta unas reflexiones sobre la descripción y explicación del fenómeno del delirio de inserción del pensamiento en la fenomenología. Desde allí, la autora sugiere que lo que el paciente reporta como la inserción de un pensamiento corresponde con un carácter de segunda persona asociado al contenido del pensar. De acuerdo con la intersección entre la psiquiatría y la fenomenología, el filósofo Andrés Villamil presenta su artículo *¡A las experiencias psiquiátricas mismas!: Eugen Fink, Maxine Sheets-Johnstone y la fenomenología constructiva en la exploración de las psicopatologías*. En este artículo, el autor hace una aproximación al método constructivo de la fenomenología, como aquel que permite abordar lo que no es dado a la intuición. Si bien contemporáneamente el método constructivo permite abordar las vivencias en los primeros momentos de la vida, Villamil considera que también posibilita acercarse a la experiencia del investigador que hace una descripción fenomenológica de la enfermedad mental.

Concluimos la primera sección con el artículo del profesor Juan José Botero. En él, se parte del ejercicio husserliano de clarificar lo que para el lógico es evidente por sí mismo: las formaciones lógicas. Sin ahondar en detalles, el autor sugiere que la misma aclaración es un método fenomenológico en el que se da sentido a lo mismo que se aclara. Es decir, que la aclaración es en sí misma una constitución.

En la segunda sección del anuario, y en el interés de acercar a fenomenólogos contemporáneos al habla castellana, contamos con la traducción del artículo de Dan Zahavi *Fenomenología y filosofía trascendental* realizada por el filósofo colombiano Felipe León. En este artículo, Zahavi trae a colación un recuento de los principales problemas y discusiones dentro de la fenomenología. Inicialmente, el autor se pregunta hasta qué punto la fenomenología involucra un solo programa investigativo que Husserl com-

parte con autores como Heidegger y Merleau-Ponty. En la segunda parte, Zahavi presenta unas discusiones sobre el problema de la intersubjetividad en la tradición Husserliana, lo que pone de presente la postura del fenomenólogo en la indagación por el mundo de la vida, y en los puentes entre la filosofía y las ciencias cognitivas.

A continuación contamos con la reseña del libro *Enactive Psychiatry* que realizó el filósofo Andrés Buriticá. Contemporáneamente, este es un libro de referencia en la búsqueda de puentes entre la fenomenología, la cognición corporizada y enactiva y los problemas de la psiquiatría. Posteriormente se presenta la reseña del libro *Percepción e individuación*, realizada por el filósofo David Castañeda. En este se hace un trabajo de síntesis de problemas planteados por Maurice Merleau-Ponty sobre el problema de la percepción desde el psicologismo, vistos a la luz de Gilbert Simondon.

Finalmente, y para concluir este número, el filósofo colombiano Julio César Vargas presenta una semblanza de la profesora Ángela María Estrada. Se destaca que la filósofa fue, hasta el último periodo de su carrera académica, una abanderada de los puentes entre la psicología y la fenomenología en Latinoamérica, lo que se reflejó en su trabajo tanto investigativo como docente.

Los trabajos que se recopilan en este anuario son una contribución importante en temas actuales que ponen a la filosofía, y especialmente a la fenomenología, como partícipe de algunas discusiones en otras disciplinas. Esperamos que la difusión de lo que aquí se consigna permita visibilizar la filosofía en su formulación de problemas que aportan al desarrollo futuro de las ciencias de la cognición.

MARÍA CLARA GARAVITO  
JUAN JOSÉ BOTERO

PRIMERA SECCIÓN  
**EL INTERÉS POR ENCONTRAR LOS LUGARES COMUNES**



USOS IMPROPIOS Y GANANCIA TEÓRICA. LA LECTURA DE *FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN* DESDE LAS CIENCIAS COGNITIVAS \*

*Improper uses and theoretical gain: readings of Phenomenology of Perception from the cognitive sciences*

ARIELA BATTÁN HORENSTEIN \*\*

CONICET-Universidad Nacional de Córdoba

Instituto de Humanidades

**Resumen:** Este artículo explora las lecturas de Merleau-Ponty venidas del enactivismo y el pensamiento corporizado, y las ganancias teóricas que han aportado estas lecturas heterodoxas. En particular, se centra en la lectura de H. Dreyfus y su interés por las funciones cerebrales, los casos patológicos, y el problema de la experticia. Se propone que estos enfoques particulares, así como la “traducción” a un lenguaje impersonal y científico que de Merleau-Ponty hace Dreyfus, especialmente en lo referido al concepto de arco intencional, son aportes valiosos a la fenomenología, especialmente si se tiene en cuenta que 1) puede hacerse una clara división de tareas entre la fenomenología y las ciencias cognitivas, y 2) que la traducción a un lenguaje impersonal y científico no implica un compromiso con una ontología científicista.

**Abstract:** This article explores the readings of Merleau-Ponty’s work that have come from enactivism and embodied cognition, and the theoretical gains that these heterodox readings have brought. In particular, it focuses on the reading of H. Dreyfus and his interest in brain functions, pathological cases, and the problem of expertise. It is proposed that these particular approaches, as well as the “translation” into an impersonal and scientific language that Dreyfus makes of Merleau-Ponty, especially with regard to the concept of the intentional arc, are valuable contributions to phenomenology, especially considering that 1) a clear division of tasks can be made between phenomenology and cognitive sciences, and 2) that translation into an impersonal and scientific language does not imply a commitment to a scientific ontology.

**Palabras clave:** Merleau-Ponty, Dreyfus, arco intencional, ortodoxia, ciencias cognitivas.

**Keywords:** Merleau-Ponty, Dreyfus, intentional arc, orthodoxy, cognitive sciences.

---

\* Artículo recibido el 11 de julio de 2020 y aceptado el 22 de diciembre de 2020. Este se enmarca dentro del proyecto «Experiencia y Lenguaje, SECYT, Universidad Nacional de Córdoba» y del proyecto «Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II» (FFI2017-82272-P) del Instituto de Filosofía, CSIC, financiado por el Ministerio de Industria, Economía y Competitividad de España. Agradezco a los y/o las evaluadores de este trabajo sus sugerencias, las cuales he intentado atender en la medida de mis posibilidades.

\*\* Correo electrónico: arielabh@conicet.gov.ar

## Introducción

En el diálogo filosófico con autores y obras del pasado a veces se corre el riesgo de caer en anacronismos indeseados. Por ejemplo, el peligro de atribuir a ciertos filósofos la adhesión o rechazo a tesis que no eran siquiera pensables en los contextos históricos o culturales a los que pertenecía. La tentación de acusar o redimir por admitir posiciones que sólo a la luz de la historia se han revelado como prejuiciosas, sin sentido o sencillamente falsas, acechan a quienes no ejercemos el oficio de historiadores de la filosofía. Los reparos se incrementan si, además de superadas en el tiempo, las ideas en cuestión han sido formuladas, elaboradas y puestas en relación con otras ideas, en el contexto de una tradición filosófica ajena a quien hace la reconstrucción. Esto recuerda la admonición de Rorty a los historiadores *amateurs*; evitar tratar a los filósofos del pasado como interlocutores inteligentes y razonables pero que decían algunas tonterías.

Estos temores se hacen presentes cuando los estudiosos de la obra y del pensamiento de Maurice Merleau-Ponty asistimos al renovado interés que investigadores procedentes de otras tradiciones, disciplinas y credos, manifiestan por el filósofo y, en especial, por la obra insignia de su pensamiento, *Fenomenología de la Percepción*. Las alertas de la ortodoxia se activan y proliferan los contraataques críticos, las lecturas reparadoras y toda una parafernalia para poner a salvo el pensamiento del filósofo justamente de aquello para lo cual fue con toda intención hecho público, garantizar su permanencia en la arena de las ideas filosóficas. En el año 2020 se celebraron los 75 años de permanencia de *Fenomenología de la Percepción* en esa arena y ello se debe, en buena medida, a la generosidad con que la obra ha sabido brindarse a las variadas lecturas e interpretaciones.

Para establecer una analogía, digamos que el interés exegético de los estudiosos de *Fenomenología de la Percepción* y la motivación de la lectura, llamémosle, «regional» —en la medida en que responde a un interés particular y relacionado con cuestiones y problemas interdisciplinarios—, se asemejan a líneas que corren paralelas sin necesidad de tocarse. A veces

algunos intérpretes tuercen el destino de estas líneas y estas se intersecan; los resultados son siempre alentadores y bien recibidos porque, en general, sirven para confirmar la actualidad de Merleau-Ponty y su obra, y su capacidad todavía, no sólo de decirnos algo, sino también de desafiarnos con sus interrogantes. *Fenomenología de la Percepción* es la clase de obra que siempre puede ser leída por primera vez, aunque sus páginas gastadas y las sucesivas marcas en el papel indiquen que esas líneas ya fueron recorridas y esos pasajes subrayados con frecuencia.

La indagación animada por el interés «regional» contribuye también a la actualidad de la obra, en tanto transforma la *Fenomenología de la Percepción* en una de caja de herramientas eficaces que pueden ser usadas por fuera de los márgenes establecidos. Las lecturas dirigidas por intereses ajenos, a veces sancionadas por los «especialistas» por prescindir de una reflexión sobre la génesis del pensamiento del filósofo o la situación de sus herramientas teóricas en una red conceptual más amplia, ha originado interesantes programas de investigación<sup>1</sup>. En esta ocasión, me ocuparé precisamente de uno de ellos, promovido por filósofos provenientes de las ciencias cognitivas. Me concentraré en especial en las líneas enactiva y corporizada, es decir, las desarrolladas por filósofos interesados en las críticas al cognitivismo y al representacionalismo que Merleau-Ponty anticipó en *Fenomenología de la Percepción*.

Mucho se ha escrito acerca de la relación de la fenomenología y las ciencias cognitivas. En particular el proyecto de naturalización de la fenomenología, originado en la década de los 90's, ha contribuido de manera sostenida a acrecentar dicho vínculo y ha incentivado investigaciones en esa dirección. De modo que, en la actualidad, un trabajo que intentara indagar en esa relación estaría prácticamente condenado a la repetición o a la doxografía. Esta última tarea, además, resultaría vana y condenada a quedar siempre incompleta por la velocidad en la que se desarrolla el saber científico en nuestros tiempos.

---

<sup>1</sup> Fenomenología de la danza, fenomenología y ciencias cognitivas, fenomenología y feminismo, fenomenología de las ciencias de la salud, entre otros.

Por esta razón, no insistiré en recorrer ese camino tan transitado y optaré por ofrecer una alternativa que parte de un presupuesto: asumir la existencia efectiva, fructífera y ya instalada de un intercambio entre ciencias cognitivas y la fenomenología. Dejando esto por sentado, a continuación intentaré reseñar el recorrido de lectura, los hitos y desvíos que, desde las ciencias cognitivas, se proponen para *Fenomenología de la Percepción* y, a la vez, las temáticas y nociones que esa dirección saca a la luz de manera original. El objetivo de la tarea propuesta consiste, entonces, en reconocer y mostrar el valor adicional que han sumado a la obra las lecturas de autores provenientes de las ciencias cognitivas, a riesgo incluso de haber incurrido en usos conceptuales impropios, en equívocos o interpretaciones no muy ajustadas. Más allá de todo dogmatismo y ortodoxia, resulta difícil no admitir hoy, a casi treinta años de los primeros ensayos de lectura no exegética de *Fenomenología de la Percepción*, que esos «usos impropios» y recepciones poco ortodoxas no hayan implicado alguna ganancia teórica para la comprensión de la filosofía merleau-pontiana o de algunos aspectos de su obra. En consecuencia, propongo un interrogante que favorezca la indagación y la guíe de manera constructiva: ¿cuáles son los aportes para la comprensión de *Fenomenología de la Percepción* que ofrece lo que llamamos el «interés regional de la clave de lectura de las ciencias cognitivas»? Dada la amplitud de esta tarea, me concentraré en un conjunto limitado de autores y en una noción en particular, la de *arco intencional*. Entiendo que esta noción ofrece un ejemplo ilustrativo de uso impropio y ganancia teórica.

Antes que realizar un inventario temático, la propuesta de cartografiar un recorrido posible procura también eludir el carácter estático y monumental de la obra para mostrar su vitalidad. *Fenomenología de la Percepción* tiene, para quienes la revisamos con cierta asiduidad, la capacidad de revelar aspectos inesperados que han permanecido latentes u ocultos, no sólo como consecuencia de la ansiedad de las lecturas o de la insuficiencia conceptual de sus lectores, sino principalmente porque alberga capas de sentido sedimentadas que sólo se hacen patentes ante nuevos interrogantes.

## Merleau-Ponty y las ciencias cognitivas<sup>2</sup>

En el intento de evitar posiciones unilaterales que atiendan con exclusividad a los aportes de la fenomenología a las ciencias cognitivas<sup>3</sup>, este trabajo se orienta a verificar el aporte en sentido contrario, es decir, desde las ciencias cognitivas a la comprensión *ad intra* de la fenomenología. Considero, además, que ese aporte es identificable no sólo como contribución a obras de lectores heterodoxos inspirados por intereses regionales, sino también a las de lectores más ortodoxos de la tradición fenomenológica. Esto puede verse concretamente, por ejemplo, en la aparición de temas y aspectos de *Fenomenología de la Percepción* no subrayados ni tenidos en cuenta por autores de trabajos sobre la obra merleau-pontiana de carácter exegético. Valga como ilustración la siguiente enumeración de temas que caen bajo esta caracterización: el interés por la intencionalidad corporal, la atención puesta en la confusión de las nociones de esquema e imagen corporal, las críticas al intelectualismo, la estrecha vinculación entre percepción y motricidad y, por supuesto, la propia noción de arco intencional escogida aquí como caso testigo. Podría decirse, sin exageración, que esos son algunos de los temas y conceptos que los autores provenientes de las ciencias cognitivas han rescatado, sino de la sombra, sí de una red temática y conceptual para colocarlos en otra donde cobraron un nuevo poder descriptivo (e incluso, en algunos casos, alcance explicativo). Basta sólo con comparar los índices temáticos de obras dedicadas a la filosofía de Merleau-Ponty hasta

---

<sup>2</sup> A riesgo de incurrir en una generalización, pero para efectos de avanzar en la presentación, propongo entender a las ciencias cognitivas, siguiendo a Shaun Gallagher, como «una empresa interdisciplinaria que procura explicar la cognición, definida esta, de modo tal, que no incluye simplemente pensamientos de segundo orden, sino también cosas tales como percepciones y emociones». Ver GALLAGHER, Shaun. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford & New York, Oxford University Press, 2006, p. 207.

<sup>3</sup> Cf. DREYFUS, Hubert y HALL, Harrison, (eds.). *Husserl on Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA, The MIT Press, 1982; ROY, Jean Michel, PETITOT, Jean, PACHOUD, Bernard y VARELA, Francisco, (eds.). *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, Stanford University Press, 1999; VARELA, Francisco, THOMPSON, Evan y ROSCH, Eleanor. *De cuerpo presente*. Barcelona, Gedisa, 2005.

fines de la década de 1990<sup>4</sup> con estudios de los últimos diez años<sup>5</sup>, para confirmar la conjetura que anima este trabajo. En buena medida, la actualidad de *Fenomenología de la Percepción* se debe, también, a esta capacidad de la obra de enriquecerse, incluso, como ya señalaba, bajo el dominio de interpretaciones y perspectivas externas al propio campo disciplinar de la fenomenología.

A pesar de esto, y de la buena voluntad que anima este trabajo, es comprensible cierta renuencia manifestada por estudiosos de la obra de Merleau-Ponty, y el esfuerzo por mantenerla alejada de las lecturas de los científicos cognitivos. Algunas razones de ello son, en primer lugar, el que se trata de una obra perteneciente a la tradición continental<sup>6</sup>, es decir, como el mismo Merleau-Ponty lo señala, inscrita en la línea filosófica iniciada por Kant, Hegel y Husserl, y emparentada con la inspiración artística de Proust, Balzac, Valery y Cézanne. En segundo lugar, el que es una obra inspirada en presupuestos ontológicos, epistemológicos y metodológicos distantes de las ciencias cognitivas, y que incluso contiene y desarrolla críticas dirigidas al reduccionismo naturalista o a la objetivación de la experiencia.

Así, para el lector celoso, guardián del «estilo Merleau-Ponty», es decir, de las estrategias expositivas zigzagueantes y especulativas de su prosa y de su voluntad reveladora de las falsas antinomias impuestas por el pensamiento, el acercamiento de las ciencias cognitivas es tomado con suspicacia<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. MADISON, Gary Brent. *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*. París, Klincksiek, 1973.

<sup>5</sup> Cf. ALLOA, Emmanuel. *La resistencia de lo sensible: Merleau-Ponty, crítica de la transparencia*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2009; SAINT AUBERT, Emmanuel. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. París, Vrin, 2005.

<sup>6</sup> En el *Cahiers de Royaumont*, dedicado a la filosofía analítica, resulta simpático el comentario de Merleau-Ponty a la exposición del autor de *El Concepto de lo Mental*, Gilbert Ryle. Se percibe allí el esfuerzo de Merleau-Ponty por manifestar la comunidad de intereses que lo vinculaban con Ryle, esfuerzo que no parece ser retribuido en los mismos términos por el filósofo analítico. Ver WAHL, Jean, (ed.). *Cahiers de Royaumont. La Philosophie analytique*. París, Éditions des Minuit, 1962.

<sup>7</sup> Cf. CLERET, Alexandre. «Varela lecteur de Merleau-Ponty: l'impossible naturalisation de la phénoménologie merleau-pontyenne». *Chiasmi Internazionale*, 8, 2007, pp. 85-123; MADISON, Gary Brent. «Merleau-Ponty's Destruction of Logocentrism». En M.C. Dillon, (ed.). *Merleau-Ponty Vivant*. Albany, State University of New York Press, 1991, pp. 117-152; POLLARD, Christopher. «Merleau-Ponty and Embodied Cognitive Science». *Discipline Filosofiche*, XXIX(2), pp. 67-90, 2014.

Mientras tanto, para otros estudiosos de la obra de Merleau-Ponty, el renovado interés por *Fenomenología de la Percepción*, en particular, o de su obra en general, por parte de estudiosos de tradición analítica o de las ciencias cognitivas representa un desafío. Esto se debe a que Merleau-Ponty estableció, desde sus primeros trabajos, un vínculo con la investigación empírica en el campo de la psicología y la neuropsiquiatría. Ambas disciplinas se desarrollaban, en la época que *Fenomenología de la Percepción* fue escrita, bajo el paradigma epistemológico dominante de la *Gestalttheorie*<sup>8</sup> y a la luz de los interrogantes suscitados por las patologías relacionadas con las lesiones de posguerra —ceguera psíquica, fenómeno de miembro fantasma relacionados con amputaciones, afasias, etc.—. Como señala Pintos Peñaranda, ya desde 1933 cuando elabora su primer proyecto de trabajo para obtener una beca doctoral, Merleau-Ponty tiene claro que «la reflexión filosófica, en vez de enclaustrarse autosuficientemente en sí misma, debe reconocer y aprovechar, si cabe, los descubrimientos de las ciencias dedicadas al fenómeno humano»<sup>9</sup>.

Así, bajo una consideración semejante a esa, podemos asumir los hallazgos y teorías que ofrecen en la actualidad tanto las neurociencias como las ciencias cognitivas. Esto podemos hacerlo sin fatalismo o resignación, más bien con la convicción de que la fenomenología encuentra allí un campo fértil para sus investigaciones y cuenta con los recaudos metodológicos para mantenerse a salvo de comulgar con los presupuestos ontológicos de esas disciplinas. Resultan efectivas para esta tarea las críticas de Merleau-Ponty a la concepción objetiva del mundo y a la falsificación de la experiencia implicadas en las pretensiones explicativas de las ciencias. El

<sup>8</sup> Incluso la neurología, afirma Pintos Peñaranda, estaba condicionada por los fundamentos de la *Gestalttheorie*, y «la teoría gestaltista se mueve dentro de la 'actitud natural'. De esta actitud es de la que Merleau-Ponty toma distancia. Y su posicionamiento crítico lo consigue gracias a hallarse ya situado en la 'actitud fenomenológica'...» Cf. PINTOS PEÑARANDA, María Luz. «El neuropsiquiatra Kurt Goldstein en la génesis del pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty». *Investigaciones fenomenológicas*, 1, 2008, p. 118. Por otro lado, señala Cleret, la *Gestalttheorie* le permite a Merleau-Ponty superar las limitaciones de la psicología fenomenológica (Husserl y Sartre). Cf. CLERET, Alexandre. «Varela lecteur de Merleau-Ponty: l'impossible naturalisation de la phénoménologie merleau-pontyenne», *Op. cit.*

<sup>9</sup> PINTOS PEÑARANDA, María Luz. «El neuropsiquiatra Kurt Goldstein en la génesis del pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty», *Op. cit.*, p. 112.

*Avant-propos* de *Fenomenología de la Percepción*, primer hito que podemos marcar en el recorrido que iniciamos, conserva aún hoy el carácter programático que Merleau-Ponty le imprimiera en 1945,

Todo lo que se del mundo, incluso por la ciencia, —afirma— lo se a partir de mi punto de vista o de una experiencia del mundo sin la cual los símbolos de la ciencia no significarían nada. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y si nosotros queremos pensar la ciencia misma con rigor, apreciar exactamente el sentido y el alcance, es necesario despertar primero esta experiencia del mundo de la cual ella es la expresión<sup>10</sup>.

El interés por la obra de Merleau-Ponty en el contexto temático de las ciencias cognitivas encuentra su principal antecedente en trabajos tempranos de Hubert Dreyfus. Acostumbrado a sobrepasar las fronteras teóricas impuestas por ciertos cánones, entre filósofos analíticos y continentales, entre tradiciones anglófonas y francófonas, Dreyfus apoya lo que él denomina una comprensión «alternativa» de la cognición en filósofos de la tradición existencialista y fenomenológica<sup>11</sup>. Algo semejante hacen Varela, Thompson y Rosch al emprender la crítica al paradigma cognitivista dominante en filosofía de la mente y en las ciencias cognitivas en su intento de justificar la perspectiva enactiva<sup>12</sup>. El aspecto común de estos dos intentos, y de algunos posteriores, es la búsqueda teórica de perspectivas que privilegien en sus análisis agentes post-cartesianos<sup>13</sup> o post-cognitivistas<sup>14</sup>. Es pre-

<sup>10</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. París, Gallimard, 1945, pp. 9 y s./8. La citas de *Fenomenología de la Percepción* que introduzco en el trabajo son traducidas por mí del francés. En lo que sigue señalaré el número de página que corresponde a la cita en la versión de Gallimard, 1945, reeditada en 2012, y posteriormente ubicaré el número de página de la traducción al castellano de Jem Cabanes.

<sup>11</sup> Cf. DREYFUS, Hubert. *What computers can 't do. A critique of artificial reason*. New York, Harper and Row Publishers, 1972.

<sup>12</sup> Cf. VARELA, Francisco, THOMPSON, Evan y ROSCH, Eleanor. *De cuerpo presente*, *Op. cit.*

<sup>13</sup> Cf. VAN GELDER, Tim. «What might cognition be, if not computation?». *The Journal of Philosophy*, 92(7), 1995, pp. 345-381.

<sup>14</sup> Ambas nociones han sido acuñadas con el objetivo de designar a un agente cognitivo corporeizado y situado y superar mediante esto la comprensión de la cognición en términos de intercambio

cisamente este interés el que dirige la mirada de los investigadores hacia la obra de Merleau-Ponty, en la cual de manera explícita se asume como tarea la superación del dualismo cartesiano y algunas de sus principales consecuencias —diploía ontológica, concepción objetiva del cuerpo, comprensión eternitaria del *Cogito*, crítica al representacionalismo de la cognición, etc. —. Sin embargo, es importante también mencionar que en el contexto de la fenomenología merleau-pontiana, esta superación del cartesianismo toma una vía, también, señalada por Descartes en las *Meditación Metafísicas*, que consistirá en profundizar la condición ambigua que caracteriza la experiencia humana.

Ya en 1972, Dreyfus reconocía la insuficiencia de los enfoques sobre la conciencia y la cognición reunidos bajo la denominación de ciencias cognitivas con relación a tres aspectos:

[...]el papel del cuerpo en la organización y la unificación de nuestra experiencia de objetos, el papel de la situación para proveer el horizonte ante el cual el comportamiento puede ordenarse sin ser sometido a reglas y, finalmente, el papel de los propósitos y necesidades humanas en la organización de la situación, de modo tal, que esos objetos sean reconocidos como relevantes y accesibles<sup>15</sup>.

La cita de Dreyfus permite distinguir entre el interés por *Fenomenología de la Percepción* de los investigadores provenientes de las ciencias cognitivas y la mera búsqueda de una teoría sistematizada y susceptible de ser integrada en un marco epistémico más complejo —esto es, naturalizado— que proporcione «información» acerca del cuerpo. Desde comienzos del siglo XX convergen innumerables perspectivas filosóficas que abordan

---

«simbólico o subsimbólico por interacción o acoplamiento». Cf. CALVO, Paco y GOMILA, Antoni. «Directions for an Embodied Cognitive Science: Toward an Integrated Approach». En: P. Calvo y A. Gomila (eds.). *Handbook of Cognitive Science: An Embodied Approach*. Amsterdam, Elsevier, 2008, p. 7.

<sup>15</sup> DREYFUS, Hubert. *What computers can't do. A critique of artificial reason*. *Op. cit.*, p. 146.

la corporeidad<sup>16</sup>; sin embargo, la elección de Merleau-Ponty da cuenta de un interés más general que no sólo alude a una teoría sobre el cuerpo. *Fenomenología de la Percepción* anticipa los argumentos de la crítica a la noción de representación que luego desarrollarán Dreyfus y Varela. La crítica de Merleau-Ponty surge de la descripción de la relación del sujeto con el mundo en la percepción. Dicha relación no admite mediación dado que el sujeto es del mundo por medio de su cuerpo. El mundo se da a la percepción de la manera en que lo hace, distante, perspectivo, inacabado y ambiguo, precisamente porque somos sujetos encarnados y en cuanto tales, por medio de la motricidad y la percepción, podemos zanjar esa distancia, acosar el objeto y aprehenderlo de manera directa. La mediación representacional, lejos de ofrecer un mundo a la percepción, proporciona un producto acabado, accesible para una conciencia desencarnada. La crítica a la noción de representación procedente de las ciencias cognitivas, a diferencia de la merleau-pontiana, surge en el seno de una teoría de la conciencia que resulta insuficiente para dar cuenta de la cognición en sus formas más básicas (no conceptuales) y de la consecuente acción significativa. No obstante, y a pesar de ello, igualmente sirve para poner de relieve aspectos de *Fenomenología de la Percepción* no tenidos suficientemente en cuenta por los estudiosos de su obra y que cobran actualidad a partir del rescate de la crítica merleau-pontiana al intelectualismo, comprendido ahora como cognitivismo<sup>17</sup>. En el contexto de su crítica a la noción de representación y al intelectualismo, Merleau-Ponty ofrece a las ciencias cognitivas una estrategia de inversión del modelo de la cognición en el sentido tradicional, y un fundamento para entender la acción desde la intencionalidad anclada en el cuerpo; es decir, la intencionalidad motriz.

El recorrido de los lectores guiados por el interés de las ciencias cognitivas suele pasar, sin demorarse demasiado, por los primeros apartados de *Fenomenología de la Percepción*, para detenerse en la sección III de la

<sup>16</sup> Por ejemplo, Pfänder, el propio Husserl, Scheler, Bergson, Marcel y Sartre., Cf. VIGO, Alejandro. «El cuerpo vivido. La filosofía más allá de las fronteras de la objetivación». En E. Anruba y I. Marugán (eds.). *Historias y filosofías del cuerpo*. Granada, Editorial Comares, 2012, pp. 67-100.

<sup>17</sup> Cf. DREYFUS, Hubert. «Merleau-Ponty and Recent Cognitive Science». En T. Carman y M. Hansen (eds.). *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge, MA, Cambridge University Press, 2005.

Primera Parte, que lleva por título «La espacialidad del propio cuerpo y la motricidad». De las páginas precedentes son recogidas, dependiendo de los lectores y de sus motivaciones, (i) cuestiones relativas a la relación de Merleau-Ponty con Husserl; es decir, aquello que corresponde a la comprensión de la dirección trascendental de las investigaciones fenomenológicas<sup>18</sup>, (ii) las reflexiones de Merleau-Ponty sobre el fenómeno del miembro fantasma<sup>19</sup>, o (iii) las críticas a las teorías intelectualistas y empiristas de la percepción y sus consecuencias<sup>20</sup>.

No me ocuparé de desarrollar aquí en detalle la temática tratada en la sección señalada, sólo me limitaré a presentar algunas consideraciones generales y de contexto. En primer lugar, Merleau-Ponty cierra<sup>21</sup> allí la investigación sobre la génesis del cuerpo concebido como objeto *partes extra partes* y, junto con la sección siguiente titulada «La síntesis del propio cuerpo», designa al cuerpo fenomenal como sujeto de la percepción. Este es, propiamente hablando, un descubrimiento fenomenológico en tanto y en cuanto no se trata de un concepto adosado a la experiencia, sino más bien, un corolario de la descripción de la experiencia que saca a la luz una existencia ambigua<sup>22</sup> como resultado del análisis del fenómeno de la motricidad. Por medio de este fenómeno constatamos una intencionalidad más básica, *original* —siguiendo el vocabulario merleau-pontiano—.

En segundo lugar, se trata de una sección problemáticamente vasta y densa en términos teóricos. De hecho, el índice de la obra no alcanza a revelar

<sup>18</sup> Cf. VARELA, Francisco. *El fenómeno de la vida*. Santiago, Dolmen Ediciones, 2000.

<sup>19</sup> Cf. BREYER, Thiemo. «Das Phantom im Spiegel: Ein phänomenologischer Versuch über somatosensorische Plastizität und Leibgedächtnis». *Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik*, 7, 2012; GALLAGHER, Shaun y MELTZOFF, Andrew. «The Earliest Sense of Self and Others: Merleau-Ponty and Recent Developmental Studies». *Philosophical Psychology*, 9, 1996, pp. 213-236.

<sup>20</sup> Cf. DREYFUS, Hubert. «Merleau-Ponty and Recent Cognitive Science». *Op. cit.* NOË, Alva y THOMPSON, Evan, (eds.). *Vision and Mind. Selected Readings in the Philosophy of Perception*. Massachusetts: The MIT Press, 2002.

<sup>21</sup> De manera provisional, porque luego se abordará otra dimensión de la experiencia del espacio en la sección «Le monde perçu». Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*, *Op. cit.*, pp. 290-351.

<sup>22</sup> MADISON, Gary Brent. *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, *Op. cit.*, p. 45.

todo el contenido presentado en esa parte. Merleau-Ponty continúa allí con su cometido, sostenido a lo largo de *Fenomenología de la Percepción*, de contrastar los compromisos ontológicos y presupuestos, sólo en apariencia rivales, del intelectualismo y el empirismo en su comprensión del fenómeno de la motricidad y del papel desempeñado por la conciencia.

Por último, no resulta fácil reconocer en esas páginas un estilo homogéneo o un registro unificado, pues las consideraciones empíricas provenientes de la neurofisiología suscitan reflexiones existenciales y estas, a la vez, dan paso a aclaraciones epistemológicas. Esta indeterminación temática y disciplinar es a veces interpretada como consecuencia de una falta de precisión conceptual<sup>23</sup>, mientras que otras han sido aprovechadas como una suerte de desafío intelectual<sup>24</sup>. Atendiendo a eso, la noción escogida<sup>25</sup> para mostrar el curso de la lectura y los aportes en la recepción de *Fenomenología de la Percepción* por parte de las ciencias cognitivas es la noción, escasamente visitada por los exégetas del pensamiento merleau-pontiano, de *arco intencional*<sup>26</sup>.

### a. *El arco intencional*

En el peculiar marco ofrecido por la descripción de las patologías neurológicas sufridas por Schneider, el célebre paciente de Gelb y Goldstein, hace su aparición la noción de *arc intentionnel*, tan efusivamente acogida por Dreyfus, sus seguidores y críticos. La noción de «arco intencional», como bien sabemos<sup>27</sup> no pertenece al vocabulario acuñado por Merleau-Ponty, tampoco al de la fenomenología, sino que se trata de una expresión tomada de la obra del psiquiatra alemán Franz Fischer.

<sup>23</sup> Cf. SAINT AUBERT, Emmanuel. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. París, Vrin, 2005.

<sup>24</sup> DREYFUS, Hubert. «Merleau-Ponty and Recent Cognitive Science». En T. Carman y M. Hansen (eds.). *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge, MA, Cambridge University Press, 2005; GALLAGHER, Shaun. *How the Body Shapes the Mind*, *Op. cit.*

<sup>25</sup> Entre otras posibles como la de *prise* (presa) o *Anhaltspunkte*, incluso esquema corporal.

<sup>26</sup> De modo que al señalar una noción no se intenta aislarla de su contexto y las problemáticas en las cuales anida su peso teórico o significado.

<sup>27</sup> Cf. BATTÁN HORENSTEIN, Ariela. «La fenomenología de M. Merleau-Ponty y una crítica a la noción de representación». *Representaciones. Revista de Estudios sobre Representaciones en Arte, Ciencia y Filosofía*, 6(1), 2010, pp. 6-21.

Una observación que hace Saint Aubert, sobre el vocabulario merleau-pontiano de la intencionalidad, aplica también a la noción de arco intencional, pues esta, como la otra, se presenta con «apariencias de tecnicidad fenomenológica, bajo fórmulas falsamente precisas que *Fenomenología de la Percepción* no articula jamás entre ellas»<sup>28</sup>. Saint Aubert acierta en su caracterización de la pretensión merleau-pontiana de acuñar un vocabulario técnico, sin embargo, a los efectos de poder ser compartido, debe ser dispensado del sesgo negativo que el autor le da. Es posible en ese sentido, argumentar que, acudir a fórmulas y a la experimentación con ellas, es una genuina expresión del rodeo propio de la reflexión y del curso del pensamiento del filósofo. Vale aclarar que, en esas páginas, Merleau-Ponty se encuentra buscando el modo de «nombrar»<sup>29</sup> a esa «función más fundamental», descubierta en el análisis de los casos de motricidad mórbida, que es lo más propio de la subjetividad y no se reduce a la representación ni a la causalidad. Esa búsqueda queda en evidencia apenas unas líneas antes de que Merleau-Ponty introduzca la noción de arco intencional, donde sugiere otra posibilidad, la del proyector como un vector móvil, para dar cuenta de esa función anterior a toda «operación categorial» y en virtud de la cual *hay* (*il y a*) un mundo para el sujeto. En esas páginas el autor está intentando explicar la incapacidad de Schneider para instalarse en un vector temporal que no acabe encogiéndose o marchitando el pasado y el futuro (*ratatinés*), lo que se evidencia en su imposibilidad de imaginar una situación ficticia o de anticipar una opinión acerca del clima en las próximas semanas. Afirmar Merleau-Ponty: «Por debajo de la inteligencia como por debajo de la percepción, descubrimos una función más fundamental, ‘un vector móvil en todos sentidos, como un proyector por el cual nos podemos orientar (...)»

<sup>28</sup> SAINT AUBERT, Emmanuel. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Op. cit., p. 137.

<sup>29</sup> El trabajo de Merleau-Ponty, de poner de relieve los compromisos ontológicos que contienen los conceptos y las nociones heredadas, debe vincularse a nociones como la que estamos considerando. Saint Aubert opina que Merleau-Ponty resuelve esta indeterminación terminológica con la noción de «existencia», que es vagamente tratada en el libro. Se hace patente, también en relación con esto, el modo como las afinidades filosóficas determinan la comprensión. Para un filósofo continental el término «existencia» resuena, mientras que para un filósofo analítico dice poco.

y tener un comportamiento respecto de este objeto'»<sup>30</sup>. Posteriormente, él descarta la opción del proyector entendiendo que la analogía lumínica presupone la preexistencia de las cosas que iluminaría, cuando en realidad esta función a la que quiere aludir, que no es otra que la intencionalidad operante, antes que iluminar las cosas «las hace existir más secretamente para nosotros»<sup>31</sup>. Y agrega luego, dejando traslucir el curso de sus pensamientos,

Digamos entonces mejor, tomando en préstamo el término de otro trabajo, que la vida de la consciencia — vida cognoscente, vida del deseo o vida perceptiva— está subtendida (*sous-tendue*) por un 'arco intencional' que proyecta a nuestro alrededor, nuestro pasado, nuestro porvenir, nuestro medio humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral, o más bien lo que hace que estemos situados bajo todas esas relaciones<sup>32</sup>.

Entonces, esta noción de arco intencional permite explicar ciertas enfermedades, como la de Schneider, quien mantiene intacta su inteligencia pero ve afectada su sensibilidad. Él puede realizar movimientos concretos pero está impedido de realizar movimientos abstractos, es decir, no puede salir de la situación real en la que se encuentra ni mediante el lenguaje ni con la imaginación. Es precisamente en esos casos cuando el arco intencional, dirá Merleau-Ponty, se relaja (*détend*) y se constata la enfermedad.

Así como la analogía del proyector trae aparejada la idea de iluminación, hay un sentido intrínseco implicado en la noción de «arco intencional». En un trabajo precedente me referí a esta cuestión, aunque de manera muy marginal, dado que había llamado mi atención la connotación arquitectónica de la noción de arco que se encuentra contenida en la referencia de Merleau-Ponty y, posiblemente, en la original de Fischer. La analogía es ciertamente amplia, a pesar de la noción geométrica que está detrás, pues

---

<sup>30</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Op. cit., p. 169/152.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 169/152.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 169 y s./152 y s.

llamamos arco al elemento que se curva al tensar la cuerda para disparar una flecha y, también, a la estructura que soporta o sostiene una abertura. La significación oscila así entre dos extremos, aludiendo a la idea de flexibilidad y a la de soporte. La posibilidad, mencionada por Merleau-Ponty, de que el arco intencional se distienda, parece inclinar la analogía hacia la primera acepción; sin embargo, este no parece corresponder a la referencia que se encuentra en la sección titulada «El cuerpo como ser sexuado». Allí Merleau-Ponty afirma,

Redescubrimos a la vez la vida sexual como una intencionalidad original y las raíces vitales de la percepción, de la motricidad y de la representación haciendo descansar todos estos «procesos» sobre un ‘arco intencional’ que se flecta<sup>33</sup> (fléchit) en el enfermo y que en el normal da a la experiencia su grado de vitalidad y de fecundidad<sup>34</sup>.

Esta última cita permite una comprensión más global del arco intencional, pues contempla la función de proyección intencional, afectiva, motriz, y de enlace de las vivencias, al mismo tiempo que incluye el sentido de apoyo, fundamento y estructura gracias a los cuales se produce el despliegue vital del sujeto. De este modo, el arco intencional se vincula con la noción de intencionalidad operante y aparece como una estructura con dos momentos: el de la sedimentación y el de la espontaneidad<sup>35</sup>. Con la noción de arco intencional, Merleau-Ponty se anticipa al tratamiento de una cuestión que será considerada casi al final del camino emprendido en *Fenomenología de la Percepción*, en las páginas dedicadas a la temporalidad y su relación con la intencionalidad operante. La implicación temporal de la noción de arco

---

<sup>33</sup> Recurro a este término poco habitual, que pertenece al vocabulario de la arquitectura, para enfatizar el valor estructural que la analogía transmite. En la traducción de Cabanes el término *fléchit* es traducido por «distiende», quizás con el objetivo de estrechar el vínculo entre esta noción y la que aparece en la primera referencia al arco intencional, *détend*, relaja o afloja, también traducida como distiende.

<sup>34</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Op. cit., p. 195/174.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 163/147.

intencional ya estaba presente en Fischer<sup>36</sup> y es, precisamente, algo que la lectura de Dreyfus y sus análisis pondrán de relieve. Por este motivo, antes de continuar, resulta necesario referirme al modo en que Dreyfus comprende e integra a sus análisis la noción de arco intencional.

### *b. El experto*

El interés por explicar cómo las experiencias pasadas modifican el mundo perceptivo para el sujeto que actúa, es lo que anima el acercamiento de Dreyfus a *Fenomenología de la Percepción*. Dreyfus reconoce que Merleau-Ponty tiene una excelente conjetura para dar cuenta de la experticia, pero el tratamiento que hace de la cuestión carece, en su opinión, del correlato neurofisiológico que permitiría dar el paso de la especulación filosófica a la hipótesis empírica. Así, Dreyfus se interesa por el proceso de adquisición de las habilidades necesarias en función de las cuales es posible, por un lado, distinguir a un principiante de un experto —ya sea respecto de habilidades intelectuales o corporales— y, por otro lado, explicar cómo puede el experto llevar a cabo acciones de largo alcance, sin evaluar la situación con anterioridad.

Dreyfus distingue y analiza las *performances* motoras en tres niveles: el del agente principiante, el del competente (*proficient*) y el del experto. El primer nivel corresponde a aquel que se ve inmerso de manera irreflexiva en la agencia motriz, el segundo a aquel que posee la capacidad de reconocer qué necesita hacer y decide hacerlo para llevar a cabo la acción y ejercitar sus habilidades motrices, y, el tercero, a quien «no sólo sabe qué es lo que necesita ser realizado, basado en una discriminación de una situación practicada y madura, sino que conoce además cómo alcanzar la meta»<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> En «*Raum-zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*», Fischer recurre a la noción de «Lockerung des intentionalen Bogen». Cf. FISCHER, Franz. «Raum-zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie». *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 124, 1930, p. 250, esto es, relajamiento o aflojamiento del arco intencional, para referirse a la incapacidad de un paciente de relacionar la imagen de su padre (recordado) con su padre actual. En ese sentido, y en relación con el vector temporal de la existencia de Schneider, Merleau-Ponty se refiere al arco intencional como proyección de nuestro pasado y nuestro porvenir.

<sup>37</sup> Cf. DREYFUS, Hubert. «The Current Relevance of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment». *Electronic Journal of Analytic Philosophy*, 4, 1996.

En suma, aquello que distingue al experto del competente es una habilidad para discriminar situaciones de forma más sutil y refinada. La tarea de discriminar las situaciones está apoyada, según Dreyfus, en la capacidad del agente para traer al presente la experiencia sedimentada de la manera adecuada y según las exigencias de la situación.

Dreyfus piensa la agencia a través de un modelo de inmediatez y reacción pensados en el juego —por ejemplo, en el ajedrez y el tenis—; es decir, en esas situaciones en las que el agente, junto con la disposición para actuar sedimentada por el entrenamiento —o por el hábito—, se enfrenta a situaciones nuevas e inesperadas de las cuales no tiene un conocimiento pleno ni anticipación. En el proceso de devenir un experto, el agente desarrolla la capacidad de discriminar «repertorios» de situaciones y el conjunto de las acciones apropiadas para ellas. Esto provoca una suerte de complejización del acto intencional implicado en la *performance* del experto e introduce la variable del aprendizaje. Dreyfus destaca, en este proceso, la ausencia de representaciones —ya sea de metas o de reglas— como fundamento de la acción. La experticia se trata más bien de la selección de características relevantes y de la actuación motivada por los propios condicionantes de la situación; en la acción experta se destaca la existencia de una estructura retroactiva (*feedback structure*) que garantiza la adquisición de las habilidades.<sup>38</sup> Dreyfus reconoce, en la crítica de Merleau-Ponty al representacionismo, una preocupación semejante a la suya, consistente en explicar cómo la «experiencia pasada se manifiesta en la experiencia presente»<sup>39</sup>; es decir, la relación entre sedimentación y espontaneidad. Con base en eso, Dreyfus avanza más allá de los límites que la reducción fenomenológica impone a Merleau-Ponty, y desarrolla un modelo de redes neuronales simuladas (*Simulated Neural Network*), en virtud del cual cobran plausibilidad científica las que hasta el momento eran especulaciones. Con independencia de los detalles de su propuesta, que no viene al caso considerar aquí, destaco que Dreyfus da cuenta, mediante las redes neuronales, de la relación entre

<sup>38</sup> En su primer estadio, en cambio, el aprendiz es quien todavía no puede prescindir de las reglas y las representaciones de metas como guía para su acción.

<sup>39</sup> DREYFUS, Hubert. «Merleau-Ponty and Recent Cognitive Science». *Op. cit.*, p. 133.

percepción y acción, pasado y presente, hábito y situación. Es decir, él «traduce» al vocabulario de las ciencias cognitivas la noción merleau-pontiana de «arco intencional».

El «arco intencional», tal como parece entenderlo Dreyfus, es la unidad de las acciones pasadas que sirven de fundamento a nuevas acciones, en situaciones inéditas, pero que guardan alguna semejanza con las anteriores, sin que intervenga la representación de objetivos o la anticipación de metas. La necesidad de elaborar un modelo de funcionamiento del cerebro de agentes —intencionales— encarnados, como el de las redes neuronales simuladas, se justifica, en opinión de Dreyfus, entre otras razones, por la posibilidad de enmendar la apelación de Merleau-Ponty a una suerte de relación «mágica» entre percepción y acción. «El modelo de red neural ofrece una base cerebral no representacional, y sin embargo no mágica, del arco intencional»<sup>40</sup>.

Entre las críticas dirigidas a Dreyfus, por su apropiación de algunas tesis de *Fenomenología de la Percepción*, se encuentran las que apuntan específicamente a este intento por reducir al mínimo posible, lo que podría denominar, «el índice de indeterminación existencial» de las descripciones merleau-pontyanas.<sup>41</sup> Heinämaa afirma que Dreyfus «reformula la perspectiva existencialista con un vocabulario de estímulos y respuestas»; en consecuencia,

Donde Merleau-Ponty escribe sobre el llamado (solicitud) de las cosas o de nuestro diálogo con ellas, Dreyfus habla de funciones neurales. Cuando Merleau-Ponty afirma que nuestra experiencia con el mundo es primeramente afectiva y expresiva —incluso cuando tratamos con cosas— busca el mecanismo cerebral que supuestamente subyace a esas experiencias. La perspectiva feno-

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>41</sup> Encontramos esta crítica en HEINAMÄÄ, Sara. «Merleau-Ponty's modifications of phenomenology: cognition, passion and philosophy». *Synthese*, 118, 1999, pp. 49-68; MADISON, Gary Brent. «Merleau-Ponty's Destruction of Logocentrism». *Op. cit.*; CLERET, Alexandre. «Varela lecteur de Merleau-Ponty: l'impossible naturalisation de la phénoménologie merleau-pontyenne». *Op. cit.*; POLLARD, Christopher. «Merleau-Ponty and Embodied Cognitive Science». *Op. cit.*

menológica de primera persona es abandonada y relevada por una explicación en tercera persona<sup>42</sup>.

En las consideraciones finales volveré sobre este intento de traducción impropia con una mirada más optimista. Lo que intento señalar ahora es un hecho curioso, la coincidencia entre Dreyfus y, el exigente exegeta del pensamiento merleau-pontiano, Saint Aubert, en la consideración de la noción de arco intencional como recurso «mágico».

### c. *Lo mágico*

En *Le scénario cartésien. Recherche sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Saint Aubert realiza un detallado análisis de las sucesivas comprensiones de la intencionalidad en la obra del fenomenólogo. En esa reconstrucción, obviamente se encuentra la noción de arco intencional a la cual Saint Aubert incluye en la lista de los intentos frustrados de *Fenomenología de la Percepción* por dar cuenta de la «esencia de nuestra vida, la animación»<sup>43</sup> en la intencionalidad. En ese contexto se refiere a la noción de arco intencional como «una nueva fórmula mágica», la cual, en su opinión, está condenada —como «intencionalidad motriz»— a quedar «como simple indicio de una solución todavía ausente», de carácter programático, «un intento confuso y, de inmediato abortado, de la escritura de Merleau-Ponty»<sup>44</sup>.

A juzgar por las palabras de Saint Aubert, los lectores de *Fenomenología de la Percepción* podríamos pasar por alto esta noción, sin mayores consecuencias para la comprensión merleau-pontiana de la intencionalidad. Sin embargo, como señalan Kelkel<sup>45</sup> y Buffone<sup>46</sup>, esta caracterización no hace

<sup>42</sup> HEINAMÄÄ, Sara. «Merleau-Ponty's modifications of phenomenology: cognition, passion and philosophy». *Op. cit.*, p. 55.

<sup>43</sup> SAINT AUBERT, Emmanuel. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. *Op. cit.*, p. 137.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>45</sup> Cf. KELKEL, Arion. «Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle. Un débat non résolu avec Husserl», en Tymieniecka, A.-T. Merleau-Ponty. *Le psychique et le corporel*, Paris, Aubier, 1988.

<sup>46</sup> Cf. BUFFONE, Jesica. «'Ir hacia' desde los otros. La apropiación de la noción de arco intencional en

justicia al verdadero peso teórico que posee esa noción en un entramado conceptual de mayor envergadura. Y, podría agregar, no reconoce el esfuerzo que está por detrás de esa búsqueda intelectual del filósofo que recién se hará explícita en *Lo Visible y lo Invisible* y las notas de trabajo. Merleau-Ponty se encuentra, en *Fenomenología de la Percepción*, todavía preso del vocabulario de la filosofía de la conciencia que está intentando superar. Por ello, cierta vaguedad conceptual<sup>47</sup> que a veces se adivina en la obra, debe poder ser puesta en el contexto de esa búsqueda terminológica que sitúa a la reflexión fuera de la alternativa del para-sí y del en-sí.

De manera semejante, pero con una intención diferente, Dreyfus se refiere, como vimos, a esta restricción explicativa que afecta a la noción de arco intencional. Sin embargo, lejos de prescindir de ella, realiza dos operaciones relacionadas con las intenciones de este trabajo. En primer lugar, indaga acerca de la connotación que Merleau-Ponty da al adjetivo «mágico» en *Fenomenología de la Percepción*. Dreyfus distingue dos usos del término, uno de carácter peyorativo y crítico dirigido a la insuficiencia de las explicaciones causales, y otro en sintonía metodológica con la reducción fenomenológica, como una manera de evitar, al describir los fenómenos, comprometerse con aspectos ontológicos y tesis de existencia<sup>48</sup>. En segundo lugar, Dreyfus celebra que existan en la actualidad modelos del cerebro que permitan explicar esas «operaciones mágicas», es decir, que den respuesta empírica —esto es, naturalizada— al interrogante<sup>49</sup> que Merleau-Ponty presenta en su crítica al representacionalismo y, a la cual da una respuesta inadecuada según parámetros «científicos».

Esto último será objeto de críticas por parte de Pollard, para quien la propuesta de Dreyfus acaba traicionando la motivación fenomenológica —trascendental, dirá él— de Merleau-Ponty. En su opinión, la reflexión merleau-pontiana sobre la relación intencional del sujeto y el mundo es con-

---

la teoría de Merleau-Ponty». *Diánoia*, LXII(79), 2017, pp. 77-102.

<sup>47</sup> Cf. SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. «Embodiment on trial: a phenomenological investigation». *Continental Philosophy Review*, 48(1), 2015, pp. 23-39.

<sup>48</sup> «Las relaciones de mi decisión y de mi cuerpo en el movimiento son unas relaciones mágicas». Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. *Op. cit.*, p. 123/112.

<sup>49</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. *Op. cit.*, p. 173/156.

vertida en «psicología fenomenológica», es decir, una ciencia empírica de la vida psíquica en el mundo natural y, en ese sentido, ingenua. Adoptando una posición intermedia entre Saint Aubert y Dreyfus, Pollard afirma que:

[...] el término 'mágico' evoca la idea de [un] proceso en ningún sentido dependiente de un acto del sujeto; es, más bien, una estructura de la experiencia perceptiva que ocurre en pasividad y, en cuanto tal, está fenomenológicamente disponible para ser descrita como 'mágicamente' ocurre<sup>50</sup>.

La posición de Pollard contempla el reconocimiento que hace Dreyfus a la noción de mágico, es decir, a aquello que a los ojos del fenomenólogo se da en pasividad y bajo esa condición puede ser objeto de descripción en un marco resguardado por la reducción. La crítica de Pollard, con la cual estoy de acuerdo<sup>51</sup>, radica en que esta afirmación no zanja la grieta entre la descripción y la explicación, siendo esta última la meta de las ciencias cognitivas.

Más allá de esto, o más bien teniendo esto en cuenta, en términos hermenéuticos la posición de Dreyfus resulta más favorable que la de Saint Aubert, aun a riesgo de incurrir, como lo señala Pollard, en una des-tras-cendentalización del proyecto de Merleau-Ponty. El interés de Dreyfus por la noción de arco intencional pone en evidencia cómo un interés regional logra una conquista teórica, esto es, aporta a la comprensión de un aspecto importante del pensamiento de un filósofo, al cual la lectura exegética y especializada parece haber renunciado.

---

<sup>50</sup> POLLARD, Christopher. «Merleau-Ponty and Embodied Cognitive Science». *Op. cit.*, p. 73.

<sup>51</sup> En mi trabajo *Crítica y redención. El encuentro de las ciencias cognitivas con Fenomenología de la Percepción*, que será publicado en la revista *Cuadernos de Filosofía*, me ocupó con más detalle de las críticas de Pollard a Dreyfus. A pesar de mi postura al respecto, es innegable el aporte de su trabajo al debate sobre las relaciones entre la fenomenología y la ciencias cognitivas al retomar el clásico tópico de los efectos de la naturalización.

## El arco temporal

En el apartado dedicado al arco intencional mencioné que, en la apropiación que Dreyfus hace de este concepto, se evidencia la dimensión temporal de la relación intencional del sujeto encarnado y situado en el mundo.<sup>52</sup> Como se mostró, para este autor la inteligencia o la acción experta del agente no son resultado de la adquisición y manipulación de entidades representacionales —símbolos o reglas— que intervienen en nuestra relación con el mundo. En consecuencia, dice, descubrimos que la mejor «representación» disponible en la comprensión pragmática del mundo, resulta ser el mundo mismo<sup>53</sup>. De este modo, el arco intencional da cuenta de una dialéctica entre la acción y el medio. Para esta conclusión Dreyfus apela a las nociones de dialéctica y circularidad que Merleau-Ponty desarrolla en *Estructura del Comportamiento* (1938). Sostiene Dreyfus, «La noción de dialéctica del medio y la acción es presentada para capturar la idea de que, en el aprendizaje, la experiencia pasada es proyectada en el mundo perceptivo del aprendiz y aparece como *affordance* o solicitud para futuras acciones»<sup>54</sup>.

Ahora bien, Dreyfus no tiene en cuenta que, para Merleau-Ponty, una buena dialéctica es aquella que no finaliza en una síntesis, y la relación circular entre el medio y la acción no se resuelve de manera definitiva en los comportamientos humanos por el hecho de que no están determinados por el imperativo de la especie. Sin embargo, Dreyfus proporciona una pista para comprender la temporalidad inmanente de la estructura sedimentación-espontaneidad que está implicada en el arco intencional.

<sup>52</sup> Anteriormente se ha entendido esta dimensión en términos de «historicidad», y, si bien no coincide completamente con el sentido de la temporalidad al que intento referirme, se vincula a él y es muy potente descriptivamente. Ver GARAVITO, María Clara. *Intersubjetividad como co-constitución. Sobre la vivencia de hacernos a mundos con otros cuerpos*. Tesis Doctoral. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2019.

<sup>53</sup> DREYFUS, Hubert. «Merleau-Ponty and Recent Cognitive Science». *Op. cit.*, p. 132.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 132.

A los lectores de *Fenomenología de la Percepción* la alusión a la temporalidad inmanente del arco intencional nos remite a la noción de hábito, ampliamente considerada por Merleau-Ponty en esta obra. Sin embargo, esta asociación es insuficiente cuando se da cuenta de la espontaneidad de la acción experta. La noción de hábito está íntimamente vinculada a la de sedimentación que, junto con la repetición, ofrece la base para entender la disposición del agente en situación. Ahora bien, la espontaneidad es lo que introduce el elemento diferencial entre un comportamiento competente y uno experto. La acción espontánea es reclamada por la nueva situación y esta se encuentra siempre en el futuro. Esa situación inédita es la que orienta la acción. El experto es, como bien señala Dreyfus, quien tiene la capacidad de discriminar, con base en el saber contraído de las experiencias pasadas, qué acciones aplican a la nueva solicitud del medio. De acuerdo con Merleau-Ponty, esto no supone la existencia de un «stock» de acciones guardadas en la memoria, sino un vector móvil, un *arco* tendido entre las experiencias pasadas y las por venir, una proyección intencional. En este sentido, es posible pensar la noción de arco intencional como el correlato de la noción de hábito, pero proyectada hacia el futuro, en relación con la acción por venir. El arco intencional estrecha así su vínculo con la intencionalidad operante, antes bien que con la intencionalidad motriz, con la cual se la suele asociar por el hecho ya mencionado de que hace su primera aparición en el capítulo dedicado a la motricidad<sup>55</sup>. Intencionalidad operante es el concepto que Merleau-Ponty rescata de la *Sexta Meditación Cartesiana* para nombrar la dimensión antepredicativa del mundo y de nuestras vidas que subyace a las actitudes téticas y categoriales. Esta noción, como la de arco intencional, no aparece muchas veces en *Fenomenología de la Percepción*; sin embargo, ella está implicada como tesis aceptada y latente en cada afirmación del cuerpo como agente motriz, como potencia expresiva y como sujeto de la percepción. Así, el arco intencional y la intencionalidad operante pueden ser entendidos como las dos caras o momentos de la estructura sedimentación-espontaneidad.

<sup>55</sup> Cf. SAINT AUBERT, Emmanuel. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Op. cit.

De este modo, las conclusiones de Dreyfus sobre el experto complementan, aunque sin pretenderlo, la reflexión merleau-pontiana sobre la enfermedad. Dado que, según el análisis de Merleau-Ponty, la enfermedad implica la suspensión del «poder general de ponerse en situación», el paciente Schneider, encerrado en lo actual, sólo tiene el pasado como un fragmento inconexo retenido en la memoria. Su incapacidad de anticiparse hablando del futuro pone en evidencia la implicancia temporal del arco intencional, pero bajo el monopolio del hábito. Con sus reflexiones, Dreyfus hace extensivo el alcance de la noción de arco intencional en el futuro y abre el dominio de la espontaneidad.

## Consideraciones finales

En este trabajo se rescató el carácter programático y reflexivo que anima *Fenomenología de la Percepción*, una obra que escapa a las lecturas dogmáticas y doctrinarias, y que interroga la fenomenología y las ciencias empíricas en su alcance y validez con el objetivo de revelar la experiencia.

En línea con la idea de que hay una suerte de «división de tareas»<sup>56</sup> entre la fenomenología y las ciencias cognitivas, y sin tomar partido acerca de la clase de relación que existe entre el nivel intencional de los actos y el subpersonal de los procesos neuronales, el foco de la atención estuvo puesto en la ganancia teórica que implica, para una obra escrita hace 75 años, una lectura desafiante e incluso impropia como la de Dreyfus. En relación con las ganancias teóricas de las lecturas «impropias», cabe destacar que:

(i) resulta notorio el interés suscitado por la noción de arco intencional<sup>57</sup> en los trabajos exegéticos sobre *Fenomenología de la Percepción* a partir de la lectura de Dreyfus y la recepción de sus críticos. Luego de que Kelkel<sup>58</sup>, un estudioso guiado por intereses intrínsecos a la fenomenología, recono-

<sup>56</sup> GALLAGHER, Shaun. «Mutual enlightenment: recent Phenomenology in Cognitive Science». *Journal of Consciousness Studies*, 4(3), 1997, p. 207.

<sup>57</sup> Que seguramente luego podrá ser ampliado a otras nociones.

<sup>58</sup> Cf. KELKEL, Arion, «Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle. Un débat non résolu avec Husserl». *Op. cit.*

ciera la importancia de la noción de «arco intencional», es difícil encontrar otros autores que destaquen su importancia antes de comienzos del siglo XXI.

(ii) y no olvidemos la enorme ganancia fenomenológica de la aplicación de las herramientas conceptuales, que Merleau-Ponty utiliza, para analizar casos patológicos en contextos de normalidad y experticia. Esto abre un interesante campo de investigación para los estudiosos de la fenomenología<sup>59</sup>.

Por último, respecto a los reparos suscitados por la traducción, en *Fenomenología de la percepción*, de un vocabulario cargado de connotaciones existencialistas, ambiguo y, a veces, impreciso, a una *jerga* científica que apela a terminología neurológica sofisticada y sustituye los registros en primera persona por una perspectiva de tercera persona, cabe señalar que:

(i) la traducción no implica necesariamente la aceptación de un punto de vista naturalista sobre las cuestiones tratadas y el acuerdo irreflexivo con los presupuestos ontológicos allí implicados. Se trata, en casos como el del propio Dreyfus, de una muestra de «reversibilidad teórica»<sup>60</sup> que puede redundar de manera positiva en un mejor esclarecimiento conceptual,

(ii) y, en ese sentido, la traducción se presenta como un desafío para actualizar la terminología y los problemas que Merleau-Ponty presenta en *Fenomenología de la Percepción*. Ella promueve el diálogo y el intercambio con filósofos y doctrinas provenientes de otras tradiciones y, como se mostró desde el comienzo, nos coloca en la senda trazada por Merleau-Ponty.

---

<sup>59</sup> Cf. SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The Corporeal Turn. An Interdisciplinary Reader*. Exeter, Imprint Academic, 2009; ROMDEH-ROMLUC, Komarine. «Merleau-Ponty and the Power to Reckon with the Possible». En T. Baldwin, (ed.). *Reading Merleau-Ponty: On Phenomenology of Perception*. London, Routledge, 2007, pp. 44-58.

<sup>60</sup> Cf. BREYER, Thiemo. «Das Phantom im Spiegel: Ein phänomenologischer Versuch über somatosensorische Plastizität und Leibgedächtnis». *Op. cit.*; GHALLAGHER, Shaun. «Cognitive Science». En R. Diprose y J. Reynolds (eds.). *Merleau-Ponty: Key Concepts*. London & New York, Routledge, Taylor and Francis, 2008, pp. 207-217.

## Bibliografía

- ALLOA, Emmanuel. *La resistencia de lo sensible: Merleau-Ponty, crítica de la transparencia*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.
- BATTÁN HORENSTEIN, Ariela. «La fenomenología de M. Merleau-Ponty y una crítica a la noción de representación». *Representaciones. Revista de Estudios sobre Representaciones en Arte, Ciencia y Filosofía*, 6(1), 2010, pp. 6-21.
- BREYER, Thiemo. «Das Phantom im Spiegel: Ein phänomenologischer Versuch über somatosensorische Plastizität und Leibgedächtnis». *Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik*, 7, 2012. Recuperado en [http://chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=http%3A%2F%2Fwww.izpp.de%2Ffileadmin%2Fuser\\_upload%2FAusgabe\\_7\\_2-2012%2FIZPP\\_2-2012\\_Breyer.pdf&clen=309356&chunk=true](http://chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=http%3A%2F%2Fwww.izpp.de%2Ffileadmin%2Fuser_upload%2FAusgabe_7_2-2012%2FIZPP_2-2012_Breyer.pdf&clen=309356&chunk=true) el 9 de diciembre de 2021.
- BUFFONE, Jesica. «‘Ir hacia’ desde los otros. La apropiación de la noción de arco intencional en la teoría de Merleau-Ponty». *Diánoia*, LXII(79), 2017, pp. 77-102.
- CALVO, Paco y GOMILA, Antoni. «Directions for an Embodied Cognitive Science: Toward an Integrated Approach». En: P. Calvo y A. Gomila (eds.). *Handbook of Cognitive Science: An Embodied Approach*. Amsterdam, Elsevier, 2008, pp. 1-25.
- CLERET, Alexandre. «Varela lecteur de Merleau-Ponty: l'impossible naturalisation de la phénoménologie merleau-pontyenne». *Chiasmi Internazionale*, 8, 2007, pp. 85-123.
- DREYFUS, Hubert y HALL, Harrison, (eds.). *Husserl on Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA, The MIT Press, 1982.
- DREYFUS, Hubert. *What computers can't do. A critique of artificial reason*. New York, Harper and Row Publishers, 1972.

- DREYFUS, Hubert. «The Current Relevance of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment». *Electronic Journal of Analytic Philosophy*, 4, 1996. Recuperado en <http://ejap.louisiana.edu/EJAP/1996.spring/dreyfus.1996.spring.abs.html> el 9 de diciembre de 2021.
- DREYFUS, Hubert. «Merleau-Ponty and Recent Cognitive Science». En T. Carman y M. Hansen (eds.). *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge, MA, Cambridge University Press, 2005.
- FISCHER, Franz. «Raum-zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie». *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 124, 1930, pp. 241–256.
- GALLAGHER, Shaun y Meltzoff, Andrew. «The Earliest Sense of Self and Others: Merleau-Ponty and Recent Developmental Studies». *Philosophical Psychology*, 9, 1996, pp. 213-236.
- GALLAGHER, Shaun. «Mutual enlightenment: recent Phenomenology in Cognitive Science». *Journal of Consciousness Studies*, 4(3), 1997, pp. 195-214.
- GALLAGHER, Shaun. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford & New York, Oxford University Press, 2006.
- GALLAGHER, Shaun . «Cognitive Science». En R. Diprose y J. Reynolds (eds.). *Merleau-Ponty: Key Concepts*. London & New York, Routledge, Taylor and Francis, 2008, pp.207-217.
- GARAVITO, María Clara. *Intersubjetividad como co-constitución. Sobre la vivencia de hacernos a mundos con otros cuerpos*. Tesis Doctoral. Bogota, Universidad Nacional de Colombia, 2019.
- HEINAMÄÄ, Sara. «Merleau-Ponty's modifications of phenomenology: cognition, passion and philosophy». *Synthese*, 118, 1999, pp. 49-68.
- KELKEL, Arion. «Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle. Un débat non résolu avec Husserl», en Tymieniecka, A.-T. *Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*. Paris, Aubier,1988.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard, 1945/2012.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona, Espasa Calpe (trad. J. Cabanes), 1985.
- MADISON, Gary Brent. *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*. París, Klincksiek, 1973.
- MADISON, Gary Brent. «Merleau-Ponty's Destruction of Logocentrism». En M.C. Dillon (ed.). *Merleau-Ponty Vivant*. Albany, State University of New York Press, 1991, pp. 117-152.
- NOË, Alva y Thompson, Evan. (eds.). *Vision and Mind. Selected Readings in the Philosophy of Perception*. Massachusetts: The MIT Press, 2002.
- PINTOS PEÑARANDA, María Luz. «El neuropsiquiatra Kurt Goldstein en la génesis del pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty». *Investigaciones fenomenológicas*, 1, 2008, pp.109-141.
- POLLARD, Christopher. «Merleau-Ponty and Embodied Cognitive Science». *Discipline Filosofiche*, XXIX(2), pp. 67-90, 2014.
- ROMDEH-ROMLUC, Komarine. «Merleau-Ponty and the Power to Reckon with the Possible». En T. Baldwin, (ed.). *Reading Merleau-Ponty: On Phenomenology of Perception*. London, Routledge, 2007, pp. 44-58.
- ROY, Jean Michel, PETITOT, Jean, PACHOUD, Bernard y VARELA, Francisco (eds.). *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, Stanford University Press, 1999.
- SAINT AUBERT, Emmanuel. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. París, Vrin, 2005.
- SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The Corporeal Turn. An Interdisciplinary Reader*. Exeter, Imprint Academic, 2009.
- SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. «Embodiment on trial: a phenomenological investigation». *Continental Philosophy Review*, 48(1), 2015, pp. 23-39.
- VAN GELDER, Tim. «What might cognition be, if not computation?». *The Journal of Philosophy*, 92(7), 1995, pp. 345-381.

- VARELA, Francisco, THOMPSON, Evan y ROSCH, Eleanor. *De cuerpo presente*. Barcelona, Gedisa, 2005.
- VARELA, Francisco. *El fenómeno de la vida*. Santiago, Dolmen Ediciones, 2000.
- VIGO, Alejandro. «El cuerpo vivido. La filosofía más allá de las fronteras de la objetivación». En E. Anrubia y I. Marugán (eds.). *Historias y filosofías del cuerpo*. Granada, Editorial Comares, 2012, pp. 67-100.
- WAHL, Jean. (ed.). *Cahiers de Royaumont. La Philosophie analytique*. París, Éditions des Minuit, 1962.



SOBRE LA RELACIÓN ENTRE EL NIVEL SUPERIOR DE  
LA COGNICIÓN Y EL NIVEL INFERIOR: UNA LECTU-  
RA FENOMENOLÓGICA SOBRE LAS CATEGORÍAS DE  
NIVEL BÁSICO \*

*On the relationship between higher and lower levels of cognition: a phenomenological reading of basic level categories*

CARLOS A. PÉREZ \*\*

Universidad Jorge Tadeo Lozano

**Resumen:** Este texto se ocupa, en clave fenomenológica, del problema que representa la articulación del nivel superior de la cognición con el nivel inferior, para el proyecto de la cognición encarnada. Para discutir los niveles de la cognición, se retoma la tesis del experiencialismo de George Lakoff de que el pensamiento abstracto está basado en metáforas tomadas de la experiencia corporal, así como los estudios de Rosch sobre las categorías de nivel básico, y las tesis enactivistas de Varela, Thompson y Rosch. Se argumenta que, para aclarar el problema de la articulación de los niveles de cognición, resulta útil la distinción que aporta Husserl entre 1) la fenomenología estática (que se ocuparía de los actos intencionales y conceptualmente articulados), 2) el estudio de las interacciones corporalizadas con y en el entorno, que correspondería a la fenomenología genética y al enfoque enactivo de la ciencia cognitiva, y 3) el estudio de la constitución elemental de los organismos biológicos en cuanto organismos autopoiéticos.

**Palabras clave:** enactivismo, experiencialismo, niveles de cognición, Husserl, autopoiesis.

**Abstract:** This text tackles the problem that the articulation of the higher level of cognition with the lower level implies for the project of embodied cognition, using the tools of phenomenology. In order to explore the problem of the levels of cognition, George Lakoff's thesis that abstract thinking is based on metaphors taken from bodily experience is taken up, as well as Rosch's studies on basic level categories, and the enactivist theses of Varela, Thompson and Rosch. It is argued that, to clarify the problem of the articulation of levels of cognition, the distinction provided by Husserl between 1) static phenomenology (which would deal with intentional and conceptually articulated acts), 2) the study of bodily interactions with and within an environment, which would correspond to genetic phenomenology and the enactive approach to cognitive science, and 3) the study of the elemental constitution of biological organisms as autopoietic organisms.

**Keywords:** enactivism, experientialism, levels of cognition, Husserl, autopoiesis.

---

\* Este artículo fue recibido el 8 de Agosto de 2020 y aceptado el 29 de junio de 2021.

\*\* Correo electrónico: carlos.perez@utadeo.edu.co

Con respecto a los desafíos teóricos que enfrenta el paradigma de la cognición encarnada, Stewart, Gapenne y Di Paolo escribían hace algunos años:

Si hay un problema, no es tanto el del *involucramiento* con el ‘nivel superior’ de la cognición, que, como hemos visto, es abordado de maneras diversas y fructíferas por el paradigma de la enacción; más bien, será el de asegurar una adecuada articulación entre el ‘nivel inferior’ encarnado y la cognición humana de nivel superior<sup>1</sup>.

