

## HUSSERL Y LA NEUROFENOMENOLOGÍA \*

**Jesús Adrián Escudero**

Universitat Autònoma de Barcelona, España  
jesus.adrian@uab.es

**Resumen:** El presente texto ofrece las líneas maestras de la reevaluación del pensamiento husserliano que se está produciendo últimamente en el campo de las ciencias cognitivas, especialmente en el marco de la llamada "aproximación enactiva" propuesta por Evan Thompson. En primer lugar, se refuta la interpretación mentalista de la fenomenología husserliana ampliamente defendida en la literatura cognitiva. En segundo lugar, se ofrece una breve caracterización de la neurofenomenología y de la "aproximación enactiva". En tercer lugar, se destacan algunas de las aportaciones claves de la fenomenología genética de Husserl a este nuevo terreno de investigación. Y, en cuarto lugar, se desmonta la imagen de una Husserl representacionista y defensor del solipsismo metodológico hasta hace poco imperante en los estudios cognitivos.

**Palabras clave:** Neurofenomenología, aproximación enactiva, fenomenología genética, síntesis pasiva y activa, introspección.

**Abstract:** The present essay shows the rediscovery of Husserlian phenomenology in the field of the cognitive sciences, in particular in the so called "enactive approach" developed by Evan Thompson. First I refute the mentalistic misunderstanding of Husserl's phenomenology, widely extended in cognitive literature. Second I offer a brief characterization of neurophenomenology and the enactive approach. Third I point some of the basic contributions of Husserl's genetic phenomenology to this new research area. And fourth I dismantle the classical cognitive interpretation of Husserl as a representationalist and solipsist.

**Palabras clave:** Neurophenomenology, enactive approach, genetic phenomenology, active and passive synthesis, introspection.

En los últimos años estamos asistiendo a un renovado interés filosófico por temas como la subjetividad, la conciencia, la intencionalidad y el cuerpo, que se extiende tanto a la llamada filosofía continental como a la tradición analítica. De hecho, en la literatura especializada se empiezan a encontrar diferentes intentos de superar la artificial barrera entre filosofía analítica y continental. El diálogo que se ha abierto entre las ciencias cognitivas, la psicología evolutiva y la filosofía de la mente con la fenomenología es una buena muestra de cómo

\* El presente trabajo se enmarca en el marco del proyecto de investigación FFI2009-13187FISO (financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación) y de la Beca de Estancias de Profesores en Centros Extranjeros de Enseñanza Superior concedida por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

ambas tradiciones pueden enriquecerse y complementarse mutuamente. Con todo, buena parte de la recepción anglosajona de la fenomenología, especialmente de la husserliana, todavía ve en Husserl a un representante de la filosofía de la conciencia, a un defensor del idealismo trascendental, a un pensador incapaz de abandonar el método de la introspección. Por fortuna, la situación ha empezado a cambiar en las dos últimas décadas. Dado el reciente interés en la dimensión fenoménica de la conciencia, no es ninguna sorpresa que muchos filósofos analíticos y cognitivistas hayan empezado a destacar la importancia de la fenomenología.

El presente trabajo ofrece una presentación del redescubrimiento de la fenomenología husserliana que se está produciendo últimamente en el campo de las ciencias cognitivas, especialmente en el marco de la llamada "aproximación enactiva" propuesta por Evan Thompson. En *primer* lugar, se refuta la interpretación mentalista de la fenomenología husserliana ampliamente extendida en la literatura cognitiva. En *segundo* lugar, se ofrece una breve caracterización de la neurofenomenología y de la "aproximación enactiva". En *tercer* lugar, se destacan algunas de las aportaciones claves de la fenomenología genética de Husserl a este nuevo terreno de investigación. Y, en *cuarto* lugar y a la luz de la evidencia documental existente en estos momentos, se desmonta la imagen de una Husserl representacionista y defensor del solipsismo metodológico hasta hace poco imperante en los estudios cognitivos.

#### LA INTERPRETACIÓN MENTALISTA DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

En diferentes ocasiones, Hubert Dreyfus y Robert McIntyre han afirmado que Husserl es un internalista y que su fenomenología trascendental incurre en una especie de solipsismo metodológico<sup>1</sup>. En su opinión, Husserl defiende la idea de que la mente contiene un número de representaciones mentales que

<sup>1</sup> Cfr., respectivamente, Hubert L. Dreyfus y Harrison Hall: "Introduction", en Hubert L. Dreyfus / Harrison Hall (eds.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Cambridge, MA, MIT Press, 1982, pp. 1-27; Hubert L. Dreyfus, "Husserl's Epiphenomenology", en Herbert R. Otto / James A. Tuedio (eds.), *Perspectives in Mind*, Dordrecht, Reidel, 1988, pp. 85-104; Hubert L. Dreyfus, *Being in the World*, Cambridge, MA, MIT Press, 1991; Ronald McIntyre, "Intending and Referring", en Hubert L. Dreyfus / Harrison Hall (eds.), pp. 215-231; Ronald McIntyre, "Husserl and the Representational Theory of Mind", *Topics* 5 (1986) 101-113.

tienen la función que tienen con independencia de cómo sea el mundo, esto es, todas se caracterizan por ser puramente mentales. En otras palabras, para Husserl, la mente y el mundo constituirían dos realidades independientes<sup>2</sup>. Dreyfus afirma que la búsqueda de un fundamento indubitable del conocimiento obliga a Husserl a aplicar un procedimiento de purificación que elimine todo componente externo o trascendente a la conciencia; así, entiende la reducción como un cambio de actitud que desplaza nuestra atención de los objetos dados en el mundo para fijar nuestra atención en la representación mental abstracta que posibilita la intencionalidad<sup>3</sup>. De esta manera, la fenomenología husserliana se interpreta como una empresa exclusivamente interesada en la representación mental que permanece en la conciencia después de llevar a cabo la reducción<sup>4</sup>.

Sin embargo, a diferencia de lo que opinan Dreyfus y McIntyre, resulta altamente problemático calificar a Husserl de introspeccionista. Pero, como suele suceder cuando uno lee con más detalle la obra de Husserl, él mismo rechaza que la intuición fenomenológica sea un tipo de experiencia interna o introspección. En *Ideas III*, por ejemplo, se deja claro que la intuición fenomenológica no es una forma de experiencia interna (*innere Beobachtung*). Incluso más, la simple insinuación de que la fenomenología intenta restituir el método de la introspección es perverso<sup>5</sup>. Cualquier descripción fenomenológica tiene que arrancar del mundo en el que vivimos y analizar sus diferentes modos de manifestación; es decir, no sólo prestamos atención a los objetos en cuanto dados, sino que también nos centramos en el aspecto subjetivo de la conciencia y, con ellos, caemos en la cuenta del papel activo que juega nuestra conciencia en la constitución de los objetos. En otras palabras, cuando investigamos los objetos dados también nos descubrimos a nosotros mismos como centro de manifestación.

Husserl, al igual que Heidegger y que Merleau-Ponty, rechazan de forma categórica la separación de mente y mundo<sup>6</sup>. Por el contrario, para ellos, mente

<sup>2</sup> Cfr. Hubert L. Dreyfus, *Being in the World*, p. 74.

<sup>3</sup> Cfr. Hubert L. Dreyfus y Harrison Hall, "Introduction", p. 6.

<sup>4</sup> Cfr. Hubert L. Dreyfus, *Being in the World*, p. 50.

<sup>5</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch. *Die Phänomenologie und Fundamente der Wissenschaft* (Hua V), La Haya, Martinus Nijhoff, 1971, p. 38.

<sup>6</sup> El análisis fenomenológico de la intencionalidad, ya sea el de Husserl, Heidegger, Sartre o Merleau-Ponty, se caracteriza por repensar de una forma totalmente nueva la relación entre subjetividad y mundo, por lo que no tiene mucho sentido considerarlos internalistas o externalistas. Como señala Be-

y mundo son esencialmente interdependientes. Afirmar que Husserl cancela toda preocupación por el mundo exterior para concentrarse exclusivamente en la estructura interna de la vivencia, afirmar que la reducción fenomenológica implica una exclusión del mundo, afirmar que se suspenden las cuestiones relativas al ser de la realidad, son egregios malentendidos. Lo mismo vale para la afirmación de que Husserl es un solipsista metodológico. Dreyfus piensa que Husserl sólo opera con la noción de un *ego* aislado y sin cuerpo<sup>7</sup>. Pero, una vez más, estas opiniones pasan por alto el *rol* fundamental atribuido por Husserl al cuerpo en movimiento, ignoran la radicalidad de su fenomenología de la intencionalidad, no aprecian el constante esfuerzo por mostrar el impacto constitutivo de la alteridad. Hablando en términos generales, Dreyfus ofrece una errónea interpretación mentalista de la fenomenología husserliana<sup>8</sup>. Sus críticas menosprecian todos aquellos pasajes en los que Husserl niega explícitamente que el verdadero propósito de la *epoché* y la reducción sea dudar, olvidar, abandonar o excluir la realidad.

A nuestro juicio, la interpretación peca de una considerable insuficiencia textual incapaz de sostener la tesis de que Husserl es un solipsista metodológico. De una manera recurrente se cita siempre uno y el mismo párrafo, a saber, el conocido párrafo 49 de *Ideas I*. Éste es el párrafo donde Husserl escribe que "la conciencia, considerada en su 'pureza', debe tenerse por un *orden del ser encerrado en sí mismo*, como un orden de *ser absoluto* en que nada entrar ni del que nada puede escapar"<sup>9</sup>. Ante una afirmación tan rotunda como ésta parece casi absurdo negar que Husserl defienda el solipsismo. Pero, como ocurre con frecuencia, la verdad del asunto es mucho más complicada. Incluso el citado párrafo 49 está abierto a diferentes interpretaciones, como la clásica ofrecida por Tugendhat, quien afirma que sólo una lectura superficial de la reducción trascendental nos puede llevar a la conclusión de que el propósito husserliano sea aislar a la

noist, el mérito de la fenomenología husserliana consiste en el descubrimiento de una nueva noción no-mentalista de fenómeno (Cfr. Jocelyn Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Paris, P.U.F., 1997, p. 228). En última instancia, se trata de la cuestión de la donación. Esta donación es mucho más fundamental que el hecho de que sea una donación de algo para alguien.

<sup>7</sup> Cfr. Hubert Dreyfus / Harrison Hall, "Introduction", p. 119.

<sup>8</sup> Cfr. Don Zahavi, "Husserl's Noema and the Internalism-Externalism Debate", *Inquiry* 47/1 (2004), p. 58.

<sup>9</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III), La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, p. 105.

conciencia del mundo al que se dirige. Como señala Tugendhat, la reducción trascendental no nos retrotrae a un sujeto sin mundo; al contrario, nos coloca ante el fenómeno trascendental del mundo. Lo que se pone entre paréntesis en el párrafo 49 es el mundo natural dado por supuesto, y es precisamente la operación de la reducción la que nos permite descubrir la correlación esencial entre mundo y subjetividad<sup>10</sup>.

Así pues, no sólo es posible leer *Ideas I* de una manera diferente a la de Dreyfus y McIntyre, sino que también es posible cuestionar su hipótesis de fondo, a saber, que Husserl permaneció fiel a un concepto cartesiano de la reducción trascendental según el cual la tarea de la fenomenología consiste en investigar la subjetividad pura de manera aislada y separada del mundo y de los otros. Pero, como sabemos, Husserl intentó superar lo que Kern calificó como la vía *cartesiana* de la reducción por medio de la llamada vía *ontológica* desarrollada, por ejemplo, en *Crisis*. La vía ontológica no parte de la autodonación inmediata del sujeto, sino que arranca del análisis de la donación de una región ontológica específica, digamos la región de los objetos ideales o de los objetos físicos. Sin embargo, a través de la actitud fenomenológica no sólo tomamos conciencia directa de la donación del objeto, sino que indirectamente también descubrimos la subjetividad como condición de posibilidad de manifestación como tal. Una subjetividad que sólo se revela por medio de la *epoché* y la reducción. Mientras que la vía cartesiana muestra a un sujeto separado e independiente de la realidad, proporcionando así munición a la extendida interpretación de que la fenomenología explora las estructuras de un sujeto autónomo, aislado y sin mundo, la vía ontológica deja claro que la investigación de la subjetividad es inseparable de una reflexión filosófica sobre el mundo. Desde este punto de vista, podemos decir que Husserl está interesado en la conciencia en cuanto campo de manifestación del mundo<sup>11</sup>. En

<sup>10</sup> Cfr. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter, 1970, p. 263. Encontramos una interpretación similar en Steven G. Crowell, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 2001, pp. 170, 179, 200.

<sup>11</sup> Y, ¿cuál es la postura de Husserl tras el giro trascendental de *Ideas I*? Si uno toma las lecciones *Filosofía primera* y *Fenomenología de la intersubjetividad* o el conocido texto de la *Crisis* encontrará múltiples pasajes que afirman que la fenomenología trascendental incluye el mundo con todo su verdadero ser (Cfr. Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24)*. Zeiter Teil. *Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Hua VIII), La Haya, Martinus Nijhoff, 1959, p. 424; *Idem, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935* (Hua XV), p. 366; *Idem, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI), La Haya, Martinus Nijhoff, 1954, p. 154). Incluso en *Ideas I*, Husserl deja claro que la fenomenología eventualmente integra e incluye todo aquello que ha sido puesto entre paréntesis por razones metodológicas (Cfr. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philo-*

la actualidad, la nueva investigación husserliana (Held, Drummond, Sokolowski, Zahavi, Bernet, Steinbock y Welton, entre otros) muestra que la fenomenología de Husserl no puede aprehenderse apropiadamente en el marco de la clásica dicotomía entre internalismo y externalismo, subjetivismo y objetivismo.