En este texto quiero buscar algunas pistas fenomenológicas que sirvan para comprender este problema de la articulación entre estos dos niveles, y lo voy a hacer siguiendo dos objetivos diferentes:

En primer lugar, quiero aportar algo de claridad sobre las diferencias y los puntos de encuentro que hay entre dos posiciones que en las últimas décadas han defendido la tesis de la cognición encarnada: la tesis de la enacción planteada inicialmente por Varela, Thompson y Rosch en *The embodied Mind*, por un lado, y por el otro el llamado experiencialismo, defendido por Lakoff y Johnson en *Philosophy in the flesh*. Estos autores reconocieron en su momento la relación teórica que hay entre ambos proyectos, pero más allá del interés puntual sobre el papel central que juega el cuerpo en la cognición, resulta difícil vincular una y otra postura en cuanto al papel específico del cuerpo en esa relación. Para este propósito me voy a centrar en la interpretación que hace cada postura sobre el problema de la categorización.

En segundo lugar, voy a mostrar que las confusiones que hay sobre el tema de las categorías se pueden dilucidar de la mano de las herramientas propias del análisis fenomenológico. Me interesa mostrar la importancia de la fenomenología para arrojar algo de luz sobre el problema de la relación entre el nivel superior y el inferior señalado al inicio de este texto.

---

<sup>1</sup> STEWART, John, GAPENNE, Oliver y DI PAOLO, Ezequiel. «Introduction». En John STEWART, Oliver GAPENNE y Ezequiel DI PAOLO (eds.). *Enaction: Toward a New Paradigm for Cognitive Science*. Cambridge, MIT Press, 2010, p. viii.

## El experiencialismo, el enactivismo y la categorización

En esta primera parte del texto voy a presentar cómo la tesis experiencialista y la propuesta enactiva entienden a las categorías de nivel básico. Ambas propuestas reclaman la pertinencia de estas categorías para sus propios intereses teóricos, y así, además, señalan la cercanía teórica que ambos enfoques guardan entre sí. Ahora, bien, sin un andamiaje más completo esa pertinencia se pierde en una presentación vaga de la propuesta; esto lo espero iluminar en la segunda parte del texto con herramientas fenomenológicas. En el final de esta sección voy a contrastar la propuesta de las categorías básicas con la que voy a llamar la noción *amplia* sobre la categorización, que será la puerta de entrada al análisis fenomenológico que adelantaré en el próximo apartado.

### *El experiencialismo y las categorías de nivel básico*

Lakoff y Johnson introducen el término *experiencialismo* en su *teoría conceptual de la metáfora*, que aparece por primera vez en en libro *Metáforas de la vida cotidiana*<sup>2</sup>. Con experiencialismo, los autores anteponen su propia teoría sobre el significado a las teorías semánticas formales a las que califican como teorías *objetivistas*. El punto central de la diferencia es que para el objetivismo el significado de una expresión lingüística se define en términos de condiciones de verdad o de satisfacción, que serían —valga decir— condiciones objetivas, mientras que, para el experiencialismo, «solamente es posible dar cuenta de la verdad y del significado en relación con la manera en que las personas operan en el mundo y lo entienden»<sup>3</sup>. Para el experiencialismo no hay un mundo objetivo que se pueda caracterizar independientemente de la manera en que los seres humanos lo interpretan. Por eso, antes de hablar de condiciones de satisfacción, es preciso investigar los procesos de construcción de sentido que tienen lugar en virtud de la interacción entre los seres humanos y el entorno. La construcción cognitiva de metáforas conceptuales sería uno de esos procesos.

<sup>2</sup> LAKOFF, George y JOHNSON, Mark. *Metaphors we live by*. Chicago, The University of Chicago Press, 1980.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 218.

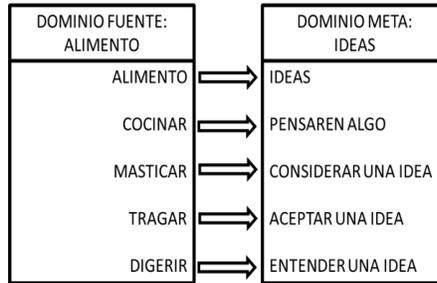
La tesis central de la teoría conceptual de la metáfora es que el pensamiento humano está estructurado metafóricamente: «hemos encontrado que la metáfora es penetrante en nuestra vida cotidiana, no sólo en el lenguaje sino en el pensamiento y la acción. Nuestro sistema conceptual ordinario, en relación con lo que pensamos y con nuestras acciones, tiene una naturaleza metafórica»<sup>4</sup>. Esto quiere decir que las metáforas son estructuras del pensamiento y no meros recursos retóricos. Lakoff y Johnson basan su propuesta en el análisis de diferentes expresiones lingüísticas cuyo sentido se establecería por la relación que tendrían con una misma *metáfora conceptual*. Así, por ejemplo, las frases (1) a (4) supondrían una relación metafórica en la que *las ideas son alimento*.

- (1) El texto sobre las categorías todavía está muy crudo.
- (2) La fenomenología de Husserl es muy difícil de digerir.
- (3) Los lectores de mi texto no van a tragar entero.
- (4) Tengo que masticar todavía un par de conceptos.

Antes que servir como ejemplos de metáforas lingüísticas, es decir, como casos en los que se *habla* metafóricamente sobre algo, (1) a (4) serían, siguiendo a Lakoff y Johnson, ejemplos de la existencia de una estructura conceptual que sirve de base para la construcción e interpretación de ese tipo de frases. De acuerdo con ellos, en nuestro repertorio conceptual hay unos *conceptos metafóricos* que se definirían, entonces, en función de una relación de *mapeo* entre dos dominios conceptuales: en nuestro ejemplo, el dominio relacionado con el *alimento* mapea, esto es, le da estructura, al dominio conceptual de las *ideas*:

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 4.



Esta operación de mapeo supone una relación desigual entre ambos dominios, y por eso se habla de un dominio *fuentes* (alimento) y un dominio *meta* (ideas). Los dominios fuente se entienden como dominios experiencialmente más básicos, relacionados con la experiencia cotidiana, y es precisamente por eso que dan estructura a los dominios más abstractos o alejados de nuestra experiencia concreta. La experiencia relacionada con los alimentos es más concreta y básica que nuestros pensamientos sobre las ideas, y por eso organizamos conceptualmente éstas en relación con aquellos. Dicen Lakoff y Johnson:

Debido a que muchos de los conceptos que son importantes para nosotros, o bien son abstractos, o bien no están bien delineados en nuestra experiencia (...) necesitamos capturarlos por medio de otros conceptos que entendemos en términos más claros (orientaciones espaciales, objetos, etc.)<sup>5</sup>.

Esta oposición entre conceptos básicos y conceptos complejos vincula la tesis de la teoría conceptual de la metáfora con la tesis de la construcción encarnada del sentido: si hay unos dominios básicos que sirven de fuente, entonces estos se deben construir sin el recurso a un mapeo metafórico. En *Metáforas de la vida cotidiana* los conceptos básicos se vinculan así con la experiencia del entorno, y, si bien en ese libro Lakoff y Johnson hablan solamente de conceptos espaciales como arriba-abajo, izquierda-derecha,

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 115.

contenedor, etc. —lo que después Johnson va a llamar *esquemas de imagen*—, en sus publicaciones posteriores ellos van a contar también con las *categorías de nivel básico*<sup>6</sup>.

Los conceptos espaciales y las categorías de nivel básico tienen en común su base experiencial-corporal. Así presenta Lakoff el asunto en *Women, fire and dangerous things* —notemos que en la cita Lakoff habla de *experiencias preconceptuales*, y notemos, también, el énfasis en la naturaleza de nuestro cuerpo—:

Hay al menos dos tipos de estructura en nuestras experiencias preconceptuales:

- A. La estructura de nivel-básico: las categorías de nivel básico se definen por la convergencia de nuestra percepción gestáltica, nuestra capacidad de movimiento corporal y nuestra habilidad para construir imágenes mentales ricas.
- B. La estructura cinestésica imagen-esquemática: los esquemas de imagen son estructuras relativamente simples que constantemente se repiten en nuestra experiencia corporal: *contenedores, caminos, vínculos, fuerzas, equilibrio*, y en varias orientaciones y relaciones: *arriba-abajo, adelante-atrás, parte-todo, centro periferia*, etc.

Estas estructuras son directamente significativas, primero, porque son directa y repetidamente experienciadas debido a la naturaleza de nuestro cuerpo y su modo de funcionar en nuestro entorno<sup>7</sup>.

Un poco más de diez años después, Lakoff y Johnson van a insistir en este punto incluyendo, en lo que lo que van a llamar *conceptos encarnados*, a los conceptos sobre los colores:

<sup>6</sup> LAKOFF, George y JOHNSON, Mark. *Philosophy in the flesh*. New York, Basic Books, 1999.

<sup>7</sup> LAKOFF, George. *Women, fire, and Dangerous things*. Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 267.

Vamos a sugerir que los conceptos humanos no son un simple reflejo de una realidad externa, sino que han sido moldeados de manera crucial por nuestros cuerpos y nuestros cerebros, especialmente por nuestro sistema sensoriomotor. Y lo vamos a hacer atendiendo a tres clases de conceptos: los conceptos de color, los conceptos de nivel básico y los conceptos sobre relaciones espaciales <sup>8</sup>.

Leamos estas citas en el marco de la propuesta del experiencialismo. Según vimos, para Lakoff y Johnson el objetivismo se equivoca al aceptar que hay un mundo de objetos y propiedades que se puede tener como dado independientemente de los sujetos que le dan sentido. La tesis del experiencialismo sostiene, por el contrario, que lo que sea el mundo es siempre una construcción relativa a nuestro sistema conceptual, y que el fundamento de ese sistema conceptual es la experiencia de un cuerpo en relación con el entorno. Sin embargo, ¿hasta qué punto la teoría de las categorías de nivel básico —el primer tipo de estructura básica que señala Lakoff— apoya la posición del experiencialismo?

En la teoría psicológica sobre la categorización y los conceptos, las categorías de nivel básico están relacionadas con los objetos materiales que pueblan el mundo de la experiencia y a los que tenemos acceso de manera directa: *sillas, perros, mesas, zapatos, árboles, naipes*, etc. Con respecto a ese nivel básico se pueden establecer categorías supraordinadas más abstractas —por ejemplo, la categoría MAMÍFERO, supraordinada a la categoría PERRO—, y categorías subordinadas más específicas —por ejemplo, SILLA DE OFICINA en relación con SILLA—. La teoría se debe a una observación hecha por Roger Brown<sup>9</sup>, quien se dio cuenta que, cuando los cuidadores enseñan a los infantes a nombrar y categorizar objetos —por ejemplo, cuando los padres les dicen a los hijos cómo se llama una cosa—, usan un nivel básico de vocabulario que es el que resulta más útil en diferentes contextos para hablar sobre los objetos. Veinte años después, Rosch y sus co-

<sup>8</sup> LAKOFF, George y JOHNSON, Mark. *Philosophy in the flesh*. *Op. cit.*, p. 25.

<sup>9</sup> Cf. BROWN, Roger. «How shall a thing be called?». *Psychological review*, 65(1), 1958, pp. 14-21.

laboradores<sup>10</sup> vuelven sobre la observación de Brown e intentan darle una explicación cognitiva a la preferencia por el nivel básico.

En su estudio sobre las categorías de nivel básico, Rosch dio cuenta de estas regularidades de la mano de un modelo cognitivo según el cual las representaciones conceptuales se deben ajustar a dos principios: deben ser *informativas* y deben ser *económicas cognitivamente*. La evidencia que presenta Rosch muestra que las categorías supraordinadas —como *mamífero*— no son *informativas*, pues cuentan con muy pocos atributos y por eso mismo no son suficientes para dar con un proceso de categorización. Por otra parte, las categorías subordinadas —como *silla de oficina* en relación con *silla*— resultan muy informativas, pues cuentan con muchos atributos, pero por eso mismo son *poco económicas cognitivamente*. La idea de Rosch es que las categorías de nivel básico ofrecen un equilibrio entre informatividad y economía cognitiva. Por otra parte, esta autora encontró que, además de los atributos que definen la categoría —hocico, cola, cuatro patas, en el caso de PERRO—, el conocimiento relacionado con los objetos de una categoría de nivel básico incluye también un conjunto de *programas motores* y una *forma común*.

Si digo todo esto es para mostrar que defender la tesis de las categorías básicas no implica necesariamente aceptar la tesis del experiencialismo. Las categorías básicas, al menos en su formulación original, se entienden como representaciones en un formato prototípico que capturan objetos materiales y cuya construcción obedece a los principios de informatividad y economía. En esto, nada hay que niegue la tesis del objetivismo: se trata de representaciones conceptuales de un mundo que se asume de entrada como objetivo.

Por otra parte, el énfasis de Lakoff en el papel del cuerpo y del movimiento en la caracterización del nivel básico resulta igualmente limitado. La tesis de las categorías de nivel básico no está vinculada con una tesis

<sup>10</sup> Cf. MERVIS, Carolyn B. y ROSCH, Eleanor. «Categorization of natural objects». *Annual Review of Psychology*, 32, 1981, pp. 89-115; ROSCH, Eleanor y MERVIS, Carolyn B. «Family resembles: Studies in the internal structure of categories». *Cognitive psychology*, 7(4), 1975, pp. 573-605; ROSCH, Eleanor, MERVIS, Carolyn B, WAYNE, D Gray, JOHNSON, David y BOYES-BRAEM, M, Penny. «Basic objects in natural categories». *Cognitive Psychology*, 8(3), 1976, pp. 382-439.

encarnada sobre la cognición. El protocolo que siguen los sujetos en los experimentos de Rosch y colaboradores, con respecto al movimiento, consiste en identificar verbalmente las partes del cuerpo —mano, ojos, cuello, etc.— y la actividad —doblar, estirar, rotar, etc.— que tiene lugar cuando interactúan con un objeto<sup>11</sup>. Digo que el papel del cuerpo y del movimiento aquí es limitado porque la asociación entre un movimiento y un objeto es un juicio que no dice nada sobre el movimiento mismo y sobre la relación animada con el entorno. En otras palabras, el hecho de que se vinculen ciertos programas motores con un objeto no implica que la tesis de las categorías de nivel básico sea una en la que el movimiento corporal tenga un lugar central. Si me preguntan qué parte del cuerpo relaciono con un balón de fútbol, responderé que el pie, y si me preguntan qué movimiento asocio con el balón, diré que uno pendular hacia atrás y hacia adelante cuando lo pateo. Este tipo de reportes, sin embargo, no dicen nada puntual sobre la experiencia encarnada de patear un balón, pues los reportes son, en realidad, representaciones conceptuales de dicha experiencia.

Lakoff y Johnson procuran hacer de la tesis de las categorías básicas una defensa de su experiencialismo, pero Rosch tiene una teoría psicológica sobre los conceptos, montada sobre la teoría de la memoria semántica<sup>12</sup>. Para una teoría así, el asunto de la experiencia no resulta relevante, como tampoco el problema del cuerpo en relación con la cognición. Por lo demás, la tarea de explorar filosóficamente el cuerpo y la experiencia queda pendiente en el conjunto de obras que definen el cuerpo teórico del experiencialismo<sup>13</sup>: la descripción de la experiencia no sigue un método definido, y la tematización del cuerpo se reduce, o bien a una descripción del funcionamiento del cerebro, o bien a ciertas condiciones morfológicas

<sup>11</sup> ROSCH, Eleanor, MERVIS Carolyn, B, WAYNE, D Gray, JOHNSON, David y BOYES-BRAEM, Penny. «Basic objects in natural categories». *Op. Cit.*, p. 394.

<sup>12</sup> Cf. BADDELEY, Alan, EYSENCK, Michael W. y ANDERSON, Mike. *Memory*. New York, Taylor and Francis, 2014, Cap. 7.

<sup>13</sup> Cf. JOHNSON, Mark. *The body in the mind*. Chicago, The University of Chicago Press, 1987; LAKOFF, George. «Cognitive semantics». En Umberto Eco, Patrizia VIOLLI y Marco SANTAMBROGIO (eds.). *Meaning and Mental Representations*. Bloomington, Indiana University Press, 1988; LAKOFF, George y JOHNSON, Mark. *Metaphors we live by*. *Op. cit.*; LAKOFF, George y JOHNSON, Mark. *Philosophy in the flesh*. *Op. cit.*

que no dan sustento definitivo a la tesis que quieren defender. Por eso Gallagher<sup>14</sup> sostiene que la de Lakoff y Johnson es una tesis *débil* sobre la cognición encarnada; una tesis que, antes que dirigir la atención a la dinámica encarnada de interacción con el entorno, entiende el lugar del cuerpo en la cognición en términos de representacionales cerebrales del propio cuerpo que darían estructura a otros dominios conceptuales —metáforas conceptuales en las que el dominio fuente sería una representación del cuerpo—, cayendo así en una especie de dualismo corporal que traza una línea divisoria entre el cuerpo y el cerebro.

Ante este panorama, se presentan al menos dos posibilidades: o bien se renuncia a darle un carácter *fuerte* a la tesis sobre la cognición encarnada que defienden Lakoff y Johnson, o bien se intenta avanzar en el camino que ellos apenas anuncian —el de la primacía de la experiencia— procurando darle al cuerpo animado un lugar central en una teoría sobre la mente. Para avanzar en este segundo punto, puede resultar muy útil revisar el enactivismo, por su énfasis en la relación entre el cuerpo y la experiencia y por su interés, compartido con el experiencialismo, por el problema de la categorización y de las categorías de nivel básico como temas centrales para una teoría sobre la cognición.

### *El enactivismo y las categorías de nivel básico*

Volvamos ahora la mirada al proyecto enactivo, que tiene su certificado oficial de nacimiento con la publicación de *The embodied mind*, de Varela, Thompson y Rosch, en 1991 —apenas cuatro años después de *Women, fire and dangerous things*, de Lakoff, y de *The body in the mind*, de Johnson, ambos publicados en 1987—. El objetivo del texto fue situar al cuerpo vivo en el centro de la comprensión de los procesos cognitivos, rechazando la tesis del computacionalismo para la que la cognición es un proceso de manipulación de representaciones simbólicas. Para los autores, el punto central de una teoría cognitiva es la emergencia de un mundo con sentido en el proceso de interacción que se da entre los organismos vivos y el entorno. Este

<sup>14</sup> Cf. GALLAGHER, Shaun. *Enactivist Interventions. Rethinking the mind*. New York, Oxford University Press, 2017, p. 32.

compromiso con la emergencia de un mundo con sentido parece ser una línea que vincula el proyecto enactivo con el experiencialismo, y así lo exponen de manera manifiesta Varela, Thompson y Rosch en el capítulo 8 de su libro, en el que presentan su tesis sobre la enacción. El capítulo inicia con dos referencias puntuales al trabajo de Johnson en *The Body in the Mind* y termina con una cita en la que los autores declaran la estrecha relación que hay entre el proyecto enactivo y la posición de Lakoff sobre las categorías de nivel básico:

Centrándose en la categorización, Lakoff ha escrito un compendio del trabajo que varias personas han hecho y que se puede interpretar para desafiar un punto de vista objetivista. Recientemente, Lakoff y Johnson han producido un manifiesto de lo que llaman un enfoque experiencialista a la cognición (...). Esta declaración parecería acorde con la visión de la cognición como enacción por la que estamos argumentando<sup>15</sup>.

La cita menciona el trabajo de Lakoff sobre las categorías y la crítica al objetivismo en *Women, fire and dangerous things*, y resalta dos cosas: (1) la cercanía entre el experiencialismo y el enactivismo con respecto a la idea de la emergencia de un mundo con sentido —que es la crítica al objetivismo— y (2) una misma actitud con respecto a la tesis de las categorías de nivel básico. En efecto, la cita tiene lugar luego de que Varela, Thompson y Rosch presentan la teoría de las categorías de nivel básico como un conjunto de evidencias que apuntarían en la misma dirección que el enfoque enactivo. Dicen:

<sup>15</sup> VARELA, FRANCISCO, ROSCH, ELEANOR y THOMPSON, EVAN. *The embodied mind. Cognitive science and human experience*. Cambridge, MIT Press, 1991, p. 178. La declaración, que no se incluye en la cita, es un párrafo de un texto de Lakoff en el que sostiene lo que ya dije antes: que las estructuras conceptuales emergen, en primer lugar, de la naturaleza estructural de nuestros cuerpos y las interacciones sociales, y en segundo lugar de la capacidad cognitiva de los seres humanos para proyectar aspectos bien estructurados de dominios conceptuales experiencialmente básicos, sobre estructuras conceptuales más abstractas. En suma, las ideas centrales de la teoría conceptual de la metáfora. Cf. LAKOFF, GEORGE. «Cognitive semantics». En Umberto ECO, Patrizia VIOLLI y Marco SANTAMBROGIO (eds.). *Meaning and Mental Representations*. Bloomington, Indiana University Press, 1988, p. 120.

El nivel básico de categorización, así, parece ser el punto en el que la cognición y el entorno resultan enactuados simultáneamente. El objeto aparece a quien lo percibe como permitiendo (*affording*) cierto tipo de interacciones, y el que percibe usa los objetos con su cuerpo y mente de la manera permitida (*afforded*)<sup>16</sup>.

La cita señala la relación entre la teoría de las categorías de nivel básico y el enfoque enactivo, pero no da muchas pistas con respecto a la manera como se ajustan ambas propuestas. En efecto, la teoría de las categorías de nivel básico no tiene en su marco de comprensión ningún compromiso con la propuesta sobre la emergencia de un mundo con sentido, y tampoco con la relación entre emergencia y animación que constituye la base del enfoque enactivo. Cuando se revisan los procedimientos experimentales y el contenido de la propuesta, el asunto de las *affordances* no hace parte de la propuesta.

Sin embargo, en ese mismo capítulo 8 Varela, Thomson y Rosch —y esto lo quiero subrayar porque será fundamental en lo que queda de mi artículo— enuncian la que sería una noción *amplia* sobre la categorización cuando dicen: «una de las actividades cognitivas más fundamentales que todos los organismos realizan es la categorización»<sup>17</sup>. En esa frase, el énfasis se pone en la actividad de los organismos vivos, y la cognición se entiende como el proceso de acoplamiento dinámico entre los organismos y el entorno. Veamos esto con algo más de cuidado.

El núcleo de la propuesta enactiva es que el objeto de estudio de la cognición es el acoplamiento dinámico entre un organismo vivo y su entorno. Por eso, para esta propuesta, el mundo no es algo dado, sino que emerge y se constituye mediante la acción encarnada de los organismos en el entorno. En *Mind in life*, Thompson dice: «la información es dependiente del contexto y relativa al agente; pertenece al acoplamiento de un sistema y su

---

<sup>16</sup> VARELA, FRANCISCO, ROSCH, ELEANOR y THOMPSON, EVAN. *The embodied mind. Cognitive science and human experience*. *Op. cit.*, p. 177.

<sup>17</sup> VARELA, FRANCISCO, ROSCH, ELEANOR y THOMPSON, EVAN. *The embodied mind. Cognitive science and human experience*. *Op. cit.*, p. 176.

entorno. Lo que cuenta como información está determinado por la historia, la estructura y las necesidades del sistema que actúa en su entorno»<sup>18</sup>.

Maturana y Varela<sup>19</sup> llamaron *autopoiesis* a esta organización autónoma y dinámica de un sistema que se reproduce y se mantiene por sí mismo, que sería, por decirlo de alguna manera, la marca de los organismos vivos. En este proceso, los organismos dependen de su relación con el entorno, pero se dice que son autónomos porque su unidad se define en función de sus propios principios de organización. El caso paradigmático de un sistema autónomo es una célula: una bacteria, por ejemplo, obtiene biomoléculas y energía para mantener su actividad vital mediante procesos químicos metabólicos. La red metabólica constituye el sistema como una unidad y determina un dominio de posibles interacciones con el entorno. Así, un desequilibrio metabólico dirige a la célula a una fuente de energía mediante el movimiento de los flagelos; cuando la bacteria nada por un gradiente de sacarosa, los flagelos se mueven hasta encontrar una orientación que aumenta la exposición a la sacarosa, que es procesada para generar energía. Por eso, afirma Thompson,

(...) mientras que la sacarosa es una condición real y presente del entorno fisicoquímico, el estatuto de la sacarosa como nutriente no lo es. Ser un nutriente no es intrínseco a la estructura fisicoquímica de la molécula de sacarosa; es una característica relacional, vinculada con el metabolismo de la bacteria<sup>20</sup>.

Asumir una posición que entiende los organismos como sistemas autónomos permite comprender el comportamiento de la bacteria en función de la dinámica interna del sistema, así como la configuración de un mundo *para* la bacteria. La bacteria no es un organismo pasivo, sino uno activo en un sentido muy básico asociado con su carácter animado, y en esa dinámi-

<sup>18</sup> THOMPSON, Evan. *Mind in Life*. Cambridge, Harvard University Press, 2007, p. 51.

<sup>19</sup> Cf. MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco. *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the living*. Dordrecht, Reidel Publishing, 1980.

<sup>20</sup> THOMPSON, Evan. *Mind in Life*. Cambridge, Harvard University Press, 2007, p. 74.

ca de acomplamiento ella *categoriza* en tanto que configura un mundo de sentido: la sacarosa es alimento.

Curiosamente, esta caracterización amplia de la categorización se encuentra también en *Philosophy in the flesh*, en una frase que es más un guiño puntual a la propuesta de Varela, Thompson y Rosch, que una propuesta propia: «todo ser vivo categoriza. Incluso la ameba categoriza las cosas que encuentra como comida o no-comida, hacia lo que se mueve o hacia lo que se aleja»<sup>21</sup>. Digo que se trata de una caracterización amplia porque admite como proceso de categorización la emergencia de las propiedades relacionales como *alimento* en el caso de la bacteria y la sacarosa, una idea que resulta mucho más general que la que se sigue de la propuesta de las categorías de nivel básico.

Con esto llegamos a una nueva disyuntiva. En efecto, con respecto a la relación entre las categorías de nivel básico y el enfoque enactivo, bien podría plantearse la conveniencia de eliminar las páginas sobre las categorías básicas que están en *The embodied mind*, y evitarse así problemas que están fuera del alcance del enactivismo. Sin embargo, otra posibilidad es profundizar aún más en esa relación buscando avanzar en el problema que planteé al inicio del texto, que es, justamente, el de la articulación entre el nivel inferior, encarnado de la cognición, y el nivel superior. En el apartado que sigue voy a proponer una lectura fenomenológica de la categorización que no pretende resolver el problema, pero sí, en línea con el espíritu fenomenológico, aprender a verlo con otros ojos.

## Experiencialismo, enactivismo y fenomenología

Tanto para el enactivismo como para el experiencialismo, la noción de mundo que interesa para comprender el fenómeno de la cognición no es la de un mundo objetivo, en-sí, sino la de un mundo que emerge continuamente en la interacción organismo-entorno; para ambas propuestas, el cuerpo juega un papel fundamental en la comprensión de los procesos cognitivos; y ambas propuestas comparten el rechazo al logicismo. Sin embargo, cuando se mira con cuidado, parece que se trata de una relación es-

<sup>21</sup> LAKOFF, George y JOHNSON, Mark. *Philosophy in the flesh*. Op. cit., p. 7.

trictamente nominal. Como proyecto de investigación empírica, las ideas de Lakoff y Johnson son compatibles con el modelo de la memoria semántica de la psicología cognitiva, pero no profundiza en una comprensión fenomenológica de la experiencia. Por el lado del enactivismo, el énfasis en la comprensión del mundo biológico lleva a la teoría a dejar de lado problemas relacionados con el lenguaje y los conceptos<sup>22</sup>.

Así las cosas, cuando Rosch habla de categorización y de categorías de nivel básico, ¿está hablando de lo mismo de lo que hablan Varela, Thompson y Rosch al referirse al nivel básico y a enacción?; del mismo modo, cuando Lakoff y Johnson afirman que todo ser vivo categoriza ¿lo dicen en el mismo sentido en el que lo dicen cuando presentan la teoría de las categorías básicas? Creo que una buena manera de avanzar evitando confusiones es distinguir tres niveles diferentes relacionados con la cognición, siguiendo el mapa de trabajo de la fenomenología de Husserl:

- A. Un nivel superior en donde la cognición se vincula con la esfera de los actos intencionales conceptualmente articulados, dirigidos a objetos, situaciones o eventos. Este sería el nivel experiencial del que se ocuparía la *fenomenología estática*.
- B. Un nivel intermedio en el que la cognición se entiende como un sistema dinámico de interacciones corporalizadas con y en el entorno. Se trata de la relación entre *nuestro cuerpo vivido* y el *mundo*. De este nivel se ocuparía, en el campo de la primera persona, la *fenomenología genética*, y desde una perspectiva en tercera persona, la ciencia cognitiva que sigue el enfoque enactivo.

---

<sup>22</sup> Recientemente, Di Paolo, Cuffari y De Jaegher publicaron un texto que aborda directamente el problema del lenguaje con las herramientas de trabajo del enfoque enactivo. Es, hasta donde sé, la publicación más extensa y más decididamente enactivista que hay hasta el momento sobre el tema. Los autores sitúan el fenómeno de la lengua en el marco de una teoría enactiva de las interacciones intersubjetivas, pero lo hacen dejando de lado las herramientas descriptivas de la fenomenología. En el presente texto, el problema de la intersubjetividad no va a ser el foco de mi análisis, pero es claro que una tarea pendiente, si entendemos el compromiso originario del enactivismo con la fenomenología, es vincular las tesis centrales de Di Paolo, Cuffari y De Jaegher con el tipo de esfuerzo fenomenológico que quiero adelantar en este texto. Cf. DI PAOLO, Ezequiel, CUFFARI Elena y DE JAEGER, Hanne. *Linguistic Bodies*. Cambridge, MIT Press, 2018.

- C. Un nivel inferior en el que lo cognitivo se entiende en relación con el nivel elemental de la constitución biológica de los organismos desde su nivel unicelular. De este nivel del que se ocupa la teoría de los sistemas autopoieticos. Fenomenológicamente, en este tercer nivel deberíamos desarrollar una *fenomenología de la vida*, cuyas pistas se encontrarían en los textos tardíos de Husserl sobre el tiempo y la afectación.

Se trata de tres niveles que definen la relación intencional entre un sujeto y el entorno; ella es conceptual, sensoriomotora y biológica. Cada nivel involucra un campo de discusiones filosóficas, y los problemas que hay entre uno y otro nivel se pueden identificar dentro de la misma empresa fenomenológica de Husserl. En principio, una teoría de los conceptos y de los actos judicativos se plantea en el nivel A, pero no así la propuesta de las categorías básicas, que voy a entender fenomenológicamente como *tipos*, en el sentido planteado por Husserl en *Experiencia y Juicio*. En lo que sigue, voy a dar paso entonces a la parte fenomenológica de mi texto, ajustando lo que voy a decir a las descripciones que hace Husserl en los *Análisis sobre la síntesis pasiva* y en *Experiencia y juicio*.

Para hacerlo, voy a plantear un recorrido fenomenológico en dos momentos. Primero voy a tomar como punto de partida el nivel biológico C, tal como lo entiende el enactivismo, y voy a mostrar cómo la que llamé la noción *amplia* de la categorización, que se debe comprender en este nivel, se ilumina fenomenológicamente cuando se revisan los análisis de Husserl sobre la que voy a llamar la esfera de la *asociación cercana*. Después voy a trabajar la esfera de la *asociación lejana* y voy a relacionarla con la teoría de los *tipos*, con el fin de dar una lectura fenomenológica a la tesis de las categorías de nivel básico, situándolas como rasgos sedimentados que guían la percepción y que, por eso mismo, pertenecen al nivel B. Creo que el tránsito del nivel B al nivel A supone abordar extensamente el tema de la intersubjetividad, un asunto que desborda los límites del presente trabajo.

Quiero dejar claro que mi trabajo no pretende reducir la fenomenología a un proyecto científico encargado de dar cuenta de la cognición en una

perspectiva en tercera persona; busco, más bien, una iluminación fenomenológica de la tesis de la categorización siguiendo la senda propuesta por Varela y Gallagher y la idea de la mutua iluminación<sup>23</sup>.

*La asociación cercana y la pasividad primaria*

Husserl introduce su doctrina de la asociación en la *División 3* de los *Análisis sobre la síntesis pasiva*, donde la define como «la regularidad reglada de la génesis inmanente que pertenece permanentemente a la conciencia en general»<sup>24</sup>. Se trata de un término con el que Husserl abarca diferentes tipos de procesos fenomenológicos que determinan la estructura de diferentes estratos de la experiencia. En lo que sigue, voy a dividir la presentación de la asociación en dos niveles: por un lado, las reglas asociativas que rigen la dación originaria de los objetos en la percepción, y por el otro, las reglas que rigen la relación entre los actos presentes y los actos sedimentados y que definen el campo de la habitualidad.

Volvamos sobre la definición con la que empecé este numeral: la *génesis inmanente* es el proceso pasivo que da lugar a la constitución de una esfera *sensible* de la experiencia. Esa esfera tiene dos polos: el cuerpo animado, por un lado, y el mundo vivido, por el otro. Uno de los hallazgos de la fenomenología estática es que en la experiencia perceptiva todo perfil de un objeto supone, como bien lo pone Zahavi, «su genitivo y su dativo»<sup>25</sup>: es perfil *de* un objeto, *para* el punto de vista de un sujeto. Esta correlación supone entonces un perfil —de un objeto— que se da de manera plena, y un conjunto de perfiles —de un objeto— que se ocultan, esto es, que se tienen en el acto, pero de manera vacía. En la fenomenología genética esa relación entre el perfil que se da de manera plena y los que se tienen de manera vacía se vuelve el centro de la investigación, pero ya no atendiendo a la constitución de un objeto

<sup>23</sup> Cf. GALLAGHER, Shaun. «Mutual enlightenment: recent phenomenology and cognitive science». *Journal of consciousness studies*, 4(3), 1997, pp. 195-214; VARELA, Francisco. «The naturalization of phenomenology as the transcendence of nature: Searching for generative mutual constraints». *Alter: revue de phénoménologie*, 5, 1997, pp. 355-385.

<sup>24</sup> HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. Margot Fleischer (ed.). The Hague, Martinus Nijhoff, 1966 (Hua XI), p. 117.

<sup>25</sup> ZAHAVI, Dan. *Husserl's phenomenology*. Stanford, Stanford University Press, 2004.

trascendente, sino a la configuración de una esfera sensible que se define en función de la interacción animada de un cuerpo en el entorno. Ya no se tiene entonces el perfil sin más, como un rasgo cualitativo aprehendido en un acto perceptivo dirigido al objeto en su totalidad, sino que se entiende el perfil en su dimensión animada: si el cuerpo que percibe es un cuerpo animado, la captura intuitiva del perfil presente se entiende en función de esa dimensión dinámica. Esto quiere decir que el perfil presente es, en realidad, un momento —en el sentido que le da Husserl de *parte no independiente*, pero también en el sentido temporal del término— de un flujo temporal experiencial. Los perfiles ocultos pueden *llegar a ser* perfiles presentes y los perfiles presentes *dejan de ser* conforme transcurre la exploración perceptiva.

Husserl entiende la estructura de la temporalidad de la experiencia como la síntesis de tres fases o momentos: la retención, que es la huella vivencial de lo recién acontecido, la impresión originaria, que es el momento puntual del ahora, y la protención, que es la vivencia de lo que está por venir. Así, en la exploración animada de una objetividad, los perfiles que están por aparecer se tienen de manera vacía en la protención, y conforme muevo mi cuerpo lo que va apareciendo da cumplimiento intuitivo a lo que antes se tenía solamente de manera vacía. Conforme muevo mi cuerpo y cambio de punto de vista, aparecen los perfiles del objeto que antes se tenían solamente de manera vacía. De igual manera, lo que antes se presentaba de manera directa y ahora se oculta cae entonces en la retención. Por eso la correlación entre anticipación y cumplimiento sensible sólo tiene sentido si se vincula con las posibilidades motoras del cuerpo animado, que Husserl captura con la expresión *yo puedo*. Si me muevo hacia la derecha, el perfil que veía de mi taza da tránsito a un aspecto antes oculto, y en ese mismo tránsito oculta algo de lo que antes estaba dado directamente: dejo de ver, por ejemplo, algunas de las letras que estaban en su cara externa, pero observo ahora la asa que antes estaba oculta. El *sentido perceptivo* es, así, un sistema de indicaciones sensibles que se constituye en la relación que hay entre perfil presente y movimiento corporal. En esta caracterización de la esfera animada de la experiencia, la protención y la retención son, entonces, huellas y tendencias *vividas corporalmente*, y por eso mismo

toda *posición* corporal es siempre una *disposición* corporal, vivida, que define la manera misma en que vivimos un presente volcado hacia delante.

Esta dimensión dinámica de la percepción está sujeta entonces a una normatividad mundana que se constituye en la interacción animada de un cuerpo en el mundo. Esa es la regularidad de la que habla Husserl cuando presenta su noción de asociación: la captura de los diferentes perfiles no se da de manera segmentada, como si se tratara de los vagones de un tren —o mejor, como si se tratara de una secuencia de fotografías referidas todas al mismo objeto—, sino que se constituye como un flujo temporal continuo que adquiere su extensión en virtud de un proceso de *síntesis asociativas* que vinculan lo dado en la intuición originaria con lo que se tiene en la retención y en la protención. Los tres momentos configuran la experiencia del presente, por eso no se trata de actos intencionales dirigidos cada uno a un objeto intencional diferente —como sería, por ejemplo, recordar un objeto, e imaginarlo en una situación futura—, sino que configuran la temporalidad vivida. Esta es la que llamo la *síntesis de la asociación cercana*.

La asociación cercana vincula el perfil presente con los perfiles que se tienen en la retención y en la protención. Sin embargo, el perfil mismo que se da de manera intuitiva se tiene como una prominencia que se destaca sobre un campo sensible que le sirve de fondo. Husserl analiza esta prominencia de la sensación que se constituye como dato originario cuando explora, en el segundo capítulo de la *División 3*, la esfera de la *afección*: aquello que se presenta como intuitivo en el dominio sensible y se constituye entonces como una prominencia, supone ya una pre-dación pasiva de un campo sensible carente de fuerza afectiva pero que, sin embargo, impacta al *ego* y configura un horizonte básico pre-afectivo. Se trata de un campo sensible que se tiene antes del giro atencional y que se entiende como un conjunto de estímulos-atracciones (*Reiz*<sup>26</sup>). Algunos de esos estí-

<sup>26</sup> El término en alemán *Reiz* se ha traducido en español como «estímulo». En la traducción al inglés de los *Análisis sobre la síntesis pasiva*, Steinbock usa la expresión en inglés *allure*, que justifica así atinadamente: «Más que limitar *Reiz* a una relación psicofísica cuantitativamente definida, o de definirlo como una conexión causal entre una agitación física por parte del mundo externo sobre el sistema nervioso, o como determinando naturalmente la vida psíquica interna, Husserl le dio al

mulos-atracciones capturan nuestra atención y otros no, y esto se debe tanto a la intensidad del estímulo, que ejerce un «tirón afectivo» (*Zug*) sobre el sujeto, como a la disposición subjetiva. Por eso, dice Husserl, «debemos distinguir entre la afección actual y la tendencia hacia la afección»<sup>27</sup>. Husserl describe esta esfera de la pre-dación afectiva valiéndose de la metáfora de unos rayos luminosos que compiten entre sí: todos ejercen una atracción, pero no todos logran una respuesta afectiva.

La temporalidad vivida, la afección, la asociación cercana, la atención y el movimiento configuran la esfera de la *pasividad primaria*. Considero que la exploración de esta esfera (que presento aquí siguiendo lo dicho por Husserl en los *Análisis*, pero que bien se podría profundizar en sus manuscritos tardíos) sirve de puente fenomenológico entre el nivel C y el nivel B que identifiqué al inicio de este apartado dos. La teoría de la autopoiesis establece las condiciones que constituyen un ser vivo, en términos de circularidad causal y co-emergencia; desde el punto de vista de la primera persona, la captura fenomenológica de la pasividad primaria permite entender fenomenológicamente el proceso de auto-afección y constitución de un mundo sensible que se configura en y por la animación. Desde una perspectiva fenomenológica genética, toda experiencia es experiencia *vivida*; toda experiencia tiene lugar en el escenario de la vida. Y esa dimensión se captura con los análisis genéticos de la esfera primaria. Para una perspectiva en tercera persona el objeto de estudio es la *vida*, los organismos vivos, mientras que, para una perspectiva fenomenológica, el estudio de la experiencia revela la dinámica animada del *vivir*. *Vivir* es, al mismo tiempo, la pertenencia a un mundo —existir *en* un mundo— y la fenomenologización del mundo —la constitución vivencial de un mundo para un ser-animado— desde sus estratos más primarios.

---

concepto de *Reiz* un sentido fundamentalmente nuevo; lo hizo trayendo el concepto de *Reiz* a la relación *motivacional* entre el cuerpo vivido [Leib] y las objetividades intencionales en un contexto vivido, y también implicándolo en el proceso de apercepción y las formaciones de la conexión asociativa entre una dación perspectival y otra. (...) Para evitar connotaciones mecanicistas, reduccionistas o conductistas, traduzco el término *Reiz* como 'atracción'. Cf. STEINBOCK, Anthony. «Translator's Introduction». En Edmund HUSSERL. *Analysis Concerning Active and Passive Synthesis*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. xlv.

<sup>27</sup> Hua XI, p. 149.

Una caracterización estática de la experiencia concibe los rasgos sensibles como una captura unidireccional del acto consciente. Sin embargo, el estudio genético descubre nuevas estructuras que laten por debajo del nivel de los actos. En este dominio experiencial básico, las sensaciones no son la mera materia inerte o pasiva del acto consciente, sino que se revelan en una dimensión animada que se constituye como tal en el encuentro que tiene lugar entre el sujeto y el mundo. El sujeto, en efecto, no es un ente inerte o pasivo, ni un pensador escindido del vínculo encarnado con el entorno, sino un cuerpo animado, situado —*impulsado* tal vez sea una expresión mejor— corporalmente en el mundo. El contacto afectivo basal con el mundo es, así, una relación *intensa* entre dos fuerzas positivas que se constituyen en la dinámica misma de la interacción: el tirón afectivo del mundo sobre el *ego* encarnado y el volcarse afectivo del *ego* sobre el mundo vivido.

En este marco descriptivo, vale volver entonces sobre la que llamé la noción *amplia* de la categorización. No será la fenomenología la que entre a resolver un asunto terminológico. Si lo que hace la ameba es o no categorizar depende de la manera como se entienda el término. Sin embargo, lo que sí queda claro luego del análisis fenomenológico son las dimensiones experienciales que se vinculan y que configuran el campo elemental y básico de la experiencia. La invitación es, pues, a entender el movimiento, no como un mero desplazamiento de un lugar a otro, sino como un acto vital que configura una experiencia de mundo. Creo que esa es la invitación de Thompson en las primeras páginas de *Mind in life*: que la sacarosa sea alimento no se debe reducir a como una mera cuestión causal, sino que se debe entender atendiendo a la dinámica temporal y afectiva que marca la animación, cuyos rasgos se revelan en el análisis fenomenológico. No voy a decir que la fenomenología explica la enacción, pero sí voy a insistir en el valor que tiene la fenomenología para comprender, en primera persona, aquello que intenta explicar el enfoque enactivo en tercera persona. En este marco el punto no es, simplemente, señalar que algo se considera alimento para alguien, sino entender la profundidad constitutiva que esa transformación supone.

### *La asociación lejana y la pasividad secundaria*

En el apartado presenté los aspectos generales de la descripción fenomenológica del papel que juegan las síntesis asociativas cercanas en la configuración dinámica del campo sensible. Me interesa ahora presentar la manera como el presente vivido se configura también en relación con las *asociaciones lejanas*. La oposición entre lo lejano y lo cercano, que se debe entender en relación con la estructura de la temporalidad, la introduce Husserl en el §37 de los *Análisis*:

Cada obra del presente vivido, esto es, cada obra del sentido o del objeto, es sedimentada en el dominio muerto, o mejor, dormido de la esfera horizontal, a la manera de un orden de sedimentación fijo. Mientras que en la cabeza el proceso vivido recibe una nueva, originaria vida, al pie, todo lo que es, por así decirlo, la adquisición final de la síntesis retencional, es sedimentado <sup>28</sup>.

En la cita, Husserl introduce una diferencia entre lo que está todavía vivo en la retención, esto es, lo que hace parte de la vivencia presente en el modo de la retención, y lo que es pasado pero que se tiene todavía como parte del presente —aunque *dormido*—. Las experiencias sedimentadas ya no hacen parte del tejido presente de la pasividad primaria, pero permanecen en una capa experiencial lejana. En ese sentido, Husserl diferencia entre retenciones cercanas y retenciones lejanas:

El presente se convierte en el pasado como un pasado constituido para el ego por la ley de la retención, y finalmente, toda retención se convierte en una unidad indiscriminada de retenciones distantes [*Fernretention*] de un horizonte distante que extingue toda diferencia. Esta extinción, sin embargo, debe entenderse así: la fuerza afectiva decrece necesariamente con el hundimiento, es decir, decrece la fuerza que hace posible los elementos particula-

---

<sup>28</sup> Hua XI, p. 178.

res prominentes, las unidades por mismas, aun dentro de la no intuitividad de la retención <sup>29</sup>.

Una vez constituidos los actos sintéticos de la pasividad primaria, las formaciones de sentido —las objetividades— continúan participando en la organización de la experiencia, ya no de manera manifiesta, sino bajo la forma de las *asociaciones reproductivas* y de la *habitudinalidad*, que son los dos rasgos más notables de la sedimentación. Esta es la esfera de la *pasividad secundaria*.

Hay que destacar que en Husserl la relación entre el presente y las experiencias sedimentadas, que quedan en la retención lejana, no es una relación de re-presentación de algo pasado, como cuando recordamos algo que nos pasó hace muchos años. Los contenidos de la retención se mantienen de tal modo que lo que va cayendo en el pasado —lo que va quedando atrás— *da forma* a la experiencia presente. Así como los contenidos de la retención cercana motivan los contenidos de la protención en la organización del presente vivido, así los contenidos de la retención lejana motivan el curso de las acciones encarnadas presentes. La relación del presente con las capas sedimentadas de la experiencia no es intencional sino pre-intencional. En la terminología de las *Investigaciones lógicas*, recordar es la cualidad del acto, y el contenido del recuerdo sería la materia. El hábito y las asociaciones reproductivas, sin embargo, no son cualidades de los actos intencionales, sino condiciones pasivas que se imponen y determinan el trasfondo de la experiencia presente. El caso del hábito ilustra bien el punto: en la medida en que el vínculo primario con el entorno está dado por la animación y la apertura del horizonte experiencial está macado por las posibilidades del *yo puedo*, los contenidos sedimentados de las interacciones amplían y ajustan el rango experiencial presente. La habitualidad le da, si se quiere, una extensión más amplia al presente vivido: cuando suena el timbre de mi apartamento, el mismo acto de girarme y mover mi cuerpo motiva y anticipa el desplazamiento y la apertura de la puerta.

Estas asociaciones reproductivas estarían siempre operando en el umbral de la experiencia, marcando el curso de las acciones presentes

<sup>29</sup> Hua XI, p. 422.

sin necesidad de ser consideradas explícitamente. Volviendo sobre el ejemplo, cuando escucho el timbre la vivencia está siempre volcada hacia las acciones futuras sin necesidad de tematizar puntualmente las veces pasadas en las que he escuchado el timbre. Solamente cuando el ciclo de anticipaciones y cumplimientos se quiebra —por ejemplo, oigo el timbre y éste irrumpe de manera insistente una y otra vez, en cuyo caso me desplazo más rápido porque recuerdo la vez que se incendió un apartamento vecino— se tematiza activamente la situación y exploramos activamente los recuerdos en busca de discernimiento. Así, en virtud de las asociaciones pasivas con las capas sedimentadas, la experiencia no resulta un mero volverse ante un futuro indeterminado, sino una tendencia motivada desde la distancia de la retención lejana.

Dicho esto, podemos darle paso a la noción de *tipo* que Husserl presenta en el §34 de *Experiencia y Juicio*. En el inicio, Husserl repasa la teoría dinámica de la percepción que expuse antes. Según dije, los objetos se presentan de manera parcial a la intuición sensible: no observamos un objeto en su totalidad, como si lo pudiéramos ver de una sola vez, desde todas partes, sino que capturamos únicamente uno de sus perfiles. El perfil que observo se diferencia de los perfiles ocultos porque se muestra en una dimensión sensible puntual, y es a este contenido sensible al que Husserl llama *perfil* o *aspecto*. El punto importante es que el aspecto presente de un objeto anticipa los aspectos que mostrarían los perfiles ocultos si el objeto se examinara perceptivamente, pero antes que un valor preciso y específico de la cualidad por venir, apunta a un aspecto que cae dentro de un rango, por lo que la indicación tiene un contenido esquemático, esto es, se tiene dentro de un *tipo* de intuición posible. Así, una cosa sería el contenido conceptual ROJO, que para Husserl tiene un valor general e intersubjetivo, y otra el contenido esquemático de la percepción ROJO, que es subjetivo y relativo a la vivencia presente, y que tiene que ver con la manera específica en que es anticipado perceptualmente un perfil vacío o desde un punto de vista particular. Dice Husserl:

En el fluctuar de la pre-intuitivización, en el tránsito de una variante —u orientación hacia algo temporalmente retenido— a otra, nos mantenemos en la unidad de la anticipación, a saber, de la correspondiente al color del reverso, la cual empero en cuanto anticipación es indeterminadamente general y anticipa en forma típica algo determinado como típicamente pre-familiar. En la interpretación de esta generalidad *típica* bajo la forma de «posibilidades» determinadas, las cuales están abiertas al ser verdadero de este color, se produce el campo de acción de las posibilidades como «extensión» explícita de la generalidad indeterminada de la anticipación<sup>30</sup>.

La posibilidad de una percepción ordenada, esto es, de una transición organizada y continua en la manera como se va dando un objeto en la interacción dinámica y práctica con el entorno, es posible gracias a estas anticipaciones esquemáticas, o, en palabras de Husserl, a estas anticipaciones *típicas*. Si cabe la expresión, los conceptos guían el pensamiento lógico, mientras que los tipos guían la percepción.

Ahora bien, la tipificación de las cualidades sensibles es solo el punto de partida de la propuesta. De acuerdo con Husserl, la experiencia repetida de situaciones y objetos similares en virtud de la asociación reproductiva configura un horizonte más amplio que define la captura de cualquier objeto y de cualquier situación. Como anota Husserl en la cita, se experimenta un mundo que se asume de entrada como familiar, y por eso mismo las situaciones en las que nos encontramos, al tiempo que tienen algo de desconocido, tienen también una relación con lo conocido. No se trata, entonces, de la mera anticipación dada en relación con los perfiles internos del objeto, sino también de las anticipaciones que configuran el horizonte externo de la cosa.

En lo que respecta al horizonte externo —que pertenece a ésta y a toda realidad individual, determinando su sentido—, se encuentra

---

<sup>30</sup> HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio* [Jas Reuter, traducción]. México D.F, Universidad Autónoma de México, 1980, p. 33.

él en la conciencia de una potencialidad de experiencias posibles de realidades individuales; cada una de ellas tiene su propio a priori como sus rasgos típicos, en los cuales necesariamente están ellas anticipadas y los cuales se mantienen invariantes a través de toda plenificación [Erfüllung] en forma de estas o aquellas posibilidades del invariante campo de acción<sup>31</sup>.

Con la idea de horizonte, Husserl captura la estructura figura-fondo de la experiencia: cualquier captura vivencial es una prominencia que tiene lugar en relación con un trasfondo. En la esfera de la pasividad primaria, el fondo tiene un sentido temporal-espacial: los objetos inmanentes configuran un tejido experiencial de relaciones de sucesión y coexistencia cercanas<sup>32</sup>. En la esfera de la pasividad secundaria, que es la de la asociación lejana, el fondo es el de la temporalidad profunda de la vida del sujeto, que le da una densidad temporal y práctica a la experiencia presente, esto es, no sólo la de la esfera de la sensibilidad sino también la de las objetividades que pueblan el campo perceptivo. La constitución de capas sedimentadas es posible en virtud de las asociaciones pasivas que relacionan diferentes experiencias que van teniendo lugar. Así, la anticipación en el campo de acción está también tipificada en relación con las objetividades, y en este punto quiero resaltar la relación entre la propuesta de los tipos y las categorías de nivel básico. Esta cita, tomada de *Experiencia y Juicio*, es extensa, pero ilumina el punto con suficiencia —las cursivas son mías—:

El mundo fáctico de la experiencia se ha experimentado de manera *tipificada*. Las cosas se han experimentado como árbol, arbusto, animal, serpiente, pájaro; específicamente como pino, como álamo, laurel; como perro, como serpiente de cascabel, como golondrina, gorrión, etcétera. La mesa está caracterizada como algo re-conocido y sin embargo nuevo. Lo que se experimenta como individualmente nuevo se conoce primero de acuerdo con lo percibido en realidad; hace recor-

<sup>31</sup> HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio*. *Op. cit.*, p. 34.

<sup>32</sup> Hua XI, p. 126.

dar algo igual (o *semejante*). Lo típicamente aprehendido también tiene, sin embargo, un horizonte de experiencia posible con sus respectivas preindicaciones [*Vorzeichnungen*] de conocimiento, o sea, rasgos típicos de los atributos aún no experimentados, pero sí *esperados*: si vemos un perro, prevemos de inmediato su comportamiento ulterior, su *manera típica* de comer, de jugar, de correr, de saltar, etcétera. No vemos ahora sus colmillos, pero aunque nunca habíamos visto este perro, sabemos de antemano qué aspecto tienen sus colmillos — no determinados en lo individual sino precisamente de *manera típica*, en cuanto que hemos experimentado desde hace mucho tiempo y con frecuencia en animales «*semejantes*», en «perros», que tienen algo parecido a unos colmillos y en esa *forma típica*<sup>33</sup>.

El tipo da forma pre-conceptual a la experiencia presente en función de la relación que guarda con las experiencias sedimentadas, y además marca un curso de anticipaciones más o menos determinado: comportamientos, propiedades o cualidades, secuencias de interacción, etc. Estos dos puntos sólo se entienden adecuadamente cuando se leen en clave encarnada: dar forma a la experiencia es dar una *forma encarnada* definida en relación con las posibilidades de interacción con el entorno. Esta manera de entender la categorización permite ver la relación entre el nivel inferior y el nivel intermedio de los que hablé antes, y permite, también, tender un puente con la teoría de la categorización que plantea la psicología cognitiva, pero desde una perspectiva fenomenológica.

El modelo de la memoria semántica se basa en datos observacionales en tercera persona sobre el comportamiento, y plantea un modelo cognitivo que da cuenta de esos datos; el análisis de la experiencia, por su parte, permite capturar el proceso en su dimensión animada y temporal, desde una perspectiva en primera persona. La cita, en efecto, plantea divisiones análogas a las de los niveles básico e inferior que reconoce Rosch. Con excepción de la pareja animal-perro, los ejemplos son todos oposiciones entre categorías básicas e inferiores: árbol-álamo; pájaro-gorrión; serpien-

<sup>33</sup> HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio*. *Op. cit.*, p. 364.

te-cascabel. Además, deja claro que se trata de tipificaciones que se deben entender de la mano de la noción de horizonte y de la anticipación. La descripción de la experiencia enriquece sustancialmente la teoría psicológica.

Con la noción de tipo, Husserl quiere caracterizar un horizonte vacío de posibilidades futuras. Si la categorización se entiende entonces como tipificación, se trata entonces de un acto situado y vivido corporalmente, y por eso su caracterización se debe hacer atendiendo a la estructura temporal y a la apertura práctica que supone, esto es, al impacto que la presencia del polo subjetivo encarnado tiene en el curso animado de la experiencia y a la apertura práctica que inaugura. Cuando camino por la calle y me percató de que algo se mueve, lo categorizo —es decir, lo tipifico— como un animal. Los contenidos sedimentados se perciben en la forma tipificada de la sedimentación. Esto quiere decir que asumo una disposición corporal en relación con eso que se mueve, bien de curiosidad, bien de prevención, entendidas ambas en términos animados: la curiosidad no es una cualidad de un acto, sino un estado corporal, una disposición vivida con todo el cuerpo; lo mismo la prevención. La disposición corporal, además, no es un momento posterior a un acto mental, sino que es la categorización misma. De manera semejante, si observo solamente la silueta negra de un gato, no observo un objeto-silueta, sino que percibo un gato: sé que si me acerco van a aparecer los ojos, el pelo, y si me acerco más las garras y el hocico. Cuando percibo la mera silueta el horizonte es amplio, pero la tipificación admite subtipos, esto es, limitaciones en las expectativas relacionadas con el objeto. Si me acerco y veo un gato, las posibilidades se cierran y se ajustan a las determinaciones que van teniendo lugar. Dice Husserl:

Lo pre-significado en forma vacía tiene su «*generalidad vaga*», su indeterminación abierta, que sólo se llena en la forma de una *determinación más precisa*. Así pues, en lugar de un sentido plenamente determinado, se trata siempre de un vacío *marco de sentido*, el cual, sin embargo, no está concebido como un sentido fijo<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio*. *Op. cit.*, p. 125.

La captura perceptiva de un objeto hace referencia a número finito de experiencias pasadas de objetos, en virtud de la asociación reproductiva y la habitualidad. Por eso, dicha captura es diferente del nivel de los conceptos universales de los que se ocuparía la lógica, cuya especificidad se define en función de la normatividad referencial que rige el contenido proposicional del nivel A. Sin embargo, este nivel conceptual está, de acuerdo con Husserl, fundado en la esfera de la tipicalidad. No se trata, desde luego, de un fundamento epistemológico o metafísico, sino de uno fenomenológico, esto es, la relación de motivación que hay de la esfera media sobre la superior se debe entender en los términos propios de una descripción genética de la experiencia, interesada en dar cuenta de la génesis fenomenológica de la relación noesis-noema que revela el análisis estático.

Lo hecho hasta aquí es un esfuerzo por poner en diálogo dos versiones diferentes de la tesis de la cognición encarnada con la propuesta de Husserl en su fenomenología genética. En el recorrido, espero haber dado buenos indicios para aceptar la fecundidad que puede tener esa relación, no sólo para el trabajo empírico sino también para el trabajo fenomenológico. Cierro con esta cita de Husserl, una que me gusta mucho y que captura muy bien el espíritu que me ha animado en la escritura de este texto:

Si la tarea más elevada del conocimiento no consiste solamente en calcular el mundo, sino en comprenderlo, —como Lotze caracteriza su proyecto en una frase famosa— entonces debemos entender la frase en el sentido de que no debemos contentarnos, ni con la manera en que las ciencias positivas moldean metodológicamente las teorías objetivas, ni con la manera en que la lógica teórica dirige las formas de una posible teoría genuina de principios y normas. Tenemos que elevarnos por encima del olvido de sí del teórico que en su producción teórica se entrega a las cosas, a las teorías y a los métodos, y que nada sabe de la interioridad de su producción y de las motivaciones que la mueven<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> HUSSERL, Edmund. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*. Paul Janssen (ed.). The Hague, Martinus Nijhoff, 1974 (Hua XVII), p. 354.

## Bibliografía

- BADDELEY, Alan, EYSENCK, Michael W. y ANDERSON, Mike. *Memory*. New York, Taylor and Francis, 2014.
- BROWN, Roger. «How shall a thing be called?». *Psychological review*, 65(1), 1958, pp. 14-21.
- DI PAOLO, Ezequiel, CUFFARI Elena y DE JAEGHER, Hanne. *Linguistic Bodies*. Cambridge, MIT Press, 2018.
- GALLAGHER, Shaun. «Mutual enlightenment: recent phenomenology and cognitive science». *Journal of consciousness studies*, 4(3), 1997, pp. 195-214.
- GALLAGHER, Shaun. *Enactivist Interventions. Rethinking the mind*. New York, Oxford University Press, 2017.
- HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. Margot Fleischer (ed.). The Hague, Martinus Nijhoff, 1966 (Hua XI).
- HUSSERL, Edmund. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*. Paul Janssen (ed.). The Hague, Martinus Nijhoff, 1974 (Hua XVII).
- HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio* [Jas Reuter, traducción]. México D.F, Universidad Autónoma de México, 1980.
- JOHNSON, Mark. *The body in the mind*. Chicago, The University of Chicago Press, 1987.
- LAKOFF, George. «Cognitive semantics». En Umberto Eco, Patrizia VIOLLI y Marco SANTAMBROGIO (eds.). *Meaning and Mental Representations*. Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- LAKOFF, George. *Women, fire, and Dangerous things*. Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- LAKOFF, George y JOHNSON, Mark. *Metaphors we live by*. Chicago, The University of Chicago Press, 1980.
- LAKOFF, George y JOHNSON, Mark. *Philosophy in the flesh*. New York, Basic Books, 1999.

- MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco. *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the living*. Dordrecht, Reidel Publishing, 1980.
- MERVIS, Carolyn B. y ROSCH, Eleanor. «Categorization of natural objects». *Annual Review of Psychology*, 32, 1981, pp. 89-115.
- ROSCH, Eleanor. «Natural categories». *Cognitive Psychology*, 4, 1973, pp. 328-350.
- ROSCH, Eleanor. «Cognitive representations of semantic categories». *Journal of Experimental Psychology*, 104(3), 1975, pp. 192-233.
- ROSCH, Eleanor y MERVIS Carolyn B. «Family resembles: Studies in the internal structure of categories». *Cognitive psychology*, 7(4), 1975, pp. 573-605.
- ROSCH, Eleanor, MERVIS Carolyn B, WAYNE, D Gray, JOHNSON, David, BOYES-BRAEM, Penny. «Basic objects in natural categories». *Cognitive Psychology*, 8(3), 1976, pp. 382-439.
- STEINBOCK, Anthony. «Translator's Introduction». En Edmund HUSSERL. *Analysis Concerning Active and Passive Synthesis*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001, pp. xv-lxvii.
- STEWART, John, GAPENNE, Oliver y DI PAOLO, Ezequiel. «Introduction». En John STEWART, Oliver GAPENNE y Ezequiel DI PAOLO (eds.). *Enaction: Toward a New Paradigm for Cognitive Science*. Cambridge, MIT Press, 2010, pp. vii-xvii.
- THOMPSON, Evan. *Mind in Life*. Cambridge, Harvard University Press, 2007.
- VARELA, Francisco. «The naturalization of phenomenology as the transcendence of nature: Searching for generative mutual constraints». *Alter: revue de phénoménologie*, 5, 1997, pp. 355-385.
- VARELA, Francisco, ROSCH, Eleanor y THOMPSON, Evan. *The embodied mind. Cognitive science and human experience*. Cambridge, MIT Press, 1991.
- ZAHAVI, Dan. *Husserl's phenomenology*. Stanford, Stanford University Press, 2004.



LA ONTOLOGÍA FORMAL DE HUSSERL Y SU APLICACIÓN AL DOMINIO FENOMENOLÓGICO \*  
*Husserl's formal ontology and its application to the phenomenological domain*

HORACIO M. R. BANEGA \*\*

Universidad de Buenos Aires  
 Universidad Nacional de Quilmes  
 Universidad Nacional del Litoral

**Resumen:** El presente escrito explica la naturaleza y riqueza de la ontología formal de Husserl —que se origina en una crítica a la teoría de la ciencia y de las matemáticas de Bolzano—; esto es, una teoría de la abstracción que permite dar cuenta de la consistencia de los objetos ideales por medio de la intencionalidad dirigida a ellos. Esta intencionalidad de objetos universales no puede reducirse a una intencionalidad de extensiones de objetos individuales, y consiste en la explicitación de distintas relaciones formales entre distintos tipos de partes para dar cuenta de distintos tipos de todos. Esta ontología formal se aplica al dominio fenomenológico, produciendo modelos tanto de la teoría formal como del dominio fenomenológico. De este modo, viene a ser una metodología empírica, intersubjetiva, falible y corregible, que puede considerarse como una metodología de una ciencia del mundo de la vida cuya aplicación se instancia en los ámbitos visual y sonoro.

**Palabras clave:** Husserl, Bolzano, ontología, todo y parte, metodología, ciencia

**Abstract:** This text explains the nature and richness of Husserl's formal ontology —which originates from a critique of Bolzano's theory of science and mathematics—; that is, a theory of abstraction that makes it possible to account for the consistency of ideal objects through intentionality. This intentionality of universal objects cannot be reduced to an intentionality of extensions of individual objects, and consists of the clarification of different formal relationships between different types of parts to different types of wholes. This formal ontology applies to the phenomenological domain, producing models of both the formal theory and the phenomenological domain. In this way, it becomes an empirical, intersubjective, fallible and correctable methodology, which can be considered as a methodology of a science of the world of life whose application is instantiated in the treatment of the problems of the visual and the auditive.

**Keywords:** Husserl, Bolzano, ontology, whole and part, methodology, science

\* Este artículo fue recibido el 31 de Julio de 2020 y fue aceptado el 14 de agosto de 2021.

\*\* Correo electrónico: horaciobanega@gmail.com

## Introducción<sup>3</sup>

En los años 2000 y 2001 se cumplió el centenario de la primera edición de los dos volúmenes de las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl<sup>4</sup>. En esta publicación el autor se distancia de la posición brentaniana que sostuvo para dar cuenta del origen del concepto de número cardinal en su *Filosofía de la Aritmética* de 1891<sup>5</sup>. Para ello desarrolla, en *Prolegómenos a la lógica pura*, argumentos en contra de todas las formas posibles de relativismo en filosofía de la lógica que estaban en auge en la época. En este contexto intelectual se debe entender por «lógica» diferentes sistemas semántico-formales, relacionados con la aritmética y la teoría de conjuntos, que se encontraba en camino a su estandarización. De esta manera, el predicado «formal» designa independencia de cualquier contenido material. Para Husserl, en un sentido muy amplio, «lógica» es la teoría de la ciencia que es, así, teoría de toda teoría científica posible. Su noción de ciencia teórica tiene aspectos relacionados con la filosofía de Bernard Bolzano, aunque investigadores contemporáneos la han conectado con las nociones de teoría formal desarrolladas por Bernhard Riemann, el grupo Bourbaki y la teoría semántica de las teorías científicas<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Este trabajo es el resultado de diversas revisiones y presentaciones. Una primera versión se presentó en el *49th Annual Meeting del Husserl Circle* en la UNAM, México D.F. y en el *Workshop Categories on Being: Generality, Modality and Experience*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, Chile, ambas en el año 2018. Agradezco los comentarios de Ignacio Quepons, Daniele de Santis, Carlos Lobo, Agustín Serrano de Haro y George Heffernan. Los aportes de quien estaba a cargo de comentar mi presentación en México, Claudio Majolino, fueron iluminadores para mi proyecto en general. Agradezco la invitación de Bernardo Aimbinder al *Workshop* y la invitación de Antonio Zirión a comentar una presentación en el *Annual Meeting*, lo mismo que los comentarios del público asistente. Me he permitido usar partes completas de mi «Husserl's Diagrams and Models of Immanent Temporality», *Quaestiones Disputatae*, 1(3), 2016, pp. 47-73, aunque acá uso otros ejemplos, evitando así el problema de Pierre Menard aplicado a mí mismo. Los evaluadores han hecho comentarios muy útiles que espero haber sabido contemplar, aunque no considero que la relación con la interpretación heideggeriana de la matemática sea atinente a esta presentación. Para quien le interese esta cuestión, independiente de esta presentación, puede cf. МЕHL, Édouard. «Phenomenology and the Cartesian Tradition». En Daniele DE SANTIS, Burt HOPKINS, Claudio MAJOLINO (eds.). *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. London/New York, Routledge, 2021, pp. 64-72.

<sup>4</sup> Hua XVIII; XIX/1 y XIX/2.

<sup>5</sup> Hua XII.

<sup>6</sup> ROSADO HADDOCK, Guillermo. «The Structure of Husserl's Prolegomena», *Manuscrito*, XXIII(2), 2000, pp. 61-99.

Las teorías científicas se expresan en el lenguaje, de modo que, en cualquier época considerada, se encontrarán disponibles para la comunidad científica en los libros de las disciplinas en cuestión. Husserl notó claramente el rol del lenguaje en este proceso, y de esta manera la *Primera Investigación Lógica*, «Expresión y Significado», establece y analiza su teoría semántica. Una cadena verbal, gráfica o sonora, llega primero a transformarse en palabra/s por una primera vivencia intencional dirigida a hablar sobre algo. Una segunda vivencia intencional, significativa, transforma a las palabras en expresiones significativas en tanto les presta su significado ideal que ella misma instancia. Siguiendo a Bolzano a través de Lotze, Husserl se compromete con significados como objetos ideales que se instancian en las vivencias significativas.<sup>7</sup> Al mismo tiempo afirma que en la reflexión sobre los actos lingüísticos que logran expresar oraciones completas encuentra lo ideal e idéntico en medio de sus variaciones temporales y de contenido intencional.

Husserl procederá en la *Segunda Investigación Lógica* «*La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción*» a diseñar una teoría

<sup>7</sup> BOLZANO, Bernard. *Wissenschaftslehre*. Verlag, Stuttgart, Bad Canstatt, 1987 (en adelante WL) y LOTZE, Hermann. *Logic in Three Books. Of Thought, of Investigation and of Knowledge*. Oxford, Clarendon Press, 1888. Respecto de los significados como objetos ideales, Husserl afirma: «Los significados [Bedeutungen] constituyen, —podemos decir también— una clase de conceptos en el sentido de “objetos universales”. No por eso son objetos que existan, ya que no en una parte del “mundo”, al menos en un tópos uranós o en el espíritu divino; pues semejante hipóstasis metafísica sería absurda. Quien se haya acostumbrado a entender por ser real solamente al ser “real” y por objetos, objetos reales, habrá de considerar radicalmente erróneo el hablar de objetos universales y su ser. En cambio, no verá nada de extraño en ello quien tome esas expresiones, por de pronto, simplemente como signos de la validez de ciertos juicios, a saber: los juicios en donde se juzga sobre números, proposiciones, figuras geométricas, etc., y se pregunte si en esto, como en todo, no habrá de concederse evidentemente el título de objeto que verdaderamente es al correlato de la validez del juicio, a aquello que se juzga. En efecto, considerado lógicamente, los siete cuerpos regulares son siete objetos, lo mismo que los siete sabios y el teorema del paralelogramo de las fuerzas es un objeto, lo mismo que la ciudad de París» Hua XIX/1, p. 106. La relación de estos significados con las categorías ontológico-formales y semántico-formales será la de expresabilidad, esto es, las categorías formales de la teoría de la ciencia tienen que tener la suficiente fuerza expresiva para lograr ascender al punto más alto en la jerarquía teórica desde donde proceder a descender por especificación. Husserl llega a afirmar que hay verdades que nunca llegarán a ser expresadas: «estas [los significados] forman un conjunto —ideal y cerrado— de objetos genéricos, a los cuales les es accidental el ser pensados y expresados. Hay, pues, incontables significados que en el sentido corriente relativo de la palabra son significados meramente posibles, no llegando nunca a expresión, e incluso no pudiendo llegar nunca a expresión, a causa de las limitaciones de las fuerzas epistémicas en el hombre.» Hua. XIX/1, p. 110.

de la abstracción que permita dar cuenta de la consistencia de los objetos ideales por medio de la intencionalidad dirigida a ellos, no pudiendo reducirse esta intencionalidad de objetos universales a una intencionalidad de extensiones de objetos individuales. Además se deja apreciar que Husserl establece problemas de cuantificación en lógica formal y cuestiones alrededor de la relación forma gramatical —forma lógica—. Él explicita condiciones de identidad para los objetos universales o ideales que nos habilitan a identificarlos como los hacedores-de-verdad de los enunciados en los que aparecen términos generales.