En este sentido, las interpretaciones de Dreyfus y McIntyre considerando a Husserl un internalista arquetípico se nos antojan erróneas. Investigaciones más recientes, elaboradas con materiales inéditos, consulta de archivos y otros escritos frecuentemente ignorados, muestran que el análisis husserliano de la intencionalidad encierra un profundo replanteamiento de la misma relación entre subjetividad y mundo que rebasa el clásico debate entre internalismo y externalismo. Si uno toma en consideración las lecciones sobre el tema de la intersubjetividad encontrará a un Husserl abiertamente anti-representacionista <sup>12</sup>. La percepción no nos coloca ante imágenes o representaciones de objetos, sino ante los objetos mismos. De hecho, el rasgo característico de la percepción es que nos presenta el objeto mismo en su presencia corporal (*Leibhaftigkeit*). Husserl afirma recurrentemente que la realidad sólo puede aparecer gracias a la subjetividad, pero también se da cuenta de que el sujeto no permanece inalterable en su propia actividad constitutiva. Tal como se manifiesta en trabajos posteriores, subjetividad, mundo e intersubjetividad están interrelacionados. De hecho, el campo fenomenológico de investigación no concierne tanto a los pensamientos privados como a los modos intersubjetivamente accesibles de manifestación. Esta investigación también reclama una exploración fenomenológica de la subjetividad, es decir, de la subjetividad transcendental en su correlación constitutiva con el mundo. Pero a diferencia de la introspección privada, esta exploración reclama ser intersubjetivamente validada y, por ello, corregible por cualquier sujeto. Desde una perspectiva fenomenológica, mente y mundo no

*sophie*. Erstes Buch. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, pp. 107, 159, 337). Así, afirmar, como hace Dreyfus, que el rasgo esencial de la fenomenología transcendental husserliana consiste en suspender o excluir toda cuestión relacionada con el ser de la realidad no es un hecho tan obvio. La afirmación de que Husserl es un solpsista metodológico es un hecho con escaso fundamento filosófico y textual.

<sup>12</sup> Para Husserl, la teoría de la representación concibe la conciencia como una caja que contiene representaciones sobre objetos externos, pero se olvida de preguntar cómo sabe el sujeto que esas representaciones son de hecho representaciones de objetos externos (Cfr. Edmund Husserl, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)* (Hua XXXVI), Dordrecht, Kluwer Academic Press, 2003, p. 106). Heidegger y Merleau-Ponty también están a favor de la codependencia de mente y cuerpo y, por tanto, se oponen a cualquier tipo de representacionismo. Cfr., respectivamente, Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübinga, Max Niemeyer, 1989, p. 422 y Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 491s.

son dos entidades distintas, sino que están unidos constitutivamente. En última instancia, hemos de tener claro que la investigación fenomenológica de las condiciones de posibilidad de manifestación de los fenómenos es previa a la misma división entre interioridad psíquica y exterioridad física, ya que lo que se investiga es la dimensión en la que un objeto, ya sea interno o externo, se manifiesta a sí mismo<sup>13</sup>.

Ya en 1914-15, en el mismo período de *Ideas I*, Husserl afirma que el sujeto que constituye el mundo precisa estar corporalmente encarnado en el mundo que intenta constituir<sup>14</sup>. En *Filosofía primera* (1923), se dice abiertamente que la subjetividad transcendental en su completa universalidad es *inter*-subjetividad. Husserl insiste en que la realidad sólo puede aparecer gracias a la subjetividad, pero también es claro con respecto a la idea de que el sujeto no permanece inalterado en el mismo proceso de constitución. Y en el período de la llamada fenomenología genética se empieza a analizar la esfera de la conciencia originaria (*Urbewußtsein*) entendida como fundamento primordial (*Urgrund*)<sup>15</sup>. La fenomenología genética, y con mayor precisión el análisis del papel de la síntesis pasiva que Husserl desarrolla a principios de los años veinte, trae consigo un modo diferente de pensar sobre el sujeto consciente, prestando atención al desarrollo temporal del sujeto. Hay que señalar que, en este contexto, "pasivo" no significa un estado de inactividad, sino más bien un estado de estar involuntariamente influenciado y afectado por algo, mientras que en la síntesis activa el sujeto juega un papel productivo en la constitución de los objetos. En este nivel, la intencionalidad funciona de manera anónima, involuntaria, espontánea y receptiva.

De esta manera, podemos decir que la fenomenología husserliana rebasa la dicotomía internalismo-externalismo en el sentido de que las nociones de "internalismo" y "externalismo" permanecen ancladas en la clásica división dentro-fuera, interioridad-exterioridad, subjetivismo-objetivismo. Pero esta misma división es la que pone en juego y acepta el término "introspección". Hablar de introspección es aceptar tácitamente la idea de que la conciencia está

<sup>13</sup> Cfr. Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt del Main, Suhrkamp, 2000, p. 217.

<sup>14</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, p. 135.

<sup>15</sup> Siguiendo la interpretación de Fink, podemos hablar de una unidad primordial (*Ureinheit*) en el Husserl tardío, una unidad que existe antes de la diferencia entre objeto y sujeto. Cfr. Eugen Fink, "Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit", en *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Friburgo / Munich, Karl Alber, 1976, p. 223.

en la cabeza y el mundo fuera. Como ya señaló Husserl en *Investigaciones lógicas*, toda la entera división entre dentro y afuera tiene su origen en la ingenua metafísica de la vida cotidiana, inapropiada para una clarificación fenomenológica de la relación entre subjetividad y mundo<sup>16</sup>. Antes de concretar las principales aportaciones de la llamada fenomenología genética al estudio de la conciencia en el ámbito de las nuevas ciencias cognitivas, veamos en qué consiste el programa de investigación de la neurofenomenología.

### ¿QUÉ ES ESA COSA LLAMADA NEUROFENOMENOLOGÍA?

La meta de las ciencias cognitivas, nacidas en la segunda mitad del siglo veinte como un nuevo programa de investigación que integra la psicología, la neurociencia, la lingüística, la inteligencia artificial y la filosofía, es hacer explícitos de una manera totalmente científica y objetiva los principios y los mecanismos de la cognición. Sin embargo, en los últimos años no pocos investigadores han señalado que el programa cognitivo resulta incompleto. La excesiva atención puesta en los procesos cognitivos ha dejado a un lado la realidad de las emociones, de los afectos y de las motivaciones. Como señala LeDoux, una ciencia completa de la mente también tiene que dar cuenta de la subjetividad y de la conciencia<sup>17</sup>. En este sentido, numerosas investigaciones en el terreno de las ciencias cognitivas han empezado a prestar una especial atención a las contribuciones de la fenomenología<sup>18</sup>. De ahí que cada vez sea más frecuente el uso del término "neurofenomenología"<sup>19</sup>. Sin embargo, más allá de las aportaciones de la fenomenología al campo de las ciencias cognitivas, no deja también

<sup>16</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Hua XIX), La Haya, Martinus Nijhoff, 1984, pp. 673, 815. Se puede encontrar la misma crítica en Heidegger, quien también afirma que la relación entre existencia humana y mundo no puede aprehenderse por medio de los términos "dentro" y "afuera" (Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 62).

<sup>17</sup> Joseph Le Doux, *Synaptic Self. How Our Brains Become Who We Are*, Londres, Penguin Books, p. 24.

<sup>18</sup> En el marco de este trabajo prestamos una especial atención al reciente libro de Evan Thompson, *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Science of Mind*, Cambridge / Londres, Harvard University Press, 2007 (especialmente pp. 16-36 y el apéndice A), que corrige en gran medida sus posturas críticas frente a la fenomenología de trabajos anteriores. Cfr. Francisco J. Varela / Evan Thompson / Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MIT Press, 1991.

<sup>19</sup> Cfr., por ejemplo, Evan Thompson / Antoine Lutz / Diego Cosmelli, "Neurophenomenology: an Introduction for Neurophilosophers", en Andrew Brook / Kathleen Akins (eds.), *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*, New York, Cambridge University Press, 2005, pp. 40-97; Francisco J. Varela, "Neurophenomenology: a Methodological Remedy for the Hard Problem", *Journal of Consciousness Studies* 3 (1996) 330-350.

de ser cierto que en la actualidad la fenomenología necesita ser complementada con la psicología, la neurociencia y la biología.

En el campo de las ciencias cognitivas encontramos tres tipos de aproximación al estudio de la mente: cognitivismo, conexionismo y dinamicismo.

El *cognitivismo*, que entra en escena en los años cincuenta, utiliza la metáfora de la mente como un ordenador que dispone de un programa para solventar de una manera puramente formal y abstracta un problema dado. En este modelo computacional y funcionalista, el cuerpo y la conciencia son esencialmente irrelevantes para determinar la naturaleza de la mente. De acuerdo con el cognitivismo, los procesos mentales son rutinas subpersonales completamente inaccesibles a la conciencia personal. La mente se divide así en dos regiones radicalmente diferentes, creándose un abismo infranqueable entre los estados mentales subjetivos de la persona y las rutinas cognitivas subpersonales implementadas por la mente.

Para el *conexionismo*, que irrumpe a principios de los ochenta, resulta central la metáfora de la mente como una red neuronal capaz de establecer múltiples y diversas conexiones dinámicas entre las neuronas, cuya fuerza varía en función de varias reglas de aprendizaje y de la historia de las experiencias acumuladas (las cuales, por ejemplo, permiten establecer patrones perceptivos de reconocimiento). Con todo, la subjetividad no tiene cabida en este modelo de la filosofía de la mente.

Y, finalmente, el *dinamicismo*, que empieza a cobrar forma en los noventa, recurre a una metáfora de la mente entendida como un sistema dinámico encarnado en el mundo. El cognitivismo y el conexionismo no se interrogan por la relación entre los procesos cognitivos y el mundo real; es más, la mente y el mundo se consideran dos realidades separadas e independientes cada una de la otra. Como resultado de ello, sus modelos de cognición son puramente abstractos y formales. El modelo dinámico parte de dos premisas básicas: por una parte, la cognición es un fenómeno intrínsecamente temporal, lo que significa que los procesos cognitivos se generan más como respuestas provocadas por perturbaciones que repetición estandarizada de instrucciones; y, por otra parte, las estructuras y los procesos cognitivos encarnan habilidades que acaban por establecer los patrones sensoriomotores de cada individuo de una forma relativamente autónoma.

El surgimiento del modelo dinámico coincide con un creciente interés científico y filosófico en los temas relacionados con la conciencia, dirigido sobre todo a llenar el vacío explicativo que encontramos en los estudios científicos de los procesos cognitivos acerca de la subjetividad humana. Aquí es donde entra en escena el proyecto de la neurofenomenología, la cual intenta establecer puentes de conexión entre las aproximaciones dinámicas a la mente y las aproximaciones fenomenológicas a la subjetividad humana. En este contexto resulta especialmente relevante la propuesta de una aproximación enactiva (*enactive approach*) desarrollada en el último libro de Thompson<sup>20</sup>.

La *aproximación enactiva* tiene el propósito de unificar diferentes ideas interrelacionadas. La *primera* idea es que los seres vivos son agentes autónomos que se autorregulan y, que de esta manera, "enactivan" sus propios ámbitos cognitivos. La *segunda* idea es que el sistema nervioso es un sistema dinámico autónomo que también genera y mantiene la coherencia de sus propios patrones de actividad de acuerdo con una red circular de neuronas en interacción. El sistema nervioso no procesa información en el sentido computacional, sino que crea significado. La *tercera* idea es que las estructuras y los procesos cognitivos emergen de recurrentes patrones sensoriomotores de percepción y acción; la unión sensoriomotora entre organismo y ambiente modula, pero no determina, la formación de los patrones dinámicos de la actividad neuronal. La *cuarta* idea es que el mundo del ente cognitivo no es un reino externo representado internamente por su cerebro, sino la esfera de relaciones que este agente autónomo establece con el mundo exterior y los demás agentes. Y la *quinta* idea es que la experiencia es un elemento central para comprender la mente que tiene que ser investigado de una manera fenomenológicamente cuidadosa. La aproximación enactiva apuesta por la complementariedad entre la ciencia de la mente y la investigación fenomenológica de la experiencia humana<sup>21</sup>.

La aproximación enactiva y la fenomenología convergen al menos en dos aspectos fundamentales. Por una parte, ambas comparten una visión de la mente como responsable de la constitución de sus objetos. Aquí constitución no

<sup>20</sup> El término *enactive approach* fue introducido en las ciencias cognitivas por Varela, Thompson y Rosch en 1991. Según estos autores, *enaction* significa la acción de promulgar una ley, pero también connota de manera más general la realización de una acción. Cfr. Francisco J. Varela / Evan Thompson / Eleanor Rosch, *op. cit.*, pp. 3-11.

<sup>21</sup> Cfr. Evan Thompson, *Mind in Life*, pp. 13-15 y 37-87.

significa fabricar o crear algo; la mente no fabrica el mundo. En el sentido fenomenológico, "constituir" significa traer a la conciencia, presentar, abrir. La mente toma conciencia de las cosas, abre y presenta el mundo. Dicho en términos husserlianos, los objetos se manifiestan a la experiencia por medio de la actividad intencional de la conciencia. Las cosas se muestran precisamente en el modo en que se abren y se constituyen en la actividad intencional de nuestras mentes. Tal constitución no es aparente en nuestra vida cotidiana, sino que sólo se logra poner de manifiesto tras un análisis fenomenológico sistemático. Y, por otra parte, la aproximación enactiva y la fenomenología tienen una idea común de la vida. Para la aproximación enactiva, la autonomía es una característica fundamental de la vida biológica y existe una profunda continuidad entre vida y mente. Para la fenomenología, la intencionalidad es el rasgo principal del cuerpo vivo. Ambas, pues, defienden la tesis de que la subjetividad y la conciencia tienen que explicarse en relación con la autonomía y la intencionalidad de la vida. Y aquí "vida" se entiende en el sentido completo de organismo, del cuerpo de cada uno vivido subjetivamente y del mundo de la vida.