En la *Tercera Investigación Lógica* «Sobre la teoría de todos y partes» Husserl diseña las relaciones parte-todo para dar cuenta de los modos de combinación de todo tipo de objeto. Incluye, además de conceptos mereológicos, una teoría de la dependencia existencial y una teoría de la fundamentación entre objetos. Es el foco de diferentes filósofos que investigan semántica formal y ontología formal, además de los fenomenólogos interesados en el Husserl temprano. La distinción de las características de independencia y de no independencia ha sido usada para diseñar de una manera «husserliana» la distinción fregeana entre las características de saturado y de no saturado<sup>8</sup>. También para resolver problemas de la teoría de las descripciones de Russell<sup>9</sup>.

En la *Cuarta Investigación Lógica*, «La diferencia entre los significados independientes y no independientes y la idea de la gramática pura», Husserl aplica los conceptos centrales de su *Tercera Investigación Lógica* para producir una gramática lógica universal, usando los conceptos de independencia y no-independencia para aplicarlos a la distinción entre términos categoremáticos y términos sincategoremáticos. Se ha reconocido la influencia de esta investigación en el diseño de la teoría de modelos para el cálculo sintáctico y en la teoría de categorías, además de su rol en la lógica y mereología de Lesniewski<sup>10</sup>. Se ha mostrado que, junto con la *Tercera*

---

<sup>8</sup> SIMONS, Peter. «Unsaturatedness». *Grazer Philosophische Studien*, 14, 1981, pp. 73-95.

<sup>9</sup> HURTADO, Guillermo, *Proposiciones russellianas*. México, UNAM- Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1998.

<sup>10</sup> LESNIEWSKI, Stanislaw. *Collected Works*. Boston and London, Kluwer Academic Publishers, 1992.

*Investigación Lógica*, dicha investigación se usó como base teórica en la lingüística estructural de Roman Jakobson<sup>11</sup>.

En la *Quinta Investigación Lógica* «Sobre las vivencias intencionales y sus “contenidos”» Husserl se dirige a diseñar una teoría ontológica de la mente, en tanto aplica sus conceptos ontológico-formales explicitados en su *Tercera Investigación Lógica*, reconstruye la noción de intencionalidad de su maestro Brentano y explicita la composición de los elementos de la conciencia y sus relaciones. Él no despliega solamente una psicología intencional en tanto ya en la *Primera Investigación Lógica* mostró que las vivencias instancian objetos ideales, como la vivencia semántica o significativa.

En la *Sexta Investigación Lógica* «Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento» se nos muestra en qué consiste el conocimiento. Una intención signitativa, representativa o significativa vacía puede lograr su cumplimiento por medio de una síntesis de identidad entre lo mentado y lo dado. Al mismo tiempo se elabora la relación entre sensibilidad y entendimiento de una manera distinta a la kantiana en tanto la articulación sintáctica del objeto simple percibido nos proporciona el objeto categorial o estado de cosas que es la referencia de las oraciones predicativas.

Se puede resumir el objetivo general de las *Investigaciones lógicas* como el intento de dar cuenta de la relación de sujetos empíricos y contingentes con formas objetivo-ideales, esto es, las matemáticas. Por su parte, la teoría de la ciencia como teoría formal de todo sistema formal posible desarrollada por Husserl en sus *Prolegómenos* establece que las distintas teorías son conexiones deductivas de proposiciones, y las proposiciones no son más que conexiones de una forma determinada entre conceptos. La distinción importante consiste en que estos conceptos primitivos son categorías semánticas-formales y categorías objetuales u ontológico-formales. A la conexión deductiva entre las oraciones bien formadas de la teoría le corresponde una conexión ontológico-formal del dominio objetual y objetivo de la misma. De este modo, Husserl enfatiza que el dominio sobre el cual tienen su alcance las oraciones compuestas en el lado semántico de la teoría es:

---

<sup>11</sup> HOLENSTEIN, Elmar. *Roman Jakobson's Approach to Language. Phenomenological Structuralism*. Bloomington/London, Indiana University Press, 1974.

(...) única y exclusivamente definido por su subordinación a una teoría de tal forma, o por la posibilidad de ciertas combinaciones de sus objetos, las que están subordinados a ciertos principios de esta o aquella forma determinada (que es aquí lo único determinante)<sup>12</sup>.

Puesto que los objetos están completamente indeterminados respecto a su naturaleza material, ellos no son,

(...) ni directamente determinados como individuos o singularidades específicas, ni indirectamente por medio de sus especies o géneros materiales [A: internos], sino solo por medio de las formas de sus respectivas combinaciones. Estos están tan determinados en su contenido como sus objetos: <puesto que> sólo su forma se determina por medio de las formas de las leyes básicas que se supone son válidas para ellos<sup>13</sup>.

Estas leyes determinan la forma del dominio y la forma de la teoría a ser construida. Como un ejemplo, Husserl menciona que en la teoría de las multiplicidades el signo «+» no es el signo de adición para números, sino el signo para cualquier combinación para la que sean válidas leyes de la forma « $a + b = b + a$ ».

Como comencé a indicar arriba, en la *Tercera Investigación Lógica* «*Sobre la teoría de los todos y las partes*»<sup>14</sup> (en adelante III LU), Husserl se dirige a elaborar esta teoría *a priori* de las formas de combinación de las partes de un objeto que realizan un todo. En la misma se elaboran, diseñan y proponen distintas relaciones formales entre distintos tipos de partes para dar cuenta de distintos tipos de todos. El origen de esta ontología formal<sup>15</sup> se

<sup>12</sup> Hua XVIII, p. 250.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Hua XIX/1, pp. 227-300.

<sup>15</sup> Es el propio Husserl quien identifica como ontología formal a su teoría de partes y todos, a partir de 1913. Así se lee en la introducción a la III LU: «una consideración más profunda de la diferencia

puede rastrear en el análisis que hace Husserl, entre otros, de la teoría de la ciencia de Bolzano, en particular respecto del problema de la aplicación de la matemática a las cantidades, lo que da lugar a lo que posteriormente se denominará teoría de la magnitud y teoría de la medición<sup>16</sup>.

La relación de Husserl con Bolzano ha comenzado a recibir la atención merecida desde hace poco, pero a partir de este escrito recién citado, también se puede llegar a notar que Husserl corrigió las conceptualizaciones de Bolzano en diversos aspectos<sup>17</sup>. En particular, entonces, el origen matemático de su ontología formal se puede confirmar a partir de la siguiente afirmación:

---

que existe entre los contenidos independientes y no-independientes nos conduce tan inmediatamente a las cuestiones fundamentales de la teoría pura —perteneciente a la ontología formal— de los todos y las partes, que no podemos prescindir de entrar en ellas con cierto detenimiento». Hua XIX/1, p. 228. El agregado aclarativo es de la segunda edición.

<sup>16</sup> Así lo formula Husserl alrededor de septiembre de 1913: «Pero mientras reformulaba completamente mis lecciones lógicas, a causa del nuevo conocimiento y con la ayuda de Bolzano, reconocí lo que le faltaba al intento de Bolzano. Le faltaba la idea de una matemática formal pura, esto es, la idea de una 'teoría de la multiplicidad', idea que yo había desarrollado a través de estudios materiales e históricos en una pureza, con la cual en aquél tiempo los matemáticos todavía no estaban en absoluto familiarizados como lo están actualmente; y en consecuencia también <le faltaba> toda visión de la unidad interna de la lógica formal con la teoría de los números cardinales pura, la teoría de los números ordinales pura, la teoría de la magnitud pura, etc., finalmente de las doctrinas puras de la teoría y de la multiplicidad». Cf. Hua XX/1, p. 298. Una discusión respecto de las opiniones de Bolzano y Gauss sobre las cantidades y magnitudes se puede encontrar en Hua XXI, pp. 69 y ss. Respecto de la traducción de Grösse, sigo la sugerencia que me realizó en comunicación personal el Dr. Mario Caimi, traductor de la *Kritik der reinen Vernunft* al español: cuando se lo usa en un vocabulario ontológico lo traduzco por cantidad, cuando se lo usa en un vocabulario epistémico lo traduzco por magnitud, cfr. de todos modos Kant, *Crítica del Juicio*, # 25. Respecto de las traducciones de los términos que luego formarán parte de la teoría de conjuntos y de la mereología extensional, sigo las sugerencias y decisiones de IERNA, Carlo. «The Beginnings of Husserl's Philosophy, Part 2: Philosophical and Mathematical Background». *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, V y VI, 6(1), 2005, pp. 33-81, a quien agradezco su generosidad en el intercambio realizado por correspondencia electrónica, quien me aclaró varias cuestiones. El único caso en que no sigo sus decisiones es en el referido anteriormente: Ierna usa «quantity» para traducir «Menge», mientras yo decido traducir «Menge» por «conjunto», manteniendo la ambigüedad entre su sentido técnico y su sentido informal. Cf. *Ibid.* nota 39.

<sup>17</sup> Cf. BENOIST, Jocelyn. *Phénoménologie, Sémantique, Ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*. Paris, PUF, 1997; BENOIST, Jocelyn. *Intentionnalité et langage dans les Recherches Logiques de Husserl*. Paris, PUF, 2001; BENOIST, Jocelyn. *Représentations sans Objet. Aux Origines de la Phénoménologie et de la Philosophie Analytique*. Paris, PUF, 2001; BENOIST, Jocelyn. *Entre Acte et Sens. Recherches sur la théorie phénoménologique de la signification*. Paris, Vrin, 2002; NIEL, Luis. *Representación, objeto e intencionalidad en el siglo XIX. De Bolzano a Meinong*. Buenos Aires, Prometeo, 2019.

Mucho esfuerzo me costó <considerar> la relación entre las proposiciones ontológico-formales, las que en principio estuve dispuesto a favorecer a partir de los resultados de las investigaciones matemáticas, proposiciones sobre objetos como tales, estados de cosas, pluralidades, series, etc. como tales y proposiciones sobre significados (proposiciones y partes proposicionales posibles como tales). En realidad el resultado completo de estas investigaciones no se llegó a publicar en las Investigaciones Lógicas (en su mayor parte está incluido todavía en mis lecciones sobre lógica que no fueron editadas), pero de ellas proviene la división fundamental de las categorías lógicas en categorías semánticas y categorías objetivas-formales (ontológico-formales) y la relación de la lógica como *mathesis universalis* con todas las verdades aprióricas, que se fundan en ambas. De la misma manera la breve exposición de los criterios generales para la delimitación de un nivel inferior de la lógica de acuerdo a aspectos de la teoría formal del significado, a saber, de la gramática pura o mejor dicho de la gramática lógico-pura como una disciplina propia apriórica, esto es, la cuarta de las Investigaciones del segundo tomo y no menos la tercera, la que da un fragmento de la teoría apriorística de los todos y las partes, esto es, de las formas de combinación y de las formas de unidad<sup>18</sup>.

Entonces, es claro que la naturaleza de la ontología formal husserliana es de tipo matemática. No pude determinar completamente la referencia de la forma sustantiva «esas investigaciones matemáticas» que menciona Husserl, pero se pueden considerar algunos de los Apéndices de Hua XII, en particular el ensayo sobre el concepto de colección [Inbegriff] y ciertos análisis que presentan sus elaboraciones sobre el continuo, la serie

<sup>18</sup> Hua XX/1, p. 299, datado alrededor de septiembre de 1913. Sobre la cuestión de la apropiación y reformulación de la noción de *mathesis universalis* por parte de Husserl, ver GÉRARD, Vincent. «La mathesis universalis est-elle l'ontologie formelle?» *Annales de Phénoménologie, Association Internationale de Phénoménologie*, 2002, pp.61-98 y ROUBACH, Michael. «*Mathesis Universalis* and Husserl's Phenomenology», *Axiomathes*, 2021, pp. 1-11.

continua, conjuntos y multiplicidades, presentados en Hua. XXI. En ellos, Husserl elabora una teoría de los todos y de sus formas de combinación y formas de enlace que no es extensional como la teoría de conjuntos que Cantor estaba desarrollando aproximadamente durante la misma época. En dichos manuscritos se puede apreciar que Husserl conocía la incipiente topología de conjuntos de puntos. De este modo se puede considerar que la ontología formal detenta una base mereotopológica —relaciones parte – todo + rudimentos de topología + teoría de la fundamentación—<sup>19</sup>.

Esta concepción constituye una teoría de modelos *avant la lettre* y su importancia ya fue advertida por Stanislaw Leśniewski, quien afirma que su teoría de los tipos fue influenciada por estas categorías semánticas husserlianas, además de la teoría russelliana<sup>20</sup>.

En este trabajo me dirigiré a analizar y clarificar un procedimiento que encuentro presente en textos de Husserl, en particular en la mencionada

<sup>19</sup> Se puede considerar que las formalizaciones de la III LU que comenzaron a realizarse alrededor de 1982 ya lo habían demostrado. Considero que la reconstrucción del camino que llevó a Husserl a su concepción apoya esas formalizaciones y ayuda a la comprensión intelectual de la ontología formal, en tanto el mismo Husserl afirmó que: «Estos pensamientos quieren, y sólo pueden ser, meras indicaciones para un futuro tratamiento de la teoría de los todos y las partes. Una realización efectiva de la teoría pura que aquí tenemos en mente debería definir todos los conceptos con exactitud matemática y deducir los teoremas por *argumenta in forma*, esto es, matemáticamente». Cf. Hua XIX/1, p. 294. Las formalizaciones operan con lógica modal o con teoría algebraica. Ver SIMONS, Peter. «The Formalization of Husserl's Theory of Parts and Wholes». En Barry SMITH (ed.). *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology*. Munich, Philosophia Verlag, 1982, pp. 113-159; NULL, Gilbert y SIMONS, Roger, «Manifolds, Concepts and Moment-Abstracta». En Barry SMITH, (ed.). *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology*. Munich, Philosophia Verlag, 1982, pp. 439-480; FINE, Kit. «Part-whole». En Barry SMITH y David WOODROOF SMITH (eds.). *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge, The Cambridge University Press, 1995, pp. 463-485; CASSARI, Ettore. «On Husserl's Theory of Wholes and Parts». *History and Philosophy of Logic*, 21(1), 2010, pp. 1-43; CASSARI, Ettore. «On the Relationship between Parts and Wholes in Husserl's Phenomenology». En Luciano BOI, Pierre KERZBERG y Frédéric PATRAS (eds.). *Rediscovering Phenomenology*, Berlin, Springer, 2007, pp. 67-102.

<sup>20</sup> Ver lo siguiente: «En 1922 diseñé un concepto de categorías semánticas como reemplazo de la jerarquía de tipos, que es muy poco intuitiva para mí [...] Desde un punto de vista formal mi concepto de categorías semánticas se relaciona estrechamente a las teorías de los tipos muy bien conocidas, en particular respecto a sus consecuencias teóricas. De todos modos, intuitivamente, el concepto se relaciona más fácilmente con la rama de la tradición que proviene de las categorías de Aristóteles, las partes del discurso de la gramática tradicional, y las categorías semánticas de Husserl». Cf. LESNIEWSKI, Stanislaw. *Collected Works*. Boston and London, Kluwer Academic Publishers, 1992. Un agradecimiento especial a Ignacio Angelelli, quien me apoyó fuertemente en mi proyecto de investigación doctoral y me permitió acceder a este material de Lesniewski.

III LU, que consiste en la aplicación de la ontología formal al dominio fenomenológico. La relevancia de la misma para la propia fenomenología es destacada por el propio Husserl, en el Prefacio a la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*, en 1913, año en que ya había hecho público en *Ideas I* su giro trascendental:

Tengo la impresión de que esta Investigación ha sido demasiado poco leída. A mí me prestó un gran auxilio, ya que es antecedente esencial para la plena comprensión de las *Investigaciones* siguientes<sup>21</sup>.

El procedimiento de aplicación ha sido expuesto y tematizado en la tradición fenomenológica en el seminal trabajo de Robert Sokolowski:

(...) aun cuando parezca meramente considerar problemas de lógica y su método y no dice nada sobre la subjetividad, proporciona una estructura formal que reaparece en diversos lugares estratégicos en las *Investigaciones* y en los últimos trabajos de Husserl<sup>22</sup>.

Sin embargo, y teniendo en cuenta la tradición fenomenológica establecida a partir del giro trascendental con su metodología específica, tengo la impresión de que no se han inferido completamente las principales consecuencias de dicha aplicación. Esta aplicación se puede conectar con lo que en las últimas dos décadas se comenzó a denominar fenomenología aplicada, fenomenología empírica, naturalización de la fenomenología y/o praxis de la fenomenología —denominaciones que si bien no son sinónimas, sí detentan un aire de familia, determinado por la creencia de que la fenomenología puede y debe entrar en la conversación contemporánea

<sup>21</sup> Hua XVIII, p. 14.

<sup>22</sup> SOKOLOWSKI, Robert. «The Logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations». *Philosophy and Phenomenological Research*, 28, 4, 1968, p. 537.

sobre múltiples temas, abandonando la pretensión fundacionalista<sup>23</sup>. La aplicación mostraría que Husserl contaba con una metodología de investigación científica propia y particular, al mismo tiempo que se explicita la formalización del dominio fenomenológico, su posible matematización<sup>24</sup>. Es mi opinión, que espero quede justificada a lo largo de mi presentación, que la reactivación de sentidos pasados de la propia tradición fenomenológica puede traer a la superficie metodologías de análisis descriptivo de relevancia contemporánea.

Mi hipótesis de análisis reconstructivo es la siguiente: la aplicación de la ontología formal al dominio fenomenológico produce modelos *de la* teoría formal y modelos *del* dominio fenomenológico. De esta manera, se abre el camino para ampliar esta hipótesis en el análisis de ambas nociones de modelo. La primera noción consiste en considerar que la ontología formal de Husserl, *como teoría formal*, se debe interpretar con un dominio fenomenológico<sup>25</sup>. No es mi interpretación preferida, en tanto mi interés es más bien fenomenológico —temprano— que lógico. La segunda noción de modelo consiste en considerar que se *modeliza un dominio por conocer* a partir de la aplicación de una estructura formal cuyas propiedades ya se

<sup>23</sup> Ver entre otros, Ihde, Don. *Experimental Phenomenology* New York, Putnam, 1986; PETITOT, Jean, VARELA, Francisco, PACHOUD, Bernard y ROY, Jean-Michel (eds.). *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, Stanford University Press, 1999; GALLAGHER, Shaun y SCHMICKING, Daniel (eds.). *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht/New York/Heidelberg/London, Springer, 2010; EMBREE, Lester. *Reflective Analysis / Análisis Reflexivo*. Jitanjáfora, Morelia, 2003; MARBACH, Eduard. «How to Study Consciousness Phenomenologically or Quite a Lot Comes to Mind». *Journal of the British Society for Phenomenology*, 19(3), 1988, pp. 252-268; y cuya formalización del lenguaje fenomenológico es esencial para mis propios objetivos en MARBACH, Eduard. *Mental Representation and Consciousness. Towards a phenomenological theory of representation and reference*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993; DEPRAZ, Natalie. «The Phenomenological Reduction as Praxis». En FRANCISCO VARELA y JONATHAN SHEAR. *The View from Within. First-person approaches to the study of consciousness*. Thorverton, Imprint Academic Press, 1999, pp. 95-11; SERRANO DE HARO, Agustín. *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*. Madrid, Trotta, 2007.

<sup>24</sup> Ver en particular a YOSHIMI, Jeffrey. «Mathematizing Phenomenology». *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 6, 2007, pp. 271-291 y a AURORA, Simone. *Filosofia e scienze nel primo Husserl. Per una interpretazione strutturalista delle Ricerche logiche*. Padova, Cleup SC, 2017, para una interpretación estructuralista de las LU. Agradezco a esta última su amabilidad en permitirme acceder a su publicación.

<sup>25</sup> Ver entre la abundante literatura sobre el tema, SUPPES, Patrick. «El enredo de los modelos en los análisis de las ciencias factuales». *Ágora*, 12(2), 1993, pp. 171-178; FALGUERA, José L. «La noción de modelo en los análisis de la concepción estructuralista». *Ágora*, 11(1), 1992, pp. 97-104.

conocen<sup>26</sup>. De este modo se tiene un acceso al dominio a partir de una función biyectiva entre elementos de la estructura formal y elementos del dominio, con el objetivo de obtener un *eidós* del dominio, si me permiten usar el concepto husserliano pero no trascendentalmente.

De esta manera entiendo que una «aplicación» es lo que Dedekind estipulaba como el establecimiento de una correspondencia bi-unívoca entre un elemento de un conjunto y un elemento de otro conjunto asociado por dicha correspondencia<sup>27</sup>. Como no me dedicaré a reconstruir formalmente esta situación, la designo conceptualmente como una modelización del dominio al que se transfieren los conceptos conocidos. Pero, por otra parte, se sabe el rechazo de Husserl a las funciones en matemática, con lo que asumo que esta definición de aplicación provoca más problemas que ahora no me permitiré abordar<sup>28</sup>.

Esto significa que se accede al dominio de aplicación de modo indirecto, por medio de la teoría formal. Implica que se considera al dominio como un todo en el que se distinguen elementos y relaciones. Se produce el modelo del dominio por la aplicación de la estructura formal conocida. Ahora bien, la validez del modelo debería dirimirse empíricamente en la comu-

<sup>26</sup> Ver BLACK, Max. *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*. Cornell University Press, Ithaca, 1962.

<sup>27</sup> «Básico es así mismo el concepto de *aplicación (Abbildung)*, que Dedekind introduce así: Por *aplicación*  $\varphi$  de un sistema  $S$  se entiende una ley en virtud de la cual a cada elemento determinado  $s$  de  $S$  pertenece (*gehört*) una cosa determinada que se llama la *imagen (Bild)* de  $S$  y se designa con  $\varphi(s)$ . Decimos también que  $\varphi(s)$  *corresponde (entspricht)* al elemento  $s$ , que  $\varphi(s)$  *surge* de  $s$  o *es generado* desde  $s$  por la aplicación  $\varphi$ , y que por ella  $s$  *se transforma en*  $\varphi(s)$  (*übergeht in*  $\varphi(s)$ ). Si  $T$  es una parte cualquiera de  $S$ , la aplicación  $\varphi$  de  $S$  contiene a la vez una determinada aplicación de  $T$  que, en aras de la simplicidad, podemos designar con el mismo signo  $\varphi$  y que consiste en que a cada elemento  $t$  del sistema  $T$  le corresponde la misma imagen  $\varphi(t)$  que  $t$  posee como elemento de  $S$ . También el sistema que consta de todas las imágenes  $\varphi(t)$  se llamará la *imagen* de  $T$  y se designará con  $\varphi(T)$ . Esto explica de paso el significado de la expresión  $\varphi(S)$ . (Dedekind 1888, #21)». Cf. TORRETTI, Roberto. *El paraíso de Cantor. La tradición conjuntista en filosofía de la matemática*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria/Universidad Andrés Bello, 1998, p. 152.

<sup>28</sup> Ver el comentario de la introductora Ingeborg Strohmeier a Hua. XXI. Allí se menciona que Husserl delimitaba la aritmética general de la 'teoría de las funciones': «No entendía como teoría de las funciones —como la matemática contemporánea— al análisis complejo, sino a una teoría, cuyos objetos son funciones y cuya tarea es la clasificación de las funciones, la determinación de sus propiedades, etc. En tanto que las funciones se basan en números y se pueden llegar a definir por ecuaciones, la teoría de las funciones abarca también el problema de la resolución de las ecuaciones y se construye a partir de la aritmética». Hua XXI, p. xv.

nidad intersubjetiva de investigación, pero esto queda por afuera de los límites de este trabajo<sup>29</sup>. La productividad de la aplicación de la ontología formal se da por la posibilidad de dar cuenta de fenómenos distintos o de variación en los fenómenos. Si el modelo no se valida empíricamente, entonces puedo variar las relaciones establecidas entre los elementos del dominio a efectos de producir otro modelo. En consecuencia, se cuenta con una metodología específicamente husserliana que elabora sus resultados empírica, intersubjetiva y faliblemente, lo que se puede considerar como la metodología de una ciencia del mundo de la vida —contemporáneamente establecido—<sup>30</sup>.

Entenderé por «dominio fenomenológico» el ámbito de la experiencia tal como es llevada a cabo en el mundo de sentido común. Si bien el concepto de «experiencia» fenomenológicamente considerado comparte su referencia con el concepto de «dominio fenomenológico», no son conceptos idénticos. Ambos presentan su referencia de modo diferente, si se me permite introducir la distinción. Así, considero que «dominio fenomenológico» refiere al ámbito perceptivo considerado objetivamente, lo que implica que las propias vivencias del sujeto que percibe se considerarán como objetos con cuya existencia nos comprometemos en el mundo de la vida. De esta manera, cuando use el concepto «dominio fenomenológico» debe interpretarse como haciendo referencia a todo el dominio de la experiencia

<sup>29</sup> En relación al tema de establecer una referencia compartida intersubjetivamente para el lenguaje fenomenológico se encuentra lo siguiente: «En esta investigación, se presta especial atención a la formación del lenguaje de la fenomenología como una herramienta disponible intersubjetivamente», cf. MARBACH, Eduard. *Mental Representation and Consciousness*. *Op. cit.*, p. 19. Después de introducir las herramientas formales para formalizar en cálculo de predicados más identidad el lenguaje fenomenológico, Marbach añade: «se debe considerar a las fórmulas como un resultado de la combinación necesaria de la propia reflexión sobre los fenómenos accesibles subjetivamente a ser designados por medio de la notación y la propia transformación de un lenguaje natural socialmente compartido en signos de la notación, de un modo que esté en principio abierto a la negociación intersubjetiva», *Op. cit.*, p. 40.

<sup>30</sup> Ver LARRABEE, Mary Jeanne. «Time and Spatial Models: Temporality in Husserl». *Philosophy and Phenomenological Research*, XLIX(3), 1989, pp. 373-392, donde aparece el término teórico «modelo», pero la autora no lo usa en el sentido que pretendo mostrar, sino más bien como «ejemplo». En la tradición fenomenológica hay que reconocer que fue Alfred Schutz quien propuso realizar «modelos de la acción social» para poder evaluar, entre otras cosas, su racionalidad. Cf. SCHUTZ, Alfred. «Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action». En Alfred SCHUTZ, *Collected Papers, Vol. 1*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1967, pp. 3-47, en particular p. 40 y ss.

así concebido, y no sólo como refiriéndome a la conciencia y sus vivencias. Dicho brevemente: asumo que mi estipulación del dominio fenomenológico se compromete con la existencia de objetos tridimensionales y con la existencia de vivencias por las que accedemos a dichos objetos. No diré nada más sobre esta especificación respecto a si se supone «realista» o si permanece en lo que a partir del giro trascendental se denominará la actitud natural. Así, en un vocabulario no exclusivamente fenomenológico, considero que la *ciencia* del mundo de la vida debería incluir no sólo una *folk-psychology*, sino también una *folk-chemistry*, una *folk-physics*, una *folk-sociology*, etc.<sup>31</sup>.

Respecto a la situación polémica en relación a la metodología fenomenológica, debo añadir que no ha pasado completamente desapercibida. Por ejemplo, Mohanty sostiene que

(...) en 1901 Husserl tenía un concepto objetivo del yo. El yo es una cosa empírica como cualquier otra. Como las otras cosas, es un todo que consiste de partes. Muchos consideran su aplicación de la categoría parte-todo al yo como una *presuposición no explicitada* de su teoría<sup>32</sup>.

Mohanty no agrega nada más, pero parece que hay un problema respecto de la compatibilidad de, por lo menos, dos estrategias y vocabularios metodológicos distintos, incluso luego del giro trascendental y de la aparente «puesta en suspenso» de la ontología formal en el # 59 de *Ideas I*.

Por su parte, y en la misma dirección en la que avanza mi reconstruc-

<sup>31</sup> En relación con este punto, es pertinente revisar la reconstrucción de SMITH, Barry. «Common Sense». En Barry SMITH y David WOODRUFF SMITH (eds.). *The Cambridge companion to Husserl*. Cambridge University Press, 1995, pp. 394-437. Agradezco la perspicacia de Emiliano Sesarego al recordarme de que «mundo de la vida» tiene distintos sentidos en la filosofía de Husserl, y que mi uso de la denominación «dominio fenomenológico» puede traer perplejidades. Para quien se sienta así, entonces donde dice «dominio fenomenológico» propongo que entienda «cualidades secundarias» entendidas objetivamente.

<sup>32</sup> MOHANTY, Jitendra N. *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development*, New Haven, Yale University Press, 2008, p. 150, cursivas mías. En nota a pie, Mohanty añade: «Cramer hizo este comentario en sus lecciones de Gottinga de 1993 (notas del autor)». Hasta donde pude averiguar, Cramer fue un investigador de dicha universidad.

ción hipotética, Schmicking sostiene el punto de vista de que la ontología formal es una herramienta que permitiría obtener resultados intersubjetivos. Así afirma que:

Contrariamente al punto de vista oficial, en la fenomenología de Husserl [...] por ejemplo hay una teoría de la ontología formal presupuesta por las descripciones y análisis de Husserl, que por cierto no es ningún caso de teorizar espontáneo o provisional [...] Propongo agrupar estas herramientas en una sola: *la investigación de estructuras invariantes y sus relaciones*. Esta herramienta es a su vez dependiente de otra herramienta, la ontología formal, que es un componente puramente teórico de la fenomenología<sup>33</sup>.

En lo que sigue voy a mostrar que Husserl, en el propio diseño de su ontología formal, la aplica al dominio visual y sonoro, habiéndome ocupado en otro trabajo de mostrar su aplicación a la temporalidad subjetiva. Me concentraré en exponer los conceptos básicos de la ontología formal al mismo tiempo que explicitar que sus ejemplos son aplicaciones de sus conceptos. Y los ejemplos son casos de objetos del dominio fenomenológico. ¿Se puede comprender esta aplicación como una mera ilustración?<sup>34</sup> Creo que no. Porque, incluso si fuera una mera ilustración, en tanto que la misma también es una aplicación, supone una función biyectiva entre la estructura formal y la estructura fenomenológica, lo que sigue siendo, entonces, una modelización. Finalmente desplegaré mis conclusiones provisorias<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Schmicking, Daniel. «A Toolbox of Phenomenological Methods». En Shaun Gallagher and Daniel Schmicking (ed.). *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht, Springer, 2010, notas 38 y 46.

<sup>34</sup> Esta objeción me fue planteada por Claudio Majolino en su comentario a mi exposición en el *49th Annual Meeting del Husserl Circle*.

<sup>35</sup> La reconstrucción es hipotética y las conclusiones son provisorias porque es falible y se encuentra, en consecuencia, sujeta a revisión crítica. Por otra parte, si se tiene en cuenta que pueden aparecer textos o manuscritos donde Husserl explícitamente niegue todo esto, como lo refiere Moran, Dermot. «Introduction». En Edmund Husserl. *The Shorter Logical Investigations*. New York, Routledge, 2001, p. xxxi-xxxii: «En una carta a Georg Misch del 16 de noviembre de 1930 Husserl le dice que perdió todo interés en la lógica formal y la ontología real cuando hizo su descubrimiento de lo tras-

## La Tercera Investigación Lógica: conceptos básicos

### *Presentación*<sup>36</sup>

Husserl lleva a cabo una inmensa condensación textual y conceptual en esta Investigación, en particular en su Capítulo 1, en tanto sintetiza diferentes puntos de vista. Retomando anteriores trabajos suyos, nos muestra que los conceptos de Stumpf<sup>37</sup> son altamente relevantes para la distinción entre objetos abstractos y objetos concretos<sup>38</sup>. Pero la investigación de Stumpf tiene como dominio a la *psicología protofenomenológica*. Husserl comienza a interpretar las relaciones entre contenidos parciales y contenidos independientes de Stumpf bajo la ontología de las representaciones en sí de Bolzano. La asunción de la ontología de objetos ideales de Bolzano implica que lo que Husserl va a establecer vale para esos objetos y por ello vale para objetos individuales. A su vez, esta ontología, tal como lo indiqué en la cita arriba, se interpreta y diseña matemáticamente. En esta presentación no diré nada sobre la interpretación genérica de la ontología formal, y consideraré que sus tesis valen para objetos individuales y sus combinaciones.

Esta investigación proporcionará la construcción de todo dominio de toda teoría formal posible. A diferencia de las mereologías extensionales que comienzan ocupándose de la operación de composición, Husserl utilizará la operación de partición [Teilungsverhältnis], que ya analizó en su

---

cidental y se concentró ulteriormente en fundar una teoría de la subjetividad e intersubjetividad trascendentales». Moran se remite a HUSSERL, Edmund. *Briefwechsel*. Dordrecht, Kluwer, Vol. VI, 1994. Como se me exige coherencia de la hipótesis con esa carta y el giro trascendental, entonces solicito que se reemplace Husserl por «Husserl», remitiéndome de esa manera al escritor de LU. Pero me permito agregar que la carta está datada un año después, sólo un año después, de que Husserl haya publicado su *Lógica Formal y Lógica Trascendental*.

<sup>36</sup> En el mundo filosófico de habla española las referencias obligadas de este tema son ASENJO, Florencio G. *El Todo y las Partes*. Madrid/Buenos Aires, Martínez de Murguía, 1962; SERRANO DE HARO, Agustín. *Fenomenología Trascendental y Ontología*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1990 y FERNANDEZ BEITES, Pilar. «Teoría de Todos y Partes: Husserl y Zubiri». *Signos Filosóficos*, IX(17), 2007, pp. 63-99.

<sup>37</sup> Cf. STUMPF, Carl. *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*. Amsterdam, Bonset, 1965.

<sup>38</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. «Psychologische Studien zur elementaren Logik», aparecido en *Philosophische Monatshefte*, 30, 1894, pp. 159-191; ahora en Hua XXII, pp. 92-123; HUSSERL, Edmund. «Bericht über deutschen Schriften zur Logik aus dem Jahre 189», *Archiv für systematische Philosophie*, 3, 1897, pp. 216-244, ahora en Hua. XXII, *Op.cit.*, pp. 124-151.

ensayo sobre el concepto de colección [Inbegriff] y que es la operación inversa de la de combinación, para comenzar a distinguir las partes en las que se puede particionar un objeto<sup>39</sup>. Esta primera indicación muestra que Husserl usa las consideraciones provenientes de sus ensayos sobre filosofía de la matemática<sup>40</sup>.

Informalmente, las partes se pueden relacionar entre sí coordinadamente en un todo, o pueden relacionarse entre sí para dar lugar a un todo. En el primer caso, nos damos de cuenta que las partes agotan el todo en tanto la colección de las mismas es idéntica al todo; mientras que, en el segundo caso, la colección de las partes da lugar a un nuevo tipo de objeto. Las partes se denominarán pedazos si son independientes, y momentos si son no independientes<sup>41</sup>. «Partes independientes», «partes concretas» o «pedazos» serán considerados términos sinónimos, lo mismo que «partes no independientes», «partes abstractas» o «momentos». Respecto de la composición de los objetos, durante el desarrollo de la Investigación, Husserl utilizará y reconfigurará sus anteriores trabajos sobre relaciones entre partes para conformar un todo, de los que no puedo ocuparme aquí, pero me permitiré decir brevemente lo siguiente:

Husserl no acepta la definición extensional de las relaciones como conjuntos de pares ordenados. La distinción entre meras sumas y todos ya se encuentra presente en Stumpf, y Husserl procederá a analizar formalmente esta distinción<sup>42</sup>. A partir de su giro ontológico, él sostuvo que en las rela-

<sup>39</sup> Ver entre otros, VAN INWAGEN, Peter. «La mereología es una teoría sobre partes y todos, y, más generalmente, sobre la composición». En Peter VAN INWAGEN. *Ontology, Identity and Modality, Essays in Metaphysics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 95.

<sup>40</sup> Ver HUSSERL, Edmund. *IV Abhandlung*, en Hua XII, pp. 385-407; *V Abhandlung*, en Hua XII, pp. 420-427; HUSSERL, Edmund. «Mengen und Mannigfaltigkeiten», datado alrededor de 1891/1892, en Hua XXI, pp. 92-98; HUSSERL, Edmund. *Aritmética de la serie continua simple y Aritmética de las series y de las magnitudes de tipo seriales*, en Hua. XXI, pp.209-214.

<sup>41</sup> Mohanty aclara el motivo por el que Husserl no denomina parte dependiente a la parte abstracta: «las partes no independientes pueden ser momentos dependientes del todo, o coincidentes con él o indiscernibles de él», cf. MOHANTY, Jitendra N. *The Philosophy of Edmund Husserl. Op. cit.*, p. 118, cursivas mías.

<sup>42</sup> Ver Hua Mat. I; ROLLINGER, Robin. *Austrian Phenomenology. Brentano, Husserl, Meinong and Others on Mind and Object*. Frankfurt, Ontos Verlag, 2008; BENOIST, J., «Book Review. Edmund Husserl, *Logik: Vorlesung 1896*, hg. von Elisabeth Schuhmann, Dordrecht/Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 2001, *Husseliana Materialenbände*, Bd. I, xviii + 328 pp. 136,50», *Husserl*

ciones había que dar cuenta de un *fundamentum relationis* que no se reducía a los miembros combinados.<sup>43</sup> El que analizara matemáticamente el modo de combinación de las partes para dar cuenta de los todos, no quiere decir que no considerara que en la *naturaleza* misma de los objetos del dominio de análisis de esas relaciones tenía que encontrarse el tipo de combinación entre sus partes<sup>44</sup>.

### *No todo todo es un todo en sentido pregnante*

A lo largo de toda la III LU, Husserl nos muestra que las relaciones entre partes son: una forma de combinación simple (contigüidad o vecindad), unificación por un enlace externo, la relación de encadenamiento [Verketzung], la relación de fusión [Verschmelzung], la relación de dependencia ontológica y la relación de fundamentación<sup>45</sup>.

Si tenemos en cuenta que, bajo una interpretación plausible, lo que implica la relación de fundamentación es que las partes de un todo que están

---

*Studies*, 19, 2003, pp. 237-242.

<sup>43</sup> «J. St. Mill ocasionalmente había aceptado la expresión *fundamentum relationis* en el sentido de los escolásticos. Definió [...] el término relación de la siguiente manera: 'objetos cualesquiera, sin tener en cuenta si son mentales o físicos, que están en relación entre sí en razón de alguna compleja disposición de la conciencia, en la que ambos se incluyen...[...]. Naturalmente no podemos aceptar una definición semejante, ya que según nosotros la relación no es una disposición de la conciencia y nos parecería muy equivocado designar la relación de atracción entre el sol y la tierra como una disposición de la conciencia subjetiva de alguien». Hua Mat. I, p. 96. Agradezco a Carlo lerna la precisa referencia a este párrafo. En *Experiencia y Juicio* parece haber vuelto a considerar que el *fundamentum* es del sujeto, bajo una consideración trascendental: «[...] considerando el hecho de que este estadio proporciona la presuposición para la constitución de relaciones, podemos designar la unidad que subyace a este acto de contemplación relacional, en el modo que sea que se realiza, el *fundamentum relationis*». HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. ed. Prague, Akademie Verlagbuchhandlung, 1939, p. 177, cursivas mías.

<sup>44</sup> Para el origen del tema de las relaciones, ver la PhA de Husserl, y en relación a la ontología formal ver VASSILIOU, Fotini. «The Content and Meaning of the Transition from the Theory of Relations in Philosophy of Arithmetic to the Mereology of the Third Logical Investigation». *Research in Phenomenology*, 40, 2010, pp. 408-429. No puedo evaluar el alcance de la contribución de Vassiliou en esta presentación. Solo me llama la atención su afirmación de que la relación entre extensión y color es una relación de fusión. En la siguiente subsección intentaré justificar que la relación de fundamentación vale entre extensión y color, la relación de fusión entre las partes del color, la relación de encadenamiento entre las partes de la extensión, y que, en consecuencia, no se debería identificar la relación de fundamentación solamente con la relación de fusión.

<sup>45</sup> No diré nada sobre la posible relación que se debe dar entre géneros y especies y los individuos que los instancian.

conectadas multilateralmente por relaciones de fundamentación son partes que contribuyen *todas de la misma manera a ese todo*, entonces parece claro que, de algunos objetos, no queremos decir que todas sus partes desempeñen su rol de esa manera. Sea el caso de un ramo de flores rojas presentadas en un papel celofán. Sus partes propias inmediatas son las flores + el papel celofán que las envuelve. ¿Queremos decir que el papel celofán es una parte, de la misma manera que lo son las flores? No, porque se puede reemplazar el papel celofán por un moño rojo, llegando en el caso límite a que el ramo mismo sea las flores juntas sin nada que las envuelva, de modo que las flores desempeñan su rol de partes de una manera distinta a como lo hace el papel celofán, el moño rojo o su simple estar juntas.

Si bien Husserl procederá a eliminar la posibilidad de una forma real de unificación por el peligro de regreso al infinito afirmando que, si  $a$  y  $b$  pertenece el momento de unidad  $\varepsilon$ , entonces pertenecerá a  $a$  y  $\varepsilon$  un nuevo momento  $e_1$ , ya que están unidos, y así sucesivamente al infinito; sin embargo, considero que, por ejemplos como el arriba indicado, se debe incorporar esa posibilidad<sup>46</sup>.

La forma de enlace simple es la mera contigüidad o vecindad. Esta forma permite dar cuenta de las colecciones arbitrarias —o sumas arbitrarias en vocabulario mereológico—, en tanto se ponen en contigüidad en el pensamiento o sobre una extensión espacial objetos como partes de dicha colección.

El *encadenamiento* se definirá como una forma de enlace compleja: dos enlaces forman un encadenamiento cuando tienen en común algunos miembros, pero no todos —por lo tanto no coinciden, implicando que los mismos miembros están unidos por diversas conexiones, entre ellas, la relación de vecindad—<sup>47</sup>. Es la forma de enlace que parece remitir a la propiedad de densidad de los números racionales, puesto que encontramos un miembro intermedio entre dos miembros cualesquiera.

<sup>46</sup> Cf. Hua. XIX/1, p. 287. Por esto me parece adecuada la afirmación de Peter Simons en su «The Formalization of Husserl's Theory of Parts and Wholes». *Op. cit.*, respecto de incorporar a las partes del mismo como un tipo de todo al que se unifican por un enlace o combinación externos.

<sup>47</sup> Cf. BOLZANO, Bernard. *WL. Op. cit.*, Band 11, Dritter Teil, pp. 48-53, donde se puede confrontar que esta relación pertenece a las relaciones de compatibilidad bolzianas.

La *fusión* es la forma de enlace que Husserl también nombra como «compenetración» y que recibió ya un tratamiento particular en su *PhA*, adoptada de Stumpf, y que Husserl aplica a los *continuos* y a las relaciones entre las cuasi-cualidades para producir *los momentos figurales*<sup>48</sup>. En tanto aplica esta relación a los continuos, parece otorgarle un tratamiento matemático en sus ensayos sobre la serie continua y el continuo.

La relación que se considera específicamente diseñada por Husserl en esta Investigación y que se considera que tiene una base topológica es la relación de fundamentación o dependencia ontológica.<sup>49</sup> Será Simons quien distinguirá ambas relaciones. La relación de dependencia ontológica entre partes da lugar a un todo de la misma naturaleza que las partes. La relación de fundamentación entre partes da lugar a un todo de naturaleza diferente a la naturaleza de las partes<sup>50</sup>. El concepto de todo será sustituido por la simple *coexistencia* de los contenidos que hasta el párrafo 21 se calificaron como «partes». De este modo define que:

(...) un contenido de la especie  $\alpha$  está fundado en un contenido de la especie  $\beta$ , cuando un  $\alpha$  no puede existir, en conformidad con su esencia, (esto es, legalmente sobre el fundamento de su índole peculiar específica), sin que también exista un  $\beta$ <sup>51</sup>.

La importancia de la misma, que ahora sabemos que son dos, fundamentación y dependencia ontológica, es que dará lugar a la noción de todo en sentido pregnante, y que permite producir una teoría contemporánea de todos integrales.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Cf. STUMPF, Carl. *Tonpsychologie*. New York, Cambridge, 2004, dos volúmenes, Elibron, 2006 [1883], 2004 [1890] y segundo volumen, pp. 64-65.; Hua XII, Cap. 11 y ROLLINGER, Robin. *Husserl's Position in the School of Brentano*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1999, Cap. 3 y Apéndices 2 y 3.

<sup>49</sup> «Por lo tanto quizás no sea exagerado pretender que [...] la estructura matemática subyacente a la teoría de la fundamentación de Husserl sera la estructura de un álgebra de pre-clausura». Cf. FINE, Kit. «Part-whole», *Op. cit.*, pp. 463-485, cita p. 475.

<sup>50</sup> Cf. SIMONS, Peter. *A Study in Ontology*. Oxford, Clarendon Press, 2000.

<sup>51</sup> Hua. XIX/1, pp. 281-282.

<sup>52</sup> Cf. SIMONS, Peter. *A Study in Ontology*. *Op. cit.*, Capítulos 9 y 10.

De este modo, la teoría de Husserl nos permite dar cuenta de colecciones arbitrarias —la taza de té sobre mi mesa + el número 4 + el conejo Bugs Bunny—, todos unificados por un enlace externo —un ramo de flores unificados por un moño alrededor del ramo—, todos fusionados —la superficie roja de la mesa de la cocina—, todos encadenados —una colección de libros ordenados de alguna manera en la que pueda encontrar uno entre dos—, todos cuyas partes son dependientes ontológicamente —la extensión espacial—, todos por fundamentación de sus partes —la mente fundamentada en el sistema nervioso—.

### *Propiedades que Husserl adscribe a estas relaciones*

En este punto debo agregar lo siguiente: la operación de partición será especificada como fragmentación [Zerstückung] respecto de los todos extensivos que en la primera edición nombró como todos físicos. Dicha operación se podrá llevar a cabo de manera completamente arbitraria. Al mismo tiempo, es a partir de esta posibilidad operacional, que Husserl nos dirá que las definiciones son relativas. En dos casos, él nos indicará que la operación no puede ejecutarse arbitrariamente, y deberemos guiarnos por la naturaleza de los objetos a fragmentar. En tales casos mencionará especialmente a las relaciones de fundamentación. De esta manera, si comenzó la Investigación estableciendo la relevancia de la operación de descomposición, la finalizará estableciendo la relevancia de la operación de composición a través de la estipulación de las relaciones de fundamentación.

Mi hipótesis se ve apoyada por esta posibilidad de aplicar la operación de fragmentación arbitrariamente. Dado que dicha arbitrariedad se puede poner en correlación con las aplicaciones pretendidas de los modelos de las teorías semánticas de las teorías científicas<sup>53</sup>. En otras palabras, la fragmentación parece determinable por el interés de la comunidad epistémica.

Husserl establece seis teoremas que especifican la propiedad de transitividad de las partes independientes y de las partes no independientes, en

---

<sup>53</sup> MORMANN, Thomas. «Husserl's Philosophy of Science and the Semantic Approach». *Philosophy of Science*, 58(1), 1991, pp. 61-83, fue quien primero señaló esta relación.

los que no me detendré. Definiré, teniendo en cuenta lo que recién afirmé, *pedazo* a toda parte *independiente relativamente* a un todo  $G$ . Se denominará *momento* a toda parte *no independiente relativamente* al mismo todo  $G$ . La tendencia a materializar el todo  $G$  se bloquea con la afirmación husserliana de que es irrelevante si el todo  $G$  en cuestión es independiente o no independiente absoluta o relativamente a un todo superior. De esta manera parece tornarse inteligible lo siguiente: «según esto, las partes abstractas pueden tener pedazos y los pedazos pueden tener partes abstractas»<sup>54</sup>.

La fragmentación permite a Husserl dar cuenta de los *pedazos disyuntos* que son las partes independientes que no tienen ninguna parte en común. Sin embargo, en sentido amplio, una disyunción todavía puede implicar que dos pedazos tengan algo idéntico en común. Este momento idéntico, que no contradice la definición de fragmentación, la disyunción es el límite de los pedazos colindantes en un *continuum* dividido. Pedazos separados son los pedazos disyuntos en sentido estricto, cuando ya no limitan, esto es, no tienen en común ningún momento idéntico.

La disyunción en la mereología extensional significa que dos objetos son disyuntos si no solapan, esto es, si no tienen ninguna parte en común. Esto es equivalente a la definición husserliana de disyunción estricta. Sin embargo, la incorporación del concepto de disyunción en sentido amplio, a partir de la consideración de un continuo fragmentado, es lo que aporta evidencia textual de su base topológica. La base topológica la indica que dos pedazos disyuntos pueden estar en contacto, siendo su límite no independiente de ambos pedazos. Dos ladrillos en contigüidad estricta comparten su límite. Dos ladrillos separados son disyuntos en sentido estricto. Teniendo en cuenta esta situación, se debería incorporar la noción de borde o frontera de un objeto que en tanto momento es un objeto no independiente de las partes de ese objeto y de nada más<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> Hua XIX/1, p. 272.

<sup>55</sup> La extensión topológica de la mereología extensional utiliza la operación de clausura para poder introducir los conceptos topológicos sin comprometerse, por un lado, con *conjuntos* de puntos, y, por otro lado, evitar las complejidades matemáticas. La operación de clausura consiste en dar cuenta de un objeto más su límite como un objeto cerrado y un objeto menos su límite como un objeto abierto. En este caso se define al concepto «límite» como la intersección de la clausura de un

La operación de fragmentación permite definir a un todo extensivo como un todo cuyas partes fragmentadas siguen siendo de la misma naturaleza que la del todo. De acuerdo a la definición, la fragmentación de una extensión en extensiones, la fragmentación de un segmento espacial en segmentos espaciales, la fragmentación de intervalos temporales en intervalos temporales, dan como resultado que la extensión, el segmento espacial, y el intervalo temporal sean todos extensivos<sup>56</sup>.

Ahora voy a explicitar las cuestiones respecto a la característica de mediatez e inmediatez de las partes respecto de un todo. Husserl dedica los párrafos 18, 19 y 20 a este tema<sup>57</sup>. La relevancia que le otorga está motivada porque le permite la articulación fina de los objetos a los cuales se la aplica. Esta articulación fina se dirige a desentrañar los casos de fusión, en tanto «se da en grados». Por otra parte se nos mostrará uno de los casos en los que no se puede realizar arbitrariamente la operación de fragmentación. Husserl ejemplifica esta situación ontológica con dos casos: las series sonoras y las unidades estéticas, en las que vale la relación de fundamentación entre niveles de objetualidad. Pero además Husserl indica otra cuestión altamente interesante y problemática: la existencia de partes absolutamente inmediatas.

### *Partes mediatas e inmediatas en dos sentidos.*

Contamos con la definición de pedazo como parte en sentido propio o parte independiente y con la definición de momento como parte no independiente o abstracta. Las relaciones entre partes pueden ser de fusión,

---

objeto con la clausura de su complemento. El concepto de «borde» o «frontera» se definirá como la intersección del objeto abierto —menos su límite— con la clausura de su complemento. En este caso Husserl parece tener en claro ambas posibilidades, a partir de considerar la disyunción en dos sentidos, amplio y estricto. Cf. SMITH, Barry. «The Basic Tools of Formal Ontology». En Nicola GUARINO (ed.). *Formal Ontology in Information Systems*. Amsterdam/Oxford/Tokyo/Washington, DC, IOS Press (Frontiers in Artificial Intelligence and Applications), 1998, pp. 19–28; VARZI, Archille y CASATI, Roberto. *Parts and Places. The Structures of Spatial Representation*. Cambridge/London, The MIT Press, 1999, pp. 59 y ss.

<sup>56</sup> Cf. Hua XIX/1, pp. 273-261. De acuerdo con Rosado Haddock, éstas serían las multiplicidades continuas de Riemann. Cf. ROSADO HADDOCK, Guillermo. «Husserl's philosophy of mathematics: its origin and relevance». *Husserl Studies*, 22, 2006, pp. 193-222.

<sup>57</sup> Cf. Hua XIX/1, pp. 274-281.

encadenamiento, mera contigüidad, unificación por una parte externa a la colección de partes, dependencia ontológica o fundamentación. Se definió la disyunción en sentido estricto y en sentido amplio.

Husserl procede a mostrar que los términos de *mediatez* e *inmediatez* tienen un *doble* sentido. El primer sentido es el sentido familiar y en esta especificación la fragmentación en partes mediatas y partes inmediatas es arbitraria. El segundo sentido se establece a partir de considerar la relación de los todos y sus partes *mediatas*, con lo que mostrará que hay casos en que la fragmentación nunca puede ser arbitraria para obtener las partes de partes del todo. En tales casos hay que tener en cuenta las relaciones de fundamentación que se puede dar en niveles.

Sigamos a Husserl en su formulación. Si  $\beta(G)$  es una parte del todo  $G$ , entonces una parte de dicha parte, por ejemplo,  $\beta(\beta(G))$  será a su vez parte del todo, pero una parte *mediata*. En tal caso,  $\beta(G)$  se llamará parte comparativamente *inmediata* del todo. Tal distinción es relativa, porque  $\beta(G)$ , a su vez, puede ser una parte mediata, en relación a otra parte del todo en la cual esté contenida como parte. Por ejemplo, si  $G$ : mesa,  $\beta(G)$ : pata de la mesa y  $\beta(\beta(G))$ : el color de la pata de la mesa, entonces, la pata es una parte *inmediata* relativamente de la mesa y el color de la pata es una parte *mediata* relativamente de la mesa.

La diferencia relativa llega a ser *absoluta* cuando entendemos por *partes absolutamente mediatas* a partes de partes del todo; y por *partes absolutamente inmediatas*, a partes que no pueden funcionar como partes de otras partes del mismo todo. Como ejemplo nos da que toda parte geométrica de una extensión es *mediata absolutamente* pues siempre tiene otras partes geométricas que las incluyen. La *inmediatez* se dice de la parte que no puede a su vez ser parte de otra parte del todo del que ella misma es parte, pero que a su vez puede tener pedazos o momentos.

Husserl mismo afirma que es más difícil presentar ejemplos de partes *absolutamente inmediatas*. A pesar de la dificultad, presenta el siguiente ejemplo: en una intuición visual, si destacamos el complejo unido de *todos* los momentos internos que permanecen idénticos durante el mero cambio de lugar, entonces ese complejo será una parte del todo que no

puede tener otra parte superior que lo contenga como parte. De esta manera, él parece estar considerando el supremo o mínima cota superior de tales momentos internos destacados. Nótese que en este ejemplo la parte inmediata es el complejo unido de *todos* los momentos internos, considerados como una parte. Esa parte absolutamente inmediata es parte de la intuición visual completa, que cuenta con otras partes además de ese complejo unido de momentos internos que quedan idénticos mientras varían las figuras de los objetos. Si tenemos en cuenta la perspectiva que se produce por la posición que ocupa nuestro cuerpo en el espacio en que tiene lugar dicha intuición visual, entonces lo que queda constante en la variación de posición es el momento del *color*, del que se debe requerir que sea *uniforme*, porque al variar la perspectiva con el cambio de lugar varían las figuras de los objetos y, por otra parte, si no se requiriera que el color considerado fuera *homogéneo* podría suceder que ese momento de color pudiera formar parte de otro momento de color<sup>58</sup>.

Nótese este caso como uno de aplicación de la ontología formal —con su aspecto de teoría de retículos— al dominio visual.

El segundo sentido es distinto porque se tienen en cuenta las diferencias que se imponen cuando comparamos las relaciones entre los todos y sus partes *mediatas*. De esta manera, si se toma como caso un todo extensivo fragmentado, entonces las partes de las partes son partes del todo de la misma manera que las partes primitivas, porque no se encuentra ningún motivo para preferir absolutamente a un tipo de partes —mediatas— sobre el otro tipo de partes —inmediatas—. Husserl afirma que: «Al orden decreciente de las divisiones no le corresponde ninguna gradación constante y material en la relación de las partes al todo»<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Casari lo establece así: «Husserl se da cuenta de la debilidad de esta noción; por un lado mediata en este sentido absoluto es toda parte geométrica de una extensión: efectivamente, una extensión siempre tiene partes que contienen esa parte y por otro lado tiene su problema en encontrar un ejemplo de partes inmediatas. Le va un poco mejor con un refinamiento de esta noción lograda por relativizarla a partes homogéneas, esto es, partes del mismo género». En CASSARI, Ettore. «On Husserl's Theory of Wholes and Parts». *Op.cit.*, p. 25. El problema adicional más grave es que, con las partes absolutamente inmediatas, se bloquea la transitividad de la mediatez, haciendo tambalear la formalidad de la noción.

<sup>59</sup> Hua XIX/1, p. 276.

Sin embargo, las partes mediatas e inmediatas se encuentran efectivamente en el objeto. El todo físico tiene esas partes, pero éstas, *en sí*, no son remotas o próximas respecto del todo: «Las partes deben su secuencia de niveles a la secuencia de niveles de la fragmentación, y esta última sí que le falta el fundamento objetivo»<sup>60</sup>. La fragmentación de un todo extensivo es totalmente arbitraria: «Podemos comenzar por cualquier partición, sin destacar una preferencia interna»<sup>61</sup>. Ahora bien, Husserl nos advierte que esta libertad en la fragmentación sólo tiene su ámbito propio en los todos extensivos. ¿Cuál es el caso en los todos que no son extensivos?

Husserl afirma que en el caso de una melodía, esto es, una serie de sonidos que forman una unidad intuitiva y por lo tanto es un todo, podemos encontrar sonidos singulares como partes. Cada uno de estos sonidos a su vez tiene partes —momento de cualidad, momento de intensidad—, las que, por ser partes de partes, son partes de la melodía. Para Husserl es claro que la mediatez con que el momento de cualidad es parte del todo no es atribuible al modo arbitrario de fragmentarlo. Husserl enfatiza que esta mediatez no se relaciona con lo señalado arriba, sino que el sonido en sí es la parte inmediata en el todo de la melodía y su cualidad la parte mediata. La misma situación se repite en el caso de la intensidad del sonido, que podría incluso considerarse como momento inmediato de la cualidad, lo que daría lugar a considerarla como parte mediata del sonido<sup>62</sup>.

Husserl afirma que lo mismo acontece con el momento color o el momento figura inherente a un pedazo de un todo intuido visualmente porque pertenece inmediatamente a esta parte, y sólo mediatamente al todo de la intuición. Si R: color rojo, B: bandera de peligro en una playa y TI: todo visual intuido, entonces tenemos que R(B(TI)). El color rojo es parte inmediata de la bandera y parte mediata del todo visual<sup>63</sup>. Este ejemplo, así formulado, parece confuso; se puede considerar que el rojo es parte

---

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 278.

inmediata relativamente del todo TI y la bandera parte mediata relativamente del mismo todo, porque es parte de la extensión cromática que es parte primera del todo intuitivo visualmente. Entiendo que la confusión se disiparía si se aclarara la referencia del término «todo visual intuitivo». En un primer sentido fenomenológico, esto es, en el interior de la dimensión perceptiva considerada como una superficie bidimensional, lo inmediato son los colores y lo mediato son los objetos<sup>64</sup>. En un segundo sentido fenomenológico, considerando los objetos tridimensionales tal como aparecen, lo que se impone como parte inmediata del todo visual son los objetos y las partes mediatas sus colores. Husserl parece tener en mente este segundo sentido.

De este modo, para que sea como lo especifica Husserl, y los objetos de la percepción tengan el comportamiento que tiene el todo sonoro, se debería especificar la relación de la siguiente forma: el rojo de la bandera es parte inmediata de la bandera y la bandera es parte inmediata de la colección de los objetos esparcidos por la playa —dentro de tal y tal superficie—. En consecuencia, hay objetos en los que la operación de fragmentación sí está indicada por la *naturaleza misma* del objeto en cuestión, que es lo que Husserl está afirmando.

En ambos casos, aplica las relaciones parte todo al dominio fenomenológico.

### *Todo pregnante*

En el párrafo 21, Husserl introducirá el concepto pregnante de todo que se define por el concepto de fundamentación. En consecuencia, un todo será una colección de elementos que admiten una fundamentación unitaria sin ayuda de otros elementos. Los elementos de esta colección serán las partes del todo. La expresión «unidad de fundamentación» quiere decir

<sup>64</sup> Para esta concepción, «Un contenido está, en consecuencia, intuitivamente separado, con relación a otros contenidos coexistentes, en los cuales no fluye “indistintamente”, de modo que puede procurarse validez propia y destacarse por sí mismo. El contenido que no está intuitivamente separado forma, en cambio, con otros contenidos coexistentes un todo, en el cual no se destaca de ese modo; está con sus asociados no solo enlazado, sino “fusionado”. En Hua XIX/1, p. 248. La aplicación de la relación de fusión, y los conceptos de límite y clausura de los momentos fusionados, indican que Husserl aplica sus conceptos formales al campo visual entendido como una superficie bidimensional.

que todo elemento está en conexión directa o indirecta con todo otro elemento<sup>65</sup>.

Esta conexión entre contenidos puede darse de dos modos. El primer modo de la conexión indica que todos esos elementos están fundados unos en los otros inmediata o mediatamente, sin ayuda externa. Es lo que arriba consideré como caso de dependencia ontológica. El segundo modo indica que todos los elementos juntos fundan un nuevo elemento, también sin auxilio exterior. Es lo que Simons explicita como caso de fundamentación. En este segundo modo es posible que ese elemento unitario se construya con elementos parciales que, a su vez, están fundados de manera análoga en los grupos parciales de la colección presupuesta, lo mismo que el todo está fundado en la colección de todos sus elementos [ganzen Inbegriff].

Estos dos modos son casos límite entre los que se establecen casos intermedios, cuya unidad de fundamentación se lleva a cabo de modo que  $\alpha$  funda con  $\beta$  un nuevo elemento, y luego  $\beta$  con  $\gamma$ ,  $\gamma$  con  $\delta$ , y así sucesivamente en encadenamiento. En consecuencia, la relación de encadenamiento puede componerse con la relación de fundamentación. Esto es, elementos encadenados pueden formar parte de relaciones de fundamentación en el caso en que *todos los elementos juntos* fundamenten un nuevo elemento.

<sup>65</sup> CENTRONE, Stephania. *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York, Springer, 2010 analiza el concepto de fundamentación y lo establece como contraparte ontológico-formal del concepto de consecuencia lógica que correspondería a las categorías semántico-formales. Por su parte, Bolzano introduce dos relaciones importantes entre proposiciones que forman parte de casos especiales de relaciones de compatibilidad entre proposiciones. La primera es la relación de *deducibilidad* [Ableitbarkeit], una relación *formal* entre cualesquiera proposiciones y que corresponde al concepto de «seguirse de ciertas premisas por inferencias correctas». Cf. BOLZANO, Bernard. *Wissenschaftslehre. Op. cit.* Band 12, Erster Teil, p. 169 y ss. La segunda relación es la relación de *consecutividad* [Abfolge] que sólo vale entre proposiciones verdaderas y que conecta determinadas verdades como razones con otras verdades como sus consecuencias. Cf. *Ibid.*, Band 12, Erster Teil, p. 240 y ss. Sigo a Centrone en su traducción de «Abfolge» como «consecutividad»). Bajo esta reconstrucción, Centrone afirma que: «Sostenemos que el concepto husserliano de Begründung es una adaptación directa de la noción bolzaniana de “consecutividad entre verdades” CENTRONE, Stephania. *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl. Op. cit.*, p. 105. Ahora bien, a la relación lógica de implicación le corresponde la relación ontológica de fundamentación. Lo que me interesa enfatizar es que, si tenemos en cuenta que en un proceso singular de inferencia desde premisas verdaderas hacia la conclusión verdadera, lo que logra la derivabilidad es preservar la verdad, lo que sucede en el caso de la fundamentación es que, si se parte de objetos que harían verdaderas a las premisas y se fundamentan otros objetos, se preservaría objetualidad.

Parece ser el caso de que la inversa también puede ser válida: elementos fundamentados entren en relaciones de encadenamiento. Sin embargo, Husserl no nos dice nada al respecto.

Finalmente, nos introduce nuevamente una forma de relatividad:

(...) un mismo todo puede ser, en relación a determinadas partes, compenetración, y en relación a ciertas otras partes, enlace: tal es el caso de la cosa en tanto que apariencia sensible de la figura espacial dada intuitivamente y cubierta de cualidad sensible (la figura espacial exactamente tal como aparece) en relación a sus momentos que se fundamentan recíprocamente, como el colorido y la extensión; y la misma en relación a sus pedazos<sup>66</sup>.

Esto es, el objeto de la percepción tiene momentos que se compenetran y pedazos que se combinan por una forma de enlace que produce un nuevo todo. Nótese que Husserl afirma que es un mismo todo. Sin embargo, ¿cuál es esa forma de enlace entre los pedazos?

Husserl nos dirá que, en conformidad con la definición de todo propuesta, no es necesario que a cada todo pertenezca una forma propia, esto es, un momento de unidad particular que combine todas las partes. Si la unidad se produce por encadenamiento, de modo que cada pareja de miembros vecinos funda un nuevo elemento, será satisfecha la exigencia de la definición, sin que exista un momento propio de unidad, fundado en todas las partes juntas. Es más, ni siquiera será necesario que las partes estén enlazadas por momentos propios de unidad, aunque sea en grupos o duplas.

Husserl se da cuenta de que esta concepción puede parecer extraña, y más extraña la inferencia de que todos los todos, excepto los fragmentables, carecen de formas de unidad [en A carecen de formas sensibles]<sup>67</sup>. Esto implica que las meras fundamentaciones unilaterales o recíprocas de las partes unen a las mismas, si por su coexistencia se funda un momento de unidad particular.

<sup>66</sup> Hua XIX/1, p. 283.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 283-284.

Así, Husserl llega a afirmar que en el dominio de los objetos intuitivos, y de los objetos en general es válido lo siguiente: lo que unifica a toda cosa verdaderamente son las relaciones de fundamentación —y dependencia ontológica—<sup>68</sup>. La unidad de los objetos independientes sólo resulta por fundamentación. Porque son independientes, estos objetos no están fundados recíprocamente. Ellos mismos reunidos fundan nuevos contenidos, que se llamarán contenidos unificativos, en relación a los miembros fundamentantes. En este punto, entonces, parecería que Husserl tiene en mente objetos individuales. En consecuencia se dirá de toda colección de contenidos así unidos que tiene unidad, y ese predicado no es real, en el sentido de poder destacarse en el todo un elemento que se llame unidad: «La unidad es justamente un predicado categorial»<sup>69</sup>.

Bajo mi reconstrucción, la afirmación de Husserl no implica que la única relación que vale entre partes de objetos sea la relación de fundamentación. Sin embargo, es la relación con la que puede dar cuenta de la conexión entre partes totalmente disyuntas —que no tengan ninguna parte en común— que dan lugar a un todo, como el todo [extensión + color]. Al requerir que todas las partes de un objeto estén en conexión entre sí mediata o inmediatamente se asegura que se incluya el borde y de esta manera se clausura dicho objeto. Si es un objeto tridimensional entonces su clausura incluye dentro de sus partes a su superficie-borde, que es cromática. De esta manera, se puede aplicar la ontología formal a los objetos tal como los percibimos, produciendo un modelo de ellos.

En consecuencia, a pesar de las perplejidades que ocasiona el texto husserliano, considero que la relación entre extensión espacial y color es una relación de fundamentación, la relación entre los puntos de la extensión es de encadenamiento —puede producirse discreción entre sus partes porque es fragmentable y por eso detenta la propiedad de la densidad de la serie de los números racionales—, la relación entre las partes de color es de fusión —hay continuidad en el color y su fragmentabilidad depende de la fragmentabilidad de la extensión—.

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 286.

<sup>69</sup> *Ibid.*

## Conclusiones Provisorias

Respecto a la matematización del dominio fenomenológico, Barry Smith establece que:

El continuo experimentado no es isomórfico a ninguna estructura de números reales; en realidad las oposiciones matemáticas clásicas como la oposición entre series densas y continuas, no encuentran aquí ninguna aplicación [...] el continuo experimentado [...] se organiza [...] de un modo tal que los todos, incluyendo el medio del espacio, llegan antes que las partes que estos todos podrían incluir y que se podrían distinguir en diversos niveles en ellos<sup>70</sup>.

Acuerdo con el autor en que Husserl no aplica a la experiencia la estructura de números reales. También considero que Husserl diferencia un tipo de estructura que conforma una serie continua respecto del continuo cantoriano. En particular, confróntese la siguiente cita, que me permito que sea extensa porque considero que condensa el conocimiento topológico de Husserl, la diferenciación recién mencionada y su aplicación de la serie continua a los campos sensibles —la mención a la «forma de un continuo» implica la crítica de Smith, de modo que no se debe considerar como válida de la experiencia del mundo de la vida—:

Cada todo, que se puede interpretar como una unidad material de un conjunto de puntos continuo, lo llamamos un continuo. Si el conjunto de puntos continuo es un conjunto limitado (cerrado), entonces el continuo es un continuo finito. Si el conjunto de puntos continuo es uno ilimitado (abierto), entonces el continuo es un continuo infinito. Cada continuo limitado (cerrado) admite dos tipos de partes. Segmentos parciales o continua parciales y

---

<sup>70</sup> SMITH, Barry. «The Basic Tools of Formal Ontology». *Op. cit.*, p. 21.

puntos. Los puntos son los elementos de la serie continua, a los segmentos les corresponden sus segmentos. En un continuo le corresponde a cada segmento de puntos un todo, un continuo parcial. Los continuos parciales son limitados por puntos. En cada punto limitan, si es un punto interior, dos segmentos parciales uno con otro. El punto les es a los segmentos parciales individualmente común. [...] <Por su parte> las series continuas y el continuo son conceptos bien diferenciados. [...] Por otra parte, ocurre frecuentemente que las mismas especies del género lógico más bajo en sentido aristotélico se den por una parte discretamente y conduzcan al concepto de su orden continuo, mientras que por otra parte se den en *forma de un continuo*. Así configuran *los matices de gris una serie continua*. Por otra parte, podrían ser unidas en forma de un continuo para formar un todo. En el primer caso cada matiz se da por sí mismo, en caso contrario sólo como límite de uno o dos segmentos que limitan del continuo de matices. *Del mismo modo en colores de otra serie «recta»*. *Del mismo modo se comporta en los sonidos, en los olores y en los sabores*. Por otra parte, especies espaciales y especies temporales (puntos de lugar y puntos temporales) sólo se dan como límites y de ninguna otra manera podría imaginárselos<sup>71</sup>.

He mostrado la potencia de las relaciones parte-todo contenida en la *III Investigación Lógica*, desplegando los tipos de relaciones entre partes que permiten dar cuenta de todo tipo de objeto. Indiqué con precisión textual que Husserl mismo usaba, aplicaba, procedía a modelizar la experiencia, que denominé «dominio fenomenológico», con esos conceptos cuya fuente era su apropiación de la *mathesis universalis* que lo llevó más allá de lo que Bolzano había logrado llegar. Quizás deba hacer énfasis en que la cuestión de la aplicación de estos conceptos nos da un modo de obtener conocimiento sobre la experiencia que se vuelve intersubjetivo y revisable, porque son modelos, y no un saber universal, necesario y *a priori*. Claro que esto

<sup>71</sup> Hua XXI, pp. 212 y 214, cursivas mías.

implica también aceptar que la propia ontología formal puede llegar a ser revisable si los datos que nos brindan sus modelos son incongruentes con las explicitaciones arriba realizadas<sup>72</sup>.

La riqueza de esta *III Investigación Lógica* no se puede agotar en esta presentación, y espero haber mostrado que si mi hipótesis es plausible, entonces tal aplicación amerita ser explicitada, revisada y analizada más exhaustivamente que lo que he comenzado a hacer acá<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> Llegué a esta conclusión en conversación informal con Jeff Malpas en ocasión de su última visita a Buenos Aires, y le agradezco su interés en sostener esa conversación conmigo sobre mis intereses filosóficos.