La fenomenología juega aquí un papel importante por dos aspectos fundamentales. En primer lugar, cualquier intento de alcanzar una comprensión de la mente humana debe considerar al mismo tiempo la conciencia y la subjetividad —es decir, el hecho de cómo se experimenta en cada caso el pensar, el actuar, el sentir, el percibir, etc. Los actos mentales no se dan en el vacío, sino que son vividos por alguien. En este sentido, la fenomenología resulta de gran valor por su capacidad interpretativa, descriptiva y analítica de la experiencia vivida. En segundo lugar, la aproximación enactiva coloca el organismo y el cuerpo vivo en el centro de su análisis. El cuerpo humano, al menos que esté muerto, es siempre un cuerpo vivo. La fenomenología de Husserl y, por ende, la de Merleau-Ponty es, sin duda, una filosofía del cuerpo vivo. Por estas razones la fenomenología puede guiar y orientar la investigación científica sobre la conciencia y la subjetividad, al mismo tiempo que establece un marco filosófico para la autocomprensión del significado de esta misma investigación científica. En este contexto se produce un fructífero diálogo entre las ciencias cognitivas y la fenomenología.

Evidentemente, no es aquí el lugar de explicar las ideas fundamentales de la fenomenología husserliana, en particular el método de la reducción fenomenológica y el concepto de la intencionalidad. Ni tampoco se trata de exponer las tres fases de la fenomenología, conocidas como fenomenología estática, genética y generativa. Las nuevas ciencias cognitivas simpatizan con la actitud fenomenológica, especialmente con la idea de la reducción. La reducción en el sentido de *reducere*, de reconducir la mirada, es decir, de apartar al pensamiento de la inmersión arreflexiva en el mundo tal como éste se nos aparece en la actitud natural. En otras palabras, una vez adoptamos la actitud fenomenológica ya no estamos interesados en *qué* son las cosas en un sentido ingenuo e independiente de la mente, sino más bien en *cómo* son experimentadas en correlación con nuestra subjetividad. Con esta nueva actitud, Husserl no sólo establece un nuevo fundamento filosófico para la ciencia, sino que sobre todo coloca la experiencia como fuente de conocimiento y de significado. Este impulso genera una miríada de cuidadosos y detallados análisis fenomenológicos de la experiencia humana, tales como la experiencia perceptiva del espacio, la *kinesthesis* y la experiencia del propio cuerpo, la conciencia del tiempo, el juicio, la imaginación y la memoria, la intersubjetividad, por citar algunos ejemplos.

De esta manera, se rompe definitivamente con la imagen imperante en un amplio sector de la historiografía filosófica de un Husserl idealista y defensor de la fenomenología trascendental<sup>22</sup>. Un amplio sector de la historiografía filosófica, que todavía se mueve en las coordenadas de la clásica interpretación heideggeriana de Husserl<sup>23</sup>, asume acriticamente esta imagen. Pero cabe

<sup>22</sup> El propio Husserl, en un determinado punto de su recorrido filosófico, descubrió que la fenomenología, reformulada en términos transcendentales, se asemejaba a una cierta forma de idealismo fichteano (Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, Tübinga, J.C.B. Mohr, 1963). En realidad, como señaló el propio Gadamer en *Verdad y método* (1960), sería necesario disponer de muchos de los inéditos husserlianos para poder fijar con la claridad la posición de Husserl respecto al idealismo y a la subjetividad. Afortunadamente, hoy en día ya disponemos de gran parte de ese material, lo cual permite una reevaluación completa de toda su obra.

<sup>23</sup> A este respecto resultan tremendamente reveladoras las críticas a Husserl que encontramos ya en las primeras lecciones del semestre de posguerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, así como en las lecciones del semestre de invierno de 1923/24, *Introducción a la investigación fenomenológica*, y en las lecciones del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*. Cfr., respectivamente, Martin Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, en *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57), Frankfurt del Main, Vittorio Klostermann, 1987, pp. 71ss; *Idem*, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), Frankfurt del Main, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 81-87, 266-275; e *Idem*, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), Frankfurt del Main, Vittorio Klostermann, 1998<sup>2</sup>, pp. 123-181.

recordar que la fenomenología trascendental no está interesada en *qué son las cosas* sino en los *modos en que las cosas están dadas*. La fenomenología trascendental trata de descubrir las leyes esenciales bajo las que opera necesariamente la conciencia para constituir un mundo significativo. Dicho en otras palabras, la realidad es lo que nos está abierto como real, tanto en la percepción cotidiana como en la investigación científica, y tal apertura es un logro directo de la actividad intencional de la conciencia. El objetivo de la reducción fenomenológica es lograr un acceso a esta actividad constitutiva de la conciencia. Con frecuencia se ha dicho que la actitud de Husserl es trascendental, mientras que Heidegger y Merleau-Ponty rechazan el punto de vista trascendental al situar las estructuras constitutivas en el ser-en-el-mundo. Pero esta interpretación, por más que se haya extendido en la literatura secundaria, es simplista. En primer lugar, tanto el *Dasein* heideggeriano como el cuerpo vivo de Merleau-Ponty (concepto, por cierto, que procede directamente de Husserl) son trascendentales en el sentido de que posibilitan la apertura o la manifestación del mundo como un todo significativo. Y, en segundo lugar, si bien muchas partes de la obra publicada en vida de Husserl se concentran en las estructuras constitutivas de la conciencia trascendental, la gradual publicación de nuevos escritos en el marco de la *Husserliana* indica que estos análisis no son plenamente representativos de sus investigaciones filosóficas de madurez<sup>24</sup>.

Husserl amplió considerablemente sus investigaciones a medida que desarrolló su pensamiento. Recuérdese los análisis de las estructuras pre-egológicas del cuerpo, los tres volúmenes dedicados a la fenomenología de la intersubjetividad y los diferentes trabajos dedicados a la vida histórica y cultural. Así, por ejemplo, diferentes escritos husserlianos de principios de los años veinte permiten mostrar que el paso de una fenomenología estática a una genética es un movimiento interno de la misma fenomenología. Sus lecciones sobre lógica trascendental, impartidas primero en el semestre de invierno de 1920/21, luego ampliadas en los semestres de verano de 1923 y de invierno de 1925/26 e imprimidas parcialmente bajo el título *Análisis sobre la síntesis*

<sup>24</sup> Cfr. Natalie Depraz, *Transcendence et incarnation: le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, J. Vrin, 1995; Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1995; Donn Welton, *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2000; Don Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

*pasiva*, su curso de 1922/23, *Introducción a la filosofía*, y los estudios sobre la síntesis activa que encontramos en los artículos de *Kaizo* redactados entre 1922 y 1923 presentan a un Husserl que empieza a distinguir en su fenomenología trascendental entre método estático y método genético<sup>25</sup>. La fenomenología genética distingue entre génesis activa y génesis pasiva. En la génesis activa el sujeto juega un papel productivo en la constitución de los objetos. Los productos de la génesis activa son herramientas, obras de arte, proposiciones matemáticas, teorías científicas, etc. Sin embargo, toda génesis activa presupone siempre una pasividad por la que uno se ve afectado de antemano. "Pasivo" no es equivalente a un estado de inactividad, sino que responde a un estar involuntariamente influenciado y afectado por hábitos, patrones motores, disposiciones, motivaciones, emociones y recuerdos.