<sup>73</sup> El 23 de Mayo del 2006 tuve la oportunidad de escuchar una conferencia sobre Husserl y Frege en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, organizada por Liza Skidelsky y Sadaf. Cuando terminó la conferencia me acerqué al Profesor invitado y le comenté sobre mi intuición: que para la naturalización de la fenomenología el camino a recorrer comenzaba con la ontología formal. El Profesor asintió rápidamente y me dio su aprobado. En ese particular momento de mi investigación ese gesto fue muy significativo para mí, fenomenólogo en el medio de la frontera del Rin. Muchas gracias, Juan José Botero. Muchas gracias al equipo conformado en el Seminario Permanente de Formación en Fenomenología y a sus miembros de las distintas universidades colombianas por mantener viva la llama de la crítica fenomenológica.

## Bibliografía

- ASENJO, Florencio G. *El Todo y las Partes*. Madrid/Buenos Aires, Martínez de Murguía, 1962.
- AURORA, Simone. *Filosofia e scienze nel primo Husserl. Per una interpretazione strutturalista delle Ricerche logiche*. Padova, Cleup SC, 2017.
- BANEGA, Horacio. «Husserl's Diagrams and Models of Immanent Temporality». *Quaestiones Disputatae*, 1(3), 2016, pp. 47-73.
- BENOIST, Jocelyn., «Book Review. Edmund Husserl, *Logik: Vorlesung 1896*, hg. von Elisabeth Schuhmann, Dordrecht/Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 2001, *Husseliana Materialenbände*, Bd. I, xviii + 328 pp. € 136,50», *Husserl Studies*, 19, 2003, pp. 237-242.
- BENOIST, Jocelyn. *Entre Acte et Sens. Recherches sur la théorie phénoménologique de la signification*. Paris, Vrin, 2002.
- BENOIST, Jocelyn. *Intentionnalité et langage dans les Recherches Logiques de Husserl*. Paris, PUF, 2001.
- BENOIST, Jocelyn. *Phénoménologie, Sémantique, Ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*. Paris, PUF, 1997.
- BENOIST, Jocelyn. *Représentations sans Objet. Aux Origines de la Phénoménologie et de la Philosophie Analytique*. Paris, PUF, 2001.
- BLACK, Max. *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*. Cornell University Press, Ithaca, 1962.
- BOLZANO, Bernard. *Wissenschaftslehre*. Verlag, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1987.
- CASSARI, Ettore. «On Husserl's Theory of Wholes and Parts». *History and Philosophy of Logic*, 21(1), 2010, pp. 1-43.
- CASSARI, Ettore. «On the Relationship between Parts and Wholes in Husserl's Phenomenology». En Luciano BOI, Pierre KERZBERG y Frédéric PATRAS (eds.). *Rediscovering Phenomenology*, Berlin, Springer, 2007, pp. 67-102.

- CENTRONE, Stephania. *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York, Springer, 2010.
- DEPRAZ, Natalie. «The Phenomenological Reduction as Praxis». En FRANCISCO VARELA y JONATHAN SHEAR. *The View from Within. First-person approaches to the study of consciousness*. Thorverton, Imprint Academic Press, 1999, pp. 95-110.
- EMBREE, Lester. *Reflective Analysis / Análisis Reflexivo*. Jitanjáfora, Morelia, 2003.
- FALGUERA, José L. «El enredo de los modelos en los análisis de las ciencias factuales». *Ágora*, 12, (2), 1993, pp. 171-178.
- FALGUERA, José L. «La noción de modelo en los análisis de la concepción estructuralista», *Ágora*, 11(1), 1992, pp. 97-104.
- FERNANDEZ BEITES, Pilar. «Teoría de Todos y Partes: Husserl y Zubiri». *Signos Filosóficos*, IX(17), 2007, pp. 63-99.
- FINE, Kit. «Part-whole». En Barry SMITH y David WOODROOF SMITH (eds.). *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge, The Cambridge University Press, 1995, pp. 463-485.
- GALLAGHER, Shaun y SCHMICKING, Daniel (eds.). *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht / New York / Heidelberg / London, Springer, 2010.
- GÉRARD, Vincent. «La mathesis universalis est-elle l'ontologie formelle?» *Annales de Phénoménologie, Association Internationale de Phénoménologie*, 2002, pp.61-98.
- HOLENSTEIN, Elmar. *Roman Jakobson's Approach to Language. Phenomenological Structuralism*. Bloomington / London, Indiana University Press, 1974.
- HURTADO, Guillermo. *Proposiciones russellianas*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1998.
- HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. The Hague, Martinus Nijhoff (Hua XXII), 1979.
- HUSSERL, Edmund. *Briefwechsel*. Dordrecht, Kluwer, Vol. VI, 1994.

- HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. ed. Prague, Akademia Verlagsbuchhandlung, 1939.
- HUSSERL, Edmund. *Logik. Vorlesung 1896*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers (Hua Mat I), 2001.
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. La Haya, Martinus Nijhoff (Hua XIX/2), 1984.
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (Hua. XX/1), 2002.
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. La Haya, Martinus Nijhoff (Hua. XVIII), 1975.
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. La Haya, Martinus Nijhoff, (Hua XIX/1), 1984.
- HUSSERL, Edmund. *Philosophie der Arithmetik. Mit Ergänzenden Texten (1890-1901)*. La Haya, Martinus Nijhoff (Hua XII), 1970.
- HUSSERL, Edmund. *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*. La Haya, Martinus Nijhoff (Hua. XXI), 1983.
- IERNA, Carlo. «The Beginnings of Husserl's Philosophy, Part 2: Philosophical and Mathematical Background». *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, V y VI, 6(1), 2005, pp. 33-81.
- IHDE, Don. *Experimental Phenomenology* New York, Putnam, 1986.
- LARRABEE, Mary Jeanne. «Time and Spatial Models: Temporality in Husserl». *Philosophy and Phenomenological Research*, XLIX(3), 1989, pp. 373-392.

- LESNIEWSKI, Stanislaw. *Collected Works*. Boston and London, Kluwer Academic Publishers, 1992.
- LOTZE, Hermann. *Logic in Three Books. Of Thought, of Investigation and of Knowledge*. Oxford, Clarendon Press, 1888.
- MARBACH, Eduard. «How to Study Consciousness Phenomenologically or Quite a Lot Comes to Mind». *Journal of the British Society for Phenomenology*, 19(3), 1988, pp. 252-268.
- MARBACH, Eduard. *Mental Representation and Consciousness. Towards a phenomenological theory of representation and reference*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993.
- MEHL, Édouard. «Phenomenology and the Cartesian Tradition». En Daniele DE SANTIS, Burt HOPKINS, Claudio MAJOLINO (eds.). *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. London/New York, Routledge, 2021, pp. 64-72.
- MOHANTY, Jitendra N. *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development*, New Haven, Yale University Press, 2008.
- MORAN, Dermot. «Introduction». En Edmund HUSSERL. *The Shorter Logical Investigations*. New York, Routledge, 2001, pp. xxv-lxxxii.
- MORMANN, Thomas. «Husserl's Philosophy of Science and the Semantic Approach». *Philosophy of Science*, 58(1), 1991, pp. 61-83.
- NIEL, Luis. *Representación, objeto e intencionalidad en el siglo XIX. De Bolzano a Meinong*. Buenos Aires, Prometeo, 2019.
- NULL, Gilbert y SIMONS, Roger, «Manifolds, Concepts and Moment-Abstracta». En Barry SMITH, (ed.). *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology*. Munich, Philosophia Verlag, 1982, pp. 439-480.
- PETITOT, Jean, VARELA, Francisco, PACHOUD, Bernard y ROY, Jean-Michel (eds.). *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, Stanford University Press, 1999.
- ROLLINGER, Robin. *Austrian Phenomenology. Brentano, Husserl, Meinong and Others on Mind and Object*. Frankfurt, Ontos Verlag, 2008.

- ROLLINGER, Robin. *Husserl's Position in the School of Brentano*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1999.
- ROSADO HADDOCK, Guillermo. «Husserl's philosophy of mathematics: its origin and relevance». *Husserl Studies*, 22, 2006, pp. 193-222.
- ROSADO HADDOCK, Guillermo. «The Structure of Husserl's Prolegomena», *Manuscrito*, XXIII(2), 2000, pp. 61-99.
- ROUBACH, Michael. «*Mathesis Universalis* and Husserl's Phenomenology», *Axiomathes*, 2021, pp. 1-11.
- SCHMICKING, Daniel. «A Toolbox of Phenomenological Methods». En Shaun GALLAGHER and Daniel SCHMICKING (ed.). *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht, Springer, 2010, pp. 35-55.
- SCHUTZ, Alfred. «Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action». En Alfred SCHUTZ, *Collected Papers, Vol. 1*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1967, pp. 3-47.
- SERRANO DE HARO, Agustín. *Fenomenología Trascendental y Ontología*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1990.
- SERRANO DE HARO, Agustín. *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*. Madrid, Trotta, 2007.
- SIMONS, Peter. «The Formalization of Husserl's Theory of Parts and Wholes». En Barry SMITH (ed.). *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology*. Munich, Philosophia Verlag, 1982, pp. 113-159.
- SIMONS, Peter. «Unsaturatedness». *Grazer Philosophische Studien*, 14, 1981, pp. 73-95.
- SIMONS, Peter. *A Study in Ontology*. Oxford, Clarendon Press, 2000.
- SMITH, Barry. «Common Sense». En Barry SMITH y David WOODRUFF SMITH (eds.). *The Cambridge companion to Husserl*. Cambridge University Press, 1995, pp. 394-437.
- SMITH, Barry. «The Basic Tools of Formal Ontology». En Nicola GUARINO (ed.). *Formal Ontology in Information Systems*. Am-

- sterdam/Oxford/Tokyo/Washington, DC, IOS Press (Frontiers in Artificial Intelligence and Applications), 1998, pp. 19–28.
- SOKOLOWSKI, Robert. «The Logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations». *Philosophy and Phenomenological Research*, 28, 4, 1968, pp. 537-553.
- STUMPE, Carl, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*. Amsterdam, Bonset, 1965.
- STUMPE, Carl. *Tonpsychologie*. New York, Cambridge, 2004.
- SUPPES, Patrick. «El enredo de los modelos en los análisis de las ciencias factuales». *Ágora*, 12(2), 1993, pp. 171-178.
- TORRETTI, Roberto. *El paraíso de Cantor. La tradición conjuntista en filosofía de la matemática*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria/Universidad Andrés Bello, 1998.
- VAN INWAGEN, Peter. *Ontology, Identity and Modality, Essays in Metaphysics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- VARZI, Archille y CASATI, Roberto. *Parts and Places. The Structures of Spatial Representation*. Cambridge/London, The MIT Press, 1999.
- VASSILIOU, Fotini. «The Content and Meaning of the Transition from the Theory of Relations in *Philosophy of Arithmetic* to the Mereology of the *Third Logical Investigation*». *Research in Phenomenology*, 40, 2010, pp. 408-429.
- YOSHIMI, Jeffrey. «Mathematizing Phenomenology». *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 6, 2007, pp. 271-291.



## HACIA UNA LECTURA FENOMENOLÓGICA DE LA RELIGIÓN, LA ESPIRITUALIDAD Y LA TRASCENDENCIA <sup>\*</sup>

*Towards a phenomenological and psychological understanding of religion, spirituality and transcendence*

SERGIO FELIPE SARMIENTO FÚQUENE <sup>\*\*</sup>; LEONARDO LAVERDE PINTO <sup>\*\*\*</sup> Y JAIME YÁÑEZ-CANAL <sup>\*\*\*\*</sup>

Universidad Nacional de Colombia

**Resumen:** Este texto es una exploración de carácter interdisciplinar —bebiendo de la filosofía, la fenomenología y la psicología— en torno al fenómeno de la experiencia religiosa. Alejándose del prejuicio evolucionista moderno que considera lo religioso como una etapa primitiva de la especie y del individuo, nos centramos en el análisis de la experiencia religiosa. El punto de partida es la filosofía de Otto, quien considera que toda investigación sobre la religión debe iniciar en la *autorreflexión*, esto es, en la reflexión sobre la propia experiencia religiosa tal como se da en nosotros mismos. De este modo se trasciende el campo de la psicología, pues dicha autorreflexión implica una reflexión sobre el objeto de la experiencia religiosa. A partir de estas reflexiones preliminares se construyen las categorías de *lo sagrado* y de *el misterio*; una forma particular de aparecer la realidad, y aquello (sea lo que sea) que hace que aparezca de esta manera.

**Palabras clave:** religión, psicología, fenomenología, Otto, sagrado, misterio.

**Abstract:** This text —drawing on philosophy, phenomenology and psychology— is an interdisciplinary exploration of the phenomenon of religious experience. Moving away from the modern evolutionary prejudice that considers the religious as a primitive stage of the species and of the individual, we focus on the analysis of religious experience. The starting point is the philosophy of Otto, who considers that all research on religion must begin in self-reflection — that is, in reflection on our own religious experience as it occurs in ourselves. In this way, the field of psychology is transcended, since such self-reflection implies a reflection on the object of religious experience. From these preliminary reflections the categories of the sacred (a particular way of apparition of reality) and the mystery (whatever it is that makes it appear this way) are constructed.

**Keywords:** religion, psychology, phenomenology, Otto, sacred, mystery.

<sup>\*</sup> Este artículo fue recibido el 1 de julio de 2020 y aceptado el 29 de marzo de 2021.

<sup>\*\*</sup> sfsarmientof@unal.edu.co

<sup>\*\*\*</sup> ellaverdep@unal.edu.co

<sup>\*\*\*\*</sup> jyanezc@unal.edu.co

## Introducción

Los puntos de partida de todo tratamiento serio de la religión son reconocer: (1) su carácter poliédrico y su riqueza inagotable; (2) la imposibilidad de definiciones unánimes y generalizables que prescindan de paradigmas y/o tradiciones; (3) la conveniencia de renunciar a explicaciones absolutas y definitivas, y (4) la complejidad inherente que exige abordajes multidisciplinares.

Nos plegamos punto a punto a lo previo al declarar que no buscamos ser exhaustivos con las definiciones ofrecidas, pues sabemos que estas deben actualizarse y matizarse a menudo; aquí las empleamos como guías provisionales. Ahora bien, las definiciones de las que nos valdremos servirán para rastrear la persistencia de una dicotomía en los tratamientos científicos del hecho religioso, que se temple entre, por una parte, las descalificaciones y promoción de la salida de todo lo que se vincule con espiritualidad y religión, por considerarlas inconvenientes y entorpecedoras del curso natural de ascenso y evolución que lleva naturalmente el ser humano, y por otra, las posturas más tendientes a ver en este fenómeno importantes cuotas de desarrollo humano, en lo individual y lo comunitario. Respecto a esto último, el hecho religioso se considera como un campo de despliegue de capacidades y virtudes únicas en su tipo, que no es posible encontrar en ningún otro hecho humano. Con esto, la intención no es solo describir las tensiones y desencuentros que puede haber entre unos y otros abordajes, sino señalar precisamente que en el desarrollo conceptual ha habido tentativas muy variadas que parten de consideraciones metafísicas sobre lo que es el ser humano. Esto da sentido y orientaciones particulares a las respuestas sobre el surgimiento, la extensión y la permanencia de un fenómeno único en su tipo como lo es la religión y la espiritualidad.

Por lo tanto, ceñimos nuestro tratamiento del problema a considerar ciertas caracterizaciones de la religión según sea esta asociada a explicaciones sobre el origen del mundo, o a modalidades de apertura hacia lo tras-

cidente<sup>1</sup>, o gestión del encuentro con lo «absolutamente heterogéneo»<sup>2</sup>. De acuerdo como se entienda lo religioso se pueden encontrar abordajes que condenan estas manifestaciones, o que las resaltan como parte de procesos complejos y valiosos del actuar humano.

Esto no impide que asumamos la existencia de rasgos comunes entre las múltiples versiones y definiciones de religión, y que preservemos la pluralidad y complejidad de los sistemas y tradiciones espirituales. En suma, proponemos un tratamiento de la religión como problema académico susceptible de elaboraciones sobre las explicaciones que se dan, y no sobre juicios de valor acerca del objeto o la veracidad de la experiencia religiosa<sup>3</sup>. Dentro de este tratamiento nos enfocamos en aspectos psicológicos y antropológicos, y especialmente en abordajes fenomenológicos, sin desconocer la importancia de las dimensiones sociológicas e históricas, que quedan fuera de nuestro alcance.

El primer paso para abordar el problema de la religión es precisar qué estamos entendiendo por ello; para esto haremos una sucinta revisión histórica del concepto, acotando los modos específicos de entender la realidad que subyacen a cada definición y clasificación. Iniciaremos exponiendo algunas generalidades sobre la formación de las posturas que dieron lugar a las clasificaciones sobre la religión en las ciencias humanas, para luego partir a desarrollar nuestras hipótesis de la cuestión.

## Consideraciones iniciales

El proyecto moderno erigió gran parte de sus objetivos en la promesa secular de eliminar a la religión como elemento central de conocimiento, a la cual vinculaba con visiones mágicas, infantiles y primitivas del pensamien-

<sup>1</sup> ROY, Louis. *Experiencias de Trascendencia: Fenomenología y crítica*. Barcelona, Herder Editorial, 2006.

<sup>2</sup> Cf. OTTO, Rudolf. *Ensayos sobre lo numinoso*. Madrid, Editorial Trotta, 2009; OTTO, Rudolf. *Lo Santo: Lo Racional y lo Irracional en la Idea de Dios*. Madrid, Alianza Editorial 1996.

<sup>3</sup> GARCÍA-ALANDETE, Joaquín. *Homo ethicus, homo religiosus: De moral y religión en clave psicológica*. La Laguna, Cuadernos de psicología, 2015.

to humano<sup>4</sup>. Su inminente erradicación se sincronizaría con el ascenso de cierta concepción de la razón que aseguraba juicios universales e imparciales, gracias a las matemáticas y los lenguajes formales. La noción de progreso establecía un desarrollo lineal donde el ser humano se habría de liberar de toda ideología y visión engañosa de la realidad en el momento en que se diera la presencia del pensamiento ilustrado. La muerte de la religión estaba anunciada. Los siglos pasaron, y la promesa aún no se cumple<sup>5</sup>; por el contrario, en la actualidad somos testigos de la adaptación permanente del fenómeno religioso: las nuevas tecnologías han servido para su expansión y difusión, la diversificación de nuevas sensibilidades religiosas aumenta incesantemente, y hay una constante reevaluación de las tradiciones por parte de las nuevas generaciones de devotos: «La religión sigue siendo, a pesar de la crisis en que se hayan inmersas las estructuras y las formas tradicionales, un fenómeno vivo y dinámico»<sup>6</sup>.

Desde las ciencias humanas se han ofrecido explicaciones para la proliferación de sectas, y en general para el resurgimiento de sentimientos religiosos. Las mismas van desde posturas sociológicas moderadas, hasta visiones que condenan al ser humano a poseer formas atávicas que lo atan a lo irracional<sup>7</sup>. En este espectro hallamos posturas que descalifican toda expresión religiosa, y otras que por el contrario abogan por establecer similitudes entre las formas religiosas y otras actividades humanas que demandan pasión, compromiso y valores homólogos a los de la religión. Por supuesto, estas diferentes valoraciones sobre lo religioso dependen de la conceptualización que se haga sobre este fenómeno, tarea a la que nos dedicaremos después de unas pequeñas clarificaciones.

<sup>4</sup> VELASCO, Juan Martín. *Introducción a la fenomenología de la religión*. 7ª ed. Madrid, Editorial Trotta, 2009; CAMPAGNE, Fabián Alejandro. «Religión y proyecto moderno». *Revista Rey Desnudo: Revista de libros*. 5(9), 2016, pp. 3-7.

<sup>5</sup> KEPEL, Gilles. *La revancha de Dios*. Madrid, Grupo Anaya S.A, 1995.

<sup>6</sup> GARCÍA-ALANDETE, Joaquín. *Homo ethicus, homo religiosus: De moral y religión en clave psicológica*. *Op. cit.*, p. 59.

<sup>7</sup> Nuestro interés no es debatir el concepto de racionalidad-irracionalidad, ni de objetividad y de criterios de cientificidad. Simplemente nos referimos al uso dado en algunas teorías de las ciencias sociales —que después expondremos— para abordar las creencias de las personas sobre el origen del hombre, o del mundo gracias a un dios todopoderoso. Simplemente tomamos el concepto para oponer las explicaciones causales de la ciencia y explicaciones míticas.

Volviendo a nuestra inicial, y algo gruesa separación entre consideraciones negativas y positivas del fenómeno religioso, es bueno resaltar que las posturas que condenan el fenómeno religioso lo hacen teniendo en el foco de sus análisis las explicaciones sobre el origen del hombre y el mundo, a la vez que las consecuencias que generan posturas radicales sobre cómo se debe dirigir la vida humana<sup>8</sup>. Las concepciones sobre el poder de un determinado Dios, o sobre el papel de este en la determinación del destino humano generan, dicen los que condenan toda actividad religiosa, múltiples acontecimientos de violencia y crueldad, además de normas morales que coartan la libertad o justifican el terrorismo<sup>9</sup>. De igual manera, desde esta visión negativa, la religión fortalece la intransigencia del fanático, que se resiste a aceptar cualquier postulado científico que controvierta sus creencias<sup>10</sup>.

Se pueden dar numerosos ejemplos de acciones atroces, desproporcionadas y condenables hechas en nombre de la religión y sus versiones más sectarias, pero al tiempo habría que reconocer que en las tradiciones de las que se extraen esos ejemplos hay contraejemplos con predicaciones antitéticas a esas versiones violentas extremas. De igual forma, el fanatismo y los sentimientos de aniquilación del otro pueden hallarse en incontables proyectos e idearios humanos que no pertenecen al dominio de la religión —v.g. ideología política—. En síntesis, la violencia, la discriminación, la exclusión, la impermeabilidad a las razones o al conocimiento validado por la ciencia, u otros fenómenos asociados no son exclusivos del pensamiento religioso, como tampoco son prerrogativas de científicos y personas no religiosas el altruismo, la generosidad y la bondad. La irracionalidad, la descalificación, los odios, los sectarismos, la exclusión, los fanatismos y la larga lista de predicados condenables no son exclusivos de sistemas, grupos, niveles de desarrollo o creencias determinadas, y por lo mismo es un error atribuirlos unívocamente a ideas particulares.

Relacionado con lo previo es bueno separar, como característica definitoria de las experiencias religiosas, una serie de rituales o expresiones

<sup>8</sup> KEPEL, Gilles. *La revancha de Dios*. *Op. cit.*

<sup>9</sup> PRIEGO, Alberto. «Fundamentalismo, extremismo, fanatismo y terrorismo religioso. Una clarificación de los conceptos». *Miscelánea Comillas*, 76(148), 2018, pp. 261-272.

<sup>10</sup> OZ, Amos. *Contra el fanatismo*. Barcelona, Debolsillo, 2005.

culturales. Nos referimos en concreto a expresiones artísticas, a los usos de agentes alteradores de la conciencia, a los bailes y ritos suscitadores de estados anímicos no convencionales y, en general, a todos los mecanismos productores de éxtasis o sentimientos sobrecogedores de los que dispone el ser humano. Esto debido a que, si bien todo esto se presenta en religiones de todo tipo, no es procedente asociar la forma religiosa exclusivamente al ritual o la disposición emocional generada por estas vías. El razonamiento es similar al aplicado sobre la inconveniencia de asociar fenómenos humanos negativos con formas religiosas: las manifestaciones, figuras, rituales, visiones de mundo, explicaciones sobre la naturaleza o sistemas de condena de conductas particulares no son lo distintivo del pensamiento religioso.

Si nada de esto es la religión, entonces, ¿qué es lo que identifica al fenómeno religioso?, ¿qué es lo común a todas las formas religiosas?, ¿qué es lo que parece estar unido a la naturaleza humana, o que haría que las formas religiosas perduren en las sociedades modernas?

En las siguientes páginas exploraremos algunas caracterizaciones del fenómeno religioso, que nos permitan entender las diferentes valoraciones de este, que nos faciliten la participación de la fenomenología en su entendimiento y que nos ofrezcan nuevas vías para su estudio en las ciencias cognitivas.

## Precisiones conceptuales

La noción de «*religión*»<sup>11</sup> es una construcción occidental anclada en la doctrina cristiana<sup>12</sup>, que, por un lado, establece el modo como el hombre

---

<sup>11</sup> De acuerdo con Manuel Guerra-Gómez, el origen etimológico de «*Religión*» se puede rastrear en dos términos latinos: *Religere* y *Religare*. En la obra de Cicerón (S. II-I A.C.), *De natura deorum*, se emplea por primera vez el vocablo en relación con el verbo «*relegere*», que significa releer, y hace referencia a la devoción escrupulosa en el culto de una persona sobre los textos sagrados y las normas. Una segunda referencia del término se encuentra en Lactancio (S. III-IV D.C.), como derivación del verbo latino «*religare*» que significa atar de nuevo, re-ligazón del hombre a Dios. Luego San Agustín (354-430 D.C.) emplea «*religere*» para hablar de una cualidad por la cual el hombre «re-elige» unirse con Dios nuevamente después de la caída; es por medio de la elección que hace el hombre de la religión —sus vivencias, normas, etc.— que encuentra la felicidad espiritual, decidiendo acercarse a la presencia divina. Ver GUERRA-GÓMEZ, Manuel. *Historia de las religiones*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2002.

<sup>12</sup> *Ibid.*

occidental vive el fenómeno de vincularse o unirse con la divinidad<sup>13</sup>, y, por otro, da cuenta de la conducta escrupulosa con respecto a los textos y normas sagradas.

En las versiones judeocristiana e islámica de la religión, la presencia de una divinidad es un aspecto central, sin embargo, esta no es una característica universal de las formas religiosas, o tradiciones espirituales —v.g. budismo y taoísmo—. No todas las religiones tienen un Dios específico al que se le atribuye poder y al que nos debemos someter, o al menos al que debemos tratar de emular<sup>14</sup>. En función de esto se hace necesario distinguir el concepto de «*religión*», del de «*tradición espiritual*» o «*espiritualidad*». El primero se postula en estrecha relación con una deidad, mientras que el segundo se torna más abarcador, al contemplar modalidades no teístas. Las religiones occidentales son parte de tradiciones espirituales, pero «*religión*» contempla algunos elementos particulares que lo hacen una clase más inclusiva<sup>15</sup>.

El concepto de «*religión*» se vincula con ciertos sentidos, que se dieron en Occidente, a la vivencia de aquella re-ligazón con la divinidad teísta. En estrecha relación con dicha vivencia aparece la «*mística*»<sup>16</sup>, que solía

<sup>13</sup> Tomás (1224-1274 D.C.) abordará el problema diciendo que la mayoría de las fuentes etimológicas de la palabra reúnen en sí mismas uno u otro aspecto de la relación del hombre con Dios y no rechaza ninguna, aunque muestra en sus escritos cierta predilección por la definición de Lactancio de «*religatio*», en donde define a la «*religión*» como «*Ordo hominis ad Deum*», la orientación que el hombre posee hacia la divinidad. Cf. *Ibid.*

<sup>14</sup> MELLONI, Javier. *Vislumbres de lo real: Religiones y Revelación*. Madrid: Herder Editorial, 2007.

<sup>15</sup> NELSON James M. *Psychology, Religion, and Spirituality*. Valparaiso, IN, Springer, 2009.

<sup>16</sup> Joan Prat hace un recuento de las definiciones que se le han dado al término «*mística*». Citando a Juan Martín Velasco (2013), empieza por decir que su origen es el griego *mystikós*, cuya raíz indoeuropea *my*, remite a *myein* «cerrar los ojos y la boca», acepción alegórica al misterio, lo oculto, lo no accesible a la vista o aquello sobre lo que no es lícito hablar. De esta forma el sustantivo *mystikós* se refería a las religiones de misterios o cultos místéricos del mundo antiguo —v.g. Misterios de Eleusis, Oráculo de Apolo, Oráculo de Delfos y los cultos Órficos—. La *mystiká* eran las ceremonias en las que el *mystes* o fiel era iniciado en los misterios. El mismo término *mystikos* era usado por Platón, Filón y Plotino, y gracias a ellos llegaría al cristianismo como adjetivo que en teología designaba cierta forma especial de conocimiento o *cognitio* de Dios, que se transformaba en una determinada experiencia de unión con lo divino. Ya en el cristianismo sería nuevamente Tomás de Aquino quien se ocuparía del término, refiriéndolo a una «*cognitio Dei experimentalis*». Como acápite y síntesis de las múltiples reelaboraciones que del término se han hecho, vale citar lo dicho por Evelyn Underhill: «La mística, en su forma pura, es la ciencia de las cosas últimas, la ciencia de la unión con lo Absoluto [...] y el místico es la persona que alcanza esa unión, no la que habla de

emplearse indistintamente como sinónimo de «*religión*». Es importante denotar con claridad las diferencias cruciales entre experiencia religiosa y experiencia mística, pues estas sirven para extraer los primeros elementos de interés para nuestra indagación.

Como sustantivo, «*mística*» se emplearía a partir del siglo XVII, poco después del Renacimiento, para indicar un ámbito específico que delimita unos hechos aislables y un fenómeno particular de experiencia que describe a las personas que viven el conocimiento de la divinidad: los «*místicos*»<sup>17</sup>. Lo importante aquí es la dimensión subjetiva y personal que se le incluye al fenómeno religioso, es decir, el acento se pone en la experiencia subjetiva de encuentro o de sobrecogimiento con un Algo que se valora como sagrado.

Ahora bien, si la experiencia mística se entiende como un estado de conciencia especial, en donde el sujeto pierde los límites entre su yo y el mundo, es lícito aceptar que, en todas las formas religiosas, teístas o no, se narran historias de ese tipo, y descripciones de estados similares. Es común a las religiones la existencia de profetas o santos, es decir, de individuos que reconocen, como maestros que son, que han alcanzado un estado intenso de fusión con ese Algo dispensador de paz y completitud. Lo crucial es una experiencia sobrecogedora que impacta la estructura misma del yo, y lo saca de sí, despojándolo de todo poder para lanzarlo a un estado de pasmo o pasividad que marca en la existencia de quien lo vive un antes y un después en el orden de la realidad.

Lo que se quiere señalar es que en las distintas tradiciones se pueden establecer estados especiales alcanzables en este mundo o en otro. Ya en *Las Variedades de la Experiencia Religiosa*<sup>18</sup>, James establecía que lo «*místico*» hace referencia a las variedades de las experiencias interiores, inmediatas y furtivas que se dan en niveles alterados de conciencia donde el límite sujeto-objeto se disuelve. Para James, la mística como experiencia humana

---

ella. No *saber acerca de*, sino *ser*, es la marca que distingue al verdadero iniciado». En PRAT, Joan. *La nostalgia de los orígenes: Chamanes, Gnósticos, Monjes y Místicos*. Barcelona, Editorial Kairós S.A., 2017, p. 444 [subrayado en el original].

<sup>17</sup> VELASCO, Juan Martín. *Introducción a la fenomenología de la religión*. 7<sup>o</sup> ed. Op. cit.

<sup>18</sup> JAMES, William. *Las variedades de la experiencia religiosa: Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

determina y produce a la religión, tanto en sus modalidades institucionales, como personales que se configuran en la propia experiencia; de esta forma, los estados alterados de consciencia se convierten en la matriz de la que surgen las religiones. En función de esto sería fácil entender porque las religiones establecen una serie de rituales o mecanismos que pueden conducir al iniciado a vivenciar un estado especial de consciencia.

Aunque las místicas de las tradiciones establecen estos estados especiales de consciencia como objetivos soteriológicos de unas determinadas prácticas, solo una minoría de los practicantes logran esos niveles de experiencia subjetiva. La mayoría no alcanzan a vivir de manera intensa estos estados místicos. El practicante esporádico de los rituales de desprendimiento de sí-mismo presenta una sensación tenue de fe y de experiencia subjetiva placentera. La ligereza de esta experiencia puede venir con un sentimiento de convencimiento, y certeza en la verdad de su creencia. Provisionalmente podemos hipotetizar que ese sentimiento tenue es el rasgo común de toda experiencia religiosa.

La precisión de esta hipótesis como caracterización de la religión no está exenta de cuestionamientos, pues muchas creencias humanas se acompañan de certezas y sensaciones subjetivas de pertenecer a una comunidad especial. Sin embargo, lo soteriológico y la sensación de tenue paz expresada en relación directa con la intensidad de la fe parecen tener todas las características para considerarse como constantes de todas las experiencias religiosas, o en toda orientación espiritual, a pesar de que las dimensiones de estos aspectos o los límites con otras actividades no puedan establecerse con claridad.

Hecha esta salvedad, e insistiendo en la provisionalidad no-exhaustiva de nuestros conceptos, vale la pena puntualizar la diferenciación que acogemos entre religión y experiencias espirituales. Con el concepto de religión hacemos referencia al conjunto de expresiones exteriores de una tradición en la forma de templos, mitos, leyes, creencias, y la presencia de deidades con un poder enorme; es lo que García-Alandete denomina como "momento objetivo de la religiosidad". Lo espiritual o místico lo entendemos como las diferentes formas en las cuales una persona vivencia de ma-

nera subjetiva y personal lo divino. Dentro de esta experiencia subjetiva, la fe y la certeza en una creencia son elementos importantes por considerar.

De acuerdo con cómo se haya delimitado el problema de lo religioso se encontrarán diferentes perspectivas teóricas en su estudio. Las que hacen énfasis en la existencia de un Dios creador y en unos mitos sobre el origen del mundo o del hombre se concentran en descalificar este pensamiento por irracional y alejado de criterios de cientificidad. Por el otro lado, quienes consideran lo místico y la experiencia espiritual ofrecerán otras formas de conceptualización. Veamos con algo más de detalle estas diferentes posturas.

## El pensamiento religioso como expresión de formas irracionales

En este punto nos centraremos en el concepto de creencia, que previamente se había situado como el corazón de los actos de fe y la certeza del devoto; en particular, lo tomaremos como elemento crucial en la distinción tradicional de la modernidad entre racional e irracional. En el marco de esta discusión las creencias como formas de conocimiento se asociaron con ideas religiosas, y a partir de ello se desató una crítica a la religión en general.

En el siglo «de las luces» (siglo XVIII), se erigió el proyecto moderno de llevar la luz de la razón al género humano, y de erradicar la superstición y los fanatismos de las sociedades primitivas. La Ilustración fue ante todo un proyecto de emancipación del pensamiento racional contra el despotismo de las verdades absolutas<sup>19</sup>. La razón se convertiría en el criterio universal para definir y determinar las verdades incuestionables y las creencias que se deben rechazar.

En este contexto del proyecto racionalista de la modernidad surgiría una primera concepción académica para definir lo religioso, en contraste con la razón: lo religioso fue definido en términos de lo irracional, y se vin-

---

<sup>19</sup> Para nuestros objetivos no es prioritario exponer las razones políticas asociadas al pensamiento ilustrado. Basta con decir que, para entonces, el poder de la iglesia era determinante tanto para las formas individuales de actuar, como para las formas de gobierno. La modernidad se constituyó en una feroz reacción a ese poder, y en su revolución acabó estableciendo una oposición entre razón y superstición, entre libertad y pensamiento religioso.

cularía con el campo de las creencias de orden emocional<sup>20</sup>, no susceptibles de corroboración racional. De esta forma, lo religioso pasa a ser expresión de etapas oscuras e infantiles de la razón que debían ser extirpadas mediante la instauración de la razón en todo espíritu humano, esto es, con la madurez definitiva del hombre.

El hombre de la Ilustración, libre ya de la tutela divina, se posiciona como un ser capaz de dominar todo a su alrededor. Con Newton y Bacon la naturaleza es desprovista de todo enigma, tornándose «materia» disponible para ser conquistada, dominada y puesta como elemento pasivo de la realidad. El discurso de la razón se dedica a interpretaciones de la ciencia y a ciertos procedimientos de delimitación de la verdad, con lo cual las narrativas de carácter religioso, que pretendían explicar la naturaleza, fueron utilizadas como ejemplos perfectos de la irracionalidad y la ausencia de criterios de objetividad.

Todas las narrativas sacras con explicaciones mitológicas sobre los orígenes del mundo fueron desacreditadas y depuestas por el proyecto racional; a lo sumo se consideraban como discursos poéticos, pero la regla era verlos atravesados, en lo sustancial, por supersticiones que sustentaban sistemas irracionales de creencias.

Vale matizar lo recién expuesto haciendo énfasis en lo dicho más arriba: la condena a lo religioso se asocia a su caracterización en términos de un Dios con poderes causales exagerados. Como ya lo hemos dicho, las formas en que se presentan las creencias no necesariamente están ligadas a figuras particulares, rituales específicos, ni a explicaciones sobre el mundo. Hay que diferenciar algunas características, propias de determinadas formas religiosas, del concepto genérico de religión o vida espiritual; es decir, aunque los cuestionamientos sobre los orígenes son inherentes a la condición humana, no siempre hacen parte del interés central de las tradiciones religiosas del

<sup>20</sup> Ya en esta acepción negativa de lo «emocional» advertimos el pensamiento dicotómico de la cultura occidental. Existen posturas que asocian las emociones —o el contenido de pasión, afecto y similares— con fenómenos opuestos a lo racional. En este sentido, la emoción se concibe como un obstáculo, como una serie de expresiones inexplicables, sobre los que el sujeto no tiene ningún control. A su vez, como en el fenómeno religioso, existen posturas que ven lo emocional en términos positivos, como modalidad creativa, lugar de sensibilidad y contacto con los semejantes. Mas adelante nos referiremos a estas posturas que ven positivamente tanto las expresiones religiosas, como las emocionales.

mundo. Los relatos sobre las explicaciones del origen son especialmente importantes para las tradiciones proféticas y teísta como el islam, el judaísmo y el cristianismo. En estos casos, la visión histórica de linealidad sobre la creación del hombre en el sexto día, y el posterior pecado original, exige tener presente un inicio y un fin claro, esto es, una promesa de salvación de acuerdo con la ley. El eje de temporalidad resulta clave para estas tradiciones, ya que se sustentan en la base de una consumación final que se dará a futuro gracias a la obra de un profeta. Todo ir hacia adelante exige un origen claro. Sin embargo, en tradiciones orientales contemplativas como el jainismo o el budismo, las explicaciones acerca del origen del mundo son irrelevantes, aunque no se nieguen enfáticamente, y por lo mismo pasan inadvertidas, al ser consideradas como condiciones negativas del trabajo espiritual en la meditación. En estas tradiciones la historia no se da como una linealidad temporal, sino como circularidad donde toda acción retorna al punto de partida, lo que hace que todo «ir hacia adelante» resulte poco significativo, al igual que toda revisión sobre el origen, pues el progreso no se da a futuro como promesa de salvación, sino como interioridad de la experiencia.

De nuevo, es necesario diferenciar las formas particulares del proceso espiritual de ciertas religiones, que debería caracterizar el núcleo del pensamiento religioso. Los mitos de creación y las figuras a las que se les otorga poder, pueden tener una función determinante en algunas religiones, pero no son una característica universal. Según esto, si por su «irracionalidad» se descalifican las historias del *Génesis* o de cualquier otra tradición religiosa particular, la descalificación debe circunscribirse a religiones particulares. La irracionalidad es una arista condenable en ciertas formas religiosas, o un aspecto secundario de manifestaciones particulares. Dicho de otra forma, el que una sensación subjetiva se exprese a través de formas narrativas sospechosas, que intentan dar cuenta de la experiencia, no invalida la experiencia por la insuficiencia de la narración. Sin duda las narraciones pueden ser descalificadas por múltiples razones, pero quienes tienen vivencias de tipo religioso reclamarán ese espacio vivencial como esencial a su vida. Vamos viendo con esto otra idea de interés para nuestra indagación.

Esta perspectiva propone separar las narraciones explícitas sobre el origen de alguna sensación subjetiva propia de la fe y el convencimiento, y tomar en cambio la experiencia como fuente de creatividad poética, como expresión de una serie de sentimientos que tienen en sí mismos un valor positivo. El Romanticismo materializaría este esfuerzo en un movimiento que correría paralelo con la Ilustración; a saber, los mitos y las formas de imaginación pueden expresar una naturaleza humana cargada de creación y de preocupación por dotar de sentido la existencia.

Si bien el Romanticismo parte, al igual que la Ilustración, del hombre y la duda como centro de gravedad, no niega la subjetividad de la naturaleza, ni los enigmas que ella contiene. Como postura filosófica, rescata una posición vitalista de la naturaleza, donde el hombre se ve como una unidad de poder, al igual que el racionalismo, pero también como una unidad de impotencia. Así, el Romanticismo se sitúa en la paradoja que si bien entiende al ser humano como lleno de posibilidades, también lo considera incapaz de develar todos los enigmas de la realidad, pues los considera inaccesibles a la razón.

El filólogo Hamann<sup>21</sup> será el primero en criticar la Ilustración. Hamann parte del método socrático para determinar que la tarea del pensamiento radica en reconocer la ignorancia y la debilidad del ser humano, no el crear conceptos abstractos sobre la naturaleza. Para Hamann, la naturaleza se encuentra en un proceso de perpetua recreación, pero el Racionalismo comete el error de describirlo en categorías estáticas, y rechazar los sentidos y las pasiones<sup>22</sup>. El Racionalismo, dice Hamann, se hace ciego a la vitalidad de la naturaleza, se aleja de la realidad para crear castillos en abstracto, para después pretender que la naturaleza se ajuste a sus abstracciones. Por su parte, el Romanticismo reclama la importancia de la inmediatez de los sentidos y la experiencia directa, valorando especialmente la creación estética,

<sup>21</sup> BERLIN, Isaiah. *El mago del norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo*. Madrid: Editorial Tecnos, 1993.

<sup>22</sup> Antes del siglo XIX se empleaban los términos «pasión», «afecto» o «sentimiento» para referirse a la emoción. Estos eran entendidos como fuerzas opuestas a la razón, que se experimentaban de forma pasiva. Cf. DIXON, Thomas. *From passions to emotions. The creation of a secular psychological category*. Nueva York: Cambridge University Press, 2003.

y la vivencia interior, con lo cual podemos tejer una relación de contenido con el problema de lo religioso recalcado previamente.

Dicho brevemente, el Romanticismo se preocupa por la vivencia subjetiva del individuo y su posterior producción estética, de la misma forma que el hombre místico que atraviesa una experiencia espiritual, la aterriza posteriormente en términos comunicables a la comunidad, en textos, leyes, templos, etc. El romántico busca describir el acto de creación, para dar cuenta de la sensibilidad que embarga la existencia y donde se originan los actos de fe; no pretende desentrañar el mecanismo de la creatividad y la sensibilidad, solo busca dar cuenta del arte. La actitud romántica toma como patria conceptual el enigma de la naturaleza, el miedo, el misterio y el horror de la existencia. Con esto, es lícito situar al Romanticismo como una de las posturas que reclama una reconsideración de lo místico, y en general de los espacios subjetivos, fuente de la creatividad y de las sensaciones de certeza.

El Romanticismo influyó de manera decisiva los estudios alrededor de las experiencias místicas en el siglo XIX, época en la que el debate dicotómico entre la razón ilustrada versus la expresión sensible, volvieron a reinterpretarse con nuevos elementos de estudio. El interés y la investigación por la religión se fue trasladando poco a poco al estudio del sujeto y la vivencia directa, posibilitando así una preocupación por el carácter subjetivo de la experiencia religiosa, interesando este tema de manera directa a la psicología naciente.

El debate entre Romanticismo y Racionalismo ilustrado, en lo que respecta al fenómeno religioso y especialmente a la experiencia mística, se traslada paulatinamente a las ciencias humanas del siglo XIX y XX, cuando el debate se reactualizaría a la luz de nuevos datos proporcionados por la apertura al estudio de nuevas formas de religión no cristianas.

## Abordajes científicos de la religión según sea su caracterización

De la noción iluminista de razón que se presenta en el proyecto moderno como linealidad histórica<sup>23</sup>, surgen los presupuestos que definirán a la religión como una etapa primitiva del desarrollo humano. En la historia de las ciencias humanas predominó esta misma tradición que abordaba la religión como una explicación de la creación del hombre y la naturaleza, y la existencia de un ser supremo, en términos de magia, animismo y primitivismo, es decir, como cristalización de irracionalidad. Esto se explica dado que, por ejemplo, en los orígenes de la antropología y la psicología se asumió una visión desarrollista sobre el ser humano, que se sustentaba en la asunción de la racionalidad como característica fundamental del pensamiento occidental.

La antropología surge de la mano del pensamiento ilustrado, y en particular de la conjunción de los movimientos que en este se habían gestado, a saber, científicismo, positivismo e historicismo biológico. Lo común en ellos era que «elevaban la razón a su punto máximo y hacían de ella el aspecto distintivo de los seres humanos»<sup>24</sup>. Así, el objetivo de las primeras teorías antropológicas fue explicar el origen de la diferencia cultural, desde el punto de vista de una gradación evolucionista, dentro de la cual, las sociedades no occidentales —calificadas como primitivas o «no-lógicas»— ocuparían estados rudimentarios del desarrollo progresivo, que culminaría en el ideal de civilización, esto es, aquel estado en el que el hombre accede a la verdad y es capaz de descifrar las leyes de la naturaleza. Autores clásicos<sup>25</sup> anclaron sus propuestas en la teoría evolucionista, y en la idea

<sup>23</sup> El proyecto que coloca al ser humano occidental como cúspide de un proceso de maduración que tiene sus etapas primitivas en las creencias de los pueblos arcaicos.

<sup>24</sup> YÁÑEZ-CANAL, Jaime y SEGOVIA, Laura Milena. «El conocimiento y el desarrollo: Perspectivas desde la psicología y la antropología». En Jaime YÁÑEZ-CANAL, Jaime CHAPARRO PARRA y Laura Milena SEGOVIA NIETO (eds.). *Justicia, guerra y mundo social*. Bogotá, Corporación Universitaria Mímino de Dios, 2015, p. 149.

<sup>25</sup> Cf. FRAZER, James George. *La rama dorada: magia y religión*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2011; LÉVY-BRUHL, Lucien. *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires, Lautaro, 1945; LÉVY-BRUHL, Lucien. *La mitología primitiva*. Barcelona, Península, 1978; MORGAN, Lewis Henry.

que esta tenía de evolución como sinónimo de progreso o desarrollo unidireccional, supuesto que en últimas les serviría para unificar parámetros de comparación y evaluación<sup>26</sup>. Estos autores influenciarán enormemente a la psicología que se veía como una forma de investigación enfocada en el pensamiento o la mentalidad del hombre religioso<sup>27</sup>.

En las principales corrientes de la psicología del siglo XX, la herencia de la Ilustración vuelve a hacerse patente respecto a las ideas sobre la evolución, pero esta vez aplicadas al desarrollo ontogenético.

La concepción evolutiva, en particular, afirmaba que el hombre, como miembro de una especie de la naturaleza, habría de evolucionar conforme a esta. Así, dicha perspectiva llevaba a ver al niño, ya no como un adulto en miniatura sino como algo distinto al adulto, un organismo que se adapta y evoluciona, siendo lo racional el estado último de este proceso<sup>28</sup>.

En los albores de la psicología esta visión desarrollista se hace evidente en varias obras<sup>29</sup>. Sus autores retoman algunas de las formulaciones ini-

---

*Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Oosterhout (Noord-Brabant), Netherlands Anthropological Publications, 1970; TYLOR, Edward Burnett. «On a method of investigating the development of institutions; applied to laws of marriage and descent». *The journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 18, 1889, pp. 245-272; TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture*. Mineola, NY, Dover Publications, 2016.

<sup>26</sup> YÁÑEZ-CANAL, Jaime y SEGOVIA, Laura Milena. «El conocimiento y el desarrollo: Perspectivas desde la psicología y la antropología». *Op. cit.*

<sup>27</sup> DUVIGNAUD, Jean. *El lenguaje perdido: Ensayo sobre la diferencia antropológica*. Madrid, Siglo XXI, 1977.

<sup>28</sup> YÁÑEZ-CANAL, Jaime y SEGOVIA, Laura Milena. «El conocimiento y el desarrollo: Perspectivas desde la psicología y la antropología». *Op. cit.*

<sup>29</sup> Cf. Las siguientes obras de Freud, Piaget, Vygotski y Wallon: FREUD, Sigmund. «El malestar en la cultura (1930 [1929])». En Sigmund FREUD. *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*. Vol. 21. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992, pp. 57-140; FREUD, Sigmund. «El yo y el ello (1923)». En Sigmund FREUD. *El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*. Vol. 19. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992, pp.1-66; FREUD, Sigmund. *La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)*. Vol. 4. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1991; FREUD, Sigmund. «La interpretación de los sueños (continuación)». En Sigmund FREUD. *La interpretación de los sueños (segunda parte). Sobre el sueño (1900-1901)*. Vol. 5. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1991, pp.

ciales de los antropólogos para proponer que el ser humano muestra dos formas opuestas de razonamiento en un camino hacia la abstracción y el pensamiento racional. El niño, o los sujetos con alguna afectación psiquiátrica<sup>30</sup>, dominados por formas animistas, artificialistas o mágicas tenderían a creer en explicaciones primitivas sobre el origen del mundo, el hombre, y la naturaleza. La religión y la magia pasan a ser expresiones de pensamientos infantiles, o de deseos de un pensamiento omnipotente que ata a los sujetos a una infancia temprana.

En síntesis, para los primeros representantes de la psicología y la antropología lo religioso se homologaba a lo irracional, es decir, se define como forma precaria del pensamiento primitivo, o estructura base sobre la cual se irán sobreponiendo estructuras más complejas de la cognición humana, hasta llegar a la madurez de la razón. Estas valoraciones negativas de la religión se encuentran en los primeros enfoques de la psicología —conductista, psicodinámico, neurocientífico y cognitivo—<sup>31</sup>. La mención de esta visión negativa de la religión y de las expresiones espirituales corresponde a la historia oficial de la psicología, donde se asociaban a formas atávicas, e irracionales, opuestas a la ciencia. A pesar de la historia oficial escrita a partir de ciertas perspectivas, desde los inicios de la psicología ya se presentaban posturas y

---

345-612; FREUD, Sigmund. «Lo inconsciente (1915)». En Sigmund FREUD. *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*. Vol. 14. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992, pp. 153-214; FREUD, Sigmund. «Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912-13])». En Sigmund FREUD. *Tótem y tabú y otras obras (1913-1914)*. Vol. 13. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1991, 1-164; PIAGET, Jean. *El criterio moral en el niño*. Barcelona, Editorial Fontanella, 1997; PIAGET, Jean. *El juicio y el razonamiento en el niño. Estudio sobre la lógica del niño (II)*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1976; PIAGET, Jean. *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Barcelona, Ares y Mares, 2007; PIAGET, Jean. *La representación del mundo en el niño*. Madrid, Ediciones Morata, 2008; VYGOTSKI, Lev Semionovich. *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona, Austral, 2012; VYGOTSKI, Lev Semionovich. *Pensamiento y lenguaje*. Barcelona, Paidós, 2000; WALLON, Henri. *La evolución psicológica del niño*. México, Grijalbo, 1987; WALLON, Henri. *Los orígenes del carácter en el niño: los preludios del sentimiento de personalidad*. Buenos Aires, Lautaro, 1965; WALLON, Henri. *Los orígenes del pensamiento en el niño*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.

<sup>30</sup> La teoría de la recapitulación de la biología fue propuesta en la psicología por Stanley Hall, al afirmar que el desarrollo infantil recapitula el desarrollo de las civilizaciones. Al proponerse una sola vía de desarrollo las formas primitivas de las culturas no-occidentales se asemejarían al pensamiento del niño preescolar, al sueño y al pensamiento esquizofrénico, que se presentaría por una regresión a etapas primeras del desarrollo.

<sup>31</sup> NELSON James M. *Psychology, Religion, and Spirituality*. Valparaiso, IN, Springer, 2009.

visiones algo más positivas sobre estos hechos humanos. Estas posturas son las que nos interesan en nuestra exposición. Veamos algo de esta historia.

## Preámbulo a la consideración fenomenológica del fenómeno religioso: Rudolf Otto

Una interesante reedición del enfrentamiento entre Ilustración y Romanticismo se puede apreciar en la obra de Rudolf Otto<sup>32</sup> *Lo Santo*<sup>33</sup>, su obra más conocida, contiene algunas pistas importantes sobre las consideraciones propiamente fenomenológicas del hecho religioso. El método que emplea Otto en *Lo Santo* y *Ensayos sobre lo numinoso*<sup>34</sup>, es una secuencia entre la autorreflexión y la reflexión sobre la cosa misma. En los detalles de su exposición de dicho método veremos las semejanzas con la fenomenología de Husserl, y que se remontan, como acabamos de decir, a su lectura de Fries. Manuel Abella, traductor de *Ensayos sobre lo Numinoso* aclara que este último

(...) hizo una peculiar lectura de la filosofía trascendental kantiana, que convierte a la antropología filosófica, en la «ciencia fundamental de toda la filosofía» (...) Según Fries, hay efectivamente principios sintéticos a priori, distintos de las leyes psíquicas (asociativas) de la mente humana. Pero el acceso a tales principios es *empírico*! Y su conocimiento pasa por la aplicación del método antropológico al que se refiere Otto (y que, efectivamente, es una forma de autorreflexión)<sup>35</sup>. [Subrayado en el original].

<sup>32</sup> Especialmente interesante para nuestra discusión es el último de los *Ensayos sobre lo Numinoso* (1927/2009): «Mito y religión en la psicología de los pueblos de Wundt», donde Otto controvierte el intento de este último por derivar el mito y la religión del animismo. A menudo Wundt es presentado en los textos de la historia oficial como el pionero de la psicología, pero usualmente se le cita para exponer sus trabajos iniciales sobre percepción y consciencia, desconociendo sus últimos trabajos sobre la religión, donde demanda abordajes diferentes a aquellos que adelantó en su laboratorio de Leipzig. Cf. RAMÍREZ VELANDIA, Andrés Fernando. «Revisión crítica del mito fundacional de la Psicología: Una lectura alternativa del proyecto de Wilhelm Wundt». Diss. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2018.

<sup>33</sup> OTTO, Rudolf. *Lo Santo: Lo Racional y lo Irracional en la Idea de Dios*. Op. cit.

<sup>34</sup> OTTO, Rudolf. *Ensayos sobre lo numinoso*. Op. cit.

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 14.

Para Otto, toda investigación sobre la religión debe iniciar en la *autorreflexión*, esto es, en la reflexión sobre la propia experiencia religiosa tal como se da en nosotros mismos, y más todavía, en los modelos y tipos de la experiencia religiosa. Esto se debe a que, antes de cualquier especulación filosófica o teológica, ya opera la propia vida; lo sabido se sabe por poseerlo y por haberlo experimentado, lo que quiere decir que, en todo empeño racionalizador, ya está en marcha nuestra experiencia y nuestro conocimiento moral y religioso. A renglón seguido, Otto aclara que esta forma particular de *autorreflexión* no es tan sólo «psicología», sino que debe concebirse como «conocimiento del alma» [*Seelenkunde*], y este componente de la vida anímica debe estudiarse con profundidad en toda filosofía de la religión. La psicología no puede penetrar en la totalidad de los actos de experiencia y conocimiento que se ven implicados en este tema, pues ella solo conoce actos psíquicos, y la «comprensión» de un acto psíquico como acto de experiencia y conocimiento no es hacer psicología. De esto se colige que la *autorreflexión* acá implicada lleva entonces a la *reflexión* sobre el *objeto*, pues como efecto del trabajo preliminar y preparatorio, los individuos terminan situándose en el punto de mira de las experiencias y conocimientos sobre los que en principio se reflexionaba. Dicho formalmente, la *autorreflexión* conduce a la *reflexión*, no ya de la experiencia personal de la cosa, sino de la cosa misma, con lo cual se puede penetrar en su esencia con «mirada crecientemente atenta», y se podrá ser testigo del despliegue de su especificidad y sus rasgos. Se deja de ejercer el conocimiento del alma para pasar al conocimiento de Dios; esto ya no es psicología, ni filosofía, sino teología.

Por otro lado, para Otto el elemento fundamental de la religión es el sentimiento<sup>36</sup> de lo *numinoso*, término que da el significado autónomo a la categoría de lo *Santo*. Lo *numinoso*<sup>37</sup> es a la vez categoría explicativa y

<sup>36</sup> Otto entiende por *sentimiento* un germen de representación aún no desarrollado y oscuro, vinculado a un peculiar estado emocional del ánimo. Es difícil descomponerlo en conceptos claros, entre otras cosas, porque permanece adherido a imágenes y representaciones que, de alguna manera, deben ser análogas a él, la mayoría de las veces, sin que se pueda aclarar en qué consiste propiamente la analogía y hasta dónde llega.

<sup>37</sup> *Omen* está en la base de *ominoso*, *lumen* en *luminoso*, de tal manera que así, puede derivarse de

valorativa, pero también disposición o temple del ánimo. Dado que es un elemento simple, un dato primario *sui generis*, es indefinible y solo puede ser dilucidado; dicho más precisamente, la incógnita en la que se ancla no puede «enseñarse», a lo sumo es posible suscitarse, sugerirse, despertarse, como en definitiva ocurren con cuanto procede del espíritu. Los elementos constitutivos de lo *numinoso* se resumen entonces en *mysterium*, *tremendum*, *energicum*, *majestas* y *fascinans*.

La incógnita que delata lo *numinoso* es un sentimiento primitivo de lo *misterioso*, que inicialmente se presenta como «pavor» adherido a las fuerzas de la vida, a lo sobrenatural; *pavor* que a su vez porta en sí el estímulo de lo fascinante-inquietante. En consecuencia, para Otto lo verdaderamente problemático será definir con precisión el sentimiento de *pavor*, y explicar los sentimientos paradójicamente correlativos a este —v.g. inefable fascinación y deseo—, así como el mecanismo mediante el cual se adhiere y cristaliza en objetos y representaciones capaces de suscitarlo incesantemente, y que mueven a actos desconcertantes y extravagantes. En una palabra, lo interesante para él es el propio sentimiento y su índole peculiar.

Otto quiere demostrar que el germen de lo religioso es una emoción peculiar, a saber, el sentimiento de «pavor religioso», el sentimiento indeterminado y confuso de lo sobrenatural, de lo «absolutamente heterogéneo». De acuerdo con él, sólo las representaciones e impresiones que se asocian con este peculiar sentimiento lograrán ingresar en el proceso de lo religioso. Sus medios de expresión, al igual que las asociaciones que se hacen con estos son múltiples; de hecho, para él, de esto último nace el incesante afán de ir más allá de lo presente, lo cual caracteriza claramente la formación de representaciones religiosas. En su nivel ínfimo este sentimiento es «pavor», pero no «miedo» convencional en el sentido de preocupación por el bienestar o malestar físico, por el daño o la ruina. Es un terror «ciego», pues no es posible ver aquello que se teme. En todos los niveles de la religión, detrás de este *pavor* hay un *interés* extraño, una atracción distintiva, una fascinación peculiar que ejerce lo espantoso, lo inexpresable-terrible, que arrebatada con un ansia que confunde el sentido.

---

*numen*, el neologismo *numinoso*.

Resumiendo, la conceptualización de Otto muestra que en el inicio hay una profunda conmoción producida por la ebriedad de lo suprasensible (que en los primitivos carecería de concepto y representación) que irrumpe feroz, convulsa, grotesca, pero no por eso menos auténticamente, desde los oscuros fondos emocionales de nuestro ser. Es a partir de dicha conmoción que se desataría una cadena de ascensos entre numerosos niveles; evolución que deviene bajo estímulos externos que se asocian con la formación de la humanidad. Su gran hallazgo es decir que dicha evolución es un despliegue de algo que estaba ya incoado, y que lo sustancial e interesante no son las imágenes fantásticas producto de este proceso, sino el sentimiento<sup>38</sup> del que provienen, o mejor, el contenido mismo de dichos fenómenos.

En síntesis, para Otto la religión en su origen es vivencia del Misterio, es tensión e impulso hacia el Misterio; desde las profundidades de la vida afectiva esta experiencia irrumpe gracias a estímulos y motivos externos, caracterizada como sentimientos de lo suprasensible. Algo que una vez ha florecido en la superficie de la vida no dejará de ser para el creyente uno de sus más poderosos *impulsos*, que curiosamente también serán capaces de precipitar a este en una historia extraña, confusa y hasta grotesca y extravagante, pero que, en general, manifiesta un impulso ascendente que llega finalmente a formas más luminosas y depuradas. Y es también una pulsión de violencia demoníaca que no es posible explicar a partir de sus efectos en los productos de la fantasía y los valores forjados por ésta, sino que proviene de las esferas de la representación más propia —pero completamente oscura— de conocimiento más oculto y del interés más poderoso. Sólo desde aquí, sostiene Otto, es comprensible el poder inaudito que ejerce sobre las generaciones y los pueblos. Así, toda historia de la religión verdaderamente acabada debe incluir este impulso y el sentimiento que hay en su base; partir de sus manifestaciones la llevará al fracaso.

Expresado con otras palabras, el fenómeno religioso no debe abordarse a través de los mitos, representaciones, o explicaciones sobre el origen del

<sup>38</sup> La idea de que la comprensión de todo lo concerniente a la religión, bien sea en sus estados primitivos o superiores, debe partir del análisis de los sentimientos, es rescatada de Schleiermacher; Otto insiste en que esta demanda debe conservarse en todo intento de iluminar los inicios y el devenir de la religión.

mundo, o del hombre, sino sobre emociones sobrecogedoras que se asocian a la fe y a la sensación de convencimiento que acompaña todas las creencias.

## Reconsideración fenomenológica de las explicaciones de la religión<sup>39</sup>

Al margen de las críticas que se puedan hacer a la obra de Otto, por la imperfección en el uso de la fenomenología, rescatamos, con Velasco<sup>40</sup>, el valor de su categoría de lo *sagrado*. Dicho de otra forma, lo *Sagrado* entendido como *orden y ámbito de realidad*<sup>41</sup>, nos pone en contacto con la intención desde la cual se puede elaborar una descripción de los hechos religiosos singulares.

Lo *sagrado* es indisociable del hecho religioso, y solo al referirse a este orden los elementos del hecho religioso adquieren pleno sentido. Velasco —citando a Söderblom— dirá que la palabra clave y esencial en religión no es *Dios* sino *Lo Sagrado*. Solo la realidad —persona, acto, objeto, etc.— que tenga relación con *lo sagrado*, o esté introducido en su orden, será religioso. La existencia tiene distintos niveles de realización que van más allá de la división del sujeto o de su mundo en objetos o aspectos separables. En virtud de esto, la realidad mundana puede pertenecer a órdenes diferentes de ser

<sup>39</sup> Por ser este un texto introductorio, sólo se presentan las bases para contextualizar algunos desarrollos de la fenomenología de la religión que pueden ser útiles e interesantes para las ciencias cognitivas.

<sup>40</sup> El proyecto de Juan Martín Velasco es ofrecer una descripción comprensiva de los rasgos que componen la estructura de la religión, basándose, principalmente en los datos recopilados por la historia de las religiones. Dicha descripción atenderá los elementos materiales de la religión, —es decir, sus múltiples manifestaciones— y los formales o intencionales, que son los que convierten y determinan a los primeros en un campo significativo específico. Es claro que ambos ordenes de elementos son igualmente esenciales e inseparables; Velasco dice *inseparables* porque la intención religiosa sólo se puede captar en la mediación de sus expresiones, y estas últimas son comprensibles como religiosas en la medida en que están determinadas por esa intención. La atención simultánea y permanente a ambos componentes es lo que hace de esta una descripción comprensiva de la religión. Cf. VELASCO, Juan Martín. *Introducción a la fenomenología de la religión*. 7° ed. *Op. cit.*

<sup>41</sup> Con esta expresión Juan Martín Velasco quiere denotar primero, y mediante una negación, que lo *sagrado* no es una realidad concreta, que se manifiesta en un aspecto subjetivo u objetivo exclusivamente. Estas dos dimensiones —disposiciones, intenciones, actitudes y actos concretos, por el lado de lo subjetivo, y realidades naturales, instituciones, obras del hombre, etc. Por el lado de lo objetivo— abarcan la totalidad del fenómeno en varios niveles de profundidad. Cf. *Ibid.*

sin sufrir ninguna alteración en su constitución física, ni en su apariencia externa. En definitiva, para la fenomenología de la religión de Velasco, *lo sagrado* es una categoría con la que se designa el peculiar «mundo humano» —con las correspondientes formas de lógica y de lenguaje que le son propias—, en el que se inscriben los elementos que componen el fenómeno religioso, que les dota de su condición original de religioso, y que los distingue del orden o mundo de lo profano.

Ahora bien, siguiendo con Velasco, más allá de este orden y ámbito de la realidad aparece el *Misterio*, justamente como la realidad determinante del mundo religioso, esto es, de lo *sagrado*. El *Misterio* es la realidad que hace sagradas o religiosas a todas las formas concretas y a los múltiples aspectos que estas pueden poseer. Con esta categoría se da un paso hacia la comprensión no ya de formas religiosas particulares como las de las grandes religiones proféticas —judaísmo, cristianismo, islam— que circunscriben a su Dios y su poder la realidad determinante del mundo religioso, sino que amplía los alcances a todas las manifestaciones espirituales. Con esto, «habrá que preguntarse cuál es la realidad que lo determina y que hace sagradas o religiosas a todas las formas concretas y a los múltiples aspectos que éstas pueden poseer»<sup>42</sup>.

Con este nivel propiamente fenomenológico se busca la especificidad y originalidad del hecho religioso —asegurando una explicación que no lo derive de otros fenómenos humanos— y se va en búsqueda de su raíz y su centro, al tiempo que se esboza una nueva imagen del ser humano, distinta a la del desarrollismo iluminista establecida en las ciencias humanas.

En consonancia con esto, García-Alandete<sup>43</sup> llega a hablar de una presunta constitución religiosa del ser humano —como *homo credens*—, en términos de estar naturalmente dirigido hacia lo Trascendente<sup>44</sup>. Esta con-

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>43</sup> GARCÍA-ALANDETE, Joaquín. *Homo ethicus, homo religiosus: De moral y religión en clave psicológica*. *Op. cit.*

<sup>44</sup> Para este autor esta tendencia o tensión hacia lo trascendente o lo absoluto es cierto incluso en quienes no viven conscientemente la «natural condición religiosa». En consecuencia, lo interesante será ver cómo los individuos viven su religiosidad, o mejor, poder determinar cuál es la respuesta o actitud determinada ante la Presencia del Misterio que se exhibe en las expresiones del ámbito de lo *Sagrado*. Según esto es inevitable para los hombres tener que justificar y dar razón de la actitud

cepción ve al ser humano como un «sistema abierto» en dos sentidos: (1) Desde su condición estructuralmente incompleta, contingente, limitada, insuficiente, finita, y por tanto menesterosa, se interroga por la totalidad de la existencia. (2) Las respuestas a los interrogantes fundamentales y radicales que se plantea debe buscarlas más allá de sí mismo, en algo que no es él mismo, sino que trasciende su propia individualidad y humanidad, pues él mismo no podrá ser referente de dichas respuestas. A juicio de García-Alandete, todo proyecto humano que confíe en las solas fuerzas de la persona está abocado al fracaso, a la frustración y a la desesperación.

Con esto, García-Alandete quiere poner el acento en las *preguntas fundacionales* que advienen en la constitución íntima del hombre, lo cual lo lleva a decir que el hombre es y será siempre un posible *homo religiosus*, pues la *contingencia* es parte de esa estructura humana. En este sentido, la experiencia religiosa —contexto de descubrimiento—, y la teología —contexto de justificación—, se remontan a la inquietud metafísica, y a los interrogantes que a partir de ella se desatan sobre la totalidad de la existencia, pero también al carácter trascendental de la experiencia humana, con lo que ello implica. Así, en estos dos aspectos —descubrimiento y justificación—, el hombre primero experimenta en un nivel puramente experiencial, intuitivo o prerracional, y después en un nivel abstracto, consciente, formalizado y racional, la presencia interrelativa de lo *sagrado*.

Desde una perspectiva fenomenológica de la religiosidad, se dirá que esta última es una manifestación de la apertura a la trascendencia, interpelada por ésta y posible por un «sentido de lo sagrado»<sup>45</sup>. El ser humano, por naturaleza, es una criatura siempre tendente a Algo o Alguien, que se sitúa ontológicamente por encima de él, lo que para la fenomenología indica que la experiencia religiosa es el acceso a una vivencia radicalmente original, específica e irreducible a otras experiencias humanas como la científica, la filosófica o la estética. Esta experiencia se caracteriza por el reconocimiento y la vivencia profunda y convencida de la trascendencia, de hallarse

---

religiosa: el creyente de su creencia, el ateo de su ateísmo, el agnóstico de su agnosticismo y el indiferente de su indiferencia. Cf. *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

ante una Presencia, ante Algo o Alguien *sagrado*. Así, el individuo que la experimenta tendrá conciencia clara de hallarse inmerso en una situación y estado no ordinario, infrecuente y totalmente distinto de la estructura de la vivencia cotidiana, que además tiene una carga especial de significatividad y de fuerza vivencial que imprime su impronta en la vida de la persona.

En la experiencia religiosa el Misterio se hace presente y patente a la conciencia personal, y dicha presencia y patencia son para la persona hechos indudables de los que se tiene clara conciencia. Así mismo, cuando esta experiencia es auténtica, no se vivenciará como producto de la imaginación, sueño, fabulación, delirio o producto de condiciones fisiológicas, cognitivas o emocionales relativas a un momento o estado particular; la experiencia palmo a palmo posee absoluta realidad. Por otra parte, a pesar de su carácter eminentemente subjetivo, la experiencia religiosa tendrá un origen y naturaleza objetivos. Es un encuentro o relación personal, íntima, intensa y profunda con el Algo o Alguien *misterioso*. La persona se implica de lleno en ella y lo expresa mediante estados emocionales infrecuentes. La experiencia religiosa es envolvente y penetrante, al punto que afecta la totalidad de la persona que la vive, colma todos los recodos de su intimidad, y provoca reacciones emocionales desacostumbradas<sup>46</sup>.

El discernimiento de todo este aspecto intencional que especifica y anima al hecho religioso es lo que convierte a la consideración fenomenológica en auténtica *comprensión*, pues permite descubrir la estructura significativa del hecho religioso a través de sus múltiples manifestaciones históricas.

Parece indiscutible que el hecho religioso, en tanto fenómeno, humano cuenta con una historia concreta en la que se constituye, esto es, su aparición en el continuo de la historia humana supone un proceso de formación que hay que buscar para comprender su verdadera estructura. Igualmente cierto es que el hecho religioso es un proceso de encarnación de una intención, y por ende su comprensión cabal exige descubrir la intencionalidad operante que pone en forma al mundo, lo constituye como tal en sus aspectos fundamentales, entre los cuales se cuenta el religioso<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> VELASCO, Juan Martín. *Introducción a la fenomenología de la religión*. 7° ed. Op. cit.

La génesis de la intención de la que se preocupa la fenomenología no se confunde ciertamente con la explicación empírica de los orígenes de estos aspectos fundamentales, que por ser fundamentales, que por ser tales no se dejan descubrir en su origen primero, sino que se refiere a «la forma en que la intención constitutiva y vivida utiliza la relación con el mundo para hacerla portadora de una significación determinada». Para concretar más el significado y el alcance de este último aspecto del método fenomenológico bastará con aludir al hecho de que para comprender una religión concreta no basta con tomarla como un hecho ya constituido y destacar sus elementos fundamentales, sino que será preciso seguir el proceso por el que la intención de relación con el Misterio ha tomado un número determinado de realidades mundanas y de actos mundanos como medio de expresión de esa intención constitutiva. Sólo la atención a esta génesis de la significación a partir de la encarnación de la intencionalidad religiosa en sus medios de expresión permitirá descubrir, sin recaer en las explicaciones del origen de tipo histórico o psicológico, la *entelecheia* del fenómeno religioso, la ley de desarrollo y de constitución de su estructura<sup>48</sup>.

Estas ideas de la fenomenología, aplicadas al estudio de la religión, se encuentran en varios de sus primeros representantes<sup>49</sup>, para quienes cierto orden de las emociones o los sentimientos serían el camino para dilucidar el origen de las experiencias místicas, sagradas o de fe, pues estos atributos del espíritu son los que permiten a la persona entrar en contacto y acceder a aquella realidad última que hemos denominado El Misterio. Independien-

---

<sup>48</sup> *Ibid.*,64.

<sup>49</sup> Cf. las siguientes obras de Martin Heidegger, Edith Stein, Max Scheler y Gerardus van der Leeuw: HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe Bd. 60.* 1920. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995; STEIN, Edith. *La estructura de la persona humana.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002; STEIN, Edith. *Sobre el problema de la empatía.* Madrid, Editorial Trotta, 2004; SCHELER, Max. *El puesto del hombre en el cosmos.* 20ªed. Buenos Aires, Editorial Losada, 1994; VAN DER LEEUW, Gerardus. *Religion in Essence and Manifestation.* Princeton, NJ, Princeton University Press, 1986.

temente de las diferencias sobre la caracterización de la naturaleza humana, al papel dado a los valores, la importancia al Dios cristiano, o las derivaciones éticas de sus reflexiones, estos autores resaltan las emociones o sentimientos, es decir, los acontecimientos subjetivos, como el camino para abordar las experiencias espirituales y la sensación de fe. En síntesis, estas breves indicaciones nos van mostrando una presunta constitución humana trascendente que subyacería a la aparición de la religión.

Finalizamos aseverando que lo que agrega la consideración fenomenológica es un centrarnos en la experiencia y el significado, y concretamente, en el modo como las personas pueden llegar a darle sentido a sus experiencias. Zahavi<sup>50</sup> nos dice que la fenomenología tiene mucho por ofrecerle a la psicología, y eso de hecho no debería sorprendernos, pues ya en algunos de sus últimos escritos Husserl distinguió dos aproximaciones fenomenológicas a la conciencia, a saber, la *fenomenología trascendental*, y la *psicología fenomenológica*. La agenda de la última se regiría por un estudio no reductivo de la conciencia intencional, esto es, por un estudio que se preocupara por resguardar su peculiaridad y sus características distintivas.

De acuerdo con Zahavi, Husserl había advertido en más de una ocasión las posibilidades de este tipo de interacciones entre fenomenología y psicología; tanto así que llegó a decir que, si la psicología quería desarrollarse de acuerdo con el rigor científico que aún hoy anhela, primero necesitaría una comprensión y una concepción adecuada de la vida experiencial. Pues bien, esto es justamente lo que la fenomenología puede ofrecerle a la psicología, es decir, la fenomenología nos conduce a la experiencia en sí misma, distanciándonos de especulaciones y teorías sobre la naturaleza de la conciencia como actos reflexivos.

(...) la psicología fenomenológica debe suspender los prejuicios teóricos originados en otras disciplinas científicas para enfocarse en lo que es dado, y su objetivo es obtener información sobre la correlación esencial entre acto y objeto<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> ZAHAVI, Dan. «Phenomenological psychology, qualitative research, and cognitive science». En Dan ZAHAVI. *Phenomenology: The basics*. Nueva York, Routledge, 2019, pp. 117-140.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 118-119.

Si bien el interés último de Husserl nunca fue la *psicología fenomenológica* como tal, sino esta como un punto de partida indispensable y ventajoso para arribar a una *fenomenología filosófica*<sup>52</sup>, ya su método permite una proximidad y una inmediatez en la consideración posible, de, en nuestro caso, el hecho religioso, que desde otras consideraciones se vería posiblemente obstaculizado con las preocupaciones y los prejuicios valorativos de la disciplina particular desde la que se haga<sup>53</sup>. En definitiva, constituye un buen punto de partida para introducirse en la especificidad de la experiencia y la intención humana que particulariza y determina el campo de la vida que es la espiritualidad, la religión y la trascendencia. La religión y la espiritualidad nos llevan a la consideración de esa subjetividad afectiva que dota al mundo de un sentido personal, de un compromiso con la vida y dota a los estados de ánimo de una intencionalidad hacia la trascendencia.

Lo previo marca entonces un nuevo punto de partida al margen de la dicotomía que hemos venido rastreando en los tratamientos del hecho religioso, un punto de partida que en realidad cuenta con una importante historia, y que puede seguir ofreciendo una alternativa fecunda para el estudio *objetivo* de la espiritualidad y la religión, desde la experiencia misma del sujeto religioso en sus innumerables versiones. Los volúmenes editados por Jonna Bornemark y Hans Ruin en 2010, así como los de Olga Louchakova-Schwartz en 2019, son, además de testimonios del interés que suscita los abordajes fenomenológicos a la religión y la espiritualidad, buenos ejemplos de la diversidad de oportunidades que ofrece la fenomenología como método y como filosofía.

---

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> VELASCO, Juan Martín. *Introducción a la fenomenología de la religión*. 7° ed. Op. cit.

## Bibliografía

- BERLIN, Isaiah. *El mago del norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo*. Madrid: Editorial Tecnos, 1993.
- CAMPAGNE, Fabián Alejandro. «Religión y proyecto moderno». *Revista Rey Desnudo: Revista de libros*. 5(9), 2016, pp. 3-7.
- DIXON, Thomas. *From passions to emotions. The creation of a secular psychological category*. Nueva York: Cambridge University Press, 2003.
- DUVIGNAUD, Jean. *El lenguaje perdido: Ensayo sobre la diferencia antropológica*. Madrid, Siglo XXI, 1977.
- FRAZER, James George. *La rama dorada: magia y religión*. México D.F., Fondo de Cultura Económica. 2011.
- FREUD, Sigmund. «El malestar en la cultura (1930 [1929])». En Sigmund FREUD. *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*. Vol. 21. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992, pp. 57-140.
- FREUD, Sigmund. «El yo y el ello (1923)». En Sigmund FREUD. *El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*. Vol. 19. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992, pp.1-66.
- FREUD, Sigmund. *La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)*. Vol. 4. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1991.
- FREUD, Sigmund. «La interpretación de los sueños (continuación)». En Sigmund FREUD. *La interpretación de los sueños (segunda parte). Sobre el sueño (1900-1901)*. Vol. 5. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1991, pp. 345-612.
- FREUD, Sigmund. «Lo inconsciente (1915)». En Sigmund FREUD. *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*. Vol. 14. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992, pp. 153-214.

- FREUD, Sigmund. «Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912-13])». En Sigmund FREUD. *Tótem y tabú y otras obras (1913-1914)*. Vol. 13. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1991, 1-164.
- GARCÍA-ALANDETE, Joaquín. *Homo ethicus, homo religiosus: De moral y religión en clave psicológica*. La Laguna, Cuadernos de psicología, 2015.
- GUERRA-GÓMEZ, Manuel. *Historia de las religiones*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe Bd. 60. 1920*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.
- JAMES, William. *Las variedades de la experiencia religiosa: Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- KEPEL, Gilles. *La revancha de Dios*. Madrid, Grupo Anaya S.A, 1995.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires, Lautaro, 1945.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *La mitología primitiva*. Barcelona, Península, 1978.
- LOUCHAOVA-SCHWARTZ, Olga (ed.). *The problem of Religious Experience. Case Studies in Phenomenology, with Reflections and Commentaries. Volumen I y II*. Suiza, Springer.
- MELLONI, Javier. *Vislumbres de lo real: Religiones y Revelación*. Madrid: Herder Editorial. 2007.
- MORGAN, Lewis Henry. *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Oosterhout (Noord-Brabant), Netherlands Anthropological Publications, 1970.
- NELSON James M. *Psychology, Religion, and Spirituality*. Valparaiso, IN, Springer, 2009.
- OTTO, Rudolf. *Lo Santo: Lo Racional y lo Irrracional en la Idea de Dios*. Madrid, Alianza Editorial 1996.
- OTTO, Rudolf. *Ensayos sobre lo numinoso*. Madrid, Editorial Trotta, 2009.
- OZ, Amos. *Contra el fanatismo*. Barcelona, Debolsillo, 2005.

- PIAGET, Jean. *El criterio moral en el niño*. Barcelona, Editorial Fontanella, 1997.
- PIAGET, Jean. *El juicio y el razonamiento en el niño. Estudio sobre la lógica del niño (II)*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1976.
- PIAGET, Jean. *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Barcelona, Ares y Mares, 2007.
- PIAGET, Jean. *La representación del mundo en el niño*. Madrid, Ediciones Morata, 2008.
- PRAT, Joan. *La nostalgia de los orígenes: Chamanes, Gnósticos, Monjes y Místicos*. Barcelona, Editorial Kairós S.A., 2017.
- PRIEGO, Alberto. «Fundamentalismo, extremismo, fanatismo y terrorismo religioso. Una clarificación de los conceptos». *Miscelánea Comillas*, 76(148), 2018, pp. 261-272.
- RAMÍREZ VELANDIA, Andrés Fernando. «Revisión crítica del mito fundacional de la Psicología: Una lectura alternativa del proyecto de Wilhelm Wundt». Diss. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2018.
- ROY, Louis. *Experiencias de Trascendencia: Fenomenología y crítica*. Barcelona, Herder Editorial, 2006.
- SCHELER, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. 20ª ed. Buenos Aires, Editorial Losada, 1994.
- STEIN, Edith. *La estructura de la persona humana*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- STEIN, Edith. *Sobre el problema de la empatía*. Madrid, Editorial Trotta, 2004.
- TYLOR, Edward Burnett. «On a method of investigating the development of institutions; applied to laws of marriage and descent». *The journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 18, 1889, pp. 245-272.
- TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture*. Mineola, NY, Dover Publications, 2016.
- VAN DER LEEUW, Gerardus. *Religion in Essence and Manifestation*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1986.

- VELASCO, Juan Martín. *Introducción a la fenomenología de la religión*. 7<sup>o</sup> ed. Madrid, Editorial Trotta, 2009.
- VYGOTSKI, Lev Semionovich. *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona, Austral, 2012.
- VYGOTSKI, Lev Semionovich. *Pensamiento y lenguaje*. Barcelona, Paidós, 2000.
- WALLON, Henri. *La evolución psicológica del niño*. México, Grijalbo, 1987.
- WALLON, Henri. *Los orígenes del carácter en el niño: los preludios del sentimiento de personalidad*. Buenos Aires, Lautaro, 1965.
- WALLON, Henri. *Los orígenes del pensamiento en el niño*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.
- YÁÑEZ-CANAL, Jaime y SEGOVIA, Laura Milena. «El conocimiento y el desarrollo: Perspectivas desde la psicología y la antropología». En Jaime YÁÑEZ-CANAL, Jaime CHAPARRO PARRA y Laura Milena SEGOVIA NIETO (eds.). *Justicia, guerra y mundo social*. Bogotá, Corporación Universitaria Minuto de Dios, 2015, pp. 137-226.
- ZAHAVI, Dan. «Phenomenological psychology, qualitative research, and cognitive science». En Dan ZAHAVI. *Phenomenology: The basics*. Nueva York, Routledge, 2019, pp. 117-140.

LA VIVENCIA DE LA SEGUNDA PERSONA EN LA INSERCIÓN DEL PENSAMIENTO \*  
*SECOND-PERSON EXPERIENCE IN THOUGHT INSERTION*

MARÍA CLARA GARAVITO \*\*

Universidad Nacional de Colombia

**Resumen:** Este artículo aborda los delirios de inserción del pensamiento desde la fenomenología de la psicopatología. Inicialmente estas vivencias son trabajadas desde perspectivas que enfatizan en un sentido de agencia asociado a los pensamientos. Luego se contrasta esta postura con una para la que el delirio es resultado de la experiencia de una alteridad en el pensar, y con otra para la que el delirio tiene que ver con el contenido del pensamiento y no con una pérdida de agencia sobre él. Al final, y recogiendo ideas que van quedando de la reflexión teórica, se sugiere que la inserción es una experiencia de la cualidad de segunda persona del pensar, lo que lleva a plantear el pensamiento como un mundo de la vida con su propia estructura, que se ve alterada en la enfermedad. Es en esa alteración que se experimentan ciertos elementos constitutivos de ese mundo como ajenos. El propósito aquí es vincular la patología con reflexiones sobre la experiencia co-constitutiva del mundo de la vida.

**Palabras clave:** Inserción del pensamiento, segunda persona, otro mínimo, mundo del pensamiento.

**Abstract:** This article addresses the delusions of insertion of thought from the perspective of the phenomenology of psychopathology. Initially, these experiences are approached from the point of view of the agency that is associated with thoughts. This position is then contrasted with two alternative views: one in which the delusion is the result of the experience of an alterity in thinking; and with another for which the delusion has to do with the content of the thought and not with a loss of agency over it. Finally, it is suggested that insertion is an experience of a second-person quality of thinking; from this it is inferred that thinking implies a life-world with a given structure, which is altered by disease. It is in this alteration that certain constitutive elements of that world are experienced as alien. The purpose of this text is to link the problems of pathologies with certain ideas on the co-constitutive experience of the life-world.

**Key words:** Thought insertion, second person, minimal other, world of thought.

---

\* Este artículo fue recibido el 30 de julio de 2020 y aceptado el 4 de mayo de 2021.

\*\* Correo Electrónico: mcgaravitog@unal.edu.co

*What a Loser! You know your life is over, they [the voices] told me. Unless you kill yourself, you will live like this – an animal – for the rest of your life, with us as the only people who talk to you ... You have to kill yourself, Kenny. There is no other way<sup>1</sup>.*

## Introducción

El delirio de inserción del pensamiento se entiende como el vivenciar ciertos pensamientos como extraños, y por ende, como producidos por otro<sup>2</sup>. Un ejemplo de ello es la cita del epígrafe, tomada del libro *The Day The Voices Stopped: A Memoir of Madness and Hope*<sup>3</sup>, y que relata la vida de un paciente diagnosticado con esquizofrenia. El libro aparece como la autobiografía del enfermo, y reúne algunas descripciones de su experiencia con voces que en algunas ocasiones coinciden con el fenómeno de inserción del pensamiento y en otras como alucinaciones auditivas. A pesar de la falta de claridad sobre si las voces eran experienciadas como voces internas o externas, en las descripciones del paciente ellas aparecen como producidas por agentes diferentes a sí. El enfermo experiencia unas voces «en la cabeza» o unas voces afuera que, por ejemplo, hablan «desde la radio»<sup>4</sup> y que «llegaron» para instalarse en su vida un día cualquiera.

A pesar de las posibles diferencias cualitativas en el vivenciar una alucinación o un pensamiento insertado, hay una cualidad que comparten ambas vivencias, por lo menos en lo relatado en Steele y Berman: cierta interpelación a la propia mí-dad, es decir, un sentido en el que tales vivencias son ajenas, aunque lo que dicen está dirigido a sí. Al mismo tiempo, el paciente no es ajeno a lo que esas palabras dicen, le dicen algo a él, lo interpelan.

<sup>1</sup> STEEL, Ken y Berman, Claire. *The day the voices stopped. A memoir of madness and hope*. New York, Basic Books, 2001, p. 58.

<sup>2</sup> Cf. HENRIKSEN, Mads GRAM, Parnas, Josef, y ZAHAVI, Dan. Thought insertion and disturbed formeness (minimal selfhood) in schizophrenia. *Consciousness and cognition*, 74, 2019, pp. 1-9; Ratcliffe, Matthew. Thought Insertion Clarified. En Matthew Ratcliffe (autor). *Real Hallucinations: Psychiatric Illness, Intentionality, and the interpersonal world*. Cambridge, MA, The MIT Press, 2017, pp. 43-70.

<sup>3</sup> STEEL, Ken y Berman, CLAIRE. *The day the voices stopped. A memoir of madness and hope*. Op. cit.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp.1-2

Como pensamiento insertado, desde la investigación fenomenológica, la experiencia reportada en el epígrafe se explicaría por lo menos de tres formas: primero, como un problema de la constitución de sí —ya que el paciente reporta no tener agencia sobre los pensamientos o voces internas—; segundo, como un problema en la constitución de otro —porque se experimenta un pensamiento propio como un otro-yo—; tercero, como un problema en el contenido del pensamiento mismo, es decir, el paciente confunde dos estados de conciencia: confunde el pensar con el percibir, por lo que experimenta un pensamiento como una voz percibida.

Desde una discusión con estos puntos de vista, en lo que sigue propondré que el delirio de pensamiento insertado es un problema ubicado en el campo de lo intersubjetivo, pero no en tanto en él ocurre una afectación de la distinción entre sí y otro. De hecho, el trastorno ofrecería una oportunidad para pensar que otros, antes de ser dados como otros, son vivencias del mundo en *segunda persona*. Si el pensamiento es descrito como producido por otro, es porque las vivencias que allí se expresan no están vinculadas al mundo de la vida. En otros términos, la voz insertada expresa un mundo no vinculado con las propias historias de relaciones con el mundo. Aquí, distinguir que ciertos sentidos del mundo sean dados en primera o segunda persona, lleva a comprender la constitución originaria de un sí y de unos otros a partir de la relación del cuerpo con el mundo para sí, y, desde allí lleva a pensar por qué, en la patología, lo dado al pensamiento puede ser experimentado como correspondiente a un otro.

## Explicaciones del delirio de inserción del pensamiento

Revisemos atentamente los reportes de los pacientes. Estos nos servirán como guía para los argumentos posteriores:

I look out of the window and I think that the garden looks nice and the grass looks cool, but the thoughts of Eamonn Andrews come into my mind. *There are no other thoughts there, only his...*

He treats my mind like a screen and flashes his thoughts into it like you flash a picture.<sup>5</sup>

Thoughts are put into my mind like 'Kill God.' It's just like my mind working, but it isn't. They come from this chap, Chris. *They are his thoughts*<sup>6</sup>.

[One of two kinds of alien thought] *is like hearing someone else's voice in my head, generally saying something that doesn't «sound» like my own thoughts or interior monologue*<sup>7</sup>.

*Dos argumentos sobre la inserción del pensamiento basados en el problema de la constitución de sí*

Para algunos autores<sup>8</sup>, el delirio de pensamiento insertado es descrito como un problema en el sentido de sí. Esta propuesta es frecuente, y se basa en una interpretación de la descripción que hacen los pacientes del delirio: como en las citas arriba señaladas, los delirantes reportan que no tienen control sobre unos pensamientos, que estos no son producidos por ellos, o que son emitidos por unos otros con una identidad específica. Ahora bien, esta interpretación del fenómeno contrasta con aquellas para las que los relatos de los pacientes no son fieles descripciones del fenómeno tal como es vivido en el momento en el que ocurre, sino interpretaciones posteriores de lo que corresponde a estructuras profundas de la conciencia: por ejemplo, la alienación de un pensamiento, puede tener que ver con un problema en la constitución de experiencia de sí, aunque el paciente describa el pensamiento como una suerte de otro hablándole a sí mismo<sup>9</sup>. Por lo tanto,

<sup>5</sup> RATCLIFFE, Matthew. «Thought Insertion Clarified». *Op. cit.*, p. 50. Cursiva mía.

<sup>6</sup> Reporte disponible en *Ibid.*, p. 50. También en FRITH, Chris. «The Cognitive Neuropsychology of Schizophrenia». *Psychology Press*, 1992, p. 66, y en ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA, Bradford Books, 2005, p. 6. Cursivas mías.

<sup>7</sup> RATCLIFFE, Matthew. «Thought Insertion Clarified». *Op. cit.*, p. 58. Subrayado y cursiva míos.

<sup>8</sup> Cf. FRITH, Chris. «The Cognitive Neuropsychology of Schizophrenia». *Op. cit.*; PARNAS, Josef, MOLLER, Paul, KIRCHER, Tilo, THALBITZER, Jorgen, Jansson, Lennart, HANDEST, Peter y ZAHAVI, Dan. «EASE: Examination of Anomalous Self- Experience». *Psychopathology*, 38, 2005, pp- 236-258.

<sup>9</sup> ROY, Jean-Michel. «La conciencia de sí como otro: Hacia un re-examen de la tradición psicopa-

a pesar de las diferencias teóricas que se desprenden del punto de partida de la exploración del fenómeno —si se parte de una interpretación a partir de la descripción del paciente, o de una indagación por unas estructuras de la conciencia que tal descripción devela—, hay algunos elementos en estas teorías que posteriormente problematizaré; y es que ellas basan el delirio en un problema de la constitución de subjetividad o intersubjetividad.

a. La inserción como un problema en el sentido de *sí*

Para Parnas y otros<sup>10</sup>, en la experiencia de inserción del pensamiento se ha afectado la auto-conciencia —*self-awareness*—, entendida como experiencia pre-reflexiva e implícita de uno mismo. En ciertos casos, tal afectación de la auto-conciencia implica la alteración en el fluir de la conciencia, por la que los pensamientos se encadenan temporalmente. En el enfermo, hay pensamientos que se desvinculan del flujo temporal de la conciencia, por lo que pierden el carácter de mí-dad —*mineness*—<sup>11</sup>. La inserción es entendida como un problema en la estructura temporal con la consecuente pérdida de la mí-dad: al salirse la cadena causal de los pensamientos, y del carácter de mí-dad que los cohesiona en una sensación global —como dados en primera persona—, aparecen con ese sentido de extraños. Como en el caso de cualquier coordinación de elementos, si un elemento se sale de tal coordinación adquiere el carácter de distinto al todo coordinado.

Otras perspectivas cercanas a esta idea de que el pensamiento insertado es un problema en el sentido de *sí*, o en la mí-dad, sugieren que su causa es el problema del sentido de agencia<sup>12</sup>. Al perder el sentido de agencia sobre ciertos pensamientos —es decir, al perder el sentido de que tales pensamientos son producidos por uno—, los pensamientos se objetualizan, lo que implica que el pensamiento se ha dividido en unidades discretas. De esas unidades, algunas son experimentadas como fenómenos del mundo y no como fenómenos de *sí*.

---

tológica». *Ideas y Valores*, 66, 2017, pp. 193-220.

<sup>10</sup> PARNAS, Josef, MOLER, Paul, KIRCHER, Tilo, THALBITZER, Jorgen, Jansson, Lennart, HANDEST, Peter y ZAHAVI, Dan. «EASE: Examination of Anomalous Self- Experience». *Op. cit.*

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 329.

<sup>12</sup> Cf. FRITH, Chris. *The Cognitive Neuropsychology of Schizophrenia*. *Op. cit.* p. 753.

Desde otra perspectiva, Zahavi<sup>13</sup> señala que entender el problema de la inserción como un problema de agencia no resuelve porqué el paciente puede reconocer que el pensamiento proviene de sí, o es producido por sí, pero con una sensación de estar alienado. Pensamientos como «Eres un perdedor» puede experienciarse como algo que el paciente no diría, pero eso no necesariamente implica que su producción sea independiente de él. Este problema de la escisión del sí aparece de forma más detallada en la explicación de Roy<sup>14</sup> del delirio.

b. La inserción como un problema en el sentido de lo otro.

En la línea de Zahavi, para Roy la vivencia de inserción del pensamiento se produce por la carencia de límites entre yo y otros: «el delirante tiene conciencia de sí *como otro*»<sup>15</sup>. Pero a su vez la voz no se experiencia como propiamente proveniente de un otro, completamente diferente a sí: la conciencia sufre de una escisión interna porque hay dos vivencias distintas de sí mismo «cohabitando» en un solo sí.

Con esto no se sugiere que la inserción sea un tipo de trastorno de personalidad múltiple en el que los cohabitantes son síes independientes e igualmente auténticos, porque en la inserción el paciente encuentra que uno de esos síes es inauténtico, y por eso lo describe como diferente a lo que él es<sup>16</sup>. Experiencias semejantes se han reportado bajo el efecto de sustancias psicoactivas<sup>17</sup> en el que la vivencia de otra voz insertada no se experiencia como proveniente de otro completamente ajeno, sino que se habla de una experiencia de alguna forma «telepática», en el que la voz que interpela es de alguna forma familiar a uno, o habla desde uno mismo. De acuerdo con Roy, lo extraño en la voz parece producto de un desdoblamiento del sí; para este autor, entender la naturaleza de la intersubjetividad permite entender que un pensamiento aparezca no como un completo otro, sino como otro sí en sí.

---

<sup>13</sup> ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. *Op. cit.*

<sup>14</sup> ROY, Jean-Michel. «La conciencia de sí como otro: Hacia un re-examen de la tradición psicopatológica». *Op. cit.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>17</sup> Cf. SHANNON, Benny. *The antipodes of the mind. Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. New York, Oxford University Press, 2003.

Estas teorías, que enfatizan en que el delirio es un problema de la constitución de sí, contrastan con un argumento que se centra en las particularidades de la experiencia en términos de su contenido. El delirio no radicará en una alteración de la experiencia de sí, sino en la alteración de una cualidad de lo que se dice, que hace que, posteriormente, se interprete como correspondiendo a otro. Este argumento es particularmente relevante para la propuesta que aquí plantearé, en tanto enfatiza en las características del pensar mismo que hacen que, reflexivamente, lo juzguemos como dado a un sí.

*La inserción del pensamiento como un problema en el contenido del pensar*

Ratcliffe<sup>18</sup> sugiere que un pensamiento aparece como insertado cuando su *contenido* se vive como extraño. «Extraño» se traduce reflexivamente a «no propio»: el contenido intencional no es propio —«eso no lo pude pensar yo»—. Como un pensamiento es una experiencia personal, si aparece como extraño debe corresponder a una cuasi-percepción interna; el pensamiento insertado es precisamente un pensamiento, pero con cualidades de percepción. En otras palabras, como el contenido es extraño, entonces debe ser emitido por otro, y lo que se está haciendo es escuchar y no pensar, incluso cuando lo que se escucha se produce «dentro» de uno.

La distorsión del contenido llevaría a que el paciente confunda un pensamiento con una percepción. Así la creencia, deseo o imaginación de x —donde x puede ser algo extravagante como «matar a Dios»— aparece como una percepción —no se ha creído o deseado o imaginado x sino que se ha escuchado esa creencia, deseo o imaginación—. Ratcliffe sostiene que esa confusión entre percepción y pensamiento genera la confusión entre el yo y el no-yo, por lo que no es una afectación del yo la que genera tal distorsión, sino algo más parecido a lo que sostiene Roy —como problema de la intersubjetividad—.

Ratcliffe se pregunta por las diferencias experienciales entre los estados intencionales. Y concluye que la diferencia entre el contenido de lo que se piensa y el contenido de lo que se percibe tiene que ver con el control: no

<sup>18</sup> RATCLIFFE, Matthew. «Thought Insertion Clarified». *Op. cit.*

se tiene control sobre aquello que se percibe —su presencia o ausencia no depende de sí—, mientras que si hay control sobre aquello que se piensa. La diferencia con otras explicaciones del delirio es que, para Ratcliffe, el paciente no carece de control sobre la producción de un pensamiento, sino que el pensamiento enajenado no aparece como pensamiento en sí mismo: si el pensamiento insertado es una grosería o pensamientos violentos —cosa que los autores encuentran común en los diferentes pacientes con delirios—, el contenido es involuntario y por eso se considera como algo percibido.

### *Algunas aclaraciones sobre el delirio de pensamiento insertado*

La tendencia a explicar el delirio desde la vivencia de lo ajeno en los pensamientos insertados, que a veces parece indicar que el sí o el otro son cualidades añadidas al pensar mismo, contrasta con la tarea de indagar por la constitución del pensamiento. El delirio trae el problema, no solamente del sentir ajeno un pensamiento, sino sobre qué es pensar. Considero que Ratcliffe es un punto de partida para reconocer que en fenomenología el problema del delirio es el de la distinción entre percibir y pensar.

Ahora bien, Ratcliffe entiende tal distinción como un problema del contenido del estado de conciencia. Con esto parece indicar que la distinción tiene que ver con unas cualidades intrínsecas al pensar y al percibir: el enfermo ha trastocado dichas cualidades. Esta visión, relacionada con algunos planteamientos en ciencias cognitivas, no satisface una interpretación fenomenológica para la que uno no experimenta un pensamiento o percepción como sumatoria de ciertas cualidades que se sintetizan en una vivencia —donde el juicio sobre dicha experiencia depende de esas cualidades—. De hecho, desde la fenomenología constitutiva<sup>19</sup> lo que es dado, es dado sin la vivencia del ejercicio de la conciencia.

Considerar el pensamiento insertado desde la fenomenología requiere hablar de lo dado en el pensamiento. Eso que es dado sin aparente ejercicio de la conciencia del pensar<sup>20</sup> es el mundo de la vida en el pensar mismo. Por

<sup>19</sup> Cf. Husserl, Edmund. *Analysen zur passive Synthesis*. Boston, Kluwer Academic, 2001 (Hua XI).

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*

ejemplo, si otro cuerpo me es dado como otro, es debido a una historicidad de experiencias en las que esos cuerpos se fueron sedimentando como otras subjetividades.

Abordar la constitución es pertinente aquí porque si se tiene una experiencia de alguien que piensa dentro el propio pensamiento, o que hay un pensamiento que no corresponde al flujo natural del pensar, tendrá que ver con las estructuras originarias de constitución del pensar. Y, lo que encontramos en esas estructuras originarias es que el pensar o el percibir remiten a la experiencia del cuerpo vivido que se constituye y constituye el sentido del mundo mientras *es-del-mundo*<sup>21</sup>. Hablar del sentido de sí o del sentido de otros, lleva a pensar las estructuras primordiales por las que estos sentidos se han constituido.

Remontarnos a estas estructuras primordiales para entender el pensamiento insertado engloba la aproximación a unos principios fundamentales de la fenomenología de la constitución. Entre otros principios, está que la unidad cuerpo vivido-mundo se constituye en la vivencia del cuerpo cinético/cinestésico, perceptual y afectivo. Por ejemplo, la dación del mundo es coherente con una constitución del cuerpo vivido afectivamente: el mundo se constituye afectivamente y pasa por la resonancia afectiva con los otros, con lo que, a su vez, se configura un sentido de sí<sup>22</sup>.

Por lo mismo, la carencia de resonancia afectiva tiene consecuencias en la constitución de sí y del mundo, que se refleja en una apatía generalizada, y ha explicado en algunos casos el retraso cognitivo y la muerte de niños privados de resonancia afectiva<sup>23</sup>. Y si la constitución afectiva tiene incidencia en la emergencia del mundo a la percepción, tendría incidencia en la emergencia del mundo al pensamiento, porque este es también expresión de esa unidad del cuerpo vivido-mundo<sup>24</sup>. La resonancia afectiva con un entorno, o con un otro, tiene incidencia en ciertos pensamientos; en los pa-

---

<sup>21</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción* [Traducción de Jem Cabanes]. Barcelona, Planeta de Agostini, 1945/1985, p. 13.

<sup>22</sup> Cf. Colombetti, Giovanna. *The feeling body*. Cambridge, The MIT Press, 2014.

<sup>23</sup> Cf. SPITZ, René. *El primer año de vida del niño*. [Traducción de Manuel de la ESCALERA]. México, Fondo de Cultura Económica, 1965/1996.

<sup>24</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. *Op. cit.*

cientes con esquizofrenia, se puede ver una relación entre la desintegración del pensamiento con periodos en los que se ha vivido pánico o angustia<sup>25</sup>.

Si la constitución remite a la unidad cuerpo vivido-mundo por la que se constituye mundo y sí, entonces el delirio de inserción del pensamiento puede ser una forma no habitual de constitución del mundo para el pensamiento. Con esta afirmación subrayo que el pensar y el percibir son dos formas de expresión del mundo. Y esto implica que, como manifestaciones del mundo de la vida<sup>26</sup>, pensar y percibir han sido constituidos en el ser el cuerpo vivido. Independientemente de las discusiones sobre la lógica propia del pensamiento, y sobre su naturaleza distinta a la de la percepción, el problema del delirio presenta el pensamiento como expresión lingüística<sup>27</sup> y de allí es también expresividad motora volcada al mundo de la vida. Como expresión lingüística, a pesar de lo privado e íntimo, el pensamiento comparte cualidades con la expresividad volcada al mundo exterior y al vínculo social en el dirigirse a otros. En otras palabras, cuando hablo, exteriorizo el mundo para mí a otros y del mismo modo aparece a mí un mundo en el pensar.

Para Ratcliffe, si el enfermo confunde las características cualitativas del pensar —como voz interna— y del percibir —como voz percibida desde un punto diferente al punto de emisión—, es porque pensar y percibir una voz tienen en común unas características cualitativas con relación a la producción de lenguaje. Ahora bien, de acuerdo con Ratcliffe, estos son estados de conciencia diferentes; el enfermo confundiría dos estados de conciencia distintos, aunque enfatiza en la cualidad de producción sonora del pensamiento, considerando como voz externa lo que es voz interna. En mi argumento, la semejanza entre el percibir una voz y el pensar no corresponde

<sup>25</sup> STEEL, Ken y BERMAN, Claire. *The day the voices stopped. A memoir of madness and hope. Op. cit.*

<sup>26</sup> En fenomenología, el mundo de la vida aparece como el mundo para el cuerpo vivido, el cuerpo del que emergen los estados de conciencia: el mundo de la vida es el mundo concreto, de la sensibilidad y de los pensamientos que se fundan en él. Ese mundo como lo pre-dado, lo que es dado sin aparente actividad de la conciencia, es aquello sobre lo que ocurre nuestra actividad. Ver al respecto HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* [Traducción de Julia Iribarne]. Buenos Aires, Prometeo Libros, 1936/2008.

<sup>27</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción. Op. cit.*

a las cualidades del medio de expresión —la voz— sino a que ambos son formas de expresión del mundo de la vida. Ahora bien, como expresión de mundo de la vida, la diferencia fundamental entre ellos es la relación íntima, privada, de ese mundo que se expresa en el pensamiento, que contrasta con el estar jalonado hacia afuera del lenguaje hablado.

Entre lo que percibo, lo que expresa el otro en su voz también es expresión del mundo de la vida para el otro. Ese mundo de la vida se me advierte en la voz del otro. La advertencia no tiene que ver solamente con que la voz viene de afuera, y, por ende, con que es meramente percibida; tiene que ver con que aquello que expresa esa voz es una forma de manifestación del mundo distinta a la manifestación del mundo para mí. En una sola oración, en una sola orden o afirmación, la voz presenta otras historicidades, habitualidades y horizontes asociados a otro cuerpo vivo. En la medida en que es distinto a lo dado *aquí*, a lo que corresponde a mi cuerpo vivido, a mis propias historicidades, llego a constituirlo como proveniente de otro. Algo en el pensamiento insertado implica una desintegración del mundo de la vida para mí, lo que conecta el delirio con un problema de la constitución de la unidad cuerpo vivido-mundo y no solo a nivel de la mí-dad.

Lo que digo aquí es importante para diferenciar mi propuesta de la de Ratcliffe. No es una cualidad intrínseca a la producción de la voz lo que distingue la voz pensada de la voz producida por fuera; es que *el mundo de la vida* que en ambas se expresa es diferente. Con uno siento una suerte de intimidad, con el otro meramente advierto el mundo que allí se contiene. Todavía hay que explorar esta idea de la relación entre cuerpo y mundo en la expresión lingüística, cómo se expresa esa relación en el pensamiento y por qué aquello que es dado en relación con la propia experiencia del cuerpo en el mundo, termina experienciándose como ajeno.

## La segunda persona en el delirio de inserción del pensamiento

El delirio trae a colación el problema la vivencia de *segunda persona* como cualidad del mundo, por la que una parte del sentido se experiencia como

proyectado desde otro cuerpo. La segunda persona es el vínculo de cierta dación con otro cuerpo, con un allá. En el caso del paciente la extrañeza frente a ciertos pensamientos, se explicaría porque el mundo para sí es dado como vinculado a otro cuerpo. Esto no significa ya una desvinculación con un sentido de sí o un problema en la constitución de intersubjetividad, sino una enajenación respecto a cierto campo del mundo de la vida.

La relación íntima con el mundo se debe, como he dicho, a la relación histórica de sedimentación de habitualidades. Desde que nacemos, aprehendemos el mundo en tanto somos cuerpos afectivos, perceptuales y cinético/cinestésicos. No podemos pensar el mundo tal como es dado sin esa historia de relaciones con el cuerpo. Un cuerpo que, lejos de vivirse como el cuerpo orgánico, se vive en esa experiencia constitutiva.

También como cuerpos vividos, en su expresión corporal y del lenguaje —tanto hablado como escrito—, en el gesto, y en su huella yo aprehendo el mundo para esos otros. El problema de la extrañeza con respecto a la conciencia de los otros, a lo privado de sus estados de conciencia, solo es un problema posterior a la vivencia de esos otros mundos. Lo otro, la alteridad, no es originalmente dado como una conciencia, sino de que lo otro está disponible en la experiencia del mundo para mí, antes de constituirse como otro. En otras palabras, lo otro aparece como el sentido dado con cualidad de *segunda persona* y desde allí remite a una *otredad mínima*. Esta otredad mínima contrasta experiencialmente con la mí-dad mínima, la experiencia del mundo como dado con cualidad de *primera persona*.

### *Sobre la primera y la segunda persona en la fenomenología*

En Zahavi<sup>28</sup>, el sí mínimo —*minimal self*— es una vivencia pre-reflexiva, es decir, implícita, tácita, sobre la cual se funda la constitución de un yo. A pesar de la posible caracterización de ese *sí* como ya distinguible del sentido del mundo anterior a la reflexión, se puede entender como una cualidad de toda dación. Toda vivencia en el espacio-tiempo está acompañada de una cualidad asociada al sí. Pero tal cualidad no es una cualidad de mí —o

<sup>28</sup> ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Op. cit., p. 16.

*I-qualia*<sup>29</sup>—; toda vivencia es dada en relación con una vivencia del *aquí*, con lo que está vinculada al cuerpo como el punto cero de la experiencia. Por tal razón, entiendo el sí mínimo o *minimal self* como una mí-dad mínima, donde lo «mí» remite a un vínculo de lo dado con el cuerpo vivido —es dado a mí—. No puede pensarse el sí mínimo de Zahavi desligado del cuerpo: el mundo es dado al cuerpo cinético-cinestésico, afectivo y perceptual<sup>30</sup> y ahí se explica la intimidad de la vivencia. Esto tiene a su vez otra consecuencia: si el sentido está vinculado al cuerpo vivido, y tal cuerpo se constituye en la experiencia, la vivencia del darse en primera persona muestra el vínculo constituyente/constituido del cuerpo con el mundo, en lo que puede llamarse la unidad cuerpo vivido-mundo.

Como el darse el mundo en *primera persona*, la mí-dad mínima refiere a la autoreferencialidad de toda vivencia: todo fenómeno de la conciencia es dado en primera persona: aquello que se percibe, se emociona, y se piensa es dado como dado de este lado de la conciencia. Esto tiene una implicación importante; no hay conciencia de algo sin esa autorreferencialidad: el tema —*aboutness*— de la conciencia y la experiencia de *sí* a este nivel pre-reflexivo son parte del mismo fenómeno. Ahora bien, en esa autoreferencialidad en el que el cuerpo aparece como vinculado al mundo, el *cuerpo* es en sí mismo un fenómeno: es decir, él es constituido en esa unidad en la que emerge el mundo con sentido de sí.

Dije anteriormente que a esa vivencia del cuerpo le corresponde un mundo: al curvarse mi mano en su trayecto, en la firmeza de los movimientos de mi brazo, anticipo y constituyo hápticamente el vaso: en esos movimientos me es dado el peso, la tridimensionalidad del objeto. Al mismo tiempo en mi boca sedienta que se entreabre al acercar el vaso a ella, ya están dadas, no solo las texturas del vaso, sino que está dado el contenido

<sup>29</sup> HENRIKSEN, Mads Gram, PARNAS, Josef, y ZAHAVI, Dan. «Thought insertion and disturbed form-ness (minimal selfhood) in schizophrenia». *Consciousness and cognition*, 74, 2019, p. 1.

<sup>30</sup> Cf. GARAVITO, María Clara. «La animación en el origen de la conciencia de subjetividad del mundo y de los otros: diálogos desde la fenomenología constructiva y la psicología del desarrollo». *Tesis para optar a título de Magíster en Filosofía*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2013; SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The primacy of movement*. New York, John Benjamins Publishing Company, 2011.

que en él se encuentra: la apertura de mi boca, la fuerza con la que dirijo el vaso a los labios, la preparación de la lengua, ya dicen de si la bebida me es dada como caliente, o fría<sup>31</sup>.

Ahora bien, imaginemos que, mientras dirijo de mi mano hacia el vaso, y en la preparación de mi boca, escucho un sobresalto del otro lado de la mesa. En ese instante, dirijo mi mirada hacia otro cuerpo, que con su expresividad y gestualidad me advierte sobre el contenido de la bebida. Mi mano y mi boca —y todo mi cuerpo vivido— no habían advertido que la bebida era caliente; pero con el gesto de otro cuerpo cambia la relación con la bebida y el vaso: no solo mi boca y mi lengua cambian de movimientos anticipatorios, sino que mi mano ha cambiado su curvatura, y la dirección de mi brazo es otra. Toda la situación cambia, y ya me veo cogiendo el vaso con la yema de mis dedos, y no con la palma de la mano como me disponía a hacer antes del sobresalto. A través del otro, el vaso me ha sido dado como caliente. Pero antes de que el vaso me sea dado en primera persona como caliente, tal sentido ha sido dado *en otro cuerpo*.

Esa vivencia de la apertura potencialidades de sentido que se me presentan en la corporalidad de otro es entendida aquí como la experiencia de otredad *mínima*. Esta otredad mínima contrasta con una mí-dad mínima como cualidad del mundo. Si la mí-dad mínima es una cualidad de que el sentido es dado en relación con el *aquí*, con el cuerpo vivido como punto cero de la experiencia, la otredad mínima es lo dado con cualidad de *allí*, como dado en otro cuerpo vivo. Esto sugiere, por un lado, que así como mi cuerpo aparece constituido en la relación con el mundo que le es dado, el cuerpo vivo del otro se constituye en esa relación. Por otro lado, así como lo dado aparece a través de mi cuerpo vivido como es dado en ese carácter implícito en el que aparece —en la unidad cuerpo vivido-mundo—, lo dado en el otro aparece *a través* del cuerpo vivo del otro, cuerpo con el que resueno.

Pero ¿por qué aparecen esos sentidos ofrecidos a través de los otros como meras advertencias, como no-originarios? No es en virtud de que el

---

<sup>31</sup> Estas ideas están basadas en conceptos como el de «arco intencional» de MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. *Op. cit.*

otro aparezca como otro, sino porque dichos sentidos están ligados al otro cuerpo vivo. Pero como ese cuerpo es el allá de mi experiencia, no puedo experimentarlos sino a través de la gestualidad, la expresividad corporal y del habla, lo cual define la cualidad de su aparición en mi mundo de la vida. Lo interesante es que, a pesar de su mera advertencia, lo dado en otredad mínima —es decir, en el *allá*— participa del ejercicio constitutivo de la conciencia; el sentido incluye en mis propias habitualidades dichas advertencias. Con esto la segunda persona no es un método fenomenológico por el cual yo capturo la conciencia de otro, sino que la segunda persona es una cualidad de lo dado, en la medida en que aparece como horizontes de intencionalidad.

Entiendo como experiencia co-constituyente aquella por la que el mundo integra la primera y la segunda persona. Co-constitución, no solo es la co-validación del mundo —es decir, que el mundo para mí se valida en el encuentro con otras subjetividades<sup>32</sup>— sino que es también una experiencia constitutiva en el sentido de que otros cuerpos participan en la dación del mundo para mí.

Esa extensión en los otros redonda generalmente en una vivencia del mundo de la vida como meramente advertida en el cuerpo del otro: el gesto de asco, percibido en otro, hace que la bebida que tengo frente a mí se me advierta como desagradable; el grito de júbilo de mi pareja que dirige su mirada a la pantalla de su computador me sugiere un contenido emocionante en aquello que no alcanzo a observar. En ambos casos, hablo de sugerencia, de advertencia, para referirme a aquellos sentidos que se han posado sobre lo que me es dado en primera persona, incorporándose a ellos, pero como horizontes de sentido, como posibilidades en segunda persona.

En su expresividad, gestualidad e interacción con el mundo, los otros aparecen como cuerpos vivos, también afectivos, perceptuales y cinético/cinestésicos; es decir, como seres animados. Pero tal animación emerge a mi conciencia, no como características de un cuerpo orgánico en mo-

<sup>32</sup> HUSSERL, Edmund. *Individualität in Zeitlichkeit und Kausalität*. En Dieter LOHMAR (ed.), *Späte Texte Über Zeitkonstitution*. The Netherlands: Springer, 1929-1934/2006 (Hua Manuskript C17), pp. 377-446.

vimiento, sino como sentidos que se proyectan a través de dicho cuerpo: en la voz que me advierte no agarrar el vaso, antes que experimentar la cualidad de la voz como incorporada en otro, dicha voz ha hecho emerger una cualidad del vaso que me dispone a agarrarlo de cierta forma. En un diálogo con mi esposo, antes que dárseme mi esposo como un otro, me veo más bien «navegando» en un mundo de la vida expresado en sus palabras, un mundo que se conjuga con el mío, que lo hace emerger de cierta manera, que delimita su emergencia. En el diálogo mi pensar no queda inmune a la acción verbal del otro, y ya me veo pensando en aquello que el otro me dice, cambiando mi opinión, o manteniéndola con nuevos argumentos.

*Lo que la segunda persona puede decirnos sobre el delirio*

La idea de la primera y la segunda persona en la experiencia constitutiva lleva a la idea de que el pensamiento es el lugar un mundo de la vida, con sus propias lógicas, y sus propias relaciones con el mundo vivido. El pensar a través del lenguaje interior jalona un mundo no solamente en el sentido de las palabras, y las relaciones históricas con otros sentidos sino en la expresividad misma. Y como mundo, y lo que interesa resaltar aquí, aparece con esa cualidad de primera persona, de una intimidad con eso dado que no requiere de una conciencia reflexiva de sí mismo para tener ese carácter dado aquí.

Veamos ahora el pensamiento que se considera ajeno o inauténtico, siguiendo a Roy<sup>33</sup>. Desde las dinámicas constitutivas de este tipo de pensamientos, originalmente el mundo que es dado como un pensar es lo vivido como ajeno. En otras palabras, antes de la aparición de un otro-yo o un otro sin más «pensando», el pensamiento se ha constituido como ajeno porque lo que allí se expresa es diferente de sí, en el sentido mínimo de la experiencia.

Si me sorprende cuando alguien dice «Tienes que suicidarte» —*You have to kill yourself*—, es porque tal oración jalona toda una serie de sen-

<sup>33</sup> Roy, Jean-Michel. «La conciencia de sí como otro: Hacia un re-examen de la tradición psicopatológica». *Op. cit.*

tidos, vinculados entre sí, que contrastan con la historicidad de mis propias vivencias. Antes de pensar en el otro, la oración —emitida con cierto tono— trae a colación una atmósfera afectiva, unas imágenes, unos sentidos sobre la vida, sobre la muerte que contrastan con mi propio mundo de la vida<sup>34</sup>, es decir, es incoherente con mi propia unidad cuerpo vivido-mundo. El significado de las palabras no es capturado en sí mismo tanto como los sentidos que remiten a unas historicidades de relaciones del otro, que me ordena suicidarme, conmigo misma y con el mundo circundante. «Tiene que suicidarte» contiene en sí misma unas habitualidades y horizontes de sentido no propios de mi cuerpo vivido en su relación con el mundo: el odio a mí, o la tendencia a resolver los problemas con violencia autoinfligida, la habilidad con las armas y el no sentir aprehensión al sugerir el suicidio, etc. son sentidos que no me son dados directamente, en el *aquí*, como vinculados a mis propias habitualidades y horizontes: por ejemplo, en el texto de Steele y Berman<sup>35</sup> lo que dicen las voces —que incluye cómo lo expresan— contrasta con la introversión, timidez y cobardía del paciente. Ese contraste, entre el mundo de la vida como es dado en primera persona, y las vivencias afectivas y todos los sentidos asociados a la emisión de la oración enajenada, hace que esta última sea dada en segunda persona. Al ser dada en segunda persona, emergen reflexivamente como algo dicho por otro. Si, en otro ejemplo, le dicen al paciente «Mata a Dios» —*Kill God*—, tal oración choca con la incapacidad vivida de violentar a otro, los sentimientos religiosos que le impiden siquiera pensar en la posibilidad de darle muerte a Dios, o incluso los sentimientos de incredulidad sobre su existencia.

Las diferentes explicaciones de los pacientes podrían corresponder con lo aquí propuesto. Vivir el pensamiento como inauténtico, o como dicen los pacientes en las citas referidas al inicio de este artículo: «It's just like my mind working, but it isn't», «is like hearing someone else's voice in my

<sup>34</sup> Anteriormente señalé que el mundo de la vida es el mundo del cuerpo vivido. Si, siguiendo a Merleau-Ponty, el pensamiento es una forma de expresión del cuerpo en el lenguaje, entonces es también una actividad del cuerpo vivido, con lo que el mundo de la vida está fundado en lo pre-dado en las imágenes, ideas, fantasías y memorias. Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. *Op. cit.*

<sup>35</sup> STEEL, Ken y BERMAN, Claire. *The day the voices stopped. A memoir of madness and hope*. *Op. cit.*

head, generally saying something that doesn't "sound" like my own thoughts or interior monologue» se explicaría en un sentido constitutivo como una vivencia del mundo en segunda persona. En cierto sentido, la inserción puede verse en términos de ciertas vivencias, experimentadas por esquizofrénicos o inducidas por sustancias psicoactivas<sup>36</sup> en las que se pierde la sensibilidad de una parte del cuerpo o hay una sensación de que el cuerpo anda por un lado y la mente por otra<sup>37</sup> o incluso en el síndrome de Moebius en el que hay parálisis del rostro<sup>38</sup>: la extrañeza sobre el propio cuerpo tiene que ver con que su expresividad no corresponde con el mundo de la vida dado en la expresividad del cuerpo por la cual históricamente le es dado el mundo a uno de cierta manera.

Volvamos al pensamiento insertado, y pensemos un ejemplo cotidiano de mi pensar: si yo estoy pensando en que tengo que comprar el mercado y lo que debo comprar, experimento los pensamientos como propios porque están vinculados a mi propia historicidad de sentidos, en el que hablar de un supermercado concreto, unos productos concretos, una persona concreta están vinculados en un todo de sentido: mi mundo de la vida expresado mentalmente. Ese mundo de la vida tiene una atmósfera afectiva también: puedo estar pensando en que voy a esperar a mi esposo para que me ayude a hacer el mercado, pero inmediatamente una molestia invade el pensamiento: como todos los días llegará tarde y nos cerrarán el local. Imaginemos que, con mi mismo tono de voz pienso «Debería ir al supermercado y matar a todos». ¿Por qué se entiende esa sentencia como un pensamiento insertado? Aquí resumo mi argumento en tres aspectos:

1) En el normal el mundo de la vida, expresado en el pensamiento, apa-

<sup>36</sup> SHANNON, Benny. *The antipodes of the mind. Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. *Op. cit.*

<sup>37</sup> KRUEGER, Joel y HENRIKSEN, Mads Gram. «Embodiment and Affectivity in Moebius Syndrome and Schizophrenia. A Phenomenological Analysis». En J. Aaron SIMMONS y J. Eduard HACKETT (eds.). *Phenomenology for the Twenty-First Century*. New York, Palgrave Mcmillan, 2016, pp. 249-267.

<sup>38</sup> KRUEGER, Joel y TAYLOR-AIKEN, Amanda. «Losing social space: phenomenological disruptions of spatiality and embodiment in Moebius Syndrome and Schizophrenia». En Jack REYNOLDS y Richard SEBOLD (eds.). *Phenomenology and science*. New York, Palgrave Mcmillan, 2016, pp. 121-139.

rece como dado en primera persona —es decir, sin esas advertencias de la corporalidad del otro, en la medida en que es un mundo privado, no socialmente disponible—: Pensar en los elementos que necesito comprar, el supermercado al que tengo que ir, e incluso la molestia asociada al pensar en mi esposo, están vinculados como nodos en una red de lo que yo llamaría el mundo de la vida. Aunque con su propia lógica y sus propias cualidades distintas a la de la percepción, tales pensamientos se vinculan a una red de horizontes de sentido, de historicidades en las que yo me encuentro como el punto cero de la experiencia. Puede que el contenido del pensamiento venga como no vinculado a nada reflexivamente, y, sin embargo, puedo asociarlo con una vivencia afectiva o con un recuerdo, tiene un sentido de plenamente disponible si viene con ese plenamente desplegado en mí. En el trastorno del pensamiento insertado, algo de ese mundo de la vida expresado en el pensamiento no está completamente disponible y por ende es dado con una cualidad de segunda persona.

2) Incluso la divagación —*mind wandering*—, que para algunos autores se entiende como la pérdida de control del pensamiento, lo pensado aparece como dado en primera persona<sup>39</sup>. Un pensamiento insertado no es exclusivamente un problema de sentido de agencia porque esto asemejaría más a la vivencia de un pensamiento divagante. Ahora bien, el pensamiento divagante no pierde su carácter de ser dado en primera persona, aunque esté asociado a la sensación de estar desligado del flujo normal del pensamiento. «Mata a Dios», o «Suicídate» aparecen, al igual que ciertos pensamientos divagantes, como no conectados con el flujo de la experiencia, pero el paciente no siente que su pensamiento insertado sea una mera divagación. Mi tesis es que la distinción es que, si en la divagación el mundo de la vida expresado en el pensamiento está acompañado de la cualidad de la primera persona, el pensamiento divagante está acompañado de ese carácter de segunda persona.

3) La atmósfera afectiva que corresponde con lo dicho por la voz no corresponde a la atmósfera afectiva en la que está inmerso el cuerpo vivido:

<sup>39</sup> STRIPADA, Chandra. An exploration/exploitation trade-off between mind wandering and goal-directed thinking. En Kalina C. FOX y Kieran CHRISTOFF (eds.). *The Oxford Handbook of Spontaneous Thought*. Cambridge, Oxford University Press, 2018.

«Mata a Dios» o «Suicídate» aparecen con la cualidad de segunda persona porque, primero, la oración pronunciada jalona no solamente el sentido de la oración, sino un estado afectivo; matar como un hacer potencial del cuerpo vivido, una potencialidad del cuerpo que se acompaña de horizontes de sentido, que no parecen vincularse con la propia historicidad, con las propias habitualidades sedimentadas.

Un aspecto que debería tenerse en cuenta, a la hora de hablar del pensamiento insertado, es la prosodia de la voz. De acuerdo con Merleau-Ponty<sup>40</sup> las cualidades del lenguaje, como de la expresión del cuerpo son manifestaciones de la conciencia: Steele y Berman, señalan, por ejemplo, que las voces que ordenan el suicidio hablan en tono burlón o irascible. La agresividad asociada a la expresividad, la voz cortante y fría, no solamente son cualidades con las que identifico una voz ajena, sino que es precisamente ajena porque lo que allí se expresa viene con una atmósfera afectiva particular. La misma sentencia, en tono jocoso podría ser experimentada como producida por mí, pero la cualidad de irascible pone de presente que es producida por otro. La sentencia «Mata a Dios» está constituida sobre el odio y el rencor, a la vez que ella trae estas afectividades de presente; se constituye sobre la posibilidad de matar del cuerpo vivido que produce la sentencia, lo que incluye tener las «agallas» para hacer daño —lo que no hace parte de las posibilidades del cuerpo vivido de todos—. Ella se constituye y constituye una relación con la deidad, con la religión, etc., todas ellas contenidas, desplegadas en la mera sentencia. Todo eso es lo extraño a la mío-dad constituida previamente al delirio. En el caso de la orden del suicidio, tal como es relatado por Steele y Berman, las voces dialogan con la ansiedad social del paciente, y de alguna forma se presentan como el antagonista de tal sentimiento. Si la ansiedad social y pensamientos asociados al miedo a los otros son lo dado en primera persona, la prosodia de las voces retadoras e irónicas son el contrapeso a tal sensación. Eso no puede ser producido de este lado, sino del otro.

---

<sup>40</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. *Op. cit.*

## CONCLUSIONES

Henriksen, Parnas, y Zahavi<sup>41</sup>, cuestionan en su artículo que el problema del pensamiento insertado sea un problema de la constitución de una experiencia de sí a través del sentido de agencia y propiedad. Aquí he mencionado algunos problemas con considerar que el pensamiento insertado es un problema al nivel del sí, por lo que un pensamiento propio aparece producido por otro. En su línea, pero de forma más radical, he planteado que el problema del pensamiento insertado requiere pensar los fundamentos primordiales de la experiencia de sí y de los otros, y eso ha llevado a pensar la vivencia originaria del darse el mundo en primera y segunda persona.

Aunque el texto de Henriksen et. al sugiere que hablar del pensamiento insertado pide una elaboración de la mí-*dad* mínima, considero que incluso al nivel de este término vale la pena hacer algunas apreciaciones. Que la mí-*dad* mínima sea, en su nivel primordial el darse en primera persona el mundo tiene unas consecuencias que yo extrapolo de la misma teoría de Zahavi<sup>42</sup>. La consecuencia principal es que el darse en primera persona aparece como cualidad de lo dado y, desde allí, como punto de partida para la constitución de un sí, por lo que no es, en sí mismo, ya la experiencia de un sí. La experiencia de primera persona, que acompaña lo dado, parece casi como una condición de posibilidad de la dación. Ahora bien, aquí planteo la posibilidad de que lo dado no esté acompañado de dicha experiencia en primera persona: ¿cuáles son las consecuencias de esa carencia de sentido de sí? La respuesta posible es que lo dado se experiencia como advertido, como involucrando unas capas de sentido que son inaccesibles. Como dado es necesariamente dado en primera persona —o sino ya hablaríamos de completa despersonalización con relación al mundo tal como aparece—, pero viene con ese carácter de que su plena presentación está relacionada con otra corporalidad viva. He entendido esa cualidad de lo meramente advertido como la cualidad del mundo de darse en primera persona.

<sup>41</sup> HENRIKSEN, Mads Gram, PARNAS, Josef, y ZAHAVI, Dan. «Thought insertion and disturbed form-ness (minimal selfhood) in schizophrenia». *Op. cit.*

<sup>42</sup> ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and selfhood. Investigating the First-Person Perspective. Op. cit.*

Si el problema del pensamiento insertado no es un problema de la constitución del sí y del otro, si es, en lo que aquí respecta, un problema de los fundamentos de dicha constitución. Es un problema de la cualidad de lo dado en el pensamiento. ¿qué hace que un pensamiento sea dado en primera persona? La intimidad con lo que allí se expresa, el que corresponde con mi mundo de la vida: con la corporalidad vivida, que es constituida en la constitución del mundo para sí. En dicha corporalidad incluyo el lenguaje como expresividad del cuerpo vivido y por eso el pensamiento como forma de lenguaje y expresividad. El pensamiento aparece como producido por otro porque a ese nivel más originario se ha perdido la relación con lo que allí se expresa: ya no se vincula con el cuerpo afectivo-cinético/cinestésico y perceptual que se ha constituido como tal en su quehacer en el mundo.

Esta perspectiva abre unas posibilidades de exploración desde la misma psicopatología: por ejemplo, que el entrevistador insista en las cualidades expresivas del pensamiento insertado, que incluye las cualidades de la voz interna ajena como forma de expresividad de un mundo de la vida, como aquello que ella expresa: insistir en qué lo hace ajena en sí mismo, partiendo de ella misma, de sus ocultamientos y advertencias y no principalmente sobre la experiencia de sí como dividido o limitado. En esa forma de expresividad —la prosodia, el ritmo, la intensidad del habla— y en la distancia con lo que allí se expresa, en puede estar contenida la clave para entender la experiencia de la segunda persona en la experiencia personal.

## Bibliografía

- COLOMBETTI, Giovanna. *The feeling body*. Cambridge, The MIT Press, 2014.
- FRITH, Chris. *The Cognitive Neuropsychology of Schizophrenia*. Hove, Psychology Press, 1992.
- GARAVITO, María Clara. «La animación en el origen de la conciencia de subjetividad del mundo y de los otros: diálogos desde la fenomenología constructiva y la psicología del desarrollo». *Tesis para optar a título de Magíster en Filosofía*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2013.
- HENRIKSEN, Mads Gram, PARNAS, Josef, y ZAHAVI, Dan. «Thought insertion and disturbed for-me-ness (minimal selfhood) in schizophrenia». *Consciousness and cognition*, 74, 2019, pp. 1-9.
- HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passive Synthesis*. Boston, Kluwer Academic, 2001 (Hua XI).
- HUSSERL, Edmund. *Individualität in Zeitlichkeit und Kausalität*. En Dieter LOHMAR (ed.), *Späte Texte Über Zeitkonstitution*. The Netherlands: Springer, 1929-1934/2006 (Hua Manuskript C17), pp. 377-446.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* [Traducción de Julia Iribarne]. Buenos Aires, Prometeo Libros, 1936/2008.
- KRUEGER, Joel. y HENRIKSEN, Mads Gram. «Embodiment and Affectivity in Moebius Syndrome and Schizophrenia. A Phenomenological Analysis». En J. Aaron SIMMONS y J. Eduard HACKETT (eds.). *Phenomenology for the Twenty-First Century*. New York, Palgrave Mcmillan, 2016, pp. 249-267.
- KRUEGER, Joel. y TAYLOR-AIKEN, Amanda. «Losing social space: phenomenological disruptions of spatiality and embodiment in Moebius Syndrome and Schizophrenia». En Jack REYNOLDS y

- Richard SEBOLD (eds.). *Phenomenology and science*. New York, Palgrave Mcmillan, 2016, pp.121-139.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción* [Traducción de Jem CABANES]. Barcelona, Planeta de Agostini, 1945/1985.
- PARNAS, Josef, MOLER, P., KIRCHER, T., THALBITZER, J., Jansson, L., HANDEST, P. y ZAHAVI, Dan. (2005). «EASE: Examination of Anomalous Self- Experience». *Psychopathology*, 38, pp- 236-258.
- RATCLIFFE, Mattew. «Thought Insertion Clarified». En Mattew RATCLIFFE (autor). *Real Hallucinations: Psychiatric Illness, Intentionality, and the interpersonal world*. Cambridge, MA, The MIT Press. 2017, pp. 43-70.
- ROY, Jean-Michel. «La conciencia de sí como otro: Hacia un re-examen de la tradición psicopatológica». *Ideas Valores*, 66, 2017, pp. 193-220.
- SHANNON, Benny. *The antipodes of the mind. Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. New York, Oxford University Press, 2003.
- SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The primacy of movement*. New York, John Benjamins Publishing Company, 2011.
- SPITZ, René. *El primer año de vida del niño*. [Traducción de Manuel de la ESCALERA]. México, Fondo de Cultura Económico, 1965/1996.
- STEEL, Ken y BERMAN, Claire. *The day the voices stopped. A memoir of madness and hope*. New York, Basic Books, 2001.
- STRIPADA, Chandra. «An exploration/exploitation trade-off between mind wandering and goal-directed thinking». En Kalina C. Fox y Kieran CHRISTOFF (eds.). *The Oxford Handbook of Spontaneous Thought*. Cambridge, Oxford University Press, 2018.
- ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA, Bradford Books, 2005.

¡A LAS EXPERIENCIAS PSIQUIÁTRICAS MISMAS! EUGEN FINK, MAXINE SHEETS-JOHNSTONE Y LA FENOMENOLOGÍA CONSTRUCTIVA EN LA EXPLORACIÓN DE LAS PSICOPATOLOGÍAS \*

*Back to psychiatric experiences by themselves! Eugen Fink, Maxine Sheets-Johnstone and constructive phenomenology in the exploration of psychopathologies*

ANDRÉS F. VILLAMIL-LOZANO \*\*

Universidad Nacional Autónoma de México

**Resumen:** De acuerdo con Eugen Fink su enfoque constructivo de la fenomenología permite abordar tanto la experiencia del nacimiento como la experiencia de la muerte —i.e., lo no-dado a la intuición—. Maxine Sheets-Johnstone, por su parte, solo relaciona la fenomenología constructiva con las experiencias de la primera infancia. Además de abordar y contrastar ambas versiones del método constructivo, en este ensayo se dilucidará por qué Sheets-Johnstone deja de lado la experiencia de la muerte y qué implicaciones tiene esto en su comprensión de la fenomenología constructiva. Siguiendo la estrategia interpretativa de Sheets-Johnstone, se defenderá la tesis de que es posible reformar la fenomenología constructiva, independientemente de las indicaciones iniciales de su fundador, para así alcanzar una caracterización más acabada de ella. En ese sentido, el enfoque constructivo será presentado aquí como el propicio para estudiar incluso las experiencias psiquiátricas.

**Palabras clave:** Eugen Fink, Maxine Sheets-Johnstone, fenomenología constructiva, psicopatologías.

**Abstract:** According to Eugen Fink, his constructive phenomenology allows us to approach both the experience of birth and the experience of death —i.e., the not-given to intuition—. On the other hand, Maxine Sheets-Johnstone relates constructive phenomenology only to the infant's experiences. In addition to approaching and contrasting both versions of the constructive method, I elucidate why Sheets-Johnstone omits the experience of death, and the implications of this omission for her understanding of constructive phenomenology. Following Sheets-Johnstone's interpretive strategy, I will defend the thesis that constructive phenomenology provides, independently of its founder's initial indications, a complete characterization of it. In this sense, I present here the constructive approach as the method for studying experiences such as psychiatric ones.

**Keywords:** Eugen Fink, Maxine Sheets-Johnstone, constructive phenomenology, psychopathologies.

\* Este artículo fue recibido el 20 de agosto de 2020 y aceptado el 11 de mayo de 2021.

\*\* Correo electrónico: afvillamil@filosoficas.unam.mx

## Introducción<sup>1</sup>

El más candente y nunca cancelable, el más originario y definitivo problema fundamental de la fenomenología es ella misma para sí misma<sup>2</sup>.

En un primer momento la *Sexta meditación cartesiana*, escrita por Eugen Fink bajo la supervisión de Edmund Husserl, fue pensada como una presentación crítica de la experiencia y de la cognición fenomenológicas<sup>3</sup>. Sin embargo, el manuscrito devino en una presentación de una teoría trascendental de la fenomenología, una *fenomenología del método fenomenológico*<sup>4</sup>. Este hecho explicaría por qué Husserl afirma en una carta a Mahnke que sus *Meditaciones*, incluyendo la sexta, podrían ser descritas como un *nuevo discurso del método*<sup>5</sup>.

Esta fenomenología del método fenomenológico retoma ciertas distinciones elaboradas por Husserl en sus anteriores escritos, conferencias y cursos, como es la distinción entre la fenomenología estática y la fenomenología genética, o la distinción entre la reducción egológica y la reducción intersubjetiva. Pero, además de ello, elabora unas nuevas distinciones, como es la distinción entre *una fenomenología regresiva y una fenomenología constructiva o progresiva*<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Agradezco a Ariela Battán, María C. Garavito, Emiliano Sesarego y a los dos pares evaluadores por todos sus comentarios y recomendaciones. Todas las virtudes de este texto se las debo a todas y a todos ellos.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, Martin. *Problemas fundamentales de la Fenomenología (1919-1920)*. Madrid, Alianza Editorial, 2014, p. 15.

<sup>3</sup> BRUZINA, Ronald. «Translator's Introduction». En Eugen FINK. *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*. Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1995, p. xvi.

<sup>4</sup> FINK, Eugen. *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*. [Traducción de Ronald. Bruzina]. Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1995, p. 8

<sup>5</sup> Husserl en BRUZINA, Ronald. «Translator's Introduction», *Op. cit.* p. xlviii.

<sup>6</sup> FINK, Eugen. *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*. *Op. cit.* p. 7.

La fenomenología regresiva es la que parte de una descripción detallada de la experiencia trascendental del mundo y se va «hacia atrás», en busca de los estratos más profundos de la experiencia, ahí donde es constituida. En ese sentido, la fenomenología regresiva es la fenomenología que conocemos por textos husserlianos como *Ideas I*, *Experiencia y Juicio*, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, entre otros. De acuerdo con Fink<sup>7</sup>, la parte regresiva de la fenomenología es, entonces, la que se ocupa de lo dado a la experiencia, de lo intuitivo. Pero no solo de lo intuitivo, sino también de cómo se constituye y tiene lugar lo intuitivo. La fenomenología reflexiva agrupa, por lo tanto, las investigaciones estáticas y las genéticas. No obstante, si esto es así, surge la pregunta de por qué la fenomenología regresiva no agota todo el campo de estudio fenomenológico: ¿cuál es la necesidad de formular una fenomenología diferente a la regresiva?

Aunque la fenomenología regresiva se ocupa de lo intuitivo y su constitución en su pura concreción y presencia (*presentness/Gegenwärtigkeit*), la exploración fenomenológica requiere, según Fink, «un examen del ‘horizonte externo del darse reductivo’ de la vida trascendental, un examen que encuentra su necesaria motivación en los ‘problemas al margen’ de la fenomenología regresiva»<sup>8</sup>. Que dichos problemas estén al margen del enfoque regresivo solo quiere decir, para Fink, que es necesario un enfoque fenomenológico diferente al regresivo.

Según Fink, la experiencia conlleva una dimensión que está más allá de la intuición develada por la reducción fenomenológica, ya que la experiencia tiene un componente no dado originariamente a la intuición de la vida trascendental, un componente no-intuitivo<sup>9</sup>. Este componente no-intuitivo no puede ser explorado con la fenomenología regresiva, pues esta se encarga solo de lo que es dado originariamente a la intuición. Dado que la experiencia o los fenómenos son el objeto de estudio por antonomasia de la fenomenología, y dado que la experiencia tiene ingredientes que no

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 10-11.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 7. Al menos que indique lo contrario, las traducciones del inglés al español serán mías.

<sup>9</sup> BRUZINA, Ronald. «Translator's Introduction». *Op. cit.*, p. xlvii. No-dado a la intuición y no-intuitivo se emplearán, en el marco de este ensayo, como sinónimos.

se le pueden dar a la fenomenóloga a pesar de todas las reducciones que ha puesto en marcha, se vuelve necesario una nueva fenomenología, que Fink llamará *constructiva* o *progresiva*, para acceder a eso que hace parte de la experiencia pero que no es dado a la intuición.

Este primer acercamiento al enfoque constructivo invita a formular, como mínimo, dos preguntas. Primera, ¿qué se debe entender exactamente por lo no-intuitivo? Y segunda, ¿cuáles serían los pasos metodológicos que caracterizarían al enfoque constructivo? En cuanto a la primera pregunta, cabe resaltar que la respuesta de Fink apunta a proponer como objeto de estudio de la fenomenología constructiva a la experiencia de la muerte y aquellas experiencias de las cuales ya no tenemos recuerdo —i.e., la experiencia de nacer y las experiencias que tienen lugar en la primera infancia—. En cuanto a la respuesta del segundo interrogante, hay que reconocer que esta no parece encontrarse en la sexta meditación.

Dada esta ausencia de respuesta a la pregunta sobre la metodología constructiva en la obra de Fink, se torna pertinente virar hacia el trabajo de algún otro fenomenólogo o fenomenóloga para ver si hay ahí alguna respuesta o intento de respuesta a esta pregunta. Es precisamente en el trabajo de Maxine Sheets-Johnstone donde encuentro un intento de respuesta. Esta fenomenóloga le otorga, de hecho, a la fenomenología constructiva un gran papel dentro de sus reflexiones<sup>10</sup>. Sin embargo, su caracterización de los pasos metodológicos del enfoque constructivo indica que su comprensión de lo no-intuitivo difiere de la comprensión de Fink, en cuanto deja de lado las experiencias de la muerte y el nacimiento y se vuelca sobre las experiencias de la primera infancia.