Mientras que en *Experiencia y juicio* se habla de la contraposición entre actos antepredicativos y predicativos, en las lecciones sobre las síntesis activas se establece la diferencia entre pasividad y actividad. Como dice Husserl, "pasividad es en sí lo primero, porque toda actividad presupone esencialmente un subsuelo de pasividad y una objetualidad ya preconstituida"<sup>26</sup>. La aprehensión perceptiva y la identificación de sentido preconstituido de una pasividad originaria ya son formas de actividad, pero que se inscriben en un nivel precategorial. Es justo esta actividad en la pasividad la que media entre la pasividad originaria y la actividad propiamente categorial. La tendencia del yo a establecer objetivaciones activas sólo es posible a partir de la constitución originaria de las síntesis pasivas que emanan del constante acontecer de la corriente de la conciencia, sin la cual la conciencia no sería la que es. En contraste con la fenomenología estática de *Ideas I*, que sólo tiene en cuenta las objetividades ya acabadas en su constitución, Husserl desarrolla desde 1917 una fenomenología genética que contempla la situación temporal en la que se encuentra el sujeto. Este nuevo enfoque pone de relieve de qué forma surgen los sistemas de remisiones, con lo que se amplía considerablemente el campo de indagación fenomenológica. La experiencia pasada prefigura en cierta

<sup>25</sup> Para más información véase el interesante texto suplementario de 1921 "Statische und genetische Phänomenologie", en Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungen und Forschungsmanuskripten 1918-1926* (Hua XI), La Haya, Martinus Nijhoff, 1966, pp. 336-345.

<sup>26</sup> Edmund Husserl, *Aktive Synthese. Aus der Vorlesungen "Transzendentaler Logik" 1920-21. Ergänzungsband zu "Analysen zur passiven Synthesis"* (Hua XXXI), Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 2000, p. 3.

medida la manera de aguardar la experiencia futura, un hecho que se incrementa con la repetición de experiencias similares. Así, cada confirmación confiere más fuerza a la espera, mientras que cada fracaso la disminuye. El yo dispone ya siempre de un horizonte de conocimientos adquiridos, de familiaridad, así como de un sistema de tipificaciones, el cual se convierte en un componente permanente del sentido del objeto como resultado de una compleja síntesis de asociación en la que lo semejante evoca lo semejante. Este horizonte experimenta una constante modificación porque se amplía y corrige a la luz de nuevas experiencias.

De esta manera, Husserl pone al descubierto que el sujeto transcendental tiene una historia configurada por capacidades que quedan referidas en un análisis genético al acto de institución primordial. El yo no es sólo un polo idéntico de irradiación de actos, sino un sustrato de habitualidades que le convierten en portador de un estilo propio de ejecución de ellos. Este hecho, a su vez, diferencia al yo de los restantes yoes, lo que le permite a Husserl hablar de él como de una mónada. La relación con el mundo no depende, pues, exclusivamente de los actos conscientes y reflexivos, sino que está sujeta también a las afecciones y a las habitualidades del cuerpo. Con otras palabras, el yo es afectado no sólo en su pasividad primaria por los datos sensibles, sino también en una pasividad secundaria por sus actos sedimentados en adquisiciones permanentes que se conectan asociativamente con la vida actual. Esto explica la importancia que cobra el tema de la asociación en el análisis genético. El estudio de la temporalidad no ofrece una visión apropiada de los sistemas sintéticos de la corriente vital de la conciencia. Para ello se requiere una fenomenología de la asociación que, entre otros aspectos, tiene en consideración el papel constitutivo de la síntesis pasiva tanto de similaridad, uniformidad, concreción y fusión como de contraste, discreción y gradación<sup>27</sup>. Una intencionalidad de la asociación se presenta, pues, en la esfera de la pasividad con anterioridad a la intencionalidad activa del yo.

<sup>27</sup> En este contexto destaca el fenómeno de la afección (*Reiz*). Husserl se distancia del sentido médico, fisiológico y mecánico del término *Reiz*, dándole un sentido fundamentalmente nuevo al establecer una relación motivacional entre el yo y las formaciones intencionales. Desde esta perspectiva, la afección deja de ser una fuerza ciega, implicando un solicitud motivacional, una llamada de atención, que eventualmente puede recibir una respuesta epistémica (aunque ésa no tiene por qué ser yoicea). Cfr. Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, §§ 26-35.

El método genético, pues, expande los parámetros de la estructura de la intencionalidad puestos de manifiesto en el análisis estático de *Ideas I* (1913). A diferencia de *Ideas I*, el *ego* concreto mismo es entendido en términos esencialmente relacionales, inmerso en un mundo intersubjetivo, situado en una comunidad histórica y formando parte de un mundo de la vida como horizonte de sentido<sup>28</sup>. Lo que resulta importante destacar es que esta evolución interior de la fenomenología es algo más que una cuestión meramente interpretativa respaldada por la nueva evidencia textual. Se trata, en realidad, de una cuestión filosófica. La fenomenología trascendental no se puede limitar a una filosofía de la conciencia egológica o de la subjetividad constituyente. "Trascendental" significa un tipo de actitud que va a las raíces de los fenómenos; en otras palabras, "trascendental" encarna un tipo de explicación filosófica que intenta encontrar las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia de un mundo significativo. Estas condiciones se hallan mucho más allá de la simple conciencia individual y se incrustan en las profundidades de nuestros cuerpos vivos, en nuestros hábitos de conducta y en las estructuras de nuestro mundo cultural y social.

Desde esta perspectiva, las lecciones en torno a la fenomenología genética han adquirido en esta última década una gran relevancia bajo la rúbrica de "síntesis pasiva"<sup>29</sup>. La fenomenología como filosofía trascendental pretende descubrir los presupuestos con los que opera la lógica, retrocediendo a las formas más originarias de donación de los objetos que hace posible toda teoría, es decir, investiga su origen genético en la síntesis pasiva (o precognitiva). Una lógica trascendental reclama una estética trascendental preliminar que no sólo muestra los fundamentos de las síntesis activas y las operaciones cognitivas, sino que también describe la esfera pasiva de la experiencia en toda su integridad y explica sus leyes esenciales. Esto incluye, por extensión, un análisis del papel de la síntesis asociativa, la afección, la atención y los hábitos

<sup>28</sup> Para un análisis de esta nueva e interesante lectura de Husserl, que rompe con la imagen de un Husserl idealista transmitida principalmente por Heidegger y en parte por Gadamer, se pueden consultar, entre otros, la excelente monografía de Don Zahavi, *Husserl's Phenomenology* y los artículos recopilados en el libro *The New Husserl* editado por Donn Welton (Cfr., por ejemplo, Donn Welton, "The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method", en *The New Husserl. A Critical Reader*, Indiana / Bloomington, Indiana University Press, 2003, pp. 255-289). En el contexto español ya hace tiempo que Javier San Martín viene insistiendo en la coherencia interna del pensamiento husserliano y en la ampliación progresiva de su fenomenología.