La respuesta de Sheets-Johnstone a la segunda pregunta me remitirá, por lo tanto, a revisar su respuesta a la primera pregunta, la cual interroga por la manera como es caracterizado lo no-intuitivo. Ese viraje hacia la primera pregunta me permitirá cuestionar si es posible considerar como no-intuitivas —y por lo tanto, como objeto de estudio de la fenomenología— ciertas experiencias humanas que ni Fink ni Sheets-Johnstone con-

<sup>10</sup> Sea dicho de paso, es curioso que la literatura especializada no haya contrastado aún estas dos maneras de entender el enfoque constructivo. Este artículo busca, por lo demás, suplir esta deficiencia.

sideraron a la hora de caracterizar al enfoque constructivo. Me estoy refiriendo específicamente a las experiencias psicopatológicas, las cuales serían ajenas a la intuición de la fenomenóloga, en cuanto esta no padece, *ex hypothesi*, ninguna patología psiquiátrica.

Miremos entonces, con detenimiento, lo señalado por Fink acerca del enfoque constructivo —sección 1—. Luego complementaré la exposición con la propuesta de Sheets-Johnstone —sección 2—, para así finalizar con una disertación acerca del acercamiento fenomenológico a las experiencias psicopatológicas —sección 3—.

## Fenomenología constructiva á la Fink

Me propongo en esta sección presentar la caracterización que hace Eugen Fink de la fenomenología constructiva dentro de su fenomenología del método fenomenológico. Para ello, iniciaré advirtiendo que toda fenomenología del método debe empezar con un análisis de la reducción fenomenológica, ya que es esta la que permite acceder a la constitución trascendental del mundo, constitución llevada a cabo por la conciencia trascendental<sup>11</sup>. La reducción, en otros términos, permite desplegar la actitud fenomenológica, dentro de la cual se aborda el fenómeno del mundo y su constitución en cuanto objetos de estudio fenomenológico.

Ahora bien, si la constitución-de-mundo es el objeto de estudio fenomenológico por excelencia, la conciencia u observador trascendental —*transcendental onlooker*— sería el sujeto que lleva a cabo la exploración fenomenológica. ¿Qué características tiene este observador trascendental? Para responder esta pregunta es necesario que el observador trascendental pase a ser el *tema* de la exploración fenomenológica. Es necesario, en otros términos, que el observador trascendental se tome a sí mismo como el objeto de su reflexión trascendental. La fenomenología del método exige, en suma, que se ponga en marcha una «autorreflexión radical»<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> FINK, Eugen. *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*. Op. cit. p. 7.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 13-14. Este no es el lugar para abordar todas las reflexiones de Fink sobre la autorreflexión o autorreferencialidad. Dejaré, entonces, de lado su análisis acerca de, por ejemplo, los

Lo primero que permite reconocer esta autorreflexión es el hecho de que el flujo de movimientos de conciencia del observador trascendental se da con un carácter de *presencia* o de *presente*: «la subjetividad trascendental —dirá Fink— fue primero dada a nosotros como el ‘presente vivido’ fluyendo en el momento actual de mi propia —egológica— experiencia de mundo»<sup>13</sup>. Ciertamente, el presente vivido del observador trascendental no debe entenderse como una presencia perceptual o como un ahora discreto y puntual.

Esto porque el flujo actual de movimientos de conciencia no solo implica unas retenciones, es decir, una conciencia tácita de lo inmediatamente anterior de lo que se está experimentando<sup>14</sup> —por ejemplo, cuando veo a alguien caminar, en la impresión actual de la persona avanzando el pie izquierdo está presente la retención del hecho de que antes había avanzado el pie derecho—. Implican también unas sedimentaciones experienciales que se constituyeron previamente, pero que están «siempre incluidas en el presente vivido de ese flujo»<sup>15</sup>.

El presente vivido se da junto a un *pasado trascendental*, el cual sería como una «cola de cometa» de la experiencia<sup>16</sup>. Según Fink, el hecho de que el presente vivido implique unas sedimentaciones experienciales previas, significa que la constitución-de-mundo tiene una *historicidad*. Y si la constitución-de-mundo implica una historicidad, «nosotros podemos plantear la pregunta por un ‘inicio’ y un ‘final’ de esta vida constituyente dada como histórica»<sup>17</sup>.

---

problemas inherentes a distinguir la «conciencia trascendentalmente constituida» de la «conciencia fenomenológica». Para una presentación de este tema y otros similares, véase §§ 4-5 de *Sixth Cartesian Meditation*.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>14</sup> Con la fenomenología nació la propuesta de introducir en el habla hispana toda una familia de anglicismos para hablar de la experiencia intencional (*intentional experience*) sin recurrir a términos referentes a la experimentación científica (*scientific experimentation*). Por mi parte, soy partidario de adoptar dichos anglicismos, al ser una buena estrategia para evitar cualquier malentendido terminológico. Por eso, en vez de hablar, por ejemplo, de «sedimentaciones experimentales», hablaré de «sedimentaciones experienciales»; en vez de decir que una persona está «experimentando» un florero cuando lo ve, diré que esa persona está «experimentando» el florero; en vez de hablar de un «flujo experimental», hablaré de un «flujo experiencial», y así sucesivamente.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>16</sup> Término de Husserl que retoman Merleau-Ponty y Sheets-Johnstone.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 60.

Para Fink, esta última pregunta está *motivada* por el hecho de que, dentro de la exploración fenomenológica, la constitución-de-mundo se devela como siempre llevándose a cabo, por lo que la fenomenóloga nunca se ha preguntado si tal constitución tuvo un inicio o tendrá un final. No obstante, si se tiene en cuenta que la exploración fenomenológica opera «en la medida en que ya hemos nacido y aún no hemos muerto»<sup>18</sup>, es oportuno preguntarse si la constitución-de-mundo depende o no del hecho de que se nace y se muere. ¿No será que la constitución-de-mundo implica un inicio y un final trascendentales? Si es así, ¿tal inicio y final *coinciden* con el nacimiento y la muerte del sujeto que experimenta?, ¿o acaso el observador trascendental presupone una existencia trascendental más allá del tiempo?

Si esta justificación de la pregunta por el inicio y final de la constitución-de-mundo parece insatisfactoria, por lo que la pregunta resulta contraintuitiva, habría que decir con Fink que este hecho solo habla a favor de que tal pregunta debe ser abordada por una fenomenología diferente a la regresiva. De igual modo, aunque la respuesta sea negativa, en el sentido de que se develara que es una pregunta «trascendentalmente inadmisibile»<sup>19</sup>, tal respuesta solo puede ser lograda por medio de una fenomenología que está *más allá* de la regresiva, pues apuntaría hacia dimensiones de la experiencia que no se dan con carácter de presente, que no son dadas a la intuición fenomenológica.

Para comprender esta última propuesta, considero adecuado reconstruir el paralelo que Fink parece plantear entre su fenomenología y la filosofía crítica kantiana. Este paralelo debe, no obstante, tomarse en sus justas proporciones. De él no se puede concluir, por ejemplo, que la fenomenología y el idealismo trascendental de Kant tienen el mismo propósito o abordan, en sentido estricto, las mismas temáticas. El paralelo sirve, en cambio, para entender el lugar de la fenomenología constructiva dentro del proyecto fenomenológico general, así como la necesidad de recurrir al enfoque constructivo como un complemento al regresivo.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 60.

Como ya señalé, la fenomenología inicia con una exploración de la constitución-de-mundo, la cual puede ser llamada, siguiendo a Kant, «doctrina trascendental de los elementos». Esta doctrina tiene dos partes. La primera tiene, a su vez, dos subpartes. La primera subparte es una «estética trascendental»<sup>20</sup>, donde se explora el fenómeno del mundo<sup>21</sup>. Aunque Fink no es explícito en este punto, la estética trascendental puede compararse con la fenomenología estática de *Ideas I*.

La estética es, no obstante, insuficiente, pues eventualmente surge la necesidad de investigar las dinámicas constitutivas de la experiencia trascendental. O sea, surge la necesidad de empezar una fenomenología genética o «analítica trascendental»<sup>22</sup> que conforma la segunda subparte de la primera parte de la teoría trascendental de los elementos. Esta analítica trascendental permitirá delinear los procesos constituyentes llevados a cabo por el observador trascendental, esclareciendo así la constitución genética del mundo<sup>23</sup>. Hasta este punto, la fenomenóloga se encuentra dentro de una fenomenología regresiva; es decir, en la primera parte de la doctrina trascendental de los elementos<sup>24</sup>.

Pero, al igual que Kant, Fink no se queda en la estética ni en la analítica, sino que se remite a lo que no está entre lo dado originariamente a la intuición. Por eso propone una fenomenología constructiva o una «dialéctica trascendental»<sup>25</sup>, que conforma la segunda parte de la doctrina trascendental de los elementos. La dialéctica trascendental busca «plantear y responder, entre otros temas, cuestiones trascendentales sobre el ‘inicio’ y el ‘fin’ de la constitución-de-mundo»<sup>26</sup>.

Estas cuestiones trascendentales, dirá Fink, van más allá de las dimensiones de la experiencia exploradas por la fenomenología regresiva, tal como se evidencia cuando se lleva a cabo dicha fenomenología. De hecho,

<sup>20</sup> KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. México: Fondo de cultura económica, 2009, A19/B33.

<sup>21</sup> FINK, Eugen. *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*. *Op. cit.* p 11.

<sup>22</sup> KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. *Op. cit.*, A50/B74-A64/B89.

<sup>23</sup> FINK, Eugen. *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*. *Op. cit.* p 11.

<sup>24</sup> KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. *Op. cit.*, A15/B29.

<sup>25</sup> *Ibid.*, A293/B349.

<sup>26</sup> FINK, Eugen. *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*. *Op. cit.* p. 11.

esto mismo le sucedió a Kant, para quien la doctrina trascendental de los elementos terminó mostrando que los conceptos de la razón —alma, Dios y mundo-como-totalidad— debían ser abordados en la dialéctica trascendental, pues la doctrina de los elementos no puede decir nada respecto a dichos conceptos que están más allá de su campo de estudio. En el caso de Fink, ya no son los conceptos de la razón, sino los asuntos referentes al inicio y fin de la constitución-de-mundo que se develaron como inalcanzables para la fenomenología regresiva.

Considero que este desvío por Kant permite entender la necesidad de una fenomenología regresiva. Permite, además, dilucidar el concepto de lo no-intuitivo o de lo no-dado a la intuición. Sin embargo, hay que reconocer que no se cuenta aún con una definición nominal de este concepto. Pero esto no debería ser un problema, ya que el concepto de lo no-intuitivo no debe tomarse como un *concepto temático*; es decir, como el foco conceptual de la investigación, como aquello que debemos dilucidar. Más bien, debe ser entendido como un *concepto operativo*<sup>27</sup>, un concepto que, aunque no es el tema de investigación, es el medio adecuado para capturar y describir aquello que se está investigando.

De este modo, el concepto de lo no-dado, en cuanto concepto operativo, no necesita ser definido, sino solo se necesita garantizar que será bien usado en la exploración fenomenológica. Baste con advertir, por lo tanto, que los métodos estáticos y genéticos no permiten que todos los elementos y todas las dinámicas que constituyen y caracterizan a la experiencia se presenten ante la intuición fenomenológica de la fenomenóloga. Esto que queda más allá de la intuición es lo que se conoce como lo no-intuitivo, y la fenomenología constructiva busca diseñar algunas estrategias metodológicas que garanticen algún tipo de acceso a lo no-intuitivo por parte de la fenomenóloga.

Ahora bien, como ya se vio, el hallazgo de lo no-intuitivo en la experiencia permite abordar las preguntas trascendentales «*indicadas* en el ‘fenómeno’ del nacimiento y la muerte»<sup>28</sup>. Pero no solo los fenómenos del na-

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 60-61.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 62.

cimiento y la muerte, «sino también el fenómeno mundano del desarrollo de la primera infancia, en cuanto es un periodo temprano que se encuentra más allá del alcance de nuestra memoria»<sup>29</sup>. Esto permite precisar que la fenomenología constructiva no designa un «dominio de objetos» unitario, ya que no es posible delimitar con precisión de qué no se tiene memoria exactamente y de qué no se tiene experiencia aún —de ahí la imposibilidad de dar una definición nominal de lo no-dado a la intuición—. En ese sentido, la fenomenología constructiva debe tomarse como un *concepto metodológico*, un concepto que indica cómo debe enfocarse el método de la fenomenología. Por fenomenología constructiva, dice Fink, «concebimos la unidad metodológica de todas *las cogniciones trascendentales que son accesibles por 'construcción'* —en el sentido fenomenológico!— y que, como tal, puede ser heterogéneo en contenido»<sup>30</sup>.

Queda la pregunta, no obstante, de cómo acceder a lo no-dado a la intuición. La respuesta de Fink es que lo no-dado es *construido* en el análisis fenomenológico. Sin embargo, ¿cómo se garantiza que lo no-dado a la intuición se construye adecuadamente en dicho análisis?, ¿cómo garantizar que lo no-intuitivo no está siendo alterado cuando se le construye? Respecto a estos interrogantes, es insuficiente el consejo de Fink de no entender la construcción de lo no-dado como una invención arbitraria, sino que debe ser comprendida como un proceso que se lleva a cabo a partir de ciertos hallazgos fenomenológicos, como son los procesos genéticos previamente dados y descritos, la caracterización de la temporalización con la que se constituye la experiencia de mundo, etc.

Si se observa con atención, estas preguntas están inquiriendo, en último término, por la metodología que caracteriza la fenomenología constructiva. Pero, como ya se dijo, Fink dice muy poco al respecto. Ciertamente, las pocas indicaciones metodológicas de Fink acerca de la fenomenología constructiva tienen una razón de ser. A saber, este hecho responde a que se está llevando a cabo una fenomenología del método fenomenológico. Por eso, Fink tiene que limitarse a presentar un mero bosquejo de la *construc-*

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 55-56.

*ción fenomenológica*. ¿Estamos condenados, por lo tanto, a quedarnos únicamente con estas pocas indicaciones de Fink? Por fortuna, ese no parece ser el caso, gracias a que Maxine Sheets-Johnstone se anima a delinear un poco más el enfoque constructivo del método fenomenológico.

## Fenomenología constructiva à la Sheets-Johnstone

Así como la sección anterior estuvo dedicada a presentar la fenomenología constructiva desde la óptica de Fink, esta sección busca describirla desde la óptica de Sheets-Johnstone. La caracterización que hace esta fenomenóloga del enfoque constructivo encuentra su elaboración más acabada en el capítulo cinco de *The primacy of movement*, titulado «On Learning to Move Oneself: A Constructive Phenomenology». Dicho capítulo inicia citando aquel fragmento de Fink<sup>31</sup> donde se afirma que la fenomenología constructiva no se ocupa únicamente de las preguntas trascendentales sobre el nacimiento y la muerte, sino también de las preguntas relacionadas con el *desarrollo de la primera infancia*<sup>32</sup>.

¿Por qué le interesa a Sheets-Johnstone este pasaje de la obra de Fink? La respuesta pasa por reconocer una obviedad que pocos han señalado expresamente hasta ahora. A saber, solo las personas adultas se han animado a hacer fenomenología. Los infantes no hacen —o al menos no consciente e intencionalmente— fenomenología. En ese sentido, a partir de Sheets-Johnstone<sup>33</sup> podemos explicitar una tesis tácita de Fink<sup>34</sup> y de toda la fenomenología clásica. Esto es, que lo no-dado a la intuición fenomenológica es, *de facto*, las experiencias *ausentes* en el adulto, las experiencias que están más allá de los límites de su conciencia. Y si esto es así, el estudio de lo no-dado a la intuición debe enfatizar en las experiencias que los infantes constituyen y llevan a cabo antes y después de nacer. Son estas experiencias las que

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>32</sup> SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The Primacy of Movement* (Expanded second edition). Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2011, p. 193.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 196, 210 y 217.

<sup>34</sup> FINK, Eugen. *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*. *Op. cit.*, p. 63.

constituyen el pasado no recordado y posiblemente no recordable de una persona adulta.

Sheets-Johnstone sostendrá que este pasado debe ser estudiado, descrito y comprendido con el fin de mostrar cómo se dan los aprendizajes en la primera infancia y cómo dichos aprendizajes constituyen y posibilitan todas las actividades y experiencias cotidianas del adulto, aquellas que son estudiadas por la fenomenología regresiva. Este estudio *ontogenético* permitirá, por lo tanto, dilucidar mejor las indagaciones fenomenológicas relacionadas con la experiencia del adulto. Permitirá, por ejemplo, mostrar cómo la conciencia intencional adulta logra hacerse de un repertorio de capacidades o *poderes* cognitivos, teóricos, afectivos, prácticos y anímicos llamados «yo-puedo» (*Ich kann*) por Edmund Husserl<sup>35</sup>.

Es por esto que Sheets-Johnstone también se refiere a la fenomenología constructiva con el apelativo de *fenomenología del aprendizaje*. Esta elección terminológica permite vislumbrar por qué Sheets-Johnstone solo habla de las experiencias de la primera infancia, dejando de lado la experiencia de la muerte en su caracterización de la fenomenología constructiva. De hecho, aquí habría que reconocer que el interés de Sheets-Johnstone por la experiencia del nacimiento radica en la cercanía que esta experiencia tiene con las primeras experiencias del infante. Es decir, a diferencia de Fink, ella no tiene interés en el nacimiento en cuanto uno de los posibles límites trascendentales de la constitución-de-mundo y la vida de conciencia, sino en las experiencias de la primera infancia, entre las que se encuentra la experiencia de nacer.

Es en este sentido que, para esta fenomenóloga, el principal interés de la fenomenología constructiva es responder la pregunta «¿qué es ser como un recién nacido?»<sup>36</sup>. La manera misma como está formulada la pregunta —idéntica en forma a la pregunta de Thomas Nagel: «¿qué es ser como un murciélago?»— obliga a reconocer que la investigadora o fenomenóloga se diferencia de lo que se investiga —i.e., al infante y sus experiencias—. No es su experiencia actual y presente la que se estudia, sino una ausente y, por lo mismo, ajena. A este tema tendré oportunidad de volver más adelante.

<sup>35</sup> SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The Primacy of Movement*, *Op. cit.*, pp. 196-197.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 215.

La pregunta «¿qué es ser como un recién nacido?» también obliga a preguntarnos por las estrategias que deben adoptarse para garantizar su respuesta. Si el tema de investigación es un pasado no recordable, ¿cómo lograr acceder a dicho pasado? Para lograr tal acceso, dice Sheets-Johnstone, se tendrá en cuenta la *propia experiencia* como adulto, tal como es descrita desde las fenomenologías estática y genética o, en términos de Fink, desde la fenomenología regresiva. Además de la propia experiencia, en la fenomenología constructiva también se hará uso de *la observación en segunda persona de los infantes*, con lo cual será posible mostrar los cambios experienciales que han ocurrido en la medida en que tiene lugar el desarrollo ontogenético del organismo. Por último, Sheets-Johnstone también considera necesario hacer uso, dentro del enfoque constructivo, de una *clave o pista trascendental* —*transcendental clue*—<sup>37</sup>.

En la fenomenología trascendental de Husserl, la clave trascendental es la que permite ir develando los movimientos de conciencia que operan en la experiencia-de-mundo. En ese sentido, dicha clave es, para Husserl<sup>38</sup>, el objeto intencional. Cuando, por ejemplo, percibo visualmente una balsa en un río, la descripción de la balsa es la que permitirá esclarecer (1) la percepción visual de la balsa, (2) las demás *cogitaciones* en las que puede ser dada la misma balsa —p. ej., el recuerdo de haber visto la balsa en días anteriores— y (3) las *cogitaciones* que están en el horizonte intencional de la percepción visual de la balsa —p. ej., la percepción visual del pescador que se encuentra en la balsa, o la percepción auditiva del río en el que está la balsa—.

Sin embargo, para Sheets-Johnstone, la clave trascendental en la fenomenología constructiva no tiene que ser necesariamente el objeto intencional. Puede ser, en cambio, ciertos *hallazgos científicos*. Sheets-Johnstone se ubica, entonces, entre las y los fenomenólogos que consideran posible una

<sup>37</sup> Curiosamente, el concepto de «clave trascendental» solo aparece una vez en toda la *Sexta meditación*. De hecho, aparece en una inserción hecha por Husserl al manuscrito que Fink le envió. Cf. FINK, Eugen. *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*. *Op. cit.*, 21, n. 38. Esta inserción es propuesta con el fin de precisar que lo «existente» no solo deviene fenómeno, sino también la clave trascendental de la exploración fenomenológica.

<sup>38</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005, §21.

naturalización de la fenomenología y una fenomenologización de las ciencias naturales<sup>39</sup>. Para esta fenomenóloga son, de hecho, los estudios empíricos y teóricos con enfoque dinámico los que guiarán la construcción de la experiencia infantil dentro de la exploración fenomenológica<sup>40</sup>, ya que estos estudios suelen investigar empíricamente lo que la fenomenóloga estudia trascendentalmente. A saber, las relaciones dinámicas del infante con su entorno, las dimensiones espaciales y temporales de la experiencia, etc.

Para ejemplificar todo esto, podrían nombrarse aquí los experimentos de Rovee-Collier<sup>41</sup>, donde los infantes suelen realizar movimientos más vigorosos y alegres con su pierna cuando a ella está unida una cuerda que mueve un sonajero. Según Sheets-Johnstone, en este fenómeno se estaría constituyendo un vínculo cinético-afectivo entre el infante y el mundo.

Otro ejemplo son los experimentos de Adolph y Joh<sup>42</sup> con infantes de cuatro a siete meses. En estos, se encontraba que el infante tiende a evitar precipicios si se encuentra en una postura habitual, aunque más allá del precipicio hubiera una recompensa, como podría ser un juguete. Pero, si el infante se encuentra en una postura no familiar, como estar de pie, la experiencia de profundidad y la comprensión del precipicio como peligroso no tienen lugar. Esto significa que la cognición se empieza a constituir cinestésica y posturalmente<sup>43</sup>, ya que la postura es una manera como el organismo se mueve en el mundo, una manera como se relaciona dinámicamente con su entorno.

<sup>39</sup> Al respecto, véase PETITOT, Jean, VARELA, Francisco, PACHOUD, Bernard y ROY, Jean-Michel (eds.). *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, Stanford University Press, 1999; ZAHAVI, Dan. «Phenomenology and the project of naturalization». *Phenomenology and the Cognitive Science*, 3, 2004, pp. 331-347.

<sup>40</sup> SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The Primacy of Movement*, *Op. cit.*, pp. 197.

<sup>41</sup> Citados por DÁVILA, Jorge. «Estructura antepredicativa, psicología del desarrollo y psicopatología». *Tesis para optar al grado de magíster en filosofía*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009; GARAVITO, María Clara. «La animación en el origen de la consciencia de subjetividad, del mundo y de los otros: desde la fenomenología constructiva a la Psicología del desarrollo». *Tesis para optar al grado de magíster en filosofía*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2013; VILLAMIL, Andrés. «Corporalidad y autismo infantil. Incursión fenomenológica en la primacía del cuerpo vivido». *Tesis para optar al grado de magíster en filosofía*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2017a.

<sup>42</sup> ADOLPH, Karen y JOH, Amy. «Motor development: How infants get into the act». En Alan SLATER y Michael LEWIS (eds.). *Introduction to infant development*. New York, Oxford University Press, 2007, pp. 63-80.

<sup>43</sup> GARAVITO, María Clara. «La animación en el origen de la consciencia de subjetividad, del mundo y de los otros: desde la fenomenología constructiva a la Psicología del desarrollo», *Op. cit.*, p. 69.

Esto último es también ejemplificado por los experimentos de Thelen y otros<sup>44</sup>, en los cuales los infantes de cuatro meses llegan a comprender que los objetos tienen continuidad espacio-temporal. Esta comprensión tiene lugar, no solo por el seguimiento óculo-cinético que hacen los infantes del trayecto del objeto —lo cual ya implica un desenvolvimiento y dominio de las relaciones cinético-perceptuales con el mundo—, sino también por la postura corporal en la que se encuentran los infantes.

Dentro del marco de la fenomenología regresiva, todos estos experimentos develan, en suma, la animación como la clave del aprendizaje y del desarrollo. Para Sheets-Johnstone, es moviéndose como se aprende a moverse *inteligentemente*; es decir, de manera *pertinente, conveniente y suficientemente*. Como señala dicha autora<sup>45</sup>, los infantes «están haciendo algo o aprendiendo algo en y por el movimiento». Es moviéndose que se aprende sobre el propio cuerpo y sobre moverse a sí mismo de manera *eficiente, efectiva* y, por lo tanto, de manera *cognoscente*.

Finalizaré este apartado recogiendo dos hechos significativos sobre la manera como Sheets-Johnstone caracteriza el enfoque constructivo. En primer lugar, el hecho de que ella aconseje hacer uso de ciertos hallazgos científicos dentro de la exploración constructiva. Esto permite considerar al enfoque constructivo como el puente entre el análisis fenomenológico y los estudios científico-empíricos<sup>46</sup>. Sería, entonces, el enfoque constructivo el inicio adecuado para llevar a cabo tanto una *naturalización de la fenomenología*<sup>47</sup> y una *fenomenologización de las ciencias naturales*<sup>48</sup>.

Ciertamente, Husserl y Fink eran escépticos ante la idea de naturalizar la fenomenología, y en esto se distancian de las fenomenologías de

<sup>44</sup> THELEN, Esther, SCHÖNER, Gregor, SCHEIER, Christian y SMITH, Linda. «The Dynamics of Embodiment: A Field Theory of Infant Perseverative Reaching». *Behavioral and Brain Sciences*, 24(1), 2001, pp. 1-86.

<sup>45</sup> SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. «What are naming?». En Helena de Preester and V. Knockaert (eds.) *Body Image and Body Schema*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2005, p. 213.

<sup>46</sup> SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The Primacy of Movement*, *Op. cit.*, pp. 193-194.

<sup>47</sup> PETITOT, Jean, VARELA, Francisco, PACHOUD, Bernard y ROY, Jean-Michel (eds.). *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, Stanford University Press, 1999.

<sup>48</sup> ZAHAVI, Dan. «Phenomenology and the project of naturalization». *Op. cit.*, p. 344.

Sheets-Johnstone y de Merleau-Ponty. No considero que esto implique, sin embargo, un problema para la concepción que tiene Sheets-Johnstone de la fenomenología constructiva, ya que la fenomenología contemporánea en este punto cada vez se distancia más de la postura de Husserl. Además de ello, no pienso que la fenomenología constructiva dependa del rechazo del proyecto de naturalizar la fenomenología. Depende, en cambio, del reconocimiento de que hay elementos no-intuitivos en la vida de conciencia, los cuales son inaccesibles para la fenomenología regresiva.

El segundo hecho significativo es que Sheets-Johnstone sostiene que la fenomenología constructiva puede recurrir a la observación en segunda persona de los infantes. Este hecho tiene dos implicaciones. Primera, lo no-dado a la intuición ya no hace referencia exclusivamente a los elementos, dimensiones y dinámicas de la propia experiencia no dados a la intuición —por ejemplo, sucesos de mi infancia que no recuerdo—, sino que también hace referencia a los elementos, dimensiones y dinámicas que constituyen la experiencia del otro que es radicalmente otro —i.e., un infante, un organismo vivo no humano, etc.— que no son dados a mi intuición. A fin de cuentas, la experiencia del otro que es radicalmente otro, radicalmente distinto a mí, es algo que no es dado a la intuición fenomenológica —a este punto volveré más adelante—. Y segunda, abre la posibilidad de caracterizar al método fenomenológico, no solo como un método en primera-persona, sino también en segunda-persona.

Naturalmente, una fenomenología en segunda persona no puede satisfacer todas las exigencias canónicas de la fenomenología en primera. Aquella no podría, por ejemplo, brindar hallazgos absolutamente indubitables, como sí lo haría esta. Como no todas las experiencias son públicas, a pesar de que todas sean corporales, es posible que algunos caracteres de la experiencia del otro —sea o no radicalmente distinto— se escapen al escrutinio de la fenomenóloga. Es importante precisar, aun así, que la fenomenología en primera-persona es la que permite e invita a dar el paso a la fenomenología en segunda-persona. Es en aquella donde el otro —que no es radicalmente otro— emerge como evidente para la fenomenóloga y como abierto a la exploración fenomenológica, no como algo de lo cual solo se puede

especular. Así, en principio, es factible investigar su acervo experiencial, siendo eso lo que se busca hacer, según Sheets-Johnstone, dentro de la fenomenología constructiva con la experiencia del otro que es radicalmente otro, radicalmente distinto a la fenomenóloga.

Ahora bien, si esta fenomenología en segunda persona busca realizar un análisis de la experiencia del otro, aun cuando este sea cualitativamente diferente a la investigadora —por ejemplo, que sea un infante—, entonces aquí estaría presente la idea de Ratcliffe<sup>49</sup> de entender la fenomenología como facilitadora de una *empatía radical*. Es decir, la fenomenología constructiva de Sheets-Johnstone permitiría reconocer que la *ēpōkhē*, entendida como la neutralización de las presuposiciones, es la operación que el investigador necesita ejecutar cuando está en presencia de individuos que no tienen el mismo trasfondo experiencial que él —ya que, por ejemplo, no tienen las mismas posibilidades de movimiento, debido a que en un caso se es un infante y en el otro se es un adulto—. Dicho esto, es posible formular la pregunta que abrirá paso a la tercera y última sección de este ensayo. A saber: ¿qué tan diferente puede ser el otro para poderlo explorar fenomenológicamente?

## Fenomenología constructiva de las psicopatologías

Para Fink, la fenomenología constructiva está encargada de investigar lo *no-dado originariamente a la intuición*. A partir de Sheets-Johnstone podemos explicitar que este enfoque fenomenológico lo que estudia es lo *no-dado a la intuición adulta*. Por mi parte, en esta sección quiero defender la tesis de que el enfoque constructivo también es el propicio para explorar lo *no-dado a la intuición adulta no-patológica*. En otros términos, el enfoque constructivo es el que debe adoptarse si lo que se busca es explorar fenomenológicamente las experiencias psicopatológicas o psiquiátricas.

---

<sup>49</sup> RATCLIFFE, Mattew. «Phenomenology as a Form of Empathy». *An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 55(5), 2012, p. 478.

En principio, la fenomenóloga es un individuo psiquiátricamente no-patológico<sup>50</sup>. Por lo tanto, las experiencias psiquiátricas no estarían dentro del repertorio de experiencias que le son dadas originariamente a la intuición de la fenomenóloga, por lo que la fenomenología regresiva no le sería de utilidad a la hora de estudiar dichas experiencias.

Habría que señalar, al respecto, que el mundo experienciado y las maneras de experimentar el mundo no son diferentes únicamente entre el adulto y el infante, sino también entre el organismo no-patológico y el organismo patológico. Recuérdese que, para Fink, el enfoque constructivo sirve para estudiar las experiencias que no se recuerdan, pero también aquellas experiencias, como la muerte, que la fenomenóloga no ha tenido. Hay, por ejemplo, trastornos psiquiátricos donde la estructura de la temporalidad está alterada, por lo que la experiencia del tiempo no sería la misma entre quien padece dicho trastorno y quien no<sup>51</sup>.

En ese sentido, aunque la vida experiencial del otro es supuestamente accesible a la fenomenóloga por medio de la empatía —tal como aparece en la quinta meditación de Husserl<sup>52</sup>—, este acceso tiene sus límites. No toda la vida de conciencia del otro es accesible, y menos cuando el otro es radicalmente distinto a la fenomenóloga. Es por esto que Husserl nunca llevó a cabo una fenomenología de la experiencia de los animales no humanos<sup>53</sup>. Y es por eso mismo que Fink, pero sobre todo Sheets-Johnstone, considera que la fenomenología constructiva debe encargarse del estudio trascendental de la primera infancia.

<sup>50</sup> Esto no significa que alguien que padece alguna psicopatología no pueda nunca ejercer el método fenomenológico, sin importar cuál psicopatología padece y qué tan avanzada o grave sea. Significa, por el contrario, que no es necesario ser un paciente psiquiátrico para hacer fenomenología.

<sup>51</sup> GALLAGHER, Shaun y VARELA, Francisco. «Redrawing the Map and Resetting the Time: Phenomenology and the Cognitive Science». En Steven CROWELL, Lester EMBREE, y Samuel JULIAN (eds.). *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*. EE.UU., Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc., 2001, pp. 17-45.

<sup>52</sup> HUSSERL, Edmund. *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology* (Seventh Impression). The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

<sup>53</sup> Dice Wittgenstein en el § 327 del párrafo x de la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas* que «si un león pudiera hablar, no podríamos entenderlo». Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2017. Considero que Husserl y Fink estarían de acuerdo con ello, por lo que considerarían necesario un enfoque diferente al regresivo para dar cuenta de la experiencia del león.

Se podría decir, aun así, que el enfoque constructivo no es el indicado para estudiar la experiencia psicopatológica<sup>54</sup>. Recuérdese que, para Sheets-Johnstone<sup>55</sup>, el estudio de la primera infancia es fundamental para poder comprender la génesis de la experiencia del mundo que tiene el adulto, ya que esta experiencia adulta se constituye a partir de la experiencia del infante. Sin embargo, la experiencia psicopatológica no es fundamento constituyente de la experiencia no-patológica. A lo sumo, aquella sería una alteración de ésta. Tres ideas se podrían esbozar para responder a este reto.

En primer lugar, aunque sea cierto que la experiencia no-patológica no se constituye a partir de la experiencia patológica, sí es cierto que la experiencia patológica es una alteración de la experiencia no-patológica, por lo que sí habría relación entre ambos tipos de experiencia. Esto no implica que la fenomenóloga, para comprender la experiencia patológica, solo necesita tomar la experiencia no-patológica y alterarla con la imaginación — en términos lógicos, no basta con decir que la experiencia patológica es la negación de la experiencia no-patológica—. Esto no es suficiente, porque la experiencia se puede alterar de muchísimas maneras, por lo que no podrá determinar, a partir de este método, si la alteración que está proponiendo corresponde con la alteración que está ocurriendo *de facto* en la experiencia patológica.

Por esto último, considero que la fenomenología constructiva, siendo la que aborda lo no-dado a la intuición fenomenológica, es la pertinente para afrontar la pregunta «¿qué es ser como un paciente psiquiátrico?», de modo tal que pierde importancia si no hay relaciones constitutivas entre las experiencias patológicas y las experiencias no-patológicas, o si las relaciones que hay sean inversas a las que hay entre las experiencias del adulto y las del infante —mientras que la del adulto, accesible por la fenomenología regresiva, se constituye a partir de la del infante, la patológica es una alteración de la no-patológica, siendo esta la accesible a la fenomenología regresiva—.

<sup>54</sup> Aquí no se objeta que la fenomenología pueda estudiar las psicopatologías. Se está objetando, en cambio, la tesis de que la fenomenología constructiva es la propicia para realizar ese estudio.

<sup>55</sup> SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The Primacy of Movement*. *Op. cit.*

Así pues, las psicopatologías, al estar definidas por un conjunto de experiencias no accesibles de manera intuitiva a la fenomenóloga, podrían ser estudiadas con el enfoque constructivo.

En segundo lugar, la propuesta de usar el enfoque constructivo para estudiar la experiencia psiquiátrica encontraría fundamento —necesario mas no suficiente— en el hecho de que es factible hacerlo. Para estudiar la experiencia psicopatológica fenomenológicamente se contaría con los mismos elementos que eran necesarios para estudiar la infancia según Sheets-Johnstone. Además de que se cuenta con la necesidad de recurrir a un enfoque distinto al regresivo, se cuenta a su vez con la propia experiencia descrita desde la fenomenología regresiva, la observación en segunda persona de los pacientes de psicopatologías y, como clave trascendental, ciertos hallazgos científicos.

Ciertamente, aquí se podría tomar como clave trascendental ciertas experiencias no-patológicas, tal como hizo Sheets-Johnstone<sup>56</sup> en su descripción de la esquizofrenia a partir del reflejo de sobresalto —*startle reflex*<sup>57</sup>—. ¿Esto implica, sin embargo, que ya no estaría operando una fenomenología constructiva? Considero que no. Como sostiene Fink, la fenomenología constructiva «inicia en regiones problemáticas muy diferentes [entre sí] en la fenomenología regresiva»<sup>58</sup>, por lo que en cada caso debería concretizarse diferentes *estilos* de construcción, diferentes estrategias para llevar a cabo la construcción de la experiencia no-dada a la intuición.

El enfoque constructivo conlleva, en último término, a una multiplicidad de caminos metodológicos, «lo que hace realmente imposible esbozar un adecuado concepto preliminar de ella [i.e., la fenomenología constructiva]»<sup>59</sup>. Pero, en ese sentido, las pautas metodológicas dadas por Sheets-Johnstone no deben ser seguidas al pie de la letra siempre, sin prestar atención

<sup>56</sup> SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. «Schizophrenia and “The Comet’s Tail of Nature”: A Case Study in Phenomenology and Human Psycho-pathology», *Philoctetes*, 1, 2007, 5-26.

<sup>57</sup> Por ejemplo, la contracción corporal dada cuando la armonía del mundo se ve interrumpida repentinamente debido al sonido de un disparo.

<sup>58</sup> FINK, Eugen. *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*. Op. cit., p. 63.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 64.

a qué tipo de fenómeno se busca describir. El fenómeno será, en cambio, el que determine el camino metodológico que se debe tomar. Es el fenómeno a estudiar el que determinará, por ejemplo, qué jugará el papel de clave trascendental, ya sea el objeto intencional, ya sean experimentos científicos, o ya sean experiencias propias no-patológicas.

En tercer y último lugar, contra la objeción de que una fenomenología de las psicopatologías no sería una fenomenología constructiva, habría que recordar que, aunque la experiencia patológica no es fundamento constituyente de la experiencia no-patológica, ambos tipos de experiencia no son completamente extrañas o antitéticas entre sí, como tampoco lo eran la experiencia del infante y la experiencia del adulto —ciertamente, el que no sean completamente disímiles no implica que sean plenamente accesibles a la intuición de la fenomenóloga y, por lo tanto, se puedan estudiar con el método regresivo—. Es posible que individuos normales tengan experiencias muy cercanas a las patológicas, aunque no tengan la misma intensidad, cuantitativa y cualitativamente hablando, ni los mismos y exactos rasgos experienciales. Los individuos normales pueden tener experiencias muy similares, por ejemplo, a ataques de depresión, a delirios persecutorios, a alteraciones de la temporalidad y espacialidad, a ideas ruminantes, entre otros.

De hecho, el mismo estudio constructivo de las psicopatologías muestra que hay un tránsito entre lo patológico y lo no-patológico, aunque esto no implica borrar la distinción entre ambos tipos de experiencia. Respecto a este tránsito, se puede recordar aquí, de nuevo, la propuesta de Sheets-Johnstone<sup>60</sup> de entender la esquizofrenia como un estado prolongado donde priman las cualidades experienciales características del reflejo de sobresalto, siendo esta experiencia corporal común a todos los individuos, pues todos, en algún momento de sus vidas, nos hemos asustado repentinamente.

Dicho todo esto, es entendible porqué serían ejemplos de la fenomenología constructiva de las experiencias psiquiátricas, no solo el estudio de

---

<sup>60</sup> SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. «Schizophrenia and “The Comet’s Tail of Nature”: A Case Study in Phenomenology and Human Psycho-pathology» *Op. cit.*

la esquizofrenia realizado por Sheets-Johnstone<sup>61</sup>, sino también la caracterización que hace Ratcliffe<sup>62</sup> de la depresión severa como una alteración en los sentimientos existenciales —*existential feelings*—, también conocidos como atmósfera afectiva —*Stimmung*—; o la caracterización de Villamil<sup>63</sup> del desorden del espectro autista como un conjunto de dificultades para constituir, abrir cinéticamente y navegar armoniosamente entre nuevos espacios vitales de relaciones significativas y resonantes; incluso serían ejemplos de esto el trabajo de Sass, Parnas y Zahavi<sup>64</sup> en el que se caracteriza la esquizofrenia como una alteración del *self* que tiene como rasgos fundamentales la hiperreflexividad y la disminución de la autoafección.

## Conclusión

Como conclusión de este escrito me limitaré a señalar que Eugen Fink, al proponer una teoría trascendental del método, se hizo con el crédito de haber despejado y allanado el terreno para una fenomenología acerca de experiencias no dadas a la intuición de la fenomenóloga. Al señalar que hay una dimensión no-intuitiva de la experiencia, invitó a sus sucesores a que se las ingenien para tematizar aquello que en principio no es tematizable, aquello que estaba más allá de la mirada fenomenológica. Esto lo ha captado muy bien Sheets-Johnstone, que especificó a qué elementos teóricos podría recurrir una fenomenología constructiva. En ese sentido, Fink terminó presentando, tal vez sin darse cuenta, los cimientos metodológicos necesarios para elaborar una fenomenología en segunda persona, una fe-

<sup>61</sup> SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. «Schizophrenia and “The Comet’s Tail of Nature”: A Case Study in Phenomenology and Human Psycho-pathology». *Op. cit.*

<sup>62</sup> RATCLIFFE, Matthew. «Phenomenology as a Form of Empathy». *Op. cit.*

<sup>63</sup> VILLAMIL, Andrés. «Corporalidad y autismo infantil. Incursión fenomenológica en la primacía del cuerpo vivido». *Tesis para optar al grado de magister en filosofía*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2017a; VILLAMIL, Andrés. «Experiencia y cuerpo animado en el espectro autista. Evaluando los alcances y límites del DSM-5». *Ideas y Valores*, LXVI(3), 135-156, 2017b.

<sup>64</sup> SASS, Louis, PARNAS, Josef y ZAHAVI, Dan. «Phenomenological Psychopathology and Schizophrenia: Contemporary Approaches and Misunderstandings». *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 18(1), 2011, pp. 1-23.

nomenología del otro en cuanto diferente a la fenomenóloga, sea porque es un organismo que ya pasó por una experiencia cercana a la muerte; o sea porque, tal como enfatizó Sheets-Johnstone, es un infante; o sea porque, tal como he intentado defender aquí, es un paciente de alguna psicopatología.

## Bibliografía

- ADOLPH, Karen y JOH, Amy. «Motor development: How infants get into the act». En Alan SLATER y Michael LEWIS (eds.). *Introduction to infant development*. New York, Oxford University Press, 2007, pp. 63-80.
- BRUZINA, Ronald. «Translator's Introduction». En Eugen FINK. *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*. Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press. 1995, pp. vii-xcii.
- DÁVILA, Jorge. «Estructura antepredicativa, psicología del desarrollo y psicopatología». *Tesis para optar al grado de magíster en filosofía*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- FINK, Eugen. *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*. [Traducción de Ronald. Bruzina]. Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1995.
- GALLAGHER, Shaun y VARELA, Francisco. «Redrawing the Map and Resetting the Time: Phenomenology and the Cognitive Science». En Steven CROWELL, Lester EMBREE, y Samuel JULIAN (eds.). *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*. EE.UU., Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc., 2001, pp. 17-45.
- GARAVITO, María Clara. «La animación en el origen de la consciencia de subjetividad, del mundo y de los otros: desde la fenomenología constructiva a la Psicología del desarrollo». *Tesis para optar al grado de magíster en filosofía*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Problemas fundamentales de la Fenomenología (1919-1920)*. Madrid, Alianza Editorial, 2014.
- HUSSERL, Edmund. *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology (Seventh Impression)*. The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. México: Fondo de cultura económica, 2009.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception (Première Éd.)*. Paris: Éditions Gallimard, 1945.
- PETITOT, Jean, VARELA, Francisco, PACHOUD, Bernard y ROY, Jean-Michel (eds.). *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, Stanford University Press, 1999.
- RATCLIFFE, Matthew. «Phenomenology as a Form of Empathy». *An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 55(5), 2012, pp. 473-95.
- SASS, Louis, PARNAS, Josef y ZAHAVI, Dan. «Phenomenological Psychopathology and Schizophrenia: Contemporary Approaches and Misunderstandings». *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 18(1), 2011, pp.1-23.
- SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. «What are naming?». En Helena de PREESTER y Veroniek KNOCKAERT (eds.) *Body Image and Body Schema*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2005, pp. 211-31.
- SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. «Schizophrenia and “The Comet’s Tail of Nature”: A Case Study in Phenomenology and Human Psychopathology», *Philoctetes*, 1, 2007, 5-26.
- SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The Primacy of Movement* (Expanded second edition). Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2011.
- THELEN, Esther, SCHÖNER, Gregor, SCHEIER, Christian y SMITH, Linda. «The Dynamics of Embodiment: A Field Theory of Infant Perseverative Reaching». *Behavioral and Brain Sciences*, 24(1), 2001, pp. 1-86.

- VILLAMIL, Andrés. «Corporalidad y autismo infantil. Incursión fenomenológica en la primacía del cuerpo vivido». *Tesis para optar al grado de magíster en filosofía*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2017a.
- VILLAMIL, Andrés. «Experiencia y cuerpo animado en el espectro autista. Evaluando los alcances y límites del DSM-5». *Ideas y Valores*, LXVI(3), 135-156, 2017b.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2017.
- ZAHAVI, Dan. «Phenomenology and the project of naturalization». *Phenomenology and the Cognitive Science*, 3, 2004, pp. 331-347.

## LA INDAGACIÓN TRASCENDENTAL COMO EVIDENCIAR Y COMO ACLARAR \*

### *Transcendental inquiry as clarification and making-evident*

JUAN JOSÉ BOTERO CADAVID \*\*

Universidad Nacional de Colombia

**Resumen:** En el marco de los usos que se hacen de la fenomenología por parte de otras disciplinas parece perderse el carácter trascendental de la fenomenología. Por esta razón, este texto aclara el sentido de lo trascendental, centrándose en las exploraciones de Husserl sobre la lógica trascendental. La investigación de Husserl es bilateral: investiga, no solamente las objetividades lógicas, sino también la subjetividad que realiza operaciones lógicas. En el trabajo fenomenológico, la aclaración es ella misma una operación en la cual emerge aquello mismo que se aclara: se hace emerger la cosa misma. La lógica trascendental, lejos de ser una fundamentación epistemológica, en el sentido tradicional, de la lógica formal, es más bien una aclaración que revela el sentido de ésta: por ello, no parece posible destrascendentalizar la fenomenología, como se pretende en algunos usos que se hacen de ésta en otras disciplinas.

**Palabras clave:** Husserl, lógica trascendental, método en fenomenología, trascendental.

**Abstract:** In the context of the uses made of phenomenology by other disciplines, the transcendental character of phenomenology seems to be lost. For this reason, this text clarifies the meaning of the transcendental, focusing on Husserl's explorations of transcendental logic. Husserl's research is bilateral: he investigates not only logical objectivities, but also the subjectivity that performs logical operations. Clarification is itself an operation in which the very thing that is clarified emerges. Transcendental logic, far from being an epistemological foundation, in the traditional sense, of formal logic, is rather a clarification that reveals its meaning: for this reason, it does not seem possible to de-transcendentalize phenomenology, as some uses of phenomenology sometimes pretend to do.

**Keywords:** Husserl, transcendental logic, method in phenomenology, transcendental

---

\* Este artículo fue recibido el 2 de agosto de 2020 y aceptado el 3 de marzo de 2021.

\*\* Correo electrónico: jboteroc@unal.edu.co.

## Introducción

En años relativamente recientes se ha ido consolidando, en el ámbito relacionado con los estudios de la cognición, la práctica de recurrir a la fenomenología con diversos objetivos: en ciertos casos, para encontrar algún soporte filosófico a las apuestas teóricas de las disciplinas correspondientes, especialmente si se trata de alguna teoría con especiales necesidades de consolidación; en otros casos, para apropiarse teóricamente de algunos de sus conceptos claves con el fin de capturar realidades, fenómenos o *posits* que apenas están en vías de configuración conceptual; en otros, finalmente, porque algunos desarrollos de la fenomenología parecen abrir campos de investigación con amplias probabilidades de convertirse en fructíferos, si solamente tales desarrollos pudieran hacerse compatibles con las teorías o hipótesis de la teoría propia. Independientemente de si estas aproximaciones polidisciplinarias han sido o no beneficiosas para las diversas vertientes que participan en ellas —algunas lo han sido, ciertamente—, todas tienen un rasgo positivo desde el arranque: el haber ampliado el espectro de las posibilidades de hacer filosofía en diálogo permanente con la actividad propiamente científica, que constituye lo más cercano a su sentido original, y alejarse así un poco de la tendencia académica a la sobre-especialización filosófica, a la que habría que achacarle su parte de responsabilidad si se llegara a verificar el lento declive de esta actividad en la vida académica contemporánea.

Aquí me voy a referir específicamente a la fenomenología husserliana, y no voy a mencionar otras derivaciones o corrientes a las que se le reconoce su afiliación a la fenomenología del siglo XX. Con relación a la filosofía desarrollada por Edmund Husserl, su enorme y variada fertilidad, así como su creciente popularidad en ámbitos diferentes a la filosofía estrictamente académica, en particular el de los estudios de la cognición, se ha chocado a veces con un inconveniente: el de hacer aceptable, o siquiera inteligible, a muchos científicos, la naturaleza *trascendental* de su fenomenología. El término «trascendental» parece evocar entre personas no familiarizadas

con este tipo de filosofía la idea errónea de que se trata de reflexiones totalmente ajenas a la vida cotidiana, al mundo en el que se vive, algo así como divagaciones etéreas sobre un mundo aparte, ideal, puramente especulativo. No es raro encontrar, en consecuencia, que, en muchos casos, a la hora de acercarse a las investigaciones fenomenológicas éstas pierdan su carácter esencial, propio e intrínseco, y que solamente se adopten algunos de sus conceptos y resultados teóricos como herramientas positivas y, en consecuencia, ajenas a su sentido específicamente fenomenológico. Esto, por supuesto, no tendría nada de reprochable si se limitara al uso pragmáticamente justificable que hace de ellos alguien que, por su parte, cree haber encontrado en ello alguna solución a algún problema conceptual con el que se haya tropezado en su práctica teórica. Lo que sí creo que vale la pena examinar con más cuidado es si, para el avance de los estudios de la cognición, no sería más provechoso el que se asumieran de una manera neta y decidida al menos algunas de las exigencias metodológicas de la disciplina trascendental, en lugar de quedarse en una utilización puramente instrumental de algunos de sus conceptos. Yo pienso que la respuesta es afirmativa, pero desarrollar este punto de vista exige un trabajo de un alcance mucho mayor que ahora no puedo asumir. Mi idea general es que recurrir a conceptos que se originan en la investigación fenomenológica trascendental, pero despojándolos de su carácter específicamente fenomenológico trascendental, es no solamente correr el riesgo de caer en tergiversaciones y equívocos insuperables, sino, sobre todo, perder la oportunidad de ampliar los alcances y profundidad de las disciplinas que recurren a ellos de esta manera superficial.

Como una preparación a lo que podría ser una investigación de largo aliento sobre este tema, me he propuesto aquí tratar de desentrañar el sentido metódico, pero también teórico, del tipo de investigación que desarrolla la fenomenología trascendental. Para ello me voy a concentrar en una obra de Husserl en donde este autor se extiende con mayor precisión sobre este asunto, con la esperanza de despertar, si acaso, algo de curiosidad sobre el tema de fondo que acabo de mencionar. No se me escapa la obviedad de que lo que pueda decir yo aquí está dicho de manera mucho más clara y

precisa por el propio Husserl, pero entonces habría que estudiar el texto mismo, y quizás eso no esté entre los planes de muchos de los lectores a quienes me quisiera dirigir.

La obra sobre la que voy a reflexionar a continuación es *Lógica formal y lógica trascendental*<sup>1</sup> —en adelante: LFT—. El interés de Husserl por la lógica, aunque se haya despertado en él de manera coyuntural, debido a sus estudios y al ambiente filosófico y científico de su juventud, no es, sin embargo, un rasgo secundario de su filosofía. La lógica tiene el sentido de condensar lo más específico del pensar teórico humano; permanentemente nos encontramos con ella en cualquier disciplina en la que estemos investigando, y con mayor incidencia, quizás, en los estudios sobre la cognición. Es, en cierto sentido también, una condensación de las pretensiones tácitas de las actividades que dieron nacimiento a la filosofía, que en aquellos tiempos originarios se desarrollaba como conocimiento científico. El carácter universal y radical de las indagaciones trascendentales se refleja de manera muy clara y precisa en los análisis fenomenológicos de la lógica. De allí su centralidad para la actividad filosófico-científica en la obra de Husserl.

## 1

Es posible entender el impulso de hacer fenomenología, al menos en Husserl, como una recuperación del sentido original con el que nace y se establece la actividad filosófica, considerada como la actividad científica —*episteme*— originaria del pensamiento científico occidental. En numerosos pasajes de su obra Husserl remite a su audiencia al sentido platónico de la búsqueda del conocimiento en cuanto surgido de, y, por consiguiente, basado en, *evidencias*.

El conocimiento que se elabora como ciencia auténtica emerge en la operación de generar evidencias y, al proceder de ese modo, se autolegitima, en el sentido de que se auto configura como su propio fundamento. Me parece útil, por lo tanto, volver sobre esta noción de evidencia con el fin de destacar algunos rasgos que, en mi opinión, pueden ayudar a entender mejor cierto modo de hacer fenomenología en esta época. Estoy consciente

<sup>1</sup> HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental*. México, UNAM, 2009.

de que muchos y muy brillantes fenomenólogos han escrito cosas valiosas sobre este concepto. Mi intención no es ni comentarlas ni completarlas. Solamente intento una comprensión a partir de algunas preocupaciones que surgen al emprender la tarea de hacer fenomenología en la época presente, en particular en relación con las teorías, filosóficas o científicas, que exploran el fenómeno de la cognición. Con este propósito voy a examinar la manera como ese impulso original de hacer fenomenología, al recuperar el objetivo de alcanzar evidencias, permite entender la empresa fenomenológica como una filosofía orientada hacia la *aclaración*, en contraste con una orientada a las explicaciones causales, bien sean del orden empírico, o bien del orden especulativo. Y, adicionalmente, cómo la aclaración fenomenológica se configura como *constitución* de sentido.

Mi idea básica es que la aclaración –dilucidación– fenomenológica es ella misma una operación en la cual emerge —vale decir, en este contexto, se autoconstituye— aquello mismo que se aclara. No hay mayor aclaración que la evidencia, pues ésta consiste en la «operación de darse la cosa misma», tal como Husserl lo expresa en numerosos pasajes a lo largo de sus escritos y sus lecciones. En adelante me voy a centrar, como dije, en algunos pasajes de LFT, pero creo que gran parte de lo que voy a encontrar allí se podría encontrar en otras obras, pues hace parte de la columna vertebral del hacer fenomenología.

## 2

En su dilucidación del sentido de la lógica formal, Husserl destaca la necesidad de llevar a cabo indagaciones bilaterales: investigar, no solamente sobre las objetividades lógicas —las formaciones lógicas—, sino también sobre la subjetividad que hace lógica, pues, en general, toda formación teórica se produce en operaciones subjetivas, observación que parece obvia pero que, quizás por ello mismo, se pasa por alto en la práctica teórica habitual. Esto implica aclarar el sentido de esa bilateralidad de la investigación, con el fin de evitar el escollo del psicologismo. La justificación para emprender estas indagaciones de orientación subjetiva, sin embargo, no se queda en esa aparente obviedad. Ella nos remite al carácter histórico de la lógica como disciplina normativa general del conocimiento científico: si, en cuanto producción teórica, ella se

genera en operaciones de subjetividades que hacen lógica, es necesario sacar a la luz aquello que legitima su papel como norma de la ciencia, incluyendo en ésta, por supuesto, a la ciencia que estudia la subjetividad, es decir, a la psicología. Si no se hiciera así, la lógica no podría justificarse y, por consiguiente, no podría reclamar el carácter de perfecta cientificidad, pues, al pasar por alto la naturaleza particular de su génesis subjetiva, o al abordarla de manera insuficiente quedándose en la equiparación de los fenómenos judicativos con fenómenos «de la experiencia interna» —como lo hizo el empirismo moderno—, ella simplemente no alcanzaría a comprenderse a sí misma<sup>2</sup>.

La manera fenomenológica de adelantar esta tarea, en este contexto, consiste en aclarar, i.e., en clarificar o dilucidar, la evidencia en la que ocurren los objetos ideales de la lógica, la cual, en su *operación*, es análoga, aunque no idéntica, a aquella en la que ocurren los objetos de la experiencia interna y externa. Esta caracterización de la evidencia como una *operación* es crucial, como se verá, para poder entender mi argumentación. En el contexto preciso en el que estamos situados por el momento, Husserl alude a esta operación como la síntesis en la que emerge una *experiencia* de identidad. La operación —dice el autor— es efectivamente semejante a una «experiencia» como evidencia de objeto real, con la diferencia de que el objeto ideal —el de la lógica— no se individualiza por una temporalidad propia<sup>3</sup>.

Husserl tiene que abordar aquí el tema de la evidencia para que no se confunda su concepto con otras nociones corrientes, no fenomenológicas, de ella. Si se entiende la evidencia, tal como lo repite en numerosos pasajes, como «darse las cosas mismas», entonces ella es una operación, y no se la debe confundir con un sentimiento de absoluta seguridad, o una «apodicticidad absoluta». A este operar se refiere Husserl con la expresión «intencionalidad operante», o «en funciones» —*fungierende Intentionalität*—<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 211/161. Voy a citar las obras de Husserl mencionando en primer lugar la página de la traducción al castellano que estoy utilizando, y enseguida la paginación en la edición original. En todo caso, en LFT y en otras traducciones recientes, especialmente las que provienen del invaluable trabajo de Antonio Zirión y su equipo de colaboradores, en México, se incluye al margen la paginación original, lo cual facilita mucho la verificación y lectura de fuentes.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 214/164.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 215/165.

Así, pues, la evidencia aparece en la reflexión fenomenológica como la operación de darse las cosas mismas, que Husserl se apresura a explicitar mejor como «la forma general por excelencia de la intencionalidad»<sup>5</sup>. Esto es importante por cuanto permite verificar una vez más que la intencionalidad, dentro de la fenomenología, no es simplemente una característica lógica de la conciencia, ni siquiera un rasgo descriptivo o fenomenológico, sino *el operar* mismo de la conciencia, esto es, la actividad cognitiva misma. Por más que se utilice el sustantivo «intencionalidad», es claro que se trata de un operar, para designar lo cual, valga decirlo, debería ser necesario recurrir a una forma verbal. En este operar intencional de darse las cosas mismas, una objetividad está «en-mente», «mentada», a modo de algo «captado», «visto ello mismo».

Parece claro que si la indagación fenomenológica, como ya se dijo, consiste en suscitar evidencia, entonces la caracterización fenomenológica de la evidencia es a su vez una evidencia, pero «de nivel superior». La forma como ella se suscita consiste en «desarrollar fenomenológicamente cualquier experiencia y cualquier ‘intelección’ efectivamente efectuada (*wirklich betätigten*)». A su vez, habría que comprender su operación suscitando una evidencia de nivel superior, y así, dice Husserl, «*in infinitum*»<sup>6</sup>. Y añade, de manera destacada: «*Solamente viendo, puedo exponer lo que propiamente está ante mí en un acto de ver; tengo que llevar a cabo, viendo, una explicación (ein sehendes Explizieren) de la esencia propia de este ver*»<sup>7</sup>.

El pasaje citado aclara bien lo que significa e implica el que la evidencia sea una operación, o un operar. En este caso, es una operación de suscitar la operación de darse la cosa misma. Lo que nos aparece como una recursividad *in infinitum* tal vez permita también entender mejor en qué sentido la fenomenología es «una tarea infinita», según la expresión de Husserl, tantas veces citada. Independientemente de si esto es así o no, lo que me interesa volver a destacar es la idea siguiente: la evidencia como darse la cosa misma se aborda fenomenológicamente mediante —*durch*, dice Husserl— su des-

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 216/166.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 217/167.

<sup>7</sup> *Ibid.*

pliegue fenomenológico, lo cual entiendo aquí como la «efectuación efectiva» de esa experiencia de darse la cosa misma. Entonces, podría entender el que «solamente viendo puedo sacar a la luz, ex-poner —*herausstellen*—, lo que me hago presente en el acto de ver», como la constatación de que la explicitación de la experiencia exige que se la lleve a cabo fenomenológicamente, es decir, ocurre en la operación de hacerla evidente en cuanto tal.

Esto podría querer decir que si la indagación fenomenológica consiste en una labor de aclaración —*Klärung*—, de dilucidación, entonces tal aclaración consiste en suscitar, hacerse presente, aquello que se trata de aclarar. Esto tiene todo el sentido, en la medida en que hacer la experiencia directa de aquello que se está en proceso de aclarar es la mejor aclaración que pueda esperarse. Es, como dice Husserl, «ver». La fenomenología se lleva a cabo haciendo patente aquello que está bajo su escrutinio, y no proporcionando de entrada una explicación teórica de ello<sup>8</sup>. Lo propio del abordaje fenomenológico, sin embargo, es que el hacer patente es un operar que suscita, o hace emerger, de manera original, eso mismo que se está sometiendo a indagación.

En esto consiste, me parece a mí, la idea de aclaración como *constitución*.

### 3

Ya en *Ideas I* Husserl había mencionado que los problemas mayores a los que se enfrenta la fenomenología son los de «la constitución de las objetividades de la conciencia», a los que caracteriza como «problemas funcionales»<sup>9</sup>. De un modo más general, la relación entre la fenomenología y las demás ciencias se funda en la relación de esencia entre «el ser trascendental y el ser trascendente»<sup>10</sup>, por lo que se impone averiguar cómo se «constituyen conscientemente» las objetividades de toda región y categoría»<sup>11</sup>. Estas

<sup>8</sup> Se ha comparado esta noción husserliana de la filosofía fenomenológica como aclaración, y ésta como «hacer ver», con la noción de la filosofía del «segundo» Wittgenstein. En un sentido muy general, se puede decir que esto es así. No obstante, hay diferencias muy marcadas entre ambas nociones, en especial en cuanto a la forma como se entiende ese «hacer ver» en ambos filósofos.

<sup>9</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideas I*. México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 286/196.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 576, 169.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 288/197.

objetividades son «unidades sintéticas», por lo que el examen se tiene que orientar a desentrañar cómo se configuran tales unidades de sentido, tales síntesis. En esta obra, Husserl entiende la exploración en términos de la constitución noético-noemática, y en el pasaje al que me estoy refiriendo, el foco de la exposición se centra en la actividad noética en la que se origina «una conciencia de algo» como conciencia de una objetividad que «se da a conocer coherentemente, se comprueba y se determina racionalmente»<sup>12</sup>.

Al caracterizar el tema de la objetividad coherente, racional, como «problemas funcionales», Husserl destaca el «punto de vista de la función» como «el central de la fenomenología». Hay que entender aquí este término como algo «que se funda en la *esencia* pura de la noesis», y no en el sentido matemático corriente de «función». Puesto que la noesis, ya en esta obra, consiste ante todo en un operar que «da sentidos»<sup>13</sup>, creo que se podría entender este sentido *sui generis* de «función» como afín al sentido biológico, o al menos a alguno de ellos. En efecto, el punto de vista de la función en fenomenología significa considerar a las vivencias singulares «desde el punto de vista teleológico de su función» —o del diseño—, la cual consiste en «hacer posible la unidad sintética» dando así sentido, coherencia, determinación normativa racional.

Hay un riesgo en esta consideración de la constitución de objetividades a partir de la imagen de una operación noética que, por decirlo así, constituye objetos gracias a la infusión de sentido sobre datos hyléticos, o materiales: es, obviamente, el riesgo del idealismo simple, o la idea de que la objetividad real es un producto de alguna forma de actividad espiritual. Pero el operar noético que *in-forma* datos sensibles, confiriéndoles intencionalidad, es correlativa de unidades noemáticas de sentido, no de objetos reales, naturalmente.

Es por ello por lo que hay que considerar el contexto de la fenomenología genética, que es el de LFT, en donde la evidencia, en cuanto vivenciar del darse las cosas mismas, es una *función general*, en contraste con un vivenciar que culmine en este darse. En efecto, en tal contexto ella es

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 286-287/196.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 284/194.

«*un modo universal de la intencionalidad*» en virtud del cual la conciencia, en tanto operar cognitivo, se da «*una estructura teleológica universal*»<sup>14</sup>, la de la racionalidad en cuanto normatividad que jalona el movimiento de comprobación y corrección característico del operar evidenciador. Así se entiende el que, a la emergencia de objetividades de diversas especies, en tanto unidades de «una experiencia posible», correspondan tipos específicos de experimentar en evidencia. Con otras palabras: diversas especies de objetividades se constituyen en diversos tipos de evidencia, siempre congruentes, por supuesto, pues a su constitución es inherente la orientación teleológica racional —el comprobarse/corregirse—.

La tarea, entonces, señalada en *Ideas I*, de enfrentar «los problemas de la constitución de objetividades», o «problemas funcionales», se identifica mejor —así lo creo—, como una de *dilucidar*, que como una de *construcción noética*, y con ello el idealismo fenomenológico —trascendental— manifiesta un carácter propio, el cual lo hace diferente de un idealismo constructivista. Ejecutada como un operar que hace emerger la cosa misma, y no como operación de una noesis que «confiere» sentido, la constitución aparece con el sentido de una revelación que esclarece, que aclara, el sentido y la validez. No es, como creo que lo dijo Fink alguna vez, un «crear», sino más bien un «revelar». Lejos de ser un procedimiento constructivo —al modo de Kant, por ejemplo—, la constitución es una revelación del operar trascendental.

#### 4

El examen fenomenológico del ámbito lógico-analítico muestra, por ejemplo, que las formaciones lógicas —juicios, deducciones, etc.— emergen como objetividades «irreales» —ideales— en evidencias que, de este modo, las justifican y legitiman. Tales evidencias son las experiencias que las dan, en cada estrato lógico —morfología, analítica, etc.—, como objetos que son en cada caso algo «numéricamente idéntico», es decir, son *el mismo* objeto, a diferencia de los objetos de la experiencia «externa», los cuales se constituyen como el mismo a través de síntesis de identificación, como objetos trascendentes.

<sup>14</sup> HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental*. *Op. cit.*, pp. 219/168-169.

En la «fenomenología estática», con su orientación hacia las descripciones estructurales de la intencionalidad, la emergencia de la correlación noético-noemática no se describe como un operar básico, sino que, por decirlo así, se la constata y se procede a hacer su análisis, del cual surge la idea de una operación noética de constitución como un «conferir sentido» en el vivenciar la diversidad hylética. Es cierto que, al mirar con cuidado aquellas descripciones, aparece una tensión entre su naturaleza como constatación de estructuras intencionales, de una parte, y, de otra, la aparición de los «problemas funcionales», que son los de la constitución, lo cual impone la necesidad de abordar un enfoque dinámico del mismo tema. Cualquiera que sea la razón —quizás metodológica, o quizás derivada del objetivo de presentación del método que anima a *Ideas I*— para permanecer dentro de la pura descripción de estructuras, lo cierto es que tales análisis son insuficientes. En LFT, Husserl insiste en que para comprender la evidencia no basta con hablar de la «dirección» de la conciencia hacia objetos, ni con «distinguir entre experiencia externa, experiencia interna, ideación, etc.». La reflexión fenomenológica, además de constatar las multiplicidades de conciencia mencionadas y describirlas estructuralmente, debe «seguirlas a lo largo de sus *pasos sintéticos*» y preguntar por «su función intencional»<sup>15</sup>. Esta observación indica la necesidad de pasar de lo que se conoce como «fenomenología estática» a una fenomenología «dinámica» —la cual, en gran medida, corresponde a la fenomenología genética— si «queremos comprender la operación de conciencia y en particular la de evidencia»<sup>16</sup>.

Tal parece que es una tarea de investigación genética el enfrentar las experiencias externas, el experimentar interno, la ideación, y demás modos de conciencia, examinando los operares sintéticos y la función de estructuración intencional que desempeñan, hasta llegar, dice Husserl, «a las estructuras más elementales»<sup>17</sup>. Hay que aclarar, y así hacer comprensible, cómo se lleva a cabo el emerger de la trascendencia en la inmanencia del múltiple vivenciar intencional, es decir, cómo emergen, en el fluir de la multiplicidad

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 222/172.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

de operares intencionales, el estar dirigido a una objetividad, y esta objetividad misma, en cuanto objetividad trascendente. Husserl se refiere a este asunto en varios lugares como «el problema trascendental»<sup>18</sup>. Aquí, en LFT, lo caracteriza del siguiente modo, a propósito de la percepción visual:

(...) hay que explicar en qué consiste, en la esfera visual de la experiencia sintética misma, el objeto trascendente, en cuanto polo de identidad inmanente a las vivencias singulares y sin embargo trascendente, en virtud de su identidad que rebasa esas vivencias<sup>19</sup>.

Esta constitución de la trascendencia en la inmanencia es, según Husserl, «un acto de darse la cosa misma», es decir, un suscitar evidencia, en este caso evidencia de objetividad «trascendente». Es en el experimentar mismo en donde se genera la trascendencia, pero, claro está, no es un acto de «producción», en el sentido de «fabricación», de un objeto *real* trascendente. De hecho, en el contexto de la fenomenología esta idea es propiamente un sinsentido, y hay que distinguirla muy bien de la de «creación», a la que me voy a referir más adelante. La objetividad trascendente emerge como la cosa misma, en este caso, en el acto de percepción visual; y *para el fenomenólogo que examina este acto*, esta evidencia perceptiva se revela así, como tal, en el evidenciar del operar intencional en el cual ocurre el darse del proceso de constitución genética como «cosa misma». La aclaración fenomenológica del proceso genético en el que el intencionar «funcionante», es decir, operante, constituye la unidad del referir a objetividad trascendente —el referir y la objetividad—, se configura como el evidenciar de este proceso mismo. Según esto, la aclaración ocurre y es tal solamente en la medida en que en ella se *re-enactúa*, por decirlo así, el operar intencional que constituye, i.e., en el cual emerge el referir a objetividad trascendente. El «ver» evidenciador de la aclaración fenomenológica trascendental no es

<sup>18</sup> HUSSERL, Edmund. *El artículo de la Enciclopedia Británica*. [Traducción de Antonio Zirión]. México, UNAM, 1990, p. 53- ss.

<sup>19</sup> HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental*. *Op. cit.*, p. 223/172.

una contemplación de una presencia, sino el proceder dinámico de este hacer-presente el operar intencional trascendental. El ver es un vivenciar autoevidente.

Husserl insiste en estos pasajes en la necesidad de tomar más en serio este asunto, que, a pesar de ser «de gran monta», es a menudo descuidado: que toda objetividad ocurre con un sentido óptico específico en procesos de emerger consciente de «las cosas mismas», es decir, «como presentaciones de las cosas mismas en la conciencia»<sup>20</sup>. En el caso de la percepción, la «forma primordial» consiste en «mostrarse a sí misma», en hacerse evidente<sup>21</sup>. Y esto lo podemos afirmar en la medida en que hacemos evidente para nosotros, en cuanto fenomenólogos, que es así.