<sup>29</sup> Véase, por ejemplo, el *enactive approach* defendido por Thompson, quien reconoce abiertamente la importancia de la fenomenología genética de Husserl (Evan Thompson, *Mind and Life*, pp. 29-31).

en la formación de sentido y constitución del objeto. Precisamente, el terreno fenomenológico de las síntesis pasivas es un campo de exploración especialmente interesante para la investigación psicológica y neurocientífica de las emociones y de los procesos cognitivos.

#### LA REEVALUACIÓN DE HUSSERL EN EL CAMPO DE LAS NUEVAS CIENCIAS COGNITIVAS

Desde el principio del siglo XX, cuando Husserl estableció el nuevo método fenomenológico y autores como Frege y Russell empezaron a desarrollar las bases de la filosofía analítica, estas dos tradiciones se han desarrollado no sólo por separado, sino en muchas ocasiones incluso en franca hostilidad<sup>30</sup>. Por ejemplo, en una reciente introducción a las ciencias cognitivas, Friedenberg y Silverman dedican sólo diez líneas a la fenomenología, una disciplina más preocupada por las vivencias subjetivas que por la descripción objetiva de los fenómenos<sup>31</sup>. Por citar otro ejemplo, si uno consulta la entrada sobre Husserl en el *Oxford Dictionary of Philosophy* puede leer que Husserl tenía una tendencia hacia una terminología oscura, que era bien conocido por defender un idealismo trascendental y que su pensamiento toma como punto de partida a un yo solipsista y descorporalizado<sup>32</sup>. Incluso en la tradición continental, Husserl ha sido acusado de defender una suerte de nuevo cartesianismo y fundacionalismo<sup>33</sup>.

Sin embargo, esto no es sólo una descripción engañosa del verdadero propósito de la fenomenología y de sus aportaciones al estudio de la mente, sino que tampoco toma en consideración las contribuciones fundamentales ofrecidas por el método fenomenológico a temas centrales relacionados con la

<sup>30</sup> Una situación, sin embargo, que no deja de ser paradójica, especialmente por dos razones: desde la perspectiva teórica, fenomenología y filosofía analítica tienen raíces comunes en la filosofía de las matemáticas que en ambos casos desembocaron en una crítica del psicologismo; y, desde la perspectiva personal, el epistolario entre Husserl y Frege es bien conocido. Cfr. Natalie Depraz / Shaun Gallagher, "Phenomenology and the Cognitive Science. Editorial Introduction", *Phenomenology and the Cognitive Science* 1 (2002) 1-2.

<sup>31</sup> Cfr. Jay D. Friedenberg / Gordon Silverman, *Cognitive Science. An Introduction to the Study of Mind*, Londres, Sage, 2006.

<sup>32</sup> Cfr. Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 181.

<sup>33</sup> Cfr., respectivamente, Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), pp. 43, 72, 271 y Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt del Main, Suhrkamp, 1985, p. 129. Para una réplica a las críticas de Heidegger y Habermas, nos permitimos remitir a Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010, pp. 492-499, 527-533.

conciencia humana. Parte del problema es que, independientemente de que un pequeño número de prominentes figuras de las ciencias cognitivas ha empezado a tomar en serio la fenomenología, la inmensa mayoría de investigadores no utiliza el término en su sentido técnico cuando hablan de fenomenología, identificándola todavía con algún tipo de introspeccionismo. Hoy en día, está claro que "fenomenología" no es sólo un nombre para designar una técnica de auto-observación, sino que también envuelve un rico campo de investigaciones casi imposible de condensar en un simple ensayo. Temas fenomenológicos como la conciencia y la autoconciencia, la intencionalidad, la percepción, el tiempo, la corporalidad, la naturaleza temporal de las vivencias, así como nuestra comprensión de uno mismo y de los otros resultan particularmente relevantes para las ciencias cognitivas.

Desde este punto de vista, resultaría más apropiado hablar de un enriquecimiento recíproco entre fenomenología, por una parte, y ciencias cognitivas, por otra. En este sentido, cabe hablar de un lento cambio de actitud frente a la habitual hostilidad hacia la fenomenología, que muestra como algunos cognitivistas empiezan a apreciar los recursos filosóficos proporcionados por la fenomenología. En lugar de elegir entre una explicación científica externa realizada desde la perspectiva de una tercera persona o una reflexión fenomenológica interna en primera persona, quizá resulte más productivo –como ya había comentado Merleau-Ponty– reconsiderar la oposición misma y empezar a pensar en una dimensión que supere la clásica dicotomía entre objetivismo y subjetivismo. No es una simple cuestión de cómo la fenomenología puede limitar a las ciencias positivas. Por el contrario, Merleau-Ponty, quien a menudo echa mano de estudios empíricos en psicología, era consciente de que la fenomenología misma puede ser modificada en su diálogo con las disciplinas empíricas. A pesar de que la fenomenología puede tener intereses diferentes a los de las ciencias, a pesar de que los problemas fenomenológicos y científicos puedan diferir en sus planteamientos y metodologías, la investigación fenomenológica de fenómenos como la cognición y la conciencia no puede permitirse el lujo de ignorar los resultados empíricos ofrecidos por la neurociencia, la psicología evolutiva y la lingüística.

En este contexto nos interesa ver cómo el redescubrimiento de la fenomenología husserliana en toda su extensión y amplitud temática fertiliza productivamente las nuevas ciencias cognitivas. Inicialmente, la recepción

anglosajona de Husserl, que es la que domina en el campo de las ciencias cognitivas, tenía una visión muy limitada de la fenomenología husserliana. Su conocimiento de Husserl se limitaba en los años ochenta a una lectura de las principales traducciones inglesas de sus obras (*Investigaciones lógicas, Ideas I, Meditaciones cartesianas, La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*). Asimismo, se desconocían los escritos sobre la síntesis pasiva y la intersubjetividad. Además, como se ha señalado anteriormente, muchos cognitivistas estaban fuertemente influenciados por la interpretación de Hubert Dreyfus, quien presentó a un Husserl representacionista y protocognitivista. Sus importantes críticas a la inteligencia artificial desde la tradición fenomenológica (especialmente, Husserl y Heidegger) calaron en el corazón de las ciencias cognitivas<sup>34</sup>. Dreyfus presenta la fenomenología husserliana como una forma de representacionismo que anticipa las teorías cognitivistas y computacionales de la mente. Durante algún tiempo esta interpretación de Dreyfus tuvo un elevado predicamento entre los miembros de la comunidad cognitiva. Pero recientemente esta interpretación ha sido cuestionada en el ámbito anglosajón por un número importante de estudiosos de la obra de Husserl<sup>35</sup>. Aquí no es el lugar de revisar esta controversia, sino tan sólo de poner al descubierto las líneas básicas de esta productiva reapropiación del pensamiento husserliano por parte de las nuevas ciencias cognitivas, en particular la llevada a cabo en el campo de la llamada aproximación enactiva.