Resumiendo: el darse evidente las cosas mismas es un proceso de constitución intencional, de conformación del experienciar objeto y, en el mismo movimiento, del objeto de ese experienciar, en cuanto tal y tal objeto experienciado de ese modo. Y el dilucidar, el aclarar, ese proceso, consiste en describir, *llevándola a cabo*, la intencionalidad que opera anónimamente haciendo emerger esas cosas mismas. Es un doble nivel de evidencia, como se puede constatar, pero no parece que sea posible separarlo en el transcurrir del hacer fenomenología. En nuestra vida cotidiana, que transcurre en «actitud natural», el evidenciar perceptivo ocurre como proceso «oculto», o anónimo. En la actitud fenomenológica, se lo saca a la luz, y el sacarlo a la luz es a su vez un proceso de suscitar evidencia de tal operar «oculto». Una descripción analítica permite mostrar este doble evidenciar, pero es claro que en el hacer fenomenología lo que ocurre es, más que un «doble nivel», una dinámica compleja de constitución: a la vez como hacer presente la cosa misma en el experienciar que se examina, y como aclaración/constitución de este hacer presente mismo.

Es por ello por lo que la lógica trascendental, lejos de ser una fundamentación epistemológica, en el sentido tradicional, de la lógica formal —no parece posible imaginar cómo podría hacerse tal cosa—, es más bien una aclaración que revela el sentido de ésta. Aparece entonces que la actividad

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 223/173.

<sup>21</sup> *Ibid.*

originariamente productora de las formaciones lógicas es el mismo evidenciar en el cual se dan ellas mismas. La evidencia, como ya se dijo, no es una especie de contemplación apodíctica, sino el suscitar «la cosa misma» que, para las objetividades ideales —las formaciones lógicas—, ocurre a partir de una producción original, a la cual Husserl se refiere como «*su propia especie de 'percepción'*»<sup>22</sup>. En un sentido general, la evidencia, la objetividad intencional, emerge «a modo de lo originariamente dado»<sup>23</sup>, por lo cual el operar de la conciencia que «confiere» evidencia se puede considerar como «la constitución original».

## 5

El reflexionar fenomenológico sobre la lógica conduce, pues, de las evidencias directas, ingenuas o no reflexionadas, de los lógicos, al operar «oculto» que las constituye como tales evidencias. Una de las formas de adelantar esta tarea es la de preguntar por la intencionalidad que tiende al sentido de tales formaciones y lo lleva a cabo, es decir, lo realiza, le da cumplimiento.

En efecto: la actividad que genera esas formaciones lógicas de manera ingenua, «no temática», no permite, según Husserl, «circunscribirlas, comprenderlas de modo correcto y asegurar su identidad frente a todas sus desviaciones y ocultamientos ingenuos»<sup>24</sup>. Esta situación ha conducido a que ni siquiera se haya establecido rigurosamente la esfera misma de la lógica. Su especialización como disciplina científica se ha conseguido pasando por alto la confusión que caracteriza a algo tan esencial como la temática que le corresponde. Aun después de superar el psicologismo persisten, en el ámbito de la lógica pura, apriorística, confusiones que sólo una aclaración fenomenológica está en condiciones de disipar. Las aclaraciones de tipo puramente «conceptual» permanecen en la superficie del problema pues ellas, a diferencia de la aclaración fenomenológica, han renunciado a la orientación subjetiva del análisis. En cambio, la aclaración fenomenológica está orientada a dilucidar esa intencionalidad «que tiende a su sentido objetivo

---

<sup>22</sup> HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental*. *Op. cit.*, p. 227/176.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 235/184.

y lo lleva a cabo», realizándolo. Este proceder es realmente aclarador puesto que hace presente, suscitándola, la identidad entre la tendencia al objeto lógico y la realización que la cumple, llevándola a cabo. Interrogamos —dice Husserl— a la actividad que constituye las evidencias ingenuas de los lógicos, tendiendo hacia los temas capturados directamente y cumpliéndolos<sup>25</sup>.

Es muy ilustrativo recordar el resultado de esta aclaración. Gracias a ella se genera la evidencia de la triple estratificación de la lógica, y, con ello, se despejan los equívocos relativos a las condiciones de posibilidad de los juicios verdaderos. El examen fenomenológico procede, como queda dicho, a dilucidar el operar constitutivo del juzgar, indagando reflexivamente por «las tendencias intencionales y por la constitución original de formaciones [lógicas] que ocurre al realizar [cumplir] esas tendencias»<sup>26</sup>. Lo que de este modo emerge como evidencia es que el juzgar ocurre en tres estratos y que, en consecuencia, su «dirección objetiva» varía según el estrato en el que ella acontezca. Husserl lo resume así: tales investigaciones ofrecen «la demostración de tres clases de evidencias, de tres modos correspondientes de intención vacía y de cumplimiento, y, en fin, de tres conceptos de juicio que se distinguen originariamente entre sí»<sup>27</sup>.

Se puede destacar que esta aclaración del concepto de juicio, gracias a la cual se muestran los tres conceptos distinguibles que, si no se los aclara, generan las conocidas confusiones acerca de la idea misma de juicio verdadero, no es ella misma, como se dijo ya, el resultado de un análisis conceptual, o lógico-gramatical. Las confusiones que se generan en el pensar del lógico que opera con la evidencia «directa», o ingenua, que le ofrecen las formaciones lógicas, no se disipaban debido a que, en su esfera temática, la pregunta por las condiciones formales de los juicios verdaderos no alcanzaba a tener en cuenta que ella debía atenderse en los tres niveles en que se constituye el juzgar, y, mucho menos, por supuesto, tampoco alcanzaba para sacar a la luz cómo se originan los tres conceptos de juicio que era menester distinguir. La aclaración fenomenológica, entonces, no resulta de análisis

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 236/185.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 237/185.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 237-186.

conceptuales, ellos mismos determinados por la lógica que supuestamente deberían dilucidar. Ella es el resultado del suscitar la evidencia de que en el juzgar intervienen tres tipos de dirección intencional, cada uno de las cuales apunta a un cumplimiento de un tipo específico de intencionalidad vacía: el propio de la morfología, el de la consecuencia, y el de la verdad.

De este modo, la aclaración de las direcciones intencionales que caracterizan el juzgar verdadero, conseguida mediante un examen fenomenológico que suscita las evidencias correspondientes, permite distinguir con necesidad las diferentes esferas en que se constituyen unidades de juicio que hay que diferenciar. La construcción morfológica, sintáctica, del juzgar, solamente suscita la evidencia de lo que se conoce como «fórmulas bien formadas» en cuanto a «la secuencia rítmica de las indicaciones verbales»<sup>28</sup>, pero no funda nada relativo a las relaciones de consecuencia, aunque sí sea un prerrequisito para éstas: la unidad de significación que se constituye de este modo es solamente una *indicación* de que hay allí un juicio en un segundo sentido. En este segundo nivel distinguible ocurre el mentar de una situación objetiva, o el juzgar propiamente dicho, el juzgar categorial de la esfera analítico-lógica que da cumplimiento a lo mentado en la esfera morfológica. Finalmente, la aclaración suscita el evidenciar con tendencia cognoscitiva que caracteriza al juzgar «distinto», o «explícito», en donde el tender intencional mienta como cumplimiento la cosa misma, el estado de cosas «mismo», estructurado judicativamente como mención de una realidad objetiva.

Según Husserl, lo que se consigue con este tipo de investigaciones es someter a *crítica* el método lógico que funciona en el operar ordinario de los lógicos. Esta noción de «crítica» es de uso común en el ámbito filosófico, especialmente en el alemán, y en esa medida está obviamente emparentada con el uso que hace de ella Kant en sus principales obras. La crítica se ejerce allí como indagación por las condiciones de posibilidad de la experiencia, o del juicio moral, o del juicio estético o teleológico. Es, pues, una tarea de indagación trascendental. Lo que hace Husserl en el caso de la lógica es, conforme a su ejercicio fenomenológico de exploración directa del experimentar, indagar por el método por el cual «se producen originariamente

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 238-187.

los conceptos fundamentales de la analítica»<sup>29</sup> que son familiares a los lógicos y con los cuales operan sin haberlos sometido previamente a crítica.

Hay que considerar, entonces, que la «evidencia» con la que se presentan los conceptos fundamentales de la lógica es solamente el resultado del operar con el método lógico ingenuo. Ellos no han sido sometidos a un análisis de dirección subjetiva, ni siquiera en el nivel psicológico, a pesar de la obviedad del hecho de que, como cualquier producto de la actividad cognoscitiva, ellos se originan en operares subjetivos. Lo propio de la indagación que se lleva a cabo con el método fenomenológico es que ella, por más que comience como psicológica, progresivamente va haciendo emerger el método que ha estado operando efectivamente, aunque «inconscientemente»<sup>30</sup>, y de este modo ella misma es *constitutiva*, según lo que se acaba de mostrar. Y lo es en la medida en que resulta «crítica, esto es: *cumplimiento activo*»<sup>31</sup>. Aquí vale la pena citar un poco más *in extenso* las palabras de Husserl, pues no encuentro una forma más clara de mostrar lo que estoy queriendo destacar. Husserl dice de la indagación constitutiva:

Al progresar, resulta *crítica*, esto es: *cumplimiento activo* (...) fundado en la distinción sistemática entre las diferentes direcciones intencionales que se entremezclan en la unidad de la síntesis<sup>32</sup>.

Dado que el método «auténtico», fenomenológico, lleva a cabo y efectúa, al distinguirlas, las diversas direcciones intencionales que ocurren en el juzgar sintético, él mismo es «cumplimiento activo» de estas tendencias, y es a esto a lo que Husserl caracteriza como «crítica». Pero —sigue diciendo—,

Eso quiere decir que esa crítica es constitución creadora de las correspondientes objetividades, dadas ellas mismas en una unidad coherente; es creación de su esencia y de sus conceptos esenciales<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 239/188.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 239-240/188.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 239/188.

La conclusión es, por eso, contundente: «Todo análisis constitutivo es, en este respecto, creador (*schöpferisch*)»<sup>34</sup>.

## 6

Recordemos que la necesidad de una indagación fenomenológica de la lógica se plantea debido a la pretensión de ésta de constituirse como norma, como «ciencia de las ciencias». La naturaleza fenomenológica de esta indagación se configura cuando se supera el método ingenuo, que se empeña en trabajar los conceptos fundamentales basándose en evidencias directas, no reflexionadas, y se asume la tarea de explorar su génesis constitutiva en el operar intencional de la vida cognitiva —o de la conciencia—. Esta exploración consiste, según he venido sosteniendo, en generar, suscitar, evidenciar, «la cosa misma», que en este caso es el operar intencional que constituye las evidencias explícitas, directas, con que opera el lógico, llevando a cabo —es decir: cumpliéndolas— aquellas tendencias intencionales que operan anónimamente, en diversos estratos, en el juzgar verdadero. De este modo, la pretensión de la lógica de erigirse como norma universal resulta ella misma evidente, pues lo que se ha conseguido gracias a los análisis constitutivos es el emerger mismo de *lo lógico*, su «creación». Y, dice Husserl,

(...) las unidades constitutivas adquiridas por creación son normas; su adquisición creadora es ella misma método convertido en tema y, en cuanto tal, norma para la futura praxis metódica habitual<sup>35</sup>.

Así se aclara también, de paso, de qué modo la fenomenología quiere ser, en palabras del *Artículo* para la EB<sup>36</sup>, «fundamento de las ciencias». Lo será en la medida en que consiga mostrar cómo se generan sus conceptos fundamentales, qué tipo de método se pone en obra mediante la crítica, o análisis constitutivo, de tales conceptos. «Fundamentación», entonces, no significa en este contexto fenomenológico una búsqueda de algún elemen-

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 240/189.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 240/189.

<sup>36</sup> HUSSERL, Edmund. *El artículo de la Enciclopedia Británica*. *Op. cit.*

to que se pudiera hallar, sino, en sentido estricto, aclaración crítica de los conceptos fundamentales, conseguida mediante un análisis constitutivo semejante al que se pone en obra con respecto a la lógica.

Así, por ejemplo, conceptos fundamentales como espacio y tiempo, sobre los que descansa la ciencia física, y que, basándose en ella, han sido adoptados por prácticamente cualquier ciencia natural, de un modo ingenuo, no crítico, tendrían que someterse a una indagación en la cual emerjan con evidencia las tendencias intencionales y, eventualmente, las configuraciones objetivas, dinámicas, que las cumplen. Esta es la indagación que se puede encontrar, por ejemplo, en *APS*<sup>37</sup>, y, con mayor elaboración, en *EU*<sup>38</sup>. Al dilucidar, mediante este procedimiento metódico de aclaración/constitución, tales conceptos, dejan de plantarse preguntas confusas y confundidoras acerca del «tiempo-en-sí», el «espacio-en-sí», y todas las que se puedan derivar de ellas. Esta indagación, como ya se sabe, ocurre como un examen fenomenológico de la génesis constitutiva del experienciar mismo. O, mejor: se muestra, gracias a esta indagación, que espacio y tiempo son conceptos que se elaboran y se configuran, así, como manipulables teóricamente, a partir de la esencia temporal-espacial del experienciar mismo. La temporalidad es un rasgo esencial, un *a priori* del experienciar, y la espacialidad se constituye en el experienciar objetual mismo. Es cierto que ya la crítica kantiana había concluido en la necesidad *apriórica* del espacio y el tiempo como «formas» de la sensibilidad. Pero lo propio del enfoque fenomenológico consiste, en contraste con el argumentar trascendental —el kantiano, por ejemplo—, en el análisis constitutivo de este experienciar mismo, en su *crítica*, entendida en el sentido de conducir a «cumplimiento activo» las tendencias de la intencionalidad operante que ocurre en el plano pre-predicativo, preconceptual, de este experienciar. Los conceptos que se hacen emerger —se evidencian— en el experienciar mismo no son, pues, ni un tipo de «constructos básicos», ni el resultado de una estricta argumentación trascendental al estilo kantiano; son, en efecto, «la cosa misma» y, en virtud de esta constata-

<sup>37</sup> HUSSERL, Edmund. *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Den Haag: Martinus Nijhoff (Hua XI), 1966.

<sup>38</sup> HUSSERL, Edmund. *Erfahrung un Urteil*. Prag, Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.

ción, una ulterior configuración conceptual podrá evitar las confusiones y ambigüedades que caracterizan a la forma filosóficamente ingenua de manipularlos teóricamente. Es en esta medida que pueden constituirse como «conceptos científicos fundamentales».

Hay otro ejemplo de este método aclaratorio-constitutivo que se puede resumir en la noción husserliana de «crítica». Una de las cosas «obvias e incuestionables de la vida», y que funciona tal cual entre los supuestos tácitos con los que opera la actividad científica, es que hay, de hecho, algo así como verdades en sí que es posible buscar y encontrar mediante metodologías conocidas y probadas. «Nunca preguntamos *si* hay una verdad, sino *cómo* podemos alcanzarla», nos recuerda Husserl<sup>39</sup>. Pero esto no es solamente algo obvio en nuestra vida práctica cotidiana; damos por sentado que hay «campos ilimitados de conocimiento», con sus verdades cognoscibles, y que corresponden a las ciencias<sup>40</sup>. De hecho, la posibilidad misma de las ciencias descansa en esta certeza incuestionada de que los ámbitos de sus objetos de estudio en verdad existen, y de que hay verdades en sí que son válidas para estos objetos.

El hecho de que todo lo anterior sea obvio, sin embargo, no significa que no se lo deba someter a crítica, «preguntar por su peculiar sentido y por su alcance»<sup>41</sup>. Las verdades teóricas, en efecto, se constituyen, con anterioridad a la producción y validación de hipótesis, a partir de *supuestos* no temáticos. Y estos supuestos no son temáticos precisamente porque son obvios y, en esta medida, no suscitan ningún interés cognoscitivo para quien hace ciencia. Por esa razón, el exigir evidencias ante las afirmaciones teóricas es algo que no parecen interesar con respecto a lo que está presupuesto y es obvio; lo cual simplemente hace más patente la necesidad de someterlos a crítica, o, dicho de otro modo: la necesidad de suscitar las evidencias en las que se constituyen como tales.

Lo que se puede llamar «el giro genético» de la investigación fenomenológica, entonces, consiste básicamente en aclarar-desentrañar la génesis de

---

<sup>39</sup> HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental*. Op. cit., p. 258/206.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 259/206-207.

los «conceptos fundamentales» mediante los cuales nos acoplamos cognitivamente, en un transcurrir fluido y dinámico, a nuestra situación y nuestro vivir el mundo, y, en un ejercicio adicional, configuramos esos acoples para el ejercicio conceptual y teórico. Esta labor de aclaración nos conduce al operar constituyente intencional «en funciones» en el cual ocurre ese «acople». No hay que confundir, entonces, el acople cognitivo que se despliega continuamente en el fluir del *self*-mundo, con el operar intencional «oculto», o «anónimo», en que consiste el fluir de la actividad intencional pre-predicativa en el que se constituye aquel fluir esencial. Por eso, además de llegar a comprender cabalmente, exhibiéndola, la esencia de la intencionalidad en general como operación constituyente, se requiere de un paso metodológico adicional —otra «reducción»— en el que se hagan emerger, evidenciándolos, los encadenamientos de sentido —que Husserl llama «implicaciones intencionales»<sup>42</sup>— que ocurren de manera «oculta», en el ámbito del experimentar ante-predicativo, y que revelan, en consecuencia, el *sentido* de la actividad cognoscitiva, en todas sus dimensiones y dominios. Lo que en LFT Husserl desvela en el universo de la lógica vale para todo dominio de la conciencia, o de la vida cognitiva, «en cuanto intencionalidad operante»<sup>43</sup>. Todo *sentido* cognitivo, en cuanto «unidad intencional», se genera constitutivamente en ese operar, por lo que siempre es posible interrogar a estos sentidos, en cuanto unidades ya formadas conceptual y categorialmente, por su génesis constitutiva, su «historicidad»<sup>44</sup>. Esta interrogación fenomenológica es, ante todo, según he sostenido aquí, una labor de aclaración, que Husserl finalmente denomina también «análisis intencional»<sup>45</sup>.

## 7

La actividad genuinamente científica se despliega bajo el supuesto de que los resultados de las investigaciones, aunque en gran medida siempre hi-

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 268/215.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 269/215-216.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 269/215.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 269/216.

potéticos, están, no obstante, basados en evidencias. Cuando se acude a la fenomenología como un recurso para impulsar alguna investigación de esta índole, es corriente que se prescindiera del calificativo de «trascendental» que la caracteriza, o que, en algunas versiones, se aduzca la necesidad de «destrascendentalizarla» con el objetivo de convertirla en una herramienta útil para la investigación —en realidad, es para hacerla «más aceptable»—. Me parece que, si el interés es por la fenomenología husserliana, entonces ésta no puede ser sino trascendental, y que la sola idea de «destrascendentalización» sería un sinsentido filosófico.

La indagación fenomenológica de este tipo tiene que ser necesariamente trascendental, pues su mira está puesta en el emerger de «la cosa misma» por la que se está indagando; y hay que tener en cuenta que la búsqueda de evidencia se resume precisamente en el hacer emerger esa cosa misma, lo cual se consigue en el ejercicio del método fenomenológico: identificando y llevando a cabo las tendencias y cumplimientos intencionales en los que ella acontece. Si la ciencia moderna se identifica con la búsqueda de evidencias, ¿por qué no habría de hacerlo la filosofía, siendo ésta la misma actividad con cuyo sentido esencial ellas se configuraron históricamente?

Toda actividad científica, y, en particular, la que se ocupa de la cognición, es muy cuidadosa en la tarea de conformar sus conceptos fundamentales. Lo que la fenomenología podría ofrecer como aporte a esta clase de investigaciones es la indagación del emerger de los fenómenos a los cuales se intenta «capturar» con ellos, y, así, asegurarse de que ellos sean efectiva y genuinamente sus conceptos fundamentales.

Las tareas de investigación empírica y de construcción de teorías serán tanto más eficaces y productivas cuanto más *claros* sean sus conceptos fundamentales. La fenomenología trascendental es un ejercicio riguroso de aclaración de esos conceptos. Y el tipo de aclaración que ella ejercita es el que requieren las ciencias que se interesan por la fenomenología, en particular las de la cognición, pues ella consiste precisamente en suscitar el emerger de la cosa misma que tales conceptos pretenden capturar. A esto es a lo que se conoce como investigación trascendental.

## Bibliografía

- HUSSERL, Edmund. *Ideas I*. México, UNAM–Fondo de Cultura Económica, 2013.
- HUSSERL, Edmund. *El artículo de la Enciclopedia Británica*. [Traducción de Antonio Zirión]. México, UNAM, 1990.
- HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental*. México, UNAM, 2009.
- HUSSERL, Edmund. *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Den Haag: Martinus Nijhoff (Hua XI), 1966.
- HUSSERL, Edmund. *Erfahrung un Urteil*. Prag, Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.



SEGUNDA SECCIÓN  
TRADUCCIÓN



# FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA TRASCENDENTAL \*

DAN ZAHAVI [TRADUCCIÓN DE FELIPE LEÓN \*\*]

Universidad de Copenhagen

Department of Media, Cognition and Communication - Center for Subjectivity Research

¿Hay una tradición fenomenológica? Las opiniones se dividen al respecto. Algunos afirman que la fenomenología representa una de las tradiciones filosóficas dominantes del siglo XX. Edmund Husserl fue su fundador y figuras tan conocidas como Scheler, Heidegger, Fink, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas y muchos otros lo siguieron. Muchos aseguran que, aunque Husserl es el fundador de la fenomenología, prácticamente todos los que siguieron su doctrina se distanciaron tarde o temprano de los principios fundamentales de Husserl. Muchos conciben la fenomenología trascendental de Husserl y las propuestas hermenéuticas y existenciales de Heidegger y Merleau-Ponty como alternativas mutuamente excluyentes. Un argumento frecuentemente aducido es que sólo estos últimos pensadores acogieron en la fenomenología temas como la intersubjetividad, lo social, la corporalidad, la historicidad, el lenguaje y la interpretación, lo cual condujo a una transformación decisiva del programa husserliano. Algunos llegan a afirmar que Husserl fue no sólo el fundador de la fenomenología, sino también su único practicante. De seguirse estos puntos de vista, habría que llegar a la conclusión de que la tradición fenomenológica se restringe al nombre «fenomenología». No habría ni un método unitario, ni un programa común de investigación.

---

\* «Phänomenologie und Transzendentalphilosophie», originalmente publicado en: FIGAL Günter, y GANDER Hans-Helmuth (eds.). *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, 2013. Traducción de Felipe León.

\*\* Correo electrónico: felipe.leon@hum.ku.dk.

## La crítica corriente a Husserl

Es, por lo demás, un tanto extraño que Heidegger y Merleau-Ponty sean traídos frecuentemente a colación como si su crítica a Husserl los acomodara. Al respecto, no es difícil sorprenderse si luego de la lectura de *Ser y Tiempo* —o de *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*— se pasa a Merleau-Ponty. Aunque tanto Heidegger como Merleau-Ponty se refieren a Husserl, su presentación es tan diferente que uno se querrá preguntar si ambos hablan del mismo autor. Nadie puede pasar por alto que la interpretación que hace Merleau-Ponty de Husserl difiere significativamente de la que hace Heidegger. Es esencialmente más favorable. De hecho, Merleau-Ponty se sitúa con mucha frecuencia en contra de opiniones habituales, cuando valora a Husserl o a Heidegger. Esto ocurre no sólo en su famosa observación en la primera página de la *Fenomenología de la Percepción*, en donde proclama que todo *Ser y Tiempo* es sólo una articulación del concepto husserliano de mundo de vida, sino también —para citar otro ejemplo— en una de sus lecciones en la Sorbona, en la que escribe que Husserl toma el tema de la historicidad mucho más seriamente que Heidegger<sup>1</sup>.

De cara al interés constante y relativamente entusiasta —aunque en modo alguno acrítico— de Merleau-Ponty por Husserl, se plantea la pregunta de por qué muchos seguidores de Merleau-Ponty se niegan a tomar seriamente su interpretación de Husserl. Supuestamente esto se debe a que las interpretaciones merleau-pontyanas sobre Husserl no tratarían tanto lo que Husserl dijo, sino más bien lo que, según Merleau-Ponty, debió haber dicho; en consecuencia, estas interpretaciones tendrían que ser leídas más como una presentación de los propios pensamientos de Merleau-Ponty que como auténticas interpretaciones sobre Husserl<sup>2</sup>. ¿Pero por qué estar tan

<sup>1</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard, 1945; cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de Cours 1949–1952*, Paris, Cynara, 1988, p. 421-422.

<sup>2</sup> BRENT MADISON, Gary. *The Phenomenology of Merleau-Ponty*, Athens OH, Ohio University Press, pp. 170, 213 y 330; cf. DREYFUS, Hubert L. y RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, Chicago University Press, 1983, p. 36; DILLON Martin C. *Merleau Pon-*

seguros de que las filosofías de ambos son antitéticas y de que Merleau-Ponty, en mayor o menor medida, ha presentado la posición de Husserl intencionalmente de manera errónea? La razón es, aparentemente, que muchos intérpretes están convencidos de que Husserl fue un cartesiano, un idealista y un solipsista hasta el amargo final, a pesar de lo que el mismo Merleau-Ponty habría replicado a estas posturas. De hecho, una tal interpretación de Husserl no es defendida sólo por intérpretes de Merleau-Ponty, sino también, incluso con mucha vehemencia, por muchos heideggerianos. Permítaseme citar dos ejemplos:

I. Taylor Carman ha sostenido en varios escritos la tesis de que las filosofías de Husserl y Heidegger, respecto tanto a su estilo como a su contenido, están a mundos de distancia y que sus respectivas intenciones y ambiciones son fundamentalmente distintas<sup>3</sup>. Carman insiste en que «la ontología fundamental de Heidegger no puede ser entendida como un simple suplemento o continuación, ni mucho menos como una ‘traducción’ de la filosofía de Husserl»<sup>4</sup>. Por el contrario, según Carman, Heidegger ha mostrado que «la fenomenología de Husserl es a la vez acrítica e incoherente: acrítica en su apropiación de la concepción cartesiana del sujeto y de la interpretación platónico-aristotélica del ser como presencia (*Anwesen*); incoherente porque se propone fundamentar esos prejuicios en un método filosófico riguroso que sólo puede hacerse inteligible tomando aquellos prejuicios por descontado. El proyecto de Husserl está, por lo tanto, atrapado en un círculo vicioso, ya que sus resultados presuponen sus métodos y sus métodos presuponen sus resultados. Ni genuinamente radical, ni libre de presuposiciones sustantivas, la fenomenología de Husserl simplemente no es la ‘ciencia rigurosa’ que afirma ser<sup>5</sup>». Por consiguiente, la fenomenología hermenéutica de *Ser y Tiempo* desemboca, según Carman, en un completo rechazo de la fenomenología trascendental de Husserl, con todo su platonismo, mentalismo y solipsismo metodológico. En consecuencia, no

*ty's Ontology*, Evanston, Northwestern University Press, 1997, p. 27.

<sup>3</sup> Cf. CARMAN, Taylor. *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 54.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 65. Esta y las demás traducciones del inglés son mías (F. L.).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 54.

es asombroso que Carman afirme que Heidegger ha rechazado la reducción trascendental de Husserl porque ésta no está en condiciones de tomar en consideración los planteamientos hermenéuticos que son necesarios para aprehender al ser humano como ser-en-el-mundo<sup>6</sup>. Pero ¿cómo interpreta Carman la reducción fenomenológica? Dice lo siguiente: «La reducción trascendental [...] consiste en desviarse metódicamente de todo lo externo a la conciencia y enfocarse, en cambio, en lo que es interno a ésta. La reducción, por lo tanto, consiste en un tipo especial de reflexión en la que los objetos ordinarios de nuestras actitudes intencionales caen fuera de consideración, mientras que los contenidos inmanentes de aquellas actitudes se convierten en los nuevos objetos de nuestra atención»<sup>7</sup>. En consecuencia, para Husserl «la intencionalidad es interna, el mundo es externo y la reducción trascendental se enfoca en la primera, por exclusión del segundo»<sup>8</sup>.

2. Según Jean-Luc Marion, la fenomenología de Husserl es ingenua e insuficiente, pues permanece detenida en una metafísica de la presencia. Ciertamente, según argumenta, hay que darle a Husserl el crédito de enfocarse en distintos modos del ser dado [Gegebensein], pero lamentablemente él deja «ininterrogada la donación [donation], de la cual, sin embargo, realizó la ampliación»<sup>9</sup>. En otras palabras, Husserl desatiende el tratamiento de la pregunta fundamental por el ser dado mismo. ¿Qué quiere decir «dado», que se trae a colación cuando se dice que algo es «dado»? Este soslayamiento tendría consecuencias de largo alcance. En lugar de orientarse en sus investigaciones por las cosas mismas, Husserl estaría dirigido por presuposiciones y decisiones tradicionales o cartesianas. Por esta razón, la fenomenología de Husserl sería, a final de cuentas, no fenomenológica<sup>10</sup>, o sería sólo parcialmente fenomenológica<sup>11</sup>. La fenomenalidad de los fenómenos sería reducida a la certeza de su carácter actual de presencia

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, p. 56.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>9</sup> MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie*, Paris, PUF, 1989, p. 62. Esta y las demás traducciones del francés son mías (F. L.).

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, p. 78.

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, p. 124

[*aktuelle Gegenwärtigkeit*]<sup>12</sup>, sería reducida a la objetividad en el sentido de la seguridad de la permanencia. Este enfoque sobre la existencia objetiva (subsistencia) iría de la mano con la incapacidad de Husserl para tratar lo no-presente [*Nicht-Gegenwärtigem*], lo ausente<sup>13</sup>. Por esta razón, el fenómeno, en el sentido de Husserl —definido y reducido a la presencia para la conciencia—, sería un fenómeno plano, sin alguna profundidad<sup>14</sup>. En último término, Marion afirma que: 1) La fenomenología husserliana carece de una tematización de la fenomenalidad de los fenómenos. 2) Privilegia un yo activo y constitutivo. 3) No hace justicia al ser específico de la conciencia, en la medida en que insistentemente interpreta su ser como una forma de ser objetivo. 4) Por último, la fenomenología husserliana, a raíz de su énfasis sobre la existencia objetiva, sólo tendría una mirada para la presencia y no sería capaz de tratar la dación de lo ausente o no-presente.

Hay que admitir que, si estas interpretaciones fueran correctas, sería difícil subrayar las afinidades entre Husserl y Heidegger. Si estas críticas fueran justificadas, habría que conceder que a la fenomenología de Husserl subyacen limitaciones que habría que tomar seriamente y que, por consiguiente, a la fenomenología post-husserliana no le quedaría más que romper esas limitaciones generales. ¿Pero están justificadas dichas críticas? Pienso que no. En mi opinión, Husserl mismo estaba notoria y ampliamente más allá de lo que podría llamarse una fenomenología plana y superficial. Si a algo le falta profundidad no es a la fenomenología de Husserl, sino a la crítica corriente a ésta.

Aunque no quisiera en modo alguno equiparar las críticas de Carman y Marion, ambas tienen varios rasgos en común. Para ambas, la fuente de la crítica es la misma, a saber, Heidegger. La influencia de los *Prolegómenos para una Historia del Concepto del Tiempo* es innegable. Ninguno toma particularmente en consideración la nueva y más reciente investigación sobre Husserl y es también llamativo cuán pocas de las obras de este último se toman en consideración. Las fuentes principales son *Investigaciones Lógicas*, *Ideas I*, *Meditaciones Cartesianas* y la *Crisis*. Falta cualquier toma en consideración

---

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, p. 81

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, p. 89.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 90, 93, 97.

de obras tan centrales como *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I-III* o los volúmenes de la *Husserliana* que han aparecido en los últimos treinta años. A esto se puede contraponer la postura de Merleau-Ponty, quien mantuvo hasta el final de su vida un interés por los manuscritos de investigación de Husserl. La razón de ello, sin duda, es que él consideraba que el contenido más importante de la obra de Husserl se encontraba en estos manuscritos. Como lo escribe en una carta de 1924: «Después de todo, la filosofía de Husserl está contenida casi enteramente en los inéditos»<sup>15</sup>. Una observación que corresponde exactamente a la propia apreciación de Husserl, quien en 1931 escribe a Adolf Grimme: «De hecho, la más grande y, como yo mismo creo, más importante parte del trabajo de mi vida se encuentra aún en manuscritos, por su volumen casi insuperables»<sup>16</sup>.

En mi opinión, la fenomenología husserliana tiene los recursos para privar de sustento a muchas de las críticas usuales. Por ejemplo, ha enfatizado repetidamente en qué medida la actividad intencional presupone la pasividad. Ha analizado el modo no-objetivante del ser de la conciencia, y ha discutido *in extenso* el contrajuego entre presencia y ausencia. Puesto que en lo que sigue no es posible examinar todos los puntos críticos<sup>17</sup>, me concentraré en un punto central, a saber, la concepción husserliana de lo trascendental. Como mostraré, Husserl entiende la tarea de la filosofía trascendental de un modo distinto a la tradición clásica.

<sup>15</sup> LEO VAN BREDÁ, Hermann. «Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain». En *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1962, 67, pp. 410-430, aquí 420.

<sup>16</sup> HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935*, editado por Iso Kern. Den Haag, 1973 (Hua XV LXVI).

<sup>17</sup> Cf. ZAHAVI, Dan. «Husserl's Phenomenology of the Body». *Études Phénoménologiques*, 19, 1994, pp. 63-84; ZAHAVI, Dan. «Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity». *Tijdschrift voor Filosofie*, 59(2), 1997, pp. 304-321; ZAHAVI, Dan. «The Fracture in Self-Awareness». En: Dan ZAHAVI (ed.). *Self-Awareness, Temporality and Alterity*, Dordrecht, Kluwer, 1998, pp. 21-40; ZAHAVI, Dan. «Self-Awareness and Affection». En Natalie DEPRÁZ y Dan ZAHAVI (eds.). *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl* Dordrecht, Kluwer, 1998, pp. 205-228; ZAHAVI, Dan. «Merleau-Ponty on Husserl. A Reappraisal». En Ted TOADVINE, Lester M. Embree (eds.). *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dordrecht, Kluwer, 2002, pp. 3-29; ZAHAVI, Dan. «Husserl und das Problem des Vorreflexiven Selbstbewusstseins». En Heinrich HÜNI y Peter TRAWNY (eds.), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Berlin, 2002, pp. 697-724; ZAHAVI, Dan., «Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism». *Synthese*, 160(3), 2008, pp. 355-374.

## La reducción trascendental

En 1925 Husserl escribe una carta a Ernst Cassirer, en la que describe en detalle el desarrollo de su propia apreciación sobre Kant<sup>18</sup>. En un inicio, Husserl fue fuertemente influenciado por el juicio negativo de Brentano con respecto a Kant. Sin embargo, estudios subsiguientes le dejaron reconocer las semejanzas entre su propio proyecto y el de Kant. Naturalmente, hay un punto en el que el influjo de Kant sobre Husserl se hace evidente. Como admite en *Erste Philosophie* I, Husserl utiliza un concepto de origen kantiano cuando se decide a caracterizar a su fenomenología como trascendental<sup>19</sup>.

¿Por qué se gana la fenomenología husserliana el calificativo de trascendental? La respuesta estándar de Husserl es que la fenomenología es trascendental porque su objetivo consiste en la aclaración de la constitución de lo trascendente<sup>20</sup>. O, como lo expresa en las *Meditaciones Cartesianas*, los conceptos de lo trascendental y lo trascendente están entrelazados, y la tarea de la fenomenología trascendental consiste en *aclarar* lo trascendente mundano a través de una aclaración sistemática de la intencionalidad constituyente<sup>21</sup>. Husserl admite que también la teoría del conocimiento tradicional estaba confrontada con el problema de lo trascendente, a saber, bajo la forma de la pregunta de cómo las certezas y evidencias de la vida consciente inmanente pueden ganar validez objetiva<sup>22</sup>. Dicho más simplemente, el problema tradicional consistía en salir de la esfera de la conciencia. Husserl comprueba, por el contrario, que asumir esta presentación del problema ya hace imposible una solución del mismo. De hecho, este problema es un pseudo-problema, que sólo emerge cuando se olvida la verdadera lección

<sup>18</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Husserl and Cassirer*, 3.IV.1925 (Durchschlag). En *Husserliana Dokumente III, Briefwechsel*, Band V, Die Neukantianer, editado por Karl SCHUHMAN, Dordrecht/Boston/London 1994, pp. 3-6, aquí 4.

<sup>19</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, editado por Rudolf Boehm, Den Haag, 1956 (Hua VII), p. 230.

<sup>20</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Formale und Transzendentale Logik*, editado por Paul Janssen, Den Haag, 1956 (Hua XVII), p. 230.

<sup>21</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. «Cartesianische Meditationen». En *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, editado por Stephan Strasser, Den Haag, 1950 (Hua I), pp. 41-193, aquí pp. 34 y 65.

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, p. 116.

de la intencionalidad y se concibe a la subjetividad como aislada y separada del mundo. Es, por lo tanto, un error decisivo considerar a la experiencia como la unión de dos dimensiones alterables independientemente la una de la otra, como si la subjetividad y el mundo sólo por casualidad encajaran<sup>23</sup>. Para Husserl, subjetividad y mundo no son dos entidades autónomas; están, más bien, entrelazadas, fundamentalmente unidas entre sí.

Husserl afirma a menudo que su fenomenología trascendental puede ser considerada más como un intento de cumplimiento que como un intento de negación del realismo de la actitud natural. De hecho, afirma que una reflexión o una metodología trascendental es necesaria cuando queremos comprender y aclarar el realismo que es inmanente a la actitud natural. Por esto Husserl puede escribir que el *idealismo trascendental* conserva dentro de sí al realismo natural<sup>24</sup>, pues aquél es una interpretación del sentido que el mundo tiene para nosotros «antes de todo filosofar»<sup>25</sup>. Esta última observación concuerda bien con el repetido énfasis de Husserl en que la meta de su investigación es comprender y aclarar la legitimidad de nuestra creencia en la realidad y no valorarla críticamente o fundamentarla —pues una fundamentación de este tipo no sería necesaria—. Permítaseme citar tres pasajes que ilustran este punto:

El mundo trascendente, los seres humanos, en su tráfico entre sí y conmigo como ser humano experimentar, pensar, efectuar y crear no es superado, desvalorizado, transformado, sino sólo comprendido a través de mi reflexión fenomenológica<sup>26</sup>.

No puede haber un realismo más fuerte, cuando esta palabra no dice más que: ‘tengo la certeza de ser un hombre, que vive en este

<sup>23</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, editado por Robin Daryl Rollinger en colaboración con Rochus Sowa, Dordrecht, 2002 (Hua XXXVI), p. 30.

<sup>24</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie*, editado por Walter Biemel, Den Haag 1950, (Hua IX), pp. 1-39, aquí 36.

<sup>25</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. «Die Pariser Vorträge». En *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, editado por Stephan Strasser, Den Haag 1950, (Hua I), pp. 1-39, aquí p. 36.

<sup>26</sup> HUSSERL, Edmund. *Formale und Transzendente Logik*. Der Haag, 1956 (Hua XVII), p. 282.

mundo, etc., y no dudo de ello en lo más mínimo. Pero el gran problema es justamente comprender esta 'auto-comprensibilidad' ['*Selbstverständlichkeit*']<sup>27</sup>.

Que el mundo existe, que está dado como universo existente en la siempre continua concordancia de experiencias que discurren conjuntamente, está fuera de toda duda. Una cosa totalmente distinta es comprender esta certidumbre portadora de la vida y las ciencias positivas, y aclarar su fundamento de derecho<sup>28</sup>.

Por esto, Husserl puede negar explícitamente que la ejecución de la reducción trascendental implique algún tipo de pérdida, aparte, evidentemente, de la pérdida de la ingenuidad. El verdadero objetivo de la epojé y de la reducción no es dudar, aniquilar, renunciar o excluir de nuestra investigación a la realidad. Su objetivo es superar una determinada *actitud* dogmática con respecto a la realidad, neutralizarla, en tanto que nos concentramos en dirigir nuestra atención de modo más directo y focalizado a la realidad tal como nos es dada. Dicho de otro modo: la ejecución de la epojé y de la reducción no significa un giro hacia la interioridad. Por el contrario, la epojé y la reducción nos permiten investigar la realidad de una manera totalmente nueva, a saber, en su significado y manifestación para la conciencia. En breve: la epojé está relacionada con un cambio de actitud con respecto a la realidad y no con su exclusión. En su lección *Phänomenologie und Anthropologie*, que presentó en Frankfurt, Berlín y Halle en 1931, Husserl indica que lo único que la epojé excluye es una cierta ingenuidad, a saber, la ingenuidad que toma el mundo simplemente como real e ignora la contribución de la conciencia<sup>29</sup>. En aquella lección Husserl enfatiza

<sup>27</sup> HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzedentale Phänomenologie*, editado por Walter Biemel, Den Haag, (Hua VI), pp. 190-191.

<sup>28</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, editado por Marly Biemel, Den Haag, 1952, (Hua V), pp. 152-153.

<sup>29</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. «Phänomenologie und Anthropologie (Vortrag in den Kantgesellschaften von Frankfurt, Berlin und Halle 1931)». En *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, editado por Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, Dordrecht/Boston/London, 1989 (Hua XXVII), pp. 164-181, aquí

repetidamente que el giro desde una investigación ingenua del mundo a una investigación reflexiva es un giro que nos permite por vez primera investigar y comprender el mundo de una manera radical<sup>30</sup>. Aunque aquella investigación reflexiva se distingue de una investigación directa, es y permanece siendo una investigación sobre la realidad; no es una investigación de una dimensión extra-mundana o mental. Sólo una visión errónea sobre el sentido y la manifestación puede conducir a una tal malcomprensión. Así, Husserl también ha enfatizado en muchos de sus textos que la ejecución de la epojé y de la reducción tiene una función de descubrimiento y, por lo tanto, debe ser considerada como una *ampliación* del campo de investigación<sup>31</sup>. Como escribe en la *Crisis*, la epojé puede ser comparada con el tránsito de una vida bidimensional a una tridimensional<sup>32</sup>. Como lo señala en *Erste Philosophie* II, a Husserl incluso le parece mejor evitar en general el término «desconexión» [*Ausschaltung*]. Este término podría fácilmente conducirnos a aquella visión errónea que no considera al mundo como tema de la fenomenología, aunque la investigación trascendental en verdad comprende «el mundo mismo, según todo su ser verdadero»<sup>33</sup>.

Esta interpretación puede ser respaldada con material proveniente del recientemente publicado volumen XXXIV de la Husserliana, *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass*. En estos textos, surgidos entre 1926 y 1935, Husserl indica que el discurso sobre una «desconexión» del mundo natural no indica otra cosa que el filósofo trascendental tiene que desistir de poner [*setzen*] ingenuamente al mundo<sup>34</sup>. Pero esto no implica que no puedo seguir observando y tematizando el mundo, juzgando sobre él, etc., sino simplemente que debo hacer esto de una manera reflexiva, que considera al mundo como correlato intencional<sup>35</sup>. Para decirlo de

---

173.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, p. 178.

<sup>31</sup> Cf. Hua I, *Op. cit.*, p. 66; Hua VI, *Op. cit.*, p. 154.

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, p. 120.

<sup>33</sup> HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil. Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, editado por Rudolf Boehm, Den Haag 1959, (Hua VIII), p. 432.

<sup>34</sup> HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, editado por Sebastian Luft, Dordrecht, 2003 (Hua XXXIV), p. 12.

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*, p. 58.

otro modo: ejecutar la epojé y la reducción significa ejecutar una modificación temática [*thematische Umstellung*]. El mundo se muestra en adelante como fenómeno y, como tal, permanece en el foco de mi investigación fenomenológica<sup>36</sup>. Husserl afirma: «Mundo como ‘fenómeno’, como mundo en la epojé, es sólo un modo en el que el mismo yo, que tiene el mundo predado, reflexiona sobre esta predación y lo que yace en ella, y no ha renunciado a su validez o simplemente la ha llevado a desaparecer»<sup>37</sup>.

Considerar al mundo como fenómeno no es por consiguiente ninguna abstracción, sino la tematización de una dimensión operante y de otro modo anónima, a saber, la dimensión de la dación [*Gegebenheit*]<sup>38</sup>. La ejecución de la reducción es, como lo expresa Husserl, equivalente a liberar al mundo de una abstracción oculta y revelarlo en su concreción como una figura de sentido constituida<sup>39</sup>. Por otro lado, la reducción también libera al yo de las limitaciones de su ser natural. Mi vida cotidiana y natural es, según Husserl, una vida en el autoextrañamiento, pues no sabe de su trascendentalidad. A través de la reducción podemos deshacernos de aquellas anteojeras que habitualmente ocultan el carácter pleno y trascendental de la vida<sup>40</sup>.

Cuando asumimos la actitud fenomenológica dirigimos nuestra atención a la dación de objetos públicos —árboles, planetas, pinturas, sinfonías, números, estados de cosas, relaciones sociales, etc.—. Pero no nos concentramos simplemente en las cosas, exactamente como son, sino que nos concentramos en el lado subjetivo de la conciencia y descubrimos entonces nuestras capacidades subjetivas y la intencionalidad que deja a las cosas aparecer como lo hacen. Cuando investigamos cosas que aparecen, nos revelamos a nosotros mismos como dativos de la aparición, como aquellos a

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 204 y 323.

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 223.

<sup>38</sup> *Nota del traductor*: Aquí y en el resto del texto traduzco *Gegebenheit* por *dación* y no por el quizás más usual *donación*, ya que este último sustantivo se deriva en castellano del verbo *donar* y no del verbo *dar*, que es el que traduce directamente el alemán *geben*. Como lo aclara la continuación del texto, la *Gegebenheit* no es simplemente algo dado, un dato —ni, claramente, algo donado—, sino el carácter específico del darse, que es siempre un darse de algo para alguien.

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.*, p. 225.

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, p. 226.

quienes las cosas aparecen. El tema del análisis fenomenológico no es por consiguiente un sujeto carente de mundo, y la fenomenología no ignora el mundo por mor de la conciencia. Por el contrario, según Husserl, la fenomenología se enfoca en la conciencia porque ésta revela el mundo. La fenomenología debe ser entonces comprendida como un análisis filosófico de los distintos tipos de dación —perceptual, imaginativa, rememorativa, etc.— y, en conexión con ello, como una investigación reflexiva sobre las estructuras de la experiencia y de la comprensión, que permiten a los distintos objetos mostrarse como aquello que son. La fenomenología se interesa en la dimensión de la dación o aparición [*Erscheinung*], e intenta investigar sus estructuras esenciales y sus condiciones de posibilidad. Una tal investigación de la esfera de la presencia está más allá de la separación entre interioridad psíquica y exterioridad física, pues se trata de una investigación de aquella dimensión en la que todo objeto —sea interno o externo— puede, en general, manifestarse<sup>41</sup>.

El hecho de que Husserl califique a la fenomenología como una forma de filosofía trascendental no exige, en realidad, una extensa argumentación. Sin embargo, la pregunta de si se asemeja o diferencia de la versión kantiana de la filosofía trascendental requiere de reflexiones más detalladas, y regresaré en seguida a esta cuestión. Pero ¿qué decir con respecto a Heidegger? Ni Heidegger ni Husserl caracterizarían la tarea de la fenomenología como una descripción exacta y meticulosa de cosas o experiencias, o como una investigación de los fenómenos en su diversidad fáctica. Como Scheler lo expresó en una ocasión, ésta sería una «Fenomenología de cuentos infantiles»<sup>42</sup>. No, para ambos la verdadera tarea de la fenomenología es investigar la dimensión de la aparición o la dación y descubrir su estructura, así como las condiciones de su posibilidad. Según Michel Henry, y esto es fundamentado en detalle, por ejemplo, en *L'essence de la manifestation*, se interpreta correctamente la pregunta heideggeriana por el sentido del

<sup>41</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 1927, pp. 554 y 555; WALDENFELDS, Bernhard. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2000, p. 217.

<sup>42</sup> Cf. SCHELER, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle, Max Niemeyer 1927, p. VII.

ser si se la considera como la pregunta por la esencia del aparecer, como refiriéndola a la pregunta por la posibilidad del aparecer de lo ente<sup>43</sup>. El ser es el horizonte dentro del cual lo ente puede aparecer, es la condición de posibilidad de la manifestación, la comprensibilidad y el sentido. Pero este movimiento desde una investigación directa —metafísica o empírica— sobre las cosas, a una investigación de la dimensión de la manifestación, a una investigación sobre las condiciones del sentido y la comprensibilidad, que hace posible en primer lugar una tal investigación directa, exige una actitud trascendental, que es completamente distinta de aquella requerida por las ciencias positivas. No es ninguna casualidad que Heidegger designe a la ciencia del ser como una ciencia trascendental<sup>44</sup>, y que afirme que el modo de ser del Dasein es tal que hace posible la constitución trascendental<sup>45</sup>.

No afirmo, naturalmente, que haya una transición sin dificultades entre Husserl y Heidegger, una continuidad aproblemática, como si el pensamiento del segundo pudiera ser sencillamente considerado como el desarrollo natural del pensamiento del primero. Hay varias y significativas diferencias, y nunca se debe olvidar que tratamos aquí con pensadores independientes, que fueron influenciados por distintas personalidades de la tradición filosófica. Sin embargo, la crítica de Heidegger a Husserl tiene lugar dentro de un horizonte de presupuestos compartidos. Esta crítica es inmanente, se sitúa internamente en la fenomenología, y no es ni una ruptura ni un rechazo general. Por las mismas razones afirmaría que una comprensión exacta del programa husserliano es indispensable para poder comprender y valorar el aspecto fenomenológico del pensamiento de Heidegger. Dicho de otro modo: si se ignora o se subvalora la conexión entre Husserl y Heidegger es muy posible que al final se interprete erróneamente la filosofía de Heidegger. Tomemos, por ejemplo, el recientemente aparecido artículo de Mark Okrent «Heidegger in America, or How Transcendental Philosophy Becomes Pragmatic». Partiendo de una manera muy cartesiana de leer a

<sup>43</sup> Cf. HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, volumen I. Paris, PUF, 1963, p. 67.

<sup>44</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2010, p. 23.

<sup>45</sup> Cf. Hua IX, *Op. cit.*, pp. 601-602.

Husserl, Okrent afirma que fenomenología, pragmatismo y filosofía trascendental representan una tríada inconsistente. Según Okrent, en la medida en que Heidegger es un filósofo pragmatista, y en la medida en que también que puede ser considerado como un pragmatista trascendental, no es un fenomenólogo<sup>46</sup>.

## Husserl, Kant y el problema de la intersubjetividad

Cuando se trata de una valoración de la fenomenología husserliana, una referencia a Kant puede ser considerada como acertada. Esto es especialmente el caso cuando se trata del reproche de que la fenomenología husserliana es simplemente una forma de introspeccionismo —como Dennett parece eventualmente pensarlo—. No obstante, con respecto a esto se debe ser muy cautelosos y no subvalorar las diferencias decisivas entre Kant y Husserl. Dicho de otro modo, sería un error asumir que la filosofía trascendental presenta siempre la misma forma y, con ello, pasar por alto que hay una diferencia entre la filosofía trascendental kantiana y la filosofía trascendental fenomenológica.

Ya en las *Investigaciones Lógicas*, Husserl critica a Kant por no haber podido evitar una teoría del conocimiento contaminada por la metafísica. Además, expresa que las teorías metafísicas están en el lugar equivocado cuando se trata de comprender la relación entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la razón. No se necesitan *explicaciones*, sino *aclaraciones* fenomenológicas del significado, el pensamiento y el conocimiento<sup>47</sup>. Más tarde, Husserl también afirmará que Kant no ha expuesto un concepto concluyente del *a priori*, que trabajaba con una distinción demasiado fuerte entre sensibilidad y entendimiento, que se orientaba con demasiada proximidad a las ciencias naturales, que intercambiaba

<sup>46</sup> Cf. OKRENT, Mark. «Heidegger in America or How Transcendental Philosophy Becomes Pragmatic». En Jeff MALPAS (ed.). *From Kant to Davidson. Philosophy and the Idea of the Transcendental*. Londres, Routledge, 2003, p. 122-138, aquí 137.

<sup>47</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, editado por Ursula Panzer. The Hague, Kluwer, 1984 (Hua XIX/2), pp. 729 y 732.

análisis noéticos y análisis noemáticos, y que carecía de rigor metodológico<sup>48</sup>. Acerca de la diferencia metodológica puede encontrarse una clara declaración en un manuscrito del año 1920, en el que Husserl escribe lo siguiente: «La deducción de Kant es una obra maestra de una demostración trascendental desde arriba. Se mantiene alejada de todo análisis fenomenológico». Y añade en seguida que una tal deducción sólo puede ser pensada por los fenomenólogos con «una sacudida de cabeza»<sup>49</sup>. En *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, uno de sus textos más largos acerca de Kant, que escribió y presentó para el homenaje por los 200 años de su nacimiento, Husserl escribe que la filosofía trascendental debería basarse en una descripción sistemática y un análisis de la conciencia en todas sus modalidades<sup>50</sup>. Husserl se distancia de toda clase de argumentación trascendental regresiva y critica el método de Kant por ser regresivo-constructivo. A éste le faltaría una base intuitiva y no estaría en condiciones de proporcionarnos una descripción adecuada de la conciencia. Por contraste, la fenomenología consiste en una profunda investigación sobre la conciencia, lo cual, como Husserl finalmente muestra, exige una ampliación del concepto kantiano de lo trascendental. Se muestra necesario integrar las ciencias del espíritu y la multiplicidad de la socialidad humana y de la cultura humana en el análisis trascendental<sup>51</sup>. Esta crítica se agudiza unos años más tarde, cuando Husserl escribe que la posibilidad de una aclaración trascendental de la subjetividad y del mundo se pierde cuando se sigue la tradición kantiana, al considerar a la subjetividad trascendental como un *ego* aislado,

<sup>48</sup> Cf. Hua VII, *Op. cit.*, pp. 198-199, 235 y 282; Hua VI, *Op. cit.*, pp. 420-421; HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, editado por Ullrich Melle, The Hague, Kluwer, 1984, (Hua XXIV), pp. 729 y 732; HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, editado por Marly Biemel, Den Haag, Kluwer, 1952 (Hua IV), p. 128; HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Erster Halbband*, editado por Karl Schumann, Den Haag Kluwer, 1976 (Hua III.i), p. 246; Hua I, *Op. cit.*, p. 48.

<sup>49</sup> HUSSERL, Edmund. «Manuscrito F I 28, Semestre de verano 1920, 281 y 282». Citado en: Iso KERN, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung zu Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*, Den Haag M. Nijhoff, 1964, p. 104.

<sup>50</sup> Cf. Hua VII, *Op. cit.*, pp. 234-235.

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*, p. 282.

y por esto se ignora el problema de la intersubjetividad trascendental<sup>52</sup>. En consecuencia, no es ninguna casualidad que Husserl designe ocasionalmente a su propio proyecto como una filosofía trascendental *sociológica*<sup>53</sup>. En último término, y esto es algo que sólo desde hace algunos años ha sido valorado en sus justas proporciones, la filosofía tardía de Husserl puede ser caracterizada como una defensa explícita de lo que puede llamarse una transformación intersubjetiva de la filosofía trascendental<sup>54</sup>.

A menudo se ha afirmado que la intersubjetividad sirve como prueba de fuego para la fenomenología trascendental de Husserl. Estoy de acuerdo, pero desde mi perspectiva es un camino erróneo presuponer, en primer lugar, una particular comprensión de la filosofía trascendental y entonces probar su aplicabilidad en la teoría husserliana de la intersubjetividad. Se debería hacer exactamente lo contrario. El verdadero sentido de la fenomenología trascendental de Husserl sólo puede ser descubierto cuando se toma en consideración la teoría de la intersubjetividad. Esta inversión parece ser confirmada por Husserl mismo, puesto que escribe que sus reflexiones sobre la intersubjetividad habrían hecho por vez primera comprensible el sentido pleno y apropiado de la fenomenología trascendental<sup>55</sup>.

El nexo entre el papel de la intersubjetividad y el estatus de la filosofía trascendental es repetidamente confirmado por Husserl. Él escribe reiteradamente que su tratamiento fenomenológico de la intersubjetividad tiene el objetivo de llevar a término su análisis constitutivo, un camino que culmina precisamente en el planteamiento de que la socialidad trascendental intersubjetiva es la base en la que toda verdad y ser verdadero tienen su fuente intencional<sup>56</sup>. De hecho, el análisis husserliano de la intersubjeti-

<sup>52</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, editado por Reinhold Nikolaus Smid, Dordrecht, 1993 (Hua XXIX), p. 120.

<sup>53</sup> Cf. Hua IX, *Op. cit.*, p. 539.

<sup>54</sup> Cf. ZAHAVI, Dan. «Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy». *Journal of the British Society for Phenomenology*, 27(3), 1996, pp. 228-245; ZAHAVI, Dan. *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht, Kluwer, 1996.

<sup>55</sup> Cf. Hua I «Cartesianische Meditationen», *Op. cit.*, p. 176.

<sup>56</sup> Cf. Hua I «Die Pariser Vorträge», *Op. cit.*, p. 35; cf. Husserl, Hua I «Cartesianische Meditationen», *Op. cit.*, p. 182; Hua VIII, *Op. cit.*, p. 449; Hua IX, *Op. cit.*, pp. 295, 344 y 474.

vidad es ante todo un análisis de lo *trascendental*, es decir, de los rendimientos constitutivos de la intersubjetividad, y su objetivo consiste en desarrollar una teoría de la intersubjetividad trascendental y no en presentar una investigación de la relación yo-tú. Es patente que Husserl consideraba carente de contradicción y también *posible* el concepto de una pluralidad de sujetos trascendentales. En último término, suscribiría esta tesis incluso de modo más radical y afirmaría que esta pluralidad es *necesaria*, en la medida en que «la subjetividad sólo es lo que es en la intersubjetividad: yo constitutivamente actuante»<sup>57</sup>. La afirmación de que la subjetividad sólo en su relación con otros puede desplegarse plenamente como constitutiva y, con ello, como trascendental, se encuentra en patente contradicción con la comprensión kantiana y tradicional de la subjetividad trascendental.

De hecho, no sólo la conclusión sino la *realización* de la fenomenología trascendental exige un análisis de la intersubjetividad<sup>58</sup>. Como ya hemos visto, la fenomenología es trascendental porque se ocupa del problema de cómo puede ser comprendida, a la luz del análisis constitutivo, la trascendencia de la objetividad. Como Husserl repetidamente constata, esta aclaración sólo es posible a través de un análisis de la intersubjetividad<sup>59</sup>. En los recientemente publicados Manuscritos de la serie C también escribe: «La trascendencia, en la que el mundo ‘es’ constituido, consiste en que se constituye a través de los otros y de la co-subjetividad [*Mitsubjektivität*] constituida generativamente, y gana a través de ello su sentido de ser [*Seinssinn*] como mundo infinito»<sup>60</sup>. Toda trascendencia real, todo real salir afuera [*Hinausgehen*] de una subjetividad más allá de sí misma se basa con ello a la experiencia de otros [*Fremderfahrung*], la cual, en tanto que trasciende mi esencia propia, es la fuente de toda trascendencia: «Sólo aquí está la que auténticamente se ha de llamar trascendencia, y todo, lo que también se llama

<sup>57</sup> , Hua VI, 175.

<sup>58</sup> Cf. Hua I «Cartesianische Meditationen», *Op. cit.*, p. 69; Hua IX, *Op. cit.*, p. 345; Hua VIII, *Op. cit.*, p.464.

<sup>59</sup> Cf. Hua VIII, *Op. cit.*, p. 465; Hua XXVII, *Op. cit.*, p. 259; Hua IV, *Op. cit.*, p. 198; Hua I «Die Pariser Vorträge», *Op. cit.*, p. 10.

<sup>60</sup> HUSSERL, Edmund. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*, editado por Dieter Lohmar, Dordrecht, Kluwer, 2006 (Die C-Manuskripte, Materialienband VIII), p. 393.

trascendencia, como el mundo objetivo, se basa en la trascendencia de subjetividades ajenas»<sup>61</sup>. Así, Husserl llama al otro yo lo originariamente ajeno en sí [*das an sich erst Fremde*]<sup>62</sup>, y escribe —en polémica con Scheler— que sólo la fenomenología constitutiva ha dado al problema de la experiencia de lo otro [*Fremderfahrung*] su verdadero sentido y su verdadero alcance: en la medida en que ha reconocido cómo el carácter ajeno [*Fremdheit*] del otro se trasmite al mundo como su *objetividad*, y le da al mundo por vez primera este sentido<sup>63</sup>.

Como Husserl aclara en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, la reducción a la subjetividad trascendental significa al mismo tiempo una reducción, alcanzable a través de aquella, a la intersubjetividad trascendental. De hecho, la introducción de la dimensión intersubjetiva no significa una ampliación externa de la subjetividad trascendental, sino que más bien expresa una mejor comprensión de la subjetividad misma. Como lo expresa luego, en el mismo volumen: «Tengo que distinguir: la subjetividad trascendental-fenomenologizante ahora —como *ego*-mónada real— y la subjetividad trascendental sin más; ésta se muestra como la intersubjetividad trascendental, que cobija a la [subjetividad] trascendental-fenomenologizante»<sup>64</sup>.

Efectivamente, esta idea se encuentra frecuentemente en Husserl. En *Erste Philosophie II* escribe, por ejemplo, que la plena universalidad y el pleno despliegue de la subjetividad trascendental es la supra-subjetividad [*Allsubjektivität*] trascendental, y que sólo ésta debe ser designada como el correlato constitutivo del mundo<sup>65</sup>. Con ello, cada *Ego* es lo que es sólo como *socius* de una socialidad, como miembro de una comunidad en el marco de una comunidad total<sup>66</sup>. Sólo los yoes en su comunidad son los absolutos portadores del mundo<sup>67</sup>. Estas reflexiones conducen a Husserl al

<sup>61</sup> Hua VIII, *Op. cit.*, p. 495, Anm. 2; cf. Hua XV, *Op. cit.*, p. 560.

<sup>62</sup> Cf. Hua I «Cartesianische Meditationen», *Op. cit.*, 137; Hua XVII, *Op. cit.*, p. 248.

<sup>63</sup> Cf. Hua I «Cartesianische Meditationen», *Op. cit.*, p. 173; Hua XV, *Op. cit.*, pp. 17, 73 y 403.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 74-75.

<sup>65</sup> Cf. Hua VIII, *Op. cit.*, p. 480.

<sup>66</sup> Cf. Hua XV, *Op. cit.*, p. 480.

<sup>67</sup> Cf. Hua VIII, *Op. cit.*, p. 505.

planteamiento de que el ser absoluto —ser de un sujeto trascendental— es ser como miembro de la intersubjetividad trascendental. La subjetividad trascendental es, en su plena universalidad, justamente la *inter*-subjetividad<sup>68</sup>.

No es posible enfatizar aquí suficientemente las consecuencias de amplio alcance que tienen estos planteamientos. Creo que Stephan Strasser estaba al menos parcialmente en lo correcto cuando en 1975 escribió que la publicación de la Husserliana XIII–XV, los manuscritos de investigación de Husserl acerca de la intersubjetividad, había puesto a disposición material que hacía insuficientes todas las opiniones contemporáneas sobre la filosofía de Husserl<sup>69</sup>. La introducción de la intersubjetividad no es un simple complemento marginal del programa filosófico trascendental, sino que implica una fundamental transformación. Para aclarar este punto, cuando se asume la convicción husserliana de que la realidad es intersubjetivamente válida y de que mis actos ponentes de la realidad [*wirklichkeitssetzende*] dependen de la experiencia de otros, se tiene que tomar seriamente no sólo el consenso, sino también el *disenso* de los sujetos que experimentan el mundo. Los extensos análisis de Husserl acerca de este problema le permitieron penetrar campos que tradicionalmente estaban reservados para la psicopatología, la sociología, la antropología y la etnología. Mientras que la filosofía trascendental kantiana originaria habría considerado que tales campos no tienen ninguna relevancia trascendental, Husserl, debido a su interés en la intersubjetividad trascendental, fue obligado a considerarlos desde un punto de vista trascendental<sup>70</sup>. Por ello creo que el pensamiento tardío de Husserl está determinado por una decisiva expansión de la esfera trascendental; una expansión que fue activada por su interés en la intersubjetividad, y que lo obligó finalmente a considerar el significado trascendental de la generatividad, la tradición, la historicidad y la normalidad.

Permítaseme abordar brevemente el problema de la normalidad, del

<sup>68</sup> Cf. Hua XV, *Op. cit.*, p. 480.

<sup>69</sup> Cf. STRASSER, Stephan. «Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls». *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29, 1975, pp. 3-33, aquí 33.

<sup>70</sup> Cf. Hua XV, *Op. cit.*, p. 391.

cual Husserl se ocupó intensamente en distintos contextos y que consideraba como una pieza central. Básicamente, Husserl defendió la tesis de que nuestras experiencias son guiadas por la expectativa de la normalidad. Conceptualizamos, experimentamos y constituimos en concordancia con estructuras, modelos y patrones normales y típicos, que experiencias previas han sedimentado en nuestra conciencia<sup>71</sup>. Experimentamos *anormalidad* cuando lo que experimentamos colisiona con nuestras experiencias previas, lo que a su vez conduce posteriormente a una modificación de nuestras expectativas<sup>72</sup>. En un inicio, Husserl investigó este proceso en conexión con su análisis de las *síntesis pasivas*, pero éstas no pueden entenderse como rendimiento de un sujeto solitario. Husserl indica que, en la medida en que puedo pensar, estoy rodeado de seres humanos, y por ello mis anticipaciones son dependientes de estructuras de la apercepción mediadas intersubjetivamente<sup>73</sup>. Normalidad es también convencionalidad, que en su ser trasciende al individuo<sup>74</sup>. Por consiguiente, ya en *Ideen II* remite al hecho de que, junto a las perspectivas producidas por otras personas, también hay una pauta general e indeterminada, que tiene su fundamento en el uso y la tradición: «Uno» juzga de tal manera, «uno» coge la cuchara de tal manera, etc.<sup>75</sup>. Lo que es normal lo aprendo de otros —y en primer lugar de mis vecinos o parientes más próximos, es decir, de los seres humanos que me han criado y educado—<sup>76</sup> y, por ello, estoy unido a una tradición general que a través de una cadena de generaciones se remonta hasta el lejano pasado.

Como ya se ha señalado, la ocupación de Husserl con el tema de la intersubjetividad tuvo como consecuencia el tener que ocuparse de las discordancias entre sujetos que experimentan el mundo. Si mi constitución de objetividad depende de que otros experimenten o puedan experimentar lo

<sup>71</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis*, editado por Margot Fleischer, Den Haag, Kluwer, 1966 (Hua XI), p. 186.

<sup>72</sup> Cf. Hua XV, *Op. cit.*, p. 438.

<sup>73</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928*, editado por Iso Kern. Den Haag, Kluwer, 1973 (Hua XIV), pp. 117 y 125; Hua XV, *Op. cit.*, p. 136.

<sup>74</sup> Cf. *Ibid.*, p. 611.

<sup>75</sup> Cf. Husserliana IV, *Op. cit.*, p. 269.

<sup>76</sup> Cf. Hua XV, *Op. cit.*, pp. 428-429, 569 y 602-604.

mismo que yo, resulta problemático si ellos afirman experimentar otra cosa —aunque ya esto representa un rasgo en común, pues podemos concordar en que no concordamos—<sup>77</sup>. Husserl enfatiza en este contexto que sólo la dis- o con-cordancia entre miembros *normales* de una comunidad resulta relevante. Cuando se dice que el ser verdadero tiene que ser experienciable por cada uno, nos las tenemos que ver con un determinado promedio e idealización<sup>78</sup>. «Cada uno» es la persona que pertenece a una normalidad de sujetos y que, normalmente, sólo es en y a través de la sociedad<sup>79</sup>. Sólo con ella debatimos sobre la verdad y la falsedad, el ser y el no-ser de nuestro mundo común de la vida. Sólo lo normal es percibido como co-constituyente<sup>80</sup>, mientras que mi discordancia con lo anormal —en primera instancia— es considerado como carente de consecuencias.

Es necesario distinguir aquí al menos entre dos formas fundamentales de la normalidad. Por un lado hablamos de normalidad cuando estamos con una persona madura, saludable y racional. Lo anormal por el contrario sería el niño pequeño, el ciego o el esquizofrénico. Por otro lado, hablamos de normalidad cuando se trata de nuestro mundo familiar [*Heimwelt*]. La anormalidad por el contrario es atribuida al extraño [*dem Fremden*], que, por su parte, cuando algunas presuposiciones son satisfechas, puede ser percibido como miembro de una *normalidad extraña*.

En este contexto, el desacuerdo [*Unenigkeit*] gana una significación fundamental. Según Husserl, la experiencia del desacuerdo entre sujetos normales —la experiencia de una pluralidad de normalidades, de las cuales cada una tiene su propia aprehensión de lo que es verdadero— conduce no sólo simplemente a una comprensión de mundo más compleja, en la medida en que adquirimos un *punto de vista más rico*, cuando logramos unificar nuestros puntos de vista. El desacuerdo puede servir también como motivación para perseguir la objetividad *científica*, en la medida en que pretendemos encontrar una verdad válida para todos<sup>81</sup>. Por ello, en fin, es

<sup>77</sup> Cf. *Ibid.*, p. 47.

<sup>78</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 141, 231 y 629.

<sup>79</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 142.

<sup>80</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 162 y 166; Hua IX, *Op. cit.*, p. 497.

<sup>81</sup> Cf. Hua VI, *Op. cit.*, p. 324.

necesario distinguir entre 1) una objetividad «normal», que está vinculada a una intersubjetividad limitada —una sociedad de sujetos normales— y 2) una objetividad «estricta», que está vinculada con la totalidad ilimitada de todos los sujetos<sup>82</sup>.

También podemos comprobar que Husserl creía en una correlación entre los distintos niveles de la normalidad y de la objetividad<sup>83</sup>. Incluso el ser absolutamente objetivo y la verdad absolutamente objetiva están correlacionados con una normalidad dependiente de la subjetividad: la normalidad de sujetos racionales<sup>84</sup>. Como aquí se hace claro, bajo ninguna circunstancia se debe entender a Husserl como si su concepto de intersubjetividad fuera un sustituto del concepto de subjetividad. Para Husserl sólo tiene sentido hablar de intersubjetividad cuando hay una —posible— pluralidad de sujetos, y por esto la intersubjetividad no puede preceder o fundamentar la individualidad y diferenciación entre los sujetos singulares. De modo que, según Husserl, uno no puede invocar el concepto de intersubjetividad sin remitirse de alguna forma a una filosofía de la subjetividad. El concepto de intersubjetividad representa aquí un complemento, y no una alternativa.

Husserl es sin duda un filósofo trascendental. Sin embargo, desde mi punto de vista, él defiende una forma de filosofía trascendental que es consciente de la finitud del sujeto trascendental. Esto se aclara no sólo por su compromiso con la idea de la pluralidad de sujetos trascendentales, sino también por su énfasis en el carácter continuo e ilimitado de la reflexión trascendental. Por ejemplo, en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, señala que, en la medida en que la razón, que es el correlato del ser verdadero, representa también una estructura de normalidad, a saber, la de los objetos de la razón<sup>85</sup>, entonces también el ser y la verdad en la forma de absoluta objetividad corresponden a una normalidad relativa a la subjetividad<sup>86</sup>, y su constitución se puede entender como la culminación del desarrollo de la intersubjetividad trascendental; este desarrollo, precisamente,

<sup>82</sup> Cf. Hua XIV, *Op. cit.*, pp. 369-374; Hua XVII, *Op. cit.*, pp. 38 y 349.

<sup>83</sup> Cf. Hua XV, *Op. cit.*, p. 155.

<sup>84</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 35-36.

<sup>85</sup> Cf. *Ibid.*, p. 36.