En *primer* lugar, Husserl no suscribe una teoría representacionista de la mente. Una buena parte de la discusión académica se ha centrado en la cuestión de cómo interpretar la noción husserliana de *noema*. La discusión concierne a la relación entre el objeto-como-intencionado (el *noema*) y el objeto-que-es-intencionado (el objeto mismo). De acuerdo con la interpretación representacionista, el *noema* es un tipo de entidad representacional, un sentido ideal que media la relación intencional entre el acto mental y el objeto. Desde este punto de vista, la conciencia se dirige al objeto sólo de manera indirecta por medio del *noema*. De acuerdo con la interpretación no-

<sup>34</sup> Cfr. Hubert Dreyfus: *What Computers Still Can't Do*, Cambridge, MIT Press, 1992.

<sup>35</sup> Cfr. Eduard Marbach, *Mental Representation and Consciousness: Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993; Jean-Michel Roy, "Le 'Dreyfus Bridge': Husserlianisme et Fodorisme", *Archives de Philosophie* 58 (1995) 533-548; Donn Welton, *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, pp. 393-404; Don Zahavi, "Husserl's Noema and the Internalism-Externalism Debate", pp. 42-66.

representacionista, el *noema* no es un elemento intermediario, un ente representacional; el *noema* es el objeto mismo, es decir, el objeto considerado fenomenológicamente en su donación. El *noema* sólo se puede aprehender entonces a través de la reducción<sup>36</sup>. Esto significa, contra la tesis sostenida por Dreyfus, que las vivencias intencionales no están mediadas por un reino especial de entidades representacionistas; antes bien, la apertura intencional de la conciencia es un parte integral de su ser.

En *segundo* lugar, Husserl no es un solipsista metodológico. La reducción fenomenológica trascendental no ofrece una caracterización puramente internalista de los contenidos de la conciencia, separada del mundo. La reducción intenta establecer las condiciones de posibilidad de la aparición de las cosas como tal, por lo que debería resultar obvio que uno no puede equiparar la reflexión fenomenológica con ningún tipo de introspección psicológica. La introspección se entiende como una operación mental que nos permite dar información acerca de nuestros propios estados mentales. Pero la investigación fenomenológica ni se limita ni se agota en el análisis de este tipo de operación mental. El campo de investigación de la fenomenología no se dirige hacia los pensamientos y estados mentales privados, sino hacia los modos de aparición intersubjetivamente accesibles. Por supuesto, esta investigación realiza una exploración de la subjetividad, esto es, de la subjetividad trascendental en su correlación constitutiva con el mundo; pero a diferencia de la introspección solipsista, esta exploración exige ser intersubjetivamente válida y, por tanto, corregible por cualquier sujeto.

Y, en *tercer* lugar, Husserl no limita la intencionalidad sólo a la intencionalidad dirigida al objeto o, como dice Dreyfus, no afirma que toda la vida mental, incluso nuestra conciencia de la actividad práctica y nuestro sentido de existir en un mundo compartido, tiene que tener la forma de un estar-dirigido-objetivo<sup>37</sup>. Por el contrario, como muestran los análisis de la síntesis pasiva antes mencionados, la noción de una intencionalidad operativa resulta central para la fenomenología genética de Husserl. La intencionalidad operativa (*fungierende Intentionalität*) designa la experiencia prerreflexiva que

<sup>36</sup> Para más información sobre este debate entre los representantes de la llamada escuela californiana (Føllesdal, Dreyfus, Miller, Smith y McIntyre) y los representantes de la escuela de la costa del Este (Sokolowski, Drummond, Hart y Cobb-Stevens), véase Don Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003, pp. 53-68.

<sup>37</sup> Cfr. Hubert Dreyfus: "Husserl's Epiphenomenology".

se activa sin la necesidad de adoptar expresamente una actitud epistémica, esto es, constituye la unidad antepredicativa de los objetos, del mundo y de nuestra vida. Esta dimensión de la experiencia, que recibe el nombre de síntesis pasiva o intencionalidad instintiva, se enmarca en lo que Husserl denomina ampliamente experiencia estética (en el sentido griego de *aisthesis*)<sup>38</sup>. Esto significa que no siempre tenemos acceso al contenido de nuestros estados intencionales. Muchos de ellos nos vienen predados y constituyen el subsuelo oscuro y ocasionalmente accesible de nuestras experiencias. En *Ideas II*, por ejemplo, se distingue con claridad entre conciencia de los objetos y comportamiento hacia los objetos. Este comportamiento constituye el horizonte previo de toda conciencia, el subsuelo común y oscuro de la subjetividad. No hay nada que indique que este horizonte consista en un conjunto de creencias plenamente manifiestas en los estados mentales; tampoco hay nada que indique que este subsuelo de la vida instintiva sea plenamente recuperable en el ámbito de los análisis reflexivos.

#### CONCLUSIÓN

A la luz de las evidencias textuales de las que se dispone en la actualidad y de la reciente investigación husserlina, los análisis fenomenológicos sobre la conciencia y autoconciencia no deben interpretarse desde el limitado marco de las obras publicadas en vida, sino que se han de situar en el contexto de una discusión mucho más amplia que abarca temas como la espacialidad, la corporalidad, la intersubjetividad, la temporalidad, la historia y el mundo de la vida. Pero, otra parte, la fenomenología no pueda dar la espalda por más tiempo a los resultados procedentes de las ciencias cognitivas, la psicopatología, la neuropsicología y la psicología evolutiva. Asimismo, puede beneficiarse de las discusiones analíticas sobre la indexicalidad, la primera persona, la posibilidad de

<sup>38</sup> Para Merleau-Ponty, por ejemplo, la intencionalidad operativa incluye la intencionalidad motriz, erótica y corporal. Los análisis fenomenológicos de estos tipos de intencionalidad tienen lugar en el nivel del *corp propre* y no de la conciencia teórica. Asimismo, dada la estrecha conexión entre Husserl y Merleau-Ponty acerca de la cuestión de la intencionalidad operativa y reconociendo que Husserl no suscribe una teoría representacionista, resulta inexacto afirmar que Merleau-Ponty desarrolla sus argumentos en contra de Husserl. Más bien al contrario, su *Fenomenología de la percepción* puede considerarse en continuidad con la fenomenología genética de la corporalidad husserliana. Cfr. Don Zahavi, "Merleau-Ponty on Husserl: a Reappraisal", en Ted Toadvine / Lester Embree (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht, Kluwer Academic Press, 2002, pp. 3-29).

experiencia prelingüística, etc. De esta manera, la fenomenología puede dejar de lado las cuestiones más exegéticas y centrarse en problemas concretos. Uno de los objetivos de este trabajo ha sido refutar la acusación de que Husserl es una suerte de solipsista y mostrar que sus complejos y ricos análisis fenomenológicos sobre las síntesis pasivas tienen gran relevancia para las ciencias cognitivas. En resumen, hoy en día resulta necesario ir más allá de las primeras interpretaciones de Husserl y reevaluar su relación con las ciencias cognitivas sobre la base de una consideración rigurosa y a fondo de toda su obra<sup>39</sup>. Esta reevaluación ya está en marcha y puede considerarse como parte de una apropiación más amplia de la fenomenología que resulta de un enorme potencial para las ciencias cognitivas contemporáneas.

<sup>39</sup> Cfr. Jean Petitot / Francisco J. Varela / Bernard Pachoud / Jean-Michel Roy (eds.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford, Stanford University Press, 1999.