<sup>86</sup> Cf. *Ibid.*, p. 35.

ha de ser comprendido como un desarrollo en la formación de nuevos sistemas de normas unificantes a niveles cada vez más altos<sup>87</sup>. Siempre nuevas generaciones cooperan a nivel trascendental en la constitución de nuevas estructuras de validez del mundo objetivo, que es un mundo transmitido a través de la tradición<sup>88</sup>. Como Husserl escribe, no hay un mundo fijo: el mundo es más bien lo que es para nosotros, sólo en la relatividad de normalidades y anormalidades<sup>89</sup>. La normalidad es una clase de normas atadas a tradiciones. Yo aprendo de otros, lo que vale como normal, y a través de esto soy parte de tradiciones cotidianas. Por esto, Husserl habla también de vida normal y generativa y señala que cada ser humano —normal— es *histórico* en la medida en que puede ser considerado como miembro de una sociedad históricamente estable<sup>90</sup>. Husserl lo expresa de la siguiente manera en un manuscrito de la década de 1920: «Lo que produzco originalmente a partir de mí mismo, es lo mío —proto-productor [*urstiftend*]—. Pero yo soy un ‘niño del tiempo’, estoy en una amplísima comunidad-nosotros [*Wir-Gemeinschaft*] que tiene su tradición, que, de nuevo y de nuevas maneras, tiene comunidad con los sujetos generativos, con los antepasados próximos y más lejanos. Y esta tradición ha ‘tenido efecto’ sobre mí, yo soy lo que soy como heredero. ¿Qué es entonces realmente lo mío original y propio [*mein wirklich originales Eigene*], en qué medida soy realmente proto-productor [*urstiftend*]? Lo soy sobre el fondo de la ‘tradición’; todo lo mío propio [*mein Eigenes*] está fundado, en parte, a través de esta tradición de antepasados, en parte a través de la tradición de contemporáneos»<sup>91</sup>. También de otra manera se puede mostrar que Husserl intentó complementar la filosofía trascendental con una dimensión histórica. En un pasaje anteriormente citado, Husserl escribe que la trascendencia del mundo es constituida a través de otros y de la co-subjetividad constituida generativamente. Precisamente este concepto de una *intersubjetividad generativa*<sup>92</sup>

<sup>87</sup> Cf. *Ibid.*, p. 421.

<sup>88</sup> Cf. *Ibid.*, p. 463.

<sup>89</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 212 y 381.

<sup>90</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 138-139 y 431.

<sup>91</sup> Cf. Hua XIV, *Op. cit.*, p. 223.

<sup>92</sup> Cf. Hua XV, *Op. cit.*, p. 199.

muestra que Husserl no consideraba el nacimiento y la muerte del sujeto como simples hechos contingentes, sino como condiciones trascendentales de posibilidad de la constitución del mundo<sup>93</sup>. Como escribe en *Crisis*, la pertenencia al flujo unitario de una historicidad [*Einheitsstrom einer Geschichtlichkeit*], o a una relación generativa con nacimiento y muerte, hace parte tan inseparablemente del yo como la forma del presente perceptual<sup>94</sup>.

Se puede discutir si la tentativa de Husserl de realizar una transformación intersubjetiva de la filosofía trascendental fue una aproximación productiva o un concepto en último término aporético. Sin embargo, lo dicho hasta ahora muestra que Husserl no defendió una filosofía del sujeto clásica, cartesiano-kantiana, y que no era un solipsista, sino que por el contrario trató a la intersubjetividad como un concepto filosófico trascendental de extrema importancia.

## Una nueva comprensión de lo trascendental

¿A qué nos conduce una valoración del concepto husserliano de lo trascendental? Un comentarista afirmó hace poco que, durante las décadas de 1920 y 1930, Husserl se volvió «crecientemente expansivo, incluso barroco, en su concepción de lo trascendental»<sup>95</sup>. Pero en lugar de caracterizar la comprensión husserliana de lo trascendental como barroca, sería más conveniente reconocer que sometió la idea de lo trascendental a una amplia transformación. Como he argumentado en otros lugares, la filosofía tardía de Husserl está caracterizada por su tentativa de superar la oposición estática entre lo trascendental y lo mundano, entre lo constituyente y lo constituido<sup>96</sup>. Sobre este trasfondo se deben entender aquellas afirmaciones de las *Meditaciones Cartesianas* según las cuales la constitución del

<sup>93</sup> Cf. *Ibid.*, p. 171.

<sup>94</sup> Cf. *Hua VI*, p. 256.

<sup>95</sup> MORAN, Dermot. «Making Sense. Husserl's Phenomenology as Transcendental Idealism». En Jeff Malpas (ed.). *From Kant to Davidson: philosophy and the Idea of the Transcendental*, 2003, pp. 48-74.

<sup>96</sup> Cf. Zahavi, Dan. *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, *Op. cit.*; ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

mundo implica una mundanización del sujeto constituyente<sup>97</sup> —es decir, que la experiencia constitutiva del sujeto va de la mano con la experiencia de su propio ser mundano—. De hecho, Husserl afirma finalmente que la subjetividad trascendental debe aprehenderse a sí misma necesariamente como un ser mundano, si quiere constituir un mundo objetivo, puesto que la objetividad sólo puede ser constituida por un sujeto que es tanto *corporal* como *socializado*<sup>98</sup>.

Husserl no llegó a esta idea sólo al final de su vida. En un texto escrito entre 1914 y 1915, que ha aparecido recientemente en el volumen XXXVI de Husserliana, se puede leer que el ser actual o el ser de la realidad actual no presupone simplemente una relación a cualquier sujeto cognoscente, sino que el sujeto constituyente en cuestión necesariamente tiene que ser un sujeto corporal y situado. En consecuencia, ya en este período Husserl afirma que el sujeto necesariamente tiene que estar situado corporalmente en el mundo que constituye, para poder constituirlo<sup>99</sup>. En seguida, explica que la constitución de un mundo objetivo exige que el sujeto esté en una relación esencial con una pluralidad abierta de otros sujetos corporales y situados<sup>100</sup>. Todas estas comprobaciones difícilmente se dejan armonizar con la idea de que Husserl era un solipsista metodológico, un internalista prototípico, que concebía a la subjetividad como una suerte de principio constituyente y autosuficiente. De hecho, es decepcionante que a muchos les baste utilizar a Husserl como un chivo expiatorio, al que se pueda contraponer la brillantez de fenomenólogos posteriores, como Heidegger o Merleau-Ponty.

Pero permítaseme regresar a la comprensión fenomenológica de lo trascendental. En *Las palabras y las cosas*, Foucault afirma que la fenomenología representa una forma del discurso moderno que, en su investigación sobre la experiencia, intenta tanto diferenciar como integrar lo empírico y lo trascendental. La fenomenología es una investigación sobre la experien-

<sup>97</sup> Cf. Hua I «Cartesiansche Meditationen», *Op. cit.*, p. 130.

<sup>98</sup> Cf. *Ibid.*, p. 130; cf. Hua V, *Op. cit.*, p. 128; HUSSERL. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, editado por Ulrich Claesges, Den Haag 1973, Hua XVI, p. 162.

<sup>99</sup> Cf. Hua XXXVI, *Op. cit.*, p. 133.

<sup>100</sup> Cf. *Ibid.*, p. 135.

cia que ha intentado traer a consideración, de nuevo, la dimensión perdida de lo trascendental, pero al mismo tiempo ha hecho que la experiencia sea lo suficientemente concreta como para integrar, tanto el cuerpo, como la cultura. Para Foucault, es bastante claro que esta forma moderna de la reflexión trascendental difiere de la forma kantiana, puesto que ve su punto de partida más bien en la paradoja de la existencia humana que en la existencia de las ciencias naturales. Aunque Husserl aparentemente consiguió unir el tema cartesiano del *cogito* con el motivo trascendental de Kant, él en realidad modifica la naturaleza propia del análisis trascendental. Cuando uno localiza a la subjetividad trascendental en la dimensión, más fundamental, del tiempo, la estricta separación entre lo trascendental y lo empírico es puesta en peligro. Las preguntas sobre la validez y la génesis se entraman unas con otras. Esta transformación, que según Foucault hace que la fenomenología se sitúe en cercanías del análisis empírico del ser humano, sería a la vez muy promisoría y amenazante<sup>101</sup>.

Considero que el diagnóstico de Foucault es correcto, aunque no comparto su crítica subsiguiente a la fenomenología. Dicho de otro modo, creo que uno tiene que reconocer la diferencia entre la filosofía trascendental fenomenológica y la filosofía trascendental de Kant. Las pretensiones de la filosofía trascendental de Husserl son, en mi opinión, más modestas. El hecho de que la fenomenología trascendental opere con una aprehensión ampliada de lo trascendental, así como el hecho de que integre en su análisis trascendental temas como la corporalidad y la intersubjetividad, le crea una ventaja con respecto a la forma tradicional, kantiana, de la filosofía trascendental. No obstante, se debe reconocer que esta transformación crea nuevos problemas. Si la investigación trascendental no puede ignorar la historicidad de la vida humana, si las estructuras trascendentales se desarrollan en el tiempo y pueden modificarse bajo el influjo de la experiencia, se presenta el riesgo del relativismo.

---

<sup>101</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1966, pp. 331–336.

## Conclusión

Mucho más podría ser dicho, pero pienso que ya debe ser claro por qué considero infundada una buena parte de la habitual crítica heideggeriana a Husserl. A menudo se asume que la crítica de Heidegger a Husserl, como el primero la expresó en cartas personales, en la lección *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo* y en *Ser y tiempo*, es un juicio privilegiado, determinante y perentorio sobre la fenomenología de Husserl. Pero esta apreciación es, para decirlo abiertamente, grotesca. La interpretación de Heidegger no sólo se fundamenta en una base textual muy limitada —se refiere, a grandes rasgos, sólo a las *Investigaciones Lógicas* y a las *Ideas I*—, sino que hay además otras motivaciones para poner en entredicho la confiabilidad de esta interpretación. Heidegger tenía sus propias intenciones, así como razones para destacar su propia originalidad con respecto a su mentor<sup>102</sup>.

Si la fenomenología ha de jugar todavía en el siglo XXI un papel importante en la vida filosófica, tenemos que concentrarnos necesariamente en lo común de la empresa fenomenológica y desarrollarla ulteriormente, en lugar de tomar parte en confrontaciones sectarias, que lamentablemente han agobiado a la historia de la fenomenología. Por supuesto, tenemos que criticar a Husserl. Dicha crítica hace parte de la ininterrumpida tentativa de seguir pensando sobre los principios fundamentales de la fenomenología. Pero si la crítica ha de ser intelectualmente honesta, exige no conformarse con una aprehensión caricaturizada de la fenomenología de Husserl. Presupone no sólo estar familiarizado con la extensión de los escritos de Husserl, es decir con los distintos volúmenes de la Husserliana, sino también con los resultados investigativos más recientes. Retomar simplemente la crítica de Heidegger de los tempranos años 20 —y con ello ignorar la investigación sobre Husserl de los últimos ochenta años— es simplemente inaceptable. Se sobreentiende que Husserl mismo aprobaría estos puntos. Como obser-

---

<sup>102</sup> Cf. ZAHAVI, Dan. «How to Investigate Subjectivity. Heidegger and Natorp on Reflection». *Continental Philosophy Review*, 36(2), 2003, pp. 155–76.

va en un anexo a la *Crisis*: «De antemano se cree saber de lo que se trata [...] En casos favorables, mis escritos han sido leídos o, lo que es más usual, se ha recabado información de mis estudiantes, quienes, como han sido enseñados por mí, podrían dar información confiable; así, hay quienes se orientan según interpretaciones y críticas de Scheler, Heidegger y otros, y se ahorran el, por lo demás, muy difícil estudio de mis escritos. A mis protestas contra esto se tiene una respuesta: el viejo se obstina en sus andados caminos de pensamiento y se vuelve poco receptivo a toda crítica que lo rebata [...]. Al inicio, sólo exijo una cosa: que uno mantenga firmemente clausurados en su pecho sus prejuicios, su supuesto saber previo acerca de lo que significan las palabras: fenomenología, trascendental, idealismo, que han sido dotadas por mí de un sentido totalmente nuevo [...]. Escúchese y véase, en primer lugar, lo que se propone, acompáñese y atiéndase a dónde conduce y qué se hace con ello»<sup>103</sup>.

---

<sup>103</sup> Hua VI, *Op. cit.*, p. 439–440.

## BIBLIOGRAFÍA

- BRENT MADISON, Gary. *The Phenomenology of Merleau-Ponty*. Athens OH, Ohio University Press.
- CARMAN, Taylor. *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- DILLON, Martin. *Merleau Ponty's Ontology*. Evanston, Northwestern University Press, 1997.
- DREYFUS, Hubert. y RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, Chicago University Press, 1983.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1966.
- HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 1927.
- HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation, volumen I*. Paris, PUF, 1963.
- HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie*, editado por Walter Biemel, Den Haag, 1950 (Hua IX).
- HUSSERL, Edmund. «Cartesianische Meditationen». En *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, editado por Stephan Strasser, Den Haag, 1950 (Hua I).
- HUSSERL, Edmund. «Die Pariser Vorträge». En *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, editado por Stephan Strasser, Den Haag, 1950 (Hua I).
- HUSSERL, Edmund. «Phänomenologie und Anthropologie (Vortrag in den Kantgesellschaften von Frankfurt, Berlin und Halle 1931)». En *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, editado por Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, Dordrecht/Boston/London, 1989 (Hua XXVII).

- HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis*, editado por Margot Fleischer, Den Haag, Kluwer, 1966 (Hua XI).
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, editado por Reinhold Nikolaus Smid, Dordrecht, 1993 (Hua XXIX).
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzedentale Phänomenologie*, editado por Walter Biemel, Den Haag, (Hua VI).
- HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, editado por Ullrich Melle, The Hague, Kluwer, 1984 (Hua XXIV).
- HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, editado por Rudolf Boehm, Den Haag, 1956 (Hua VII).
- HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil. Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, editado por Rudolf Boehm, Den Haag, 1959 (Hua VIII).
- HUSSERL, Edmund. *Formale und Transzedentale Logik*, editado por Paul Janssen, Den Haag, 1956 (Hua XVII).
- HUSSERL, Edmund. *Formale und Transzendente Logik*. Der Haag, 1956 (Hua XVII).
- HUSSERL, Edmund. *Husserl and Cassirer, 3.IV.1925 (Durchschlag)*. En *Husserliana Dokumente III, Briefwechsel, Band V, Die Neukantianer*, editado por Karl SCHUHMAN, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, editado por Marly Biemel, Den Haag, Kluwer, 1952 (Hua IV).
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Erster Halbband*, editado por Karl Schumann, Den Haag Kluwer, 1976 (Hua III.i).

- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, editado por Marly Biemel, Den Haag, Kluwer, 1952, (Hua V).
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, editado por Ursula Panzer. The Hague, Kluwer, 1984 (Hua XIX/2).
- HUSSERL, Edmund. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*, editado por Dieter Lohmar, Dordrecht, Kluwer, 2006 (Die C-Manuskripte, Materialienband VIII).
- HUSSERL, Edmund. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, editado por Robin Daryl Rollinger en colaboración con Rochus Sowa, Dordrecht, 2002 (Hua XXXVI).
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928*, editado por Iso Kern. Den Haag, Kluwer, 1973 (Hua XIV).
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935*, editado por Iso Kern. Den Haag, Kluwer, 1973.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, editado por Sebastian Luft, Dordrecht, Kluwer, 2003 (Hua XXXIV).
- HUSSERL, Edmund. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, editado por Ulrich Claesges, Den Haag 1973 (Hua XVI).
- LEO VAN BREDÁ, Hermann. «Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain». En *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1962, 67, pp. 410-430.
- MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de Cours 1949-1952*. Paris, Cynara, 1988.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard, 1945.

- MORAN, Dermot. «Making Sense. Husserl's Phenomenology as Transcendental Idealism». En Jeff Malpas (ed.). *From Kant to Davidson: philosophy and the Idea of the Transcendental*, 2003, pp. 48-74.
- OKRENT, Mark. «Heidegger in America or How Trancendental Philosophy Becomes Pragmatic». En Jeff MALPAS (ed.). *From Kant to Davidson. Philosophy and the Idea of the Transcendental*. Londres, Routledge, 2003.
- SCHELER, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle, Max Niemeyer.
- STRASSER, Stephan. «Grungedanken der Sozialontologie Edmund Husserls». *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29, 1975.
- WALDENFELDS, Bernhard. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2000.
- ZAHAVI, Dan. «How to Investigate Subjectivity. Heidegger and Natorp on Reflection». *Continental Philosophy Review*, 36(2), 2003, pp. 155-76.
- ZAHAVI, Dan. «Husserl und das Problem des Vorreflexiven Selbsterkenntnis». En Heinrich HÜNI y Peter TRAWNY (eds.), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Berlin, 2002, pp. 697-724.
- ZAHAVI, Dan. «Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy». *Journal of the British Society for Phenomenology*, 27(3), 1996, pp. 228-245
- ZAHAVI, Dan. «Husserl's Phenomenology of the Body». *Études Phénoménologiques*, 19, 1994, pp. 63-84; ZAHAVI, Dan. «Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity». *Tijdschrift voor Filosofie*, 59(2), 1997, pp. 304-321.
- ZAHAVI, Dan. «Merleau-Ponty on Husserl. A Reappraisal». En Ted TOADVINE, Lester M. Embree (eds.). *Merleu-Ponty's Reading of Husserl*. Dordrecht, Kluwer, 2002, pp. 3-29.
- ZAHAVI, Dan. «Self-Awareness and Affection». En Natalie DEPRAZ y Dan ZAHAVI (eds.). *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl* Dordrecht, Kluwer, 1998, pp. 205-228.

- ZAHAVI, Dan. «The Fracture in Self-Awareness». En: Dan ZAHAVI (ed.). *Self-Awareness, Temporality and Alterity*, Dordrecht, Kluwer, 1998, pp. 21-40;.
- Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*, California, Stanford 2003a.
- ZAHAVI, Dan. *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, *Op. cit.*; ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003. HUSSERL, Edmund. «Manuscrito F I 28, Semestre de verano 1920, 281 y 282». Citado en: Iso KERN, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung zu Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*, Den Haag M. Nijhoff, 1964.
- ZAHAVI, Dan. *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht, Kluwer, 1996.
- ZAHAVI, Dan. «Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism». *Synthese*, 160(3), 2008, pp. 355-374.



## RESEÑAS



A PROPÓSITO DE UNA SOLUCIÓN AL PROBLEMA DE  
LA INTEGRACIÓN EN PSIQUIATRÍA. RESEÑA DEL  
LIBRO *ENACTIVE PSYCHIATRY*, SANNEKE DE HAAN  
(2020)

ANDRÉS BURITICÁ \*  
Universidad Nacional de Colombia

Presentación general

**D**e acuerdo con autores contemporáneos<sup>2</sup>, actualmente la psiquiatría se encuentra en un periodo de crisis que se manifiesta por medio de una falta de claridad sobre su objeto de estudio y sobre su metodología —tanto para investigar como para su puesta en práctica—. Las propuestas acerca de cómo comprender el objeto de estudio y establecer una metodología en la psiquiatría son variadas, y si bien se han propuesto diferentes enfoques a partir de los cuales identificar, comprender y tratar los trastornos psiquiátricos, en la actualidad no hay un consenso a propósito de cuál es el enfoque más apropiado tanto para investigar como para la práctica psiquiátrica. Esta falta de consenso se ve reflejada en problemas a la hora de caracterizar, diagnosticar y tratar a pacientes con trastornos psiquiátricos. Algunas preguntas que motivan una investigación a propósito del objeto de estudio y la metodología de la psiquiatría son: ¿Qué es un trastorno psiquiátrico? ¿Cuál es la naturaleza de los trastornos psiquiátricos? ¿Qué criterios usar para identificar un trastorno psiquiátrico? ¿Qué

\* Correo electrónico: [amburiticac@unal.edu.co](mailto:amburiticac@unal.edu.co)

<sup>2</sup> ANDREASEN, Nancy. «DSM and the Death of Phenomenology in America: An Example of Unintended Consequences». *Schizophrenia Bulletin*, 33(1), 2007, pp. 108-112; SASS, Louis, PARNAS, Josef, ZAHAVI, Dan. «Recent Developments in Philosophy of Psychopathology». *Current Opinion in Psychiatry*, 21(6), 2008, pp. 578-84; STANGHELLINI, Giovanni y ARAGONA, Massimiliano. «Phenomenological Psychopathology: Toward a Person-Centered Hermeneutic Approach in the Clinical Encounter». En Giovanni STANGHELLINI y Massimiliano ARAGONA (eds). *An Experiential Approach to Psychopathology*, Nueva York, Springer, 2016.

relaciones de causalidad se dan en la emergencia, desarrollo o tratamiento de un trastorno psiquiátrico? ¿Son los trastornos psiquiátricos trastornos del cerebro, psicológicos, emocionales, sociales/culturales —entre otras opciones—, algunas o todas las anteriores? Entre muchas otras.

En el libro *Enactive Psychiatry*, Sanneke de Haan<sup>3</sup> ofrece una discusión crítica y generosa alrededor de estas preguntas, al tiempo que ofrece una propuesta con la que marca una ruta de investigación que permite ofrecer una respuesta novedosa a las mismas. De acuerdo con de Haan, hay cuatro dimensiones o aspectos de la vida humana que deben ser considerados a la hora de comprender los trastornos psiquiátricos, a saber, la dimensión fisiológica, la sociocultural, la experiencial y la existencial. Al respecto, se han propuesto diferentes enfoques o modelos a partir de los cuales comprender los trastornos psiquiátricos, cada uno de los cuales da preferencia a una de estas dimensiones —como los modelos reduccionistas— o a algunas de ellas —como el enfoque biopsicosocial—. Sin embargo, estos modelos, o bien dejan de lado algunas de las dimensiones de los trastornos psiquiátricos, o bien —cuando acogen dos o más de estas dimensiones— no explican cómo se podrían integrar.

En este sentido, de Haan aborda un problema que podría dividirse en dos partes. En primer lugar, la autora aboga por la necesidad de considerar las cuatro dimensiones de la vida humana si se desea comprender la naturaleza de los trastornos psiquiátricos, sus causas, su desarrollo y su tratamiento. Estas cuatro dimensiones, afirma de Haan, son constitutivas de los trastornos psiquiátricos. En segundo lugar, la autora ofrece una propuesta a propósito de cómo se pueden integrar estas cuatro dimensiones, siendo éste uno de los principales problemas a los que se ha enfrentado la psiquiatría. Ambos problemas se pueden simplificar en un gran problema, a saber, *el problema de la integración en psiquiatría*.

Para ofrecer una respuesta al problema de la integración, de Haan acude al enfoque enactivo de la mente, considerando el énfasis que éste hace en la interacción sujeto-mundo. De acuerdo con este enfoque, la cognición es un fenómeno que emerge en la interacción sujeto-mundo, de modo que

<sup>3</sup> DE HAAN, Sanneke. *Enactive Psychiatry*. Cambridge University Press, Cambridge, 2020.

evita toda clase de reduccionismos y de dualismos, y se compromete con una concepción de la cognición que es sistémica y dinámica. El propósito de Haan es mostrar cómo los cuatro aspectos de la vida humana pueden ser integrados desde una perspectiva enactiva y, así, dar cuenta de la naturaleza de los trastornos psiquiátricos.

En lo que sigue, se hará una breve presentación de cada uno de los ocho capítulos que componen el libro, de manera que el lector pueda tener una idea general del libro, así como del hilo argumentativo del mismo. Al final de esta presentación se espera que el lector no sólo tenga una idea general del argumento que de Haan propone, sino que pueda adoptar una postura, bien sea a favor o en contra, que lo invite a leer el libro, considerando que es una propuesta que es de interés para un público amplio. No sólo psiquiatras pueden estar interesados en la propuesta de de Haan; también filósofos, trabajadores sociales, psicólogos, antropólogos, entre muchos otros, pueden verse interesados por la manera como de Haan concibe a los trastornos psiquiátricos y a la psiquiatría en tanto área de la salud y en tanto campo de investigación.

## Presentación de los capítulos

Sanneke de Haan inicia el libro con el capítulo «The Need for a Model», planteando el principal problema que ella está interesada en abordar, a saber, el *problema de la integración* de los diferentes y heterogéneos aspectos que tienen un rol en el desarrollo y permanencia de los trastornos psiquiátricos. De acuerdo con de Haan, al momento de diagnosticar un paciente, los psiquiatras se enfrentan con fenómenos de diferente naturaleza y no es claro cómo estos fenómenos están relacionados. Estos fenómenos son los procesos fisiológicos, las experiencias, preocupaciones existenciales, y las circunstancias socioculturales de los sujetos. Estos aspectos de los trastornos mentales oscilan en la tensión de considerar al paciente como un *sujeto* que piensa, siente, percibe y actúa en un entorno, y de considerarlo como un organismo biológico que es *objeto* de investigación. En particular, de Haan está interesada en justificar la necesidad de tener un modelo que per-

mita integrar todos estos aspectos que, por demás, ella considera constitutivos de los trastornos psiquiátricos. Esta integración permitiría dar cuenta de la naturaleza, causa, desarrollo, permanencia y tratamiento de los trastornos psiquiátricos, así como tener un lenguaje común en la comunidad académica y de la salud.

La autora finaliza este capítulo proponiendo las que ella considera que son las cuatro dimensiones o aspectos que deben ser considerados en la psiquiatría: la dimensión fisiológica, la socio-cultural, la experiencial y la existencial. La dimensión fisiológica se refiere a los aspectos genéticos, anatómicos, bioquímicos y neurológicos de los trastornos psiquiátricos. La socio-cultural se refiere al hecho de que los sujetos están inmersos en un contexto en el que interactúan y el cual determina cuáles prácticas, actitudes o pensamientos son normales y cuáles no lo son. La dimensión experiencial se refiere a las experiencias del sujeto vistas desde la perspectiva de primera persona. Por último, la dimensión existencial se refiere a la manera como los sujetos toman distancia de sí mismos y de sus situaciones, estableciendo una relación reflexiva y evaluativa. En todo caso, tomar distancia de sí mismos o de situaciones no es algo que tenga que ser siempre reflexivo; la posición o perspectiva sobre algo también puede estar implícita en las acciones que realizamos.

En el segundo capítulo, «Currently Available Models in Psychiatry», la autora pone en discusión la que ella llama los «modelos en psiquiatría», los cuales son marcos conceptuales que han servido de referencia para abordar los trastornos psiquiátricos. El propósito de la autora es exponer críticamente los principales modelos usados en psiquiatría. Esta exposición crítica se realiza a partir de dos criterios: (i) analizar si los modelos abarcan las cuatro dimensiones de los trastornos psiquiátricos y (ii) revisar si dan cuenta de cómo se relacionan o integran estas cuatro dimensiones.

El primer grupo o clase de modelos en psiquiatría es el que la autora llama «modelos de un aspecto y modelos reduccionistas». Estos modelos sostienen que alguna de las dimensiones de la experiencia es central para dar cuenta de la naturaleza de los trastornos psiquiátricos. Algunos ejemplos de estos modelos son los enfoques biológicos y neuroreduccionistas y su

propuesta, generalmente, se fundamenta en reducir todos los rasgos de los trastornos mentales a una dimensión primaria o básica, de manera que las otras dimensiones se subordinan a esta principal. El segundo grupo de modelos en psiquiatría son los modelos dualistas y complementarios. En éstos se pretende hacer justicia con los aspectos fisiológicos de los trastornos psiquiátricos —el dominio de la ciencia— y con los aspectos experienciales de los pacientes —el dominio del mundo de la vida—, de manera que se logre una integración de los diferentes aspectos de los trastornos psiquiátricos. Sin embargo, no es claro cómo se relacionan estos aspectos, de modo que el problema de la integración se mantiene.

El tercer grupo son los modelos integrativos, como el modelo biopsicosocial, el modelo de redes y los enfoques corporizados y enactivos. De acuerdo con el enfoque biopsicosocial, los trastornos psiquiátricos requieren que se tomen en consideración tres aspectos o ámbitos de la vida que interactúan entre ellos, a saber, el biológico, el psicológico y el social. El modelo de redes, por otro lado, sostiene que los trastornos psiquiátricos tienen una estructura en red cuyos componentes —los nodos de la red— se corresponden con los síntomas que aparecen en el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. El problema del modelo biopsicosocial y del modelo de redes radica en que no es claro cómo se integran los diferentes aspectos de la experiencia. Por último, los modelos corporizados y enactivos sostienen que, para comprender la naturaleza de los trastornos psiquiátricos, es necesario considerar al sujeto como estando inmerso en un sistema total *cerebro-cuerpo-entorno*. Es en este último tipo de modelos que de Haan quiere enmarcar su propuesta.

Como alternativa para solucionar el problema de la integración, en el tercer capítulo, titulado «Introduction to Enactivism», de Haan sostiene que el enfoque enactivo de la cognición puede servir como marco teórico y conceptual a partir del cual integrar, bajo una misma perspectiva, las cuatro dimensiones de los trastornos psiquiátricos. De acuerdo con el enactivismo, la cognición es un fenómeno que emerge en la interacción sensoriomotriz de un sujeto con un entorno, de manera que los procesos motores y perceptivos en un entorno o nicho son inseparables

de la cognición. En este aspecto, el enfoque enactivo de la mente critica la dicotomía mente-mundo, interior-exterior, en la que los trastornos psiquiátricos parecen estar del lado de la mente —son un fenómeno «interior» al sujeto como, por ejemplo, lo afirma el neuroreduccionismo o el cognitivismo—.

El enfoque enactivo concibe la cognición como un fenómeno que *emerge* en la interacción organismo-entorno. Para este enfoque, organismo y entorno están estructural y dinámicamente acoplados. Esto quiere decir que los organismos están estructuralmente organizados y corporalmente adecuados para interactuar en un entorno que se presenta como significativo —en la medida que les proporciona los medios para su supervivencia—. En este sentido, los organismos hacen sentido<sup>4</sup> (*sense-make*) de su entorno, es decir, tienen una continua interacción evaluativa de su entorno en la que éste último se presenta significativo: como comestible, apetecible, desagradable, peligroso, seguro, etc. Así, organismo y entorno se co-determinan, conformando un *sistema organismo-entorno*. La cognición, entonces, es un continuo proceso de *sense-making* y, en consecuencia, es un fenómeno situado, dinámico y, en particular, natural. Ésta es la tesis de la continuidad vida-mente: estar vivo es equivalente a estar en un continuo proceso de *sense-make*, un proceso en el que el entorno se presenta como un espacio significativo.

De Haan diferencia el *sense-making* básico del *sense-making* existencial, el cual es exclusivo de los seres humanos. Esta diferencia es cualitativa: mientras que los organismos, en general, tienen la capacidad de *sense-make*, los seres humanos tienen la capacidad de relacionarse reflexivamente con sí mismos, sus experiencias y su entorno, de manera que buscan tener dignidad y una buena vida. Esta capacidad cambia la forma como el sujeto está acoplado a su ambiente: ya no se hablaría de un sistema organismo-entorno, sino de un sistema sujeto-mundo. A partir de esta diferenciación,

---

<sup>4</sup> La expresión usada por la autora es *sense-make*. En adelante se usará la expresión en inglés, considerando que «hacer-sentido» podría ser interpretado como una concepción idealista de la cognición en la que el organismo «proyecta» una interpretación sobre el mundo, y ésta sería una tesis que el enactivismo rechazaría vehementemente. El *sense-making* es algo que *emerge*, y no algo que es causado o hecho por el organismo.

de Haan establece las bases argumentativas a partir de las cuales ofrecer una respuesta a la pregunta por el problema de la integración, es decir, una propuesta acerca de cómo integrar las cuatro dimensiones expuestas en el primer capítulo.

Un inconveniente determinante que aparece en el momento de solucionar el problema de la integración consiste en especificar cómo se relacionan la dimensión fisiológica y la experiencial, algo que de Haan aborda en el cuarto capítulo, «Body and Mind—and World». Hablar de una dimensión fisiológica y de una dimensión experiencial conduciría a un dualismo mente-mundo ya que se estarían sugiriendo dos dimensiones ontológica y cualitativamente diferentes. En este sentido, de Haan afirma que el dualismo mente-cuerpo es el problema que está al respaldo en la psiquiatría, problema que ella aborda crítica y generosamente en este capítulo. La autora sugiere que la tesis de la continuidad vida-mente podría evitar los problemas que conlleva acoger el dualismo cuerpo-mente.

De acuerdo con la tesis de la continuidad vida-mente, los procesos fisiológicos y de *sense-making* se desarrollan juntos en el proceso de vivir y el punto en el que ambos procesos confluyen es el de la *interacción* de los seres vivos con su entorno, que es donde, según el enactivismo, emerge la cognición. La viabilidad de la tesis de la continuidad vida-mente depende de considerar una noción fuerte de «emergencia»; si la emergencia se entiende, no como algo que se «adhiera a» o aparece «sobrepuesto a» los procesos fisiológicos, sino como un proceso global de fusión de los fenómenos fisiológicos y experienciales —que no se reduce a ninguno de los dos—, entonces éstos se podrían integrar bajo un mismo marco. Así entendida la emergencia, afirma de Haan, es posible realizar un estudio de las relaciones que hay entre las dimensiones que están involucradas en los trastornos psiquiátricos. En particular, de Haan sostiene una concepción de los ámbitos experienciales y fisiológicos en el marco de considerar al ser humano como un sujeto que está inmerso en un mundo: los cambios locales —como los cerebrales— pueden afectar a un nivel global —como los experienciales—, y los cambios globales pueden afectar a un nivel local. Para terminar este

capítulo, la autora introduce una cuarta dimensión que, según ella, el enactivismo no ha considerado y que es necesaria a la hora de comprender los trastornos psiquiátricos, a saber, la dimensión existencial. La explicación de esta noción es el propósito con el que de Haan inicia el quinto capítulo, «The Existential Dimension and Its Role in Psychiatry».

La «dimensión existencial» hace referencia a la capacidad que tienen los seres humanos de adoptar una postura sobre sí mismos —sus emociones, pensamientos, acciones— y sobre sus interacciones con el mundo y las demás personas. Esta dimensión de la experiencia no sólo abarca los procesos biológicos con los cuales el sujeto interactúa con su entorno para mantenerse con vida, sino que también involucra aspectos que llevan a tener una «buena vida», es decir, abarca aspectos éticos. La dimensión existencial puede tener un papel constitutivo o modulador en los trastornos psiquiátricos ya que «permea nuestra forma de estar en el mundo»<sup>5</sup>, de modo que configura una manera muy particular de *sense-making*. Ahora bien, de Haan aclara que la dimensión existencial no se reduce a la reflexión; esta última es sólo una forma de adoptar una postura. La dimensión existencial se refiere también a la condición de ser visto y juzgado por otros, y es un aspecto de la vida humana que no puede ser evitado o relegado ya que los seres humanos siempre están expresando algo —por medio de su forma de vestir, sus creencias, sus gustos musicales, sus gustos gastronómicos, las relaciones personales, las normas de conducta, entre muchas otras—, y esta expresión está disponible para ser vista y juzgada por la misma persona o por quienes le rodean.

De acuerdo con de Haan, la capacidad para *tomar distancia* es una precondición para el desarrollo de los trastornos psiquiátricos: sólo los organismos capaces de evaluar situaciones, de relacionarse con el pasado y el futuro, de hacer juicios morales, de reclamar una buena vida, entre otros, son vulnerables a los trastornos psiquiátricos. En este sentido, es importante la dimensión existencial, no sólo para comprender los trastornos psiquiátricos, sino porque puede ser determinante en el desarrollo, diagnóstico y tratamiento de los mismos. Finalmente, de Haan plantea algunos

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 151.

problemas a los que se enfrenta la dimensión existencial. En particular, es llamativa la pregunta por la integración de esta dimensión de la experiencia con el carácter naturalista de la psiquiatría en tanto rama de la medicina. Éste es el problema con que la autora aborda en el sexto capítulo, «Enriched Enactivism».

De acuerdo con de Haan, el enfoque enactivo de la mente puede verse enriquecido por la dimensión existencial de la experiencia. Esta tesis aparece como respuesta a la pregunta planteada al final del quinto capítulo y es desarrollada en tres pasos: la autora hace (i) una diferenciación entre *sense-making* básico, *sense-making* existencial y *sense-making* existencializado —*existentialised sense-making*—, (ii) entre valencias —valores básicos— y valores —valores existenciales—<sup>6</sup>, y (iii) enfatiza en considerar los entornos de los sujetos como mundos socioculturales. Al plantear estas tres tesis, la autora no sólo se propone establecer una relación entre el carácter naturalista del enfoque enactivo de la mente y la dimensión existencial de la experiencia, sino que desea evitar el dualismo mente-mundo y el reduccionismo. El argumento de la autora se puede resumir de la siguiente manera. Al ser parte de una comunidad sociocultural que cuenta con diferentes prácticas socioculturales, los seres humanos desarrollan la capacidad de tomar distancia —*stance-taking*— sobre las emociones, pensamientos, acciones, y sobre las interacciones con el mundo y las demás personas. Debido a esta capacidad, el entorno en el que se desenvuelven es un mundo permeado de significados y valores existenciales, de manera que no se habla de un sistema organismo-entorno —como en el *sense-making* básico—, sino de un sistema sujeto-mundo —*sense-making* existencial— en el que se integran las cuatro dimensiones de la experiencia expuestas en el primer capítulo.

A partir de la exposición a propósito del enfoque enactivo de la mente —capítulo 4— y de la incorporación de la dimensión existencial al mismo —capítulos quinto y sexto—, en el séptimo capítulo, «Enactive Psychiatry»,

---

<sup>6</sup> De Haan dedica un buen espacio a esta segunda tesis. En primer lugar, ella expone tres perspectivas —una evolutiva/funcionalista, una objetivista y una subjetivista— que pretenden explicar la relación entre naturalismo y valores; en segundo lugar, la autora expone algunas falencias de éstas tres perspectivas y, por último, sostiene una «perspectiva relacional» de los valores, considerándolos como «realidades relacionales» las cuales hacen referencia a experiencias que emergen en el acople entre persona y mundo.

de Haan desarrolla una propuesta acerca de cómo comprender los trastornos psiquiátricos. La tesis que ella sostiene en este capítulo consiste en que los trastornos psiquiátricos son patrones alterados del *sense-making*: el «[s] *ense-making* se refiere a la manera como el mundo está abierto para mí, a cómo experimento el mundo, y esto es lo que está alterado en el caso de problemas psiquiátricos»<sup>7</sup>.

Tal como se expuso en el cuarto capítulo, los sujetos están en un constante proceso de ajuste y sintonización con su mundo, el cual se instancia en la continua interacción con el mismo. En el caso de los trastornos psiquiátricos, afirma de Haan, los procesos de *sense-making* no están apropiadamente ajustados y sintonizados con la situación vivida, dando lugar a experiencias e interacciones con el entorno muy particulares; por ejemplo, el mundo puede aparecer siendo excesivamente amenazante, como no teniendo sentido, excesivamente significativo, incierto, caótico, entre otros. En este sentido, los trastornos psiquiátricos emergen como experiencias disonantes y no armónicas, de modo que, al hablar de un trastorno psiquiátrico, se habla de una alteración estructural de la experiencia. Por este motivo, afirma de Haan, «la unidad de análisis de los trastornos psiquiátricos serán las personas en sus entornos»<sup>8</sup> y, si el *sense-making* —en tanto fenómeno cognitivo— permite integrar las cuatro dimensiones de la experiencia expuestas en el primer capítulo, entonces comprender los trastornos psiquiátricos como trastornos del *sense-making* sería una respuesta a la pregunta por la integración de las cuatro dimensiones.

La autora finaliza este capítulo analizando y ofreciendo algunos criterios para determinar cuándo es posible hablar de un *sense-making* alterado y de un *sense-making* no alterado. De Haan es bastante específica al considerar que no hay límites discretos entre vivir o no un trastorno psiquiátrico, sino que las experiencias psicopatológicas se enmarcan en un continuo entre la no-alteración y la alteración del *sense-making*.

Para cerrar el libro, en el octavo capítulo, «An Enactive Approach to

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 196. *Cursivas mías.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 198.

Causes, Diagnosis, and Treatment of Psychiatric Disorders», de Haan desarrolla algunas consideraciones a propósito de las implicaciones de su propuesta en las causas y tratamiento de los trastornos psiquiátricos. En este capítulo de Haan critica la perspectiva según la cual cada trastorno psiquiátrico tiene una causa subyacente y, según la cual, los síntomas son signos de estas causas subyacentes —según una jerarquía causal vertical—. La propuesta de de Haan, por otro lado, considera que las cuatro dimensiones de la experiencia son necesarias para comprender los trastornos psiquiátricos y ninguna es más básica o elemental que la otra, sino que cada una hace referencia a un aspecto del sistema sujeto-entorno —jerarquía causal horizontal—. En este sentido, no hay nada subyacente al trastorno psiquiátrico, sino que el «*sense-making* trastornado» equivale, precisamente, a la naturaleza del trastorno. Es preciso considerar que de Haan adopta la teoría de los sistemas dinámicos complejos para considerar que las causas de los trastornos psiquiátricos deben ser abordadas en contextos particulares, es decir, cada caso particular debe ser abordado a la luz de las experiencias del sujeto y, a su vez, éstas se deben considerar a partir de las cuatro dimensiones de la experiencia. El profesional de la salud debe tener el criterio para saber cuál —o cuáles— de las cuatro dimensiones de la experiencia es más relevante para comprender cada caso particular.

A propósito del tratamiento de los trastornos psiquiátricos, de Haan hace énfasis en que la interacción del sujeto con su entorno es central. Esto implica que el entorno es determinante para la mejoría del sujeto, de modo que un tratamiento apropiado busca el entorno más oportuno para que el paciente pueda desenvolverse de la manera más apta, motivo por el cual de Haan hace un llamado por una «práctica holística de la psiquiatría» en la que las cuatro dimensiones de la experiencia sean consideradas.

## Conclusión

El libro de Sanneke de Haan representa un acercamiento crítico y positivo acerca de cómo avanzar o buscar respuestas en el marco de los problemas que resultan de la «crisis de la psiquiatría». Su propuesta no sólo resulta novedosa, sino que da lugar a un debate generoso acerca de los diferentes aspectos que deberían ser abarcados y considerados por la psiquiatría. En este sentido, de Haan marca una ruta de investigación con bases conceptuales sólidas en la que, sin duda, quedan muchas preguntas abiertas: ¿cómo, precisamente, funcionarían los sistemas dinámicos complejos en el caso de los trastornos psiquiátricos?, ¿Es posible «enseñar» a un profesional de la salud a diagnosticar un paciente con base en dichos sistemas?, ¿Puede haber estrategias básicas o elementales para saber cómo interactúan los cuatro aspectos de la experiencia?, ¿Bajo qué criterios se pueden marcar diferencias entre diferentes trastornos psiquiátricos?, entre muchas otras. De Haan ofrece algunas indicaciones e insinuaciones acerca de cómo responder estas preguntas e invita a emprender investigaciones a propósito más incógnitas que quedan abiertas y que ella plantea. Si bien queda un camino por recorrer, su propuesta permite fijar un marco teórico sólido que permite avanzar en este camino.

## Bibliografía

- ANDREASEN, Nancy. «DSM and the Death of Phenomenology in America: An Example of Unintended Consequences». *Schizophrenia Bulletin*, 33(1), 2007, pp. 108-112.
- DE HAAN, Sanneke. *Enactive Psychiatry*. Cambridge University Press, Cambridge, 2020.
- SASS, Louis, PARNAS, Josef, ZAHAVI, Dan. «Recent Developments in Philosophy of Psychopathology». *Current Opinion in Psychiatry*, 21(6), 2008, pp. 578-84.
- STANGHELLINI, Giovanni y ARAGONA, Massimiliano. «Phenomenological Psychopathology: Toward a Person-Centered Hermeneutic Approach in the Clinical Encounter». En Giovanni STANGHELLINI y Massimiliano ARAGONA (eds). *An Experiential Approach to Psychopathology*, Nueva York, Springer, 2016 .



## CUERPOS E INDIVIDUOS. RESEÑA DEL LIBRO *PERCEPCIÓN E INDIVIDUACIÓN* DE ALESSANDRO BALLABIO (2020)

DAVID CASTAÑEDA \*\*  
Universidad Nacional de Colombia

El profesor Alessandro Ballabio nos presenta en este libro cinco estudios que, como el título indica, tienen como objeto el estudio de la percepción y la individuación. La introducción del profesor Germán Vargas Guillén —quien también participa en la última parte de la obra— la resume como el estudio del tránsito de «la percepción a la individuación»<sup>2</sup>, es decir, de lo fenomenológico a lo ontológico, sin que esto signifique que lo segundo supera a lo primero abandonándolo. Los tres primeros estudios introducen la obra primera de Merleau-Ponty y su tratamiento de la percepción, mientras que el cuarto estudio presenta una evolución del pensamiento de este autor que surge de las limitaciones que él mismo vio en su trabajo y que algunos de sus comentaristas también pusieron en evidencia. El último estudio es un trabajo conjunto entre Ballabio, Vargas y la profesora Lina Gil que ubica la discusión sobre la individuación dentro del contexto de la teoría de género.

La obra está escrita con una claridad y un cuidado por el detalle muy característica de los autores italianos y que sus vecinos transalpinos —particularmente Merleau-Ponty— han perdido casi completamente. Las ocasionales citas en francés pueden intimidar a quienes no están familiarizados con esa lengua, pero, salvo un par de excepciones, no hay nada en ellas que no aclare Ballabio en su comentario anexo; y, quien logre comprenderlas, verá que en su mayoría son apenas corroboraciones textuales de lo que se está explicando en ese momento. Si bien podríamos decir que el libro po-

\*\* Correo Electrónico: dacastanedaayala@gmail.com

<sup>2</sup> BALLABIO, Alessandro. *Percepción e individuación*. Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, Profesional ITA y Fondo Editorial UCSS, 2020, p. 17.

dría servir como un amable —pero a la vez riguroso— acercamiento a la obra de un autor difícil, no estamos frente a una obra meramente introductoria y exegética. La manera como Ballabio conecta sus estudios y presenta su recorrido corrobora una de las tesis que aparece en el texto y es que la lectura y la interpretación no son meros reflejos de un significado ya constituido: «la comunicación presupone un movimiento de traducción de un sentido implícito a uno explícito, una invención creadora por parte de quien habla o escribe, y una recuperación igualmente creadora por parte de quien lee o escucha»<sup>3</sup>. En su interpretación de Merleau-Ponty, tan detallada, tan fiel a las fuentes, Ballabio no sólo transmite la obra, sino que crea un nuevo significado que le permite al lector no sólo ver el dedo poderoso del autor estudiado sino también el cielo de significados al que ese dedo apunta. Veamos rápidamente algunos detalles de este recorrido a la vez interpretativo y creativo.

El primer estudio se enfoca en dos obras tempranas de Merleau-Ponty —*el Projet du travail sur la nature de la perception* y *La nature de la perception*— con el fin de rastrear una discusión que es familiar para los lectores de la *Fenomenología de la Percepción*: la discusión con el intelectualismo y el empirismo. Merleau-Ponty comprende que el tema de la percepción puede servir como puente entre las ciencias naturales y la filosofía, pero observa que hay una desconexión entre ambas áreas de estudio que no permite abordar correctamente el tema. La ciencia empírica reduce la percepción a una sucesión de fenómenos causales ciegos que nunca llegan a expresar un sentido general, mientras que la filosofía —particularmente el neo-kantianismo— entiende la percepción como una operación conceptual sobre datos ideales. Para contrarrestar estas ideas, Merleau-Ponty se vale de la psicología Gestalt y de la fenomenología, que entienden la percepción como poseedora de ya un sentido intrínseco que no necesita de la intervención externa de un concepto organizador. Aquí entonces se va perfilando el papel crucial de la percepción en la constitución de sentido, no como un mero registro de datos provenientes del mundo exterior sino como una actividad primordial de dotación de sentido.

---

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 118.

En el segundo estudio el autor profundiza en un tema que queda sugerido en el anterior: la corporalidad. Sin la intervención externa de un concepto organizador, la percepción en sus distintas modalidades queda integrada intrínsecamente a partir de la corporalidad concreta del sujeto. Ahora bien, esta corporalidad no sólo les da sentido a las partes de un objeto en relación con un todo sino al objeto en relación con sus horizontes. Partiendo de la teoría de la Gestalt, Merleau-Ponty afirma que los objetos nunca aparecen aislados, sino que tienen una estructura de figura y fondo. Pero esta estructura no es algo fijo que aparezca en la naturaleza —he ahí una de las limitaciones de la Gestalt que es superada por la fenomenología— sino que tiene una composición relacional con respecto a un sujeto percipiente. Es decir, lo que subyace a la estructura figura y fondo es una conciencia corpórea intencional que le da su configuración: el cuerpo opera siempre en dirección al mundo y el mundo es siempre objeto de la conciencia corporal. Decir que la conciencia corporal está dirigida a un mundo estructurado como fondo y figura quiere decir también que todo objeto de la percepción aparece en un trasfondo que sugiere una incompletud del objeto percibido: toda figura es una perspectiva que remite a aspectos que no pueden ser objetos directos de la percepción y cuyo fondo constituye un horizonte en el que esas perspectivas se abren a nuevas configuraciones de la conciencia. Hay dos elementos que se deben tener en cuenta acá: primero, los horizontes no son meras proyecciones geométricas ideales que se «deducen» de la percepción directa, sino que son «invitaciones» para la exploración por parte de la conciencia corporal en movimiento y, segundo, el cuerpo no es un objeto más entre los demás objetos, sino que es la fuente de sentido desde donde el mundo puede ser percibido. Acá se explora brevemente el origen de la conciencia natural que ha olvidado el carácter corpóreo y relativo —de perspectiva— de su propio operar y que ha reducido a las manifestaciones a datos abstractos, llegando incluso a ubicar al propio cuerpo como un objeto más entre los objetos del mundo. Cuerpo y mundo son, en realidad, correlativos, aunque asimétricos, puesto que el primero escapa a la exploración perceptual —no puedo ver mi visión, no puedo oír mi audición—, mientras que el segundo presupone el punto de vista del cuerpo mismo para manifestarse en la experiencia.

En el tercer estudio, Ballabio se ocupa del tema del lenguaje y traslada las reflexiones en torno a la corporalidad al campo de lo lingüístico. La crítica de Merleau-Ponty a la noción del cuerpo como un objeto más en el mundo o como una simple apariencia incompleta de la «verdadera» estructura se traslada al campo de las palabras como meros signos físicos que remiten a un significado puro. Como anoté al comienzo, la noción de lenguaje en Merleau-Ponty comporta una capacidad creativa de la expresión en la que los signos no son objetos brutos que misteriosamente refieren a un significado que los trasciende, sino que en el signo mismo se constituye el significado. Para usar una analogía de Merleau-Ponty citada en esta obra, así como el cuerpo es el vehículo del ser hacia el mundo, la palabra es el vehículo del ser hacia la verdad<sup>4</sup>. Al moverse en el mundo, el cuerpo anticipa los horizontes que los objetos le abren para la exploración y, en ese mismo sentido, al expresar la verdad, las palabras la anticipan mediante un acto creativo. Es en esta continuidad entre cuerpo y palabra que se puede encontrar también la articulación entre la percepción como momento originario del sentido con la cultura como manifestación elaborada de este sentido en un entorno compartido.

En el cuarto estudio, Ballabio explora las limitaciones que el mismo Merleau-Ponty identifica en su propia obra y que también son advertidas por comentaristas como Renaud Barbaras. Para Merleau-Ponty, persistía todavía una cierta concepción dualista de la relación conciencia-mundo que, en cierto modo, contaminaba su *Fenomenología de la Percepción* y que debía ser superada por un dualismo fenomenológico entre lo visible y lo invisible en el que este último no quedara reducido a una nada impensable y que se deba mantener en el puro silencio, sino a un no-ser productivo, a una «donación en carne», una «intencionalidad operante» en la que lo invisible no sólo co-aparece con lo visible sino que le da al mundo su apertura y que también permite encontrarnos con otros que co-participan en la constitución del sentido. La finitud del punto de vista del sujeto condicionado, pero a la vez posibilitado por su propio cuerpo se estructura entonces en esta dualidad entre ser y nada, entre visible e invisible en la que la perspec-

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 115.

tiva no aparece como una limitación trágica del sujeto incapaz de conocer la verdad absoluta y completa sino como una condición esencial en la que el sujeto se abre paso en el mundo y sus horizontes.

En estos estudios se articulan entonces las dualidades y las aparentes paradojas de la percepción que terminan configurando la esencia misma dual y cuasi-paradójica del individuo: el cuerpo individual es un cuerpo intencional que está volcado a un mundo que se le manifiesta como perspectiva y que siempre le deja abiertos infinitos horizontes de exploración en donde el mundo adquiere un sentido no sólo para el sujeto aislado sino para la comunidad intersubjetiva que constituye significados compartidos. El mundo está siempre abierto a la actividad creadora del sujeto que, mediante el movimiento y el lenguaje, le da un sentido al entorno que lo rodea.

Desde este marco teórico, surge el quinto estudio que, como ya referí, es un trabajo conjunto. En la primera parte, el profesor Vargas hace un análisis detallado y profundo sobre la actividad fenomenológica como un despliegue de potencialidades (*Vermögen*) pre-teóricas en la que el mundo se va constituyendo como un proceso continuo. Luego, vemos el trabajo del profesor Ballabio quien vuelve a tomar a Merleau-Ponty para establecer un diálogo directo con la teoría de género formulada por Judith Butler según la cual lo femenino y lo masculino no son naturalezas fijas sino procesos a los que se llega a ser. Si bien Ballabio le concede a Butler que el género no está determinado completamente por el sexo biológico —lo cual sería, para él, «entrar por la puerta de salida»—, hay una breve salvedad según la cual el desarrollo de la individualidad del sujeto debe también considerar algunas limitaciones básicas de su estructura corporal como los eventos dolorosos —tortícolis— o las situaciones materiales que necesariamente acompañan al sujeto en su constitución. Ballabio recuerda que el cuerpo no es un sujeto puramente libre en su propia autoconstitución, sino que también se aparece a sí mismo como objeto ajeno, como *Körper* con sus propias determinaciones que a veces se interponen, por así decirlo, en el desarrollo de las potencialidades de la afirmación propia. Por último, la profesora Gil desarrolla esta idea de las limitaciones a partir de la teoría de la individuación de Gilbert Simondon en la que queda claro que el desarrollo de la indi-

viduación - si bien no está condicionado por una forma final a la que debe llegar el individuo - sí debe adecuarse a las limitaciones propias de su entorno material y social. En la conclusión se sintetizan estas ideas y se deja claro que, si bien el género puede ser una manifestación de la identidad humana que responda a su propio proceso de desenvolvimiento independiente de condicionamientos del sexo biológico, no hay que perder de vista que este desenvolvimiento no se da en el vacío ni como un desarrollo puramente formal sino desde el condicionamiento de la estructura material del cuerpo y de la estructura social de la convivencia con otros sujetos.

No aspiro a que en este breve recuento haya abarcado todo el detalle de la obra de Ballabio y sus colegas que es muy rica en ejemplos y en temáticas acerca del tema de la percepción y la individualidad. Seguramente, los lectores encontrarán que he pasado por alto aspectos importantísimos en este libro y habrá otras muchas maneras de leerlo. Frente a la interpretación de la obra de Merleau-Ponty, no tengo prácticamente nada que objetar y —quiero insistir en ello— creo que este texto presenta con gran claridad y detalle una obra difícil, por lo que puede ser un texto muy útil como introducción a la filosofía de Merleau-Ponty, ofreciendo mucho más en torno al análisis de problemas filosóficos que trascienden el simple comentario. Habrá temas que discutir en torno a la manera como el mismo Merleau-Ponty presenta la naturaleza de la percepción y del cuerpo propio, pero eso exigiría un trabajo crítico muy grande que no estoy en condiciones de ofrecer en esta breve reseña.

Me queda, no obstante, un vacío en torno a un tema que es de mi particular interés y que se discute esporádicamente en algunos pasajes, pero no aparece tan resaltada como yo hubiera esperado, y es el tema de los hábitos. Concretamente, creo que hay dos elementos en la estructura de los hábitos que deben tenerse en cuenta: la temporalidad y la normatividad. El horizonte que co-aparece con los objetos de la percepción no sólo es un horizonte sincrónico sino también un horizonte diacrónico en el que se condensa el pasado, en forma de retención, y el futuro, en forma de protensión. Este horizonte temporal precisa de un marco conceptual que redefine las nociones que hemos heredado de las ciencias naturales en las que el tiempo

se ha objetivado como una sucesión de elementos discretos. En cuanto a la normatividad, creo que es un elemento fundamental para entender que los procesos de individuación y de co-presentación de horizontes no se da de manera puramente arbitraria. Si bien en el último ensayo se sugiere alguna configuración normativa de tipo intersubjetivo en el proceso de afirmación de identidad, creo que se necesitan más elementos de análisis para reforzar la idea de que la constitución del sujeto tiene ciertas limitaciones en torno a sus condiciones de realización y quizás entonces se pueda entrar en una discusión más profunda en torno a si, por ejemplo, el género es una imposición puramente relativa a un contexto histórico con sus estructuras de poder o si hay un elemento natural en esa constitución. Tanto la temporalidad como la normatividad entran en juego en la habitualidad en la que el sujeto se autorreconoce como sujeto a partir de sus prácticas.

Con esto, quiero decir que el trabajo de Ballabio deja muchos espacios abiertos que, como lector, espero se sigan desarrollando en trabajos posteriores. Por ahora, me parece un excelente punto de partida para enriquecer el debate en torno a lo que nos hace individuos y a nuestro lugar en el mundo.

## Bibliografía

BALLABIO, Alessandro. *Percepción e individuación*. Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, Profesional ITA y Fondo Editorial UCSS, 2020.



## IN MEMORIAM. ÁNGELA MARÍA ESTRADA MESA (1951-2020)

JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO \*  
Universidad del Valle



Vida, nada te debo, vida estamos en paz», este verso de Amado Nervo  
◀◀ era uno de los favoritos de Ángela María Estrada, maestra ejemplar  
y una de las figuras más representativas de la psicología social en  
nuestro medio.

Al finalizar la década de los años ochenta, tuve la oportunidad de asistir a sus clases de ‘Teorías psicológicas’, en el Programa de Licenciatura en Filosofía de la Universidad San Buenaventura, las cuales me permitieron atisbar los fundamentos filosóficos que subyacen a las diferentes escuelas y modelos en psicología. Su perfil académico me resultó especialmente atractivo, pues era una de las pocas psicólogas del medio universitario en que me formé que investigaba los vínculos entre estas disciplinas. Tras concluir sus estudios de pregrado en psicología en la Universidad Javeriana (1974) realizó una maestría en ‘Investigación y tecnología educativas’ (1979), en

---

\* Correo electrónico: julio.vargas@correounivalle.edu.

la misma institución. En la década de los años ochenta aborda, en trabajo conjunto con Germán Vargas Guillén, temas de educación y epistemología de las ciencias sociales: investigación en el aula, planeación curricular, prácticas pedagógicas en la escuela y en la universidad, entre otros. Su interés en los fundamentos teóricos de la psicología la llevaron a indagar el origen del paralelismo psicofísico y sus límites para dar cuenta cabal de la subjetividad y de la experiencia del mundo de la vida.

Al finalizar la década del 70, Ángela María Estrada se propone identificar una concepción filosófica que describa las motivaciones de la acción, el proceso de formación subjetiva, la comunicación y conformación de las instituciones sociales; y que contribuya al desarrollo y fortalecimiento de una psicología abierta al diálogo. Con tales motivaciones incursiona en la fenomenología de Edmund Husserl y de Alfred Schütz; y en la hermenéutica de Wilhelm Dilthey y de Paul Ricoeur. Un lustro de trabajo sobre estos autores —unido a su sensibilidad ética y su compromiso social—, así como sobre las prácticas pedagógicas y curriculares a partir de la pedagogía crítica de Ignacio Martín Baró y Paulo Freire, le permitieron formular un marco epistemológico para sus futuras investigaciones. En 1992, en las «Jornadas de investigación de la Universidad Javeriana», presenta las bases de este programa en un artículo titulado: *La psicología revisada desde el socio-construccionismo. Implicaciones para la psicología Latinoamericana*; en él se propone examinar los fundamentos conceptuales de la psicología, reinterpretar el concepto de ‘modelos’ y ‘teorías’ psicológicas, de manera que sean entendidos como matrices de comunicación disciplinar, modos de plantear los problemas y métodos. Esta reinterpretación permite identificar un trasfondo común a los paradigmas psicológicos, necesario para que fructifique el diálogo entre ellos. La psicología social juega allí un rol importante, puesto que lo específicamente psicológico se construye a partir de la interacción intersubjetiva. Desde este punto de vista, lo ‘social’ no es un simple trasfondo que determina externamente a la subjetividad y la psicología debe declinar la pretensión de alcanzar un discurso universal, en favor de reconocer su carácter histórico, situado en tradiciones culturales y sociales del mundo de la vida.

El trato con la fenomenología de Alfred Schütz, Merleau Ponty y Aron Gurwitsch, la lleva a concluir que el *campo de la conciencia* está constituida a partir del encuentro intersubjetivo, en las prácticas del mundo de la vida. Apoyada en la obra póstuma de Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, asume que las ciencias son resultado del quehacer humano, y sus teorías surgen de la experiencia primordial del mundo. Esto la lleva a la convicción de que el mundo de la vida no cuenta con unidad en sí, sino que está determinado por las prácticas históricas y políticas y dispositivos sociales de poder. La psicología, sin renunciar a la configuración de un método propio, ha de nutrirse de los métodos que ofrecen las ciencias sociales, por ejemplo, el análisis crítico de discurso y la etnometodología, de los cuales se sirve para sus investigaciones sobre la construcción del 'género', la identidad y la diferencia, violencia intrafamiliar, entre otros. En este contexto, en 1992, se adhiere al «socio-constructivismo», especialmente en la versión de Kenneth Gergen, para quien la ontología y las tomas de posición sobre el mundo, están supeditados a mecanismos sociales, históricos, sedimentados culturalmente, y que ganan vigencia a partir de la interacción interpersonal, social y política.

Con todo, el referido programa de investigación no se limita al campo teórico, sino que visualiza temáticas sociales concretas, tales como: el sostenimiento y construcción de un *ethos* moral, que afronte el vacío ético que persiste en nuestra sociedad; la transformación de las concepciones de género estereotipadas, que atentan contra la consolidación de la vida familiar; el estudio y potenciación de mujeres y hombres, de manera que permita la defensa de los derechos humanos y la organización de grupos sociales que garanticen su cumplimiento, entre otros. Estrada aborda estas temáticas en numerosos proyectos de investigación a partir de la década del noventa. Entre éstos, cabe resaltar: la coordinación del 'Proyecto Arco Iris', en trabajo conjunto con Carlos Iván García, Manuel Toro y Diógenes Carvajal. Esta investigación se ocupó de las instituciones educativas —desde la educación básica hasta la educación superior—, con el propósito de identificar de qué manera el gobierno escolar y el currículo, mediante dispositivos de construcción social, inciden en la inequidad de género. Allí pondera el po-

tencial transformador —en la cultura, la política y en todas las prácticas del mundo de la vida— de las posiciones del sujeto y las narrativas identitarias no-hegemónicas.

En 2001, toma distancia de la fenomenología, en favor de una ‘etnografía del lenguaje’ y de una concepción del conocimiento como una práctica socialmente liberadora y emancipadora, según la cual el orden psíquico se conforma mediante modelos gramaticales y juegos del lenguaje que corresponden a formas de vida y a prácticas culturales específicas. El ‘sí mismo’ está conformado por las creencias de sí que el individuo va construyendo en el transcurso de su vida y que expresa en una historia personal. Más allá de cómo lo concibe la ‘actitud natural’, el cuerpo no sólo está determinado por estructuras biológicas, sino que es una producción física, determinada por dispositivos de poder. Sobre la base de que el ‘género’ no está pre-determinado de una manera esencial, sino que es una categoría relacional mediada por dispositivos de poder, su investigación utiliza dicha categoría como lente para indagar la acción e interacción en «el aula y los dispositivos pedagógicos y de poder»<sup>2</sup>. En este contexto, diseña la metáfora del caleidoscopio para el análisis del entrecruzamiento entre el ordenamiento estructural, las construcciones sociales y las construcciones sociales del ‘sí mismo’, determinante de los distintos tipos de pedagogías de género.

El rigor, la calidad y pertinencia de su investigación y magisterio en estas temáticas, la hicieron merecedora en 2005 del «Premio Nacional de Investigación en Infancia —Carlos Lleras Restrepo-UNICEF-ICBF—». Sus años de labor magisterial —en la Universidad de los Andes, la Universidad Javeriana, la Universidad Nacional de Colombia, entre otras—, la apertura de nuevas líneas de investigación en psicología social y crítica y estudios sociales y de género, la consolidación de programas de postgrado en estas áreas, la hicieron merecedora del Premio a ‘Toda una vida dedicada a la Psicología’, otorgado por el Colegio Nacional de Psicólogos, en 2012.

En 1997 funda y coordina el «Grupo de Investigación en Psicología So-

---

<sup>2</sup> ESTRADA, Ángela. María. «Los fragmentos del calidoscopio. Una propuesta teórico metodológica para el análisis cualitativo de las relaciones de género en la escuela». *Revista Nómadas*. Santafé de Bogotá, DIUC – Universidad Central, 14, pp. 10-23., 2001, p. 14.

cial y Crítica», reconocido por Colciencias, adscrito a la Universidad de los Andes. En este contexto, desarrolla dos líneas de investigación: la primera, que sirvió de base a su disertación doctoral, realizada en el 2009 en la Universidad Federal de Paraíba–Brasil, titulada: «*Empecé a ser una persona a quien le gustaban las personas*»: *Narrativas eróticas disidentes y posicionamientos del self en las redes cotidianas de significado*» la cual desarrolla temáticas avistadas en su investigación en el Proyecto «Arco Iris». La disertación doctoral se propone mostrar en qué medida la política de la ‘inclusión’ del otro, propuesta por las instituciones sociales modernas y de la cultura, resulta insuficiente para desplegar el potencial transformador del sujeto, en especial porque se basan en una concepción esencialista de la ‘identidad’ de género. La investigación propone examinar de una manera crítica y reflexiva los relatos identitarios de los sujetos en los diversos períodos del ciclo vital, con esta práctica se pone en evidencia que tales narrativas se basan en prejuicios que conducen a la patologización de la ‘homosexualidad’. De este modo, muestra en qué medida la críticas feministas y postmodernas a los conceptos tradicionales del amor romántico y de la familia nuclear contribuyen a fortalecer el potencial de cambio cultural, con que cuentan los movimientos gais.

En una segunda línea de investigación, «Procesos de Subjetivación y Cultura Política», cabe resaltar el trabajo titulado: *Estrategias para la atención del impacto psicosocial acumulado en jóvenes, y sus redes sociales, afectados por el conflicto interno en Colombia*, realizado en el 2010 en trabajo conjunto con las profesoras Karen Ripoll N. y Diana Rodríguez Ch. Con base en el diagnóstico de la polarización existente entre las organizaciones defensoras y peticionarios de víctimas de la sociedad civil, organizaciones estatales, cuya tarea es ejecutar medidas de reparación, y grupos académicos que investigan e intervienen en la problemática de las víctimas de la violencia política en Colombia. Esta investigación está orientada a mostrar en qué medida esta polarización afecta las víctimas y las revictimiza. La investigación tiene como motivación el interés ético de acompañar el sufrimiento de quienes han padecido el conflicto armado que pervive en Colombia, crear escenarios para el reconocimiento de tales problemáticas

por parte de la política pública y el acuerdo sobre los mínimos éticos que permita su atención.

En 2012 funda y dirige el «Centro Latinoamericano para el desarrollo de la cultura colaborativa» (QUIRA), el cual, más allá de la atención en crisis, está orientado a generar nuevos recursos culturales, para que las víctimas del conflicto armado enfrenten la vida cotidiana y el trabajo. La atención psico-social se realiza desde distintos niveles, que combinan estrategias construccionistas y elementos narrativos y artísticos, dirigidos a facilitar la convivencia ciudadana y la resolución de conflictos cotidianos. Diversos grupos de víctimas de secuestro político y tortura, de masacres, delitos sexuales y de reclutamiento de menores por parte de grupos armados ilegales, han sido beneficiarios por los proyectos de apoyo psicosocial, realizados por esta institución. Entre los resultados académicos de esta entidad, es de mencionar la obra editada en el 2016 en conjunto con Catalina Buitrago M., titulada *Recursos Psico-Sociales Para el Post-Conflicto*, en la cual contribuyen Kenneth J. Gergen, Harlene Anderson, Michael White, Constance Quosh, Elizabeth Lira, Sylvia London, Marcela Polanco, Sally St. George, Josep Segui Dolz, Dan Wulff, Heiman Nupan Criollo y Ángela María Estrada.

Tras esta breve reseña de su trayectoria investigativa, deseo resaltar la calidad de su labor magisterial y pedagógica, de la cual fui testigo como estudiante y asistente de docencia, entre 1994-1996, en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. La preparación rigurosa de sus clases y seminarios se hacía evidente en la escritura de las lecciones y de las relatorías. Todo ello bajo el principio de que el profesor debe sostener la palabra, sin ceder a estrategias como el trabajo en grupo, los debates y el trabajo individual, las cuales tienen como sentido complementar, no reemplazar, el trabajo magisterial. Su actitud generosa y de continuo apoyo, me motivaron a seguir adelante con mis estudios en filosofía. Recuerdo con gratitud sus clases, su disposición para el trabajo en grupo y su invitación permanente a que las prácticas pedagógicas, dirigidas en el aula, han de propiciar la participación activa de los y las estudiantes, lo cual presupone que los (las) profesores (as) atendamos y reflexionemos sobre los modelos culturales de masculinidad

y feminidad, cuyo modo de ser no es 'esencial' e inalterable, sino que es resultado de procesos histórico sociales, los cuales la mayor parte de las veces se imponen de una manera irreflexiva, en el quehacer educativo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ESTRADA, Ángela. María. «La Psicología Revisada desde socio-Constructuccionismo. Implicaciones para la Psicología Latinoamericana», En PUJ. *La Investigación en la Universidad Javeriana*. Tomo I. Bogotá, PUJ, 1993, pp. 307-13.
- ESTRADA, Ángela. María. «La Dimensión Crítica de la Pedagogía Universitaria. Una Lectura en 'Clave' de Género». *Universitas Humanística*, 41, 1995, pp. 21-32.
- ESTRADA, Ángela. María. «Proyecto Arco Iris. Una mirada transformadora a las relaciones de género en la escuela». Reseña. *Revista Nómadas*. Bogotá, DIUC, 9, 1998.
- ESTRADA, Ángela. María. «Los fragmentos del calidoscopio. Una propuesta teórico-metodológica para el análisis cualitativo de las relaciones de género en la escuela». *Revista Nómadas*, 14, 2001, pp.10-23.
- ESTRADA, Ángela. María. «Retos de las subjetivaciones no hegemónicas en la transformación de las representaciones culturales del amor, la familia y la identidad. Una mirada desde la teoría *queer*». *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 4, 2012, pp. 119-137.
- ESTRADA, Ángela. María. «Abriendo la Caja de Pandora. Retos a las Prácticas Colaborativas Desde Contextos de Sufrimiento por la Violencia». *International Journal of Collaborative-Dialogic Practices*, 8(1), 2017, pp. 73-92

*Potrerito (Jamundí), Valle del Cauca, a 14 de febrero de 2021*

