



LOS CAMINOS DE LA FILOSOFÍA

DIÁLOGO Y MÉTODO

Capítulo 2

CECILIA MONTEAGUDO Y PABLO QUINTANILLA, editores

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

101 C1 Los caminos de la filosofía: diálogo y método / Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla, editores.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).
431 p.; 21 cm.

Incluye bibliografías.

Contenido: Filosofías en diálogo -- La filosofía y el cuidado del alma -- Caminos del conocimiento -- Filosofía y lógica -- Filosofía en diálogo con otras disciplinas.

D.L. 2018-03751

ISBN 978-612-317-333-3

1. Filosofía - Ensayos, conferencias, etc. 2. Metodología - Ensayos, conferencias, etc. 3. Fenomenología 4. Lógica 5. Ética I. Monteagudo Valdez, Cecilia, 1960-, editora II. Quintanilla, Pablo, 1964-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú

BNP: 2018-067

Los caminos de la filosofía. Diálogo y método

Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla, editores

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: marzo de 2018

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-03751

ISBN: 978-612-317-333-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800277

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Fenomenología y ciencia cognitiva: circulación con precaución

Juan José Botero

Universidad Nacional de Colombia

Una conversación sobre «la filosofía y sus métodos» permite recoger un tema que ha suscitado numerosas e interesantes controversias en los últimos años del siglo XX y en el tiempo presente. Me refiero a las discusiones que se han generado a raíz de las propuestas en las que confluyen investigaciones científicas de la cognición e investigaciones filosóficas provenientes en gran medida de, o fuertemente influenciadas por, la fenomenología, en particular la husserliana. El tema no tiene, quizás, el *glamour* que se requiere en estos tiempos para acaparar la atención masiva de los filósofos, mucho menos de los científicos; despierta, sin embargo, el interés suficiente para que algunos investigadores de diversas áreas se encuentren regularmente para presentar sus trabajos e inquietudes, e ir construyendo, de este modo, una comprensión cada vez más amplia y clara del fenómeno de la cognición, especialmente de la humana.

Voy a resumir algunas propuestas que se han presentado para dar cauce a las inquietudes mencionadas. En este artículo aparecerá inevitablemente el sesgo de mi enfoque personal, así que lo más conveniente será formularlo explícitamente desde el principio.

Pienso que en la época presente se han abierto posibilidades para comprender fenómenos que en otros tiempos solamente invitaban a producir pseudoexplicaciones fantasiosas o, en el mejor de los casos, explicaciones muy parciales, y que muchos de estos fenómenos se pueden agrupar bajo el concepto de «cognición». Utilizo este término, en general, para hablar de aquellos fenómenos que ocurren cuando una entidad viviente, capaz de moverse por sí misma, y su entorno se relacionan de tal modo que en ese vínculo emerge una realidad en la cual podemos (en cuanto observadores) distinguir dos dimensiones que se entremezclan en virtud de su naturaleza intrínseca: la entidad viviente se constituye como una «identidad» distinta de su entorno al distinguir y constituir en el mismo un «mundo» de significaciones para ella. La actividad vital, existencial, de la entidad «animada» se hace posible en la medida en que haga emerger en su entorno las distinciones que necesita el organismo para la navegación fluida en él.

Como puede verse, el concepto de «cognición» con el cual trabajo este tema es más amplio y abarcador que el de «conocimiento». Cuando el fenómeno de la cognición ocurre de manera recurrente en entidades capaces de desarrollar un lenguaje propiamente dicho se genera una dimensión de navegación del entorno sumamente compleja que da lugar a la emergencia de la realidad social e institucional que caracteriza a nuestra especie humana. Es en esta dimensión de realidad en la que ocurren los fenómenos que caracterizamos como «conocimiento»: conceptos, proposiciones, juicios, teorías, narrativas de toda índole en general constituidas como realidades institucionales.

Este enfoque de la cognición y del conocimiento nos permite, en cuanto observadores y estudiosos de estos fenómenos, destacar la continuidad que hay en los seres vivos animados entre su existir como entidades biológicas y su existir como entidades capaces de hacer emerger cognición y, en el caso de nuestra especie, conocimiento.

Cuando afirmo que en estos tiempos han aparecido posibilidades para comprender mejor que antes fenómenos relativos a la cognición

(tal como estoy utilizando este concepto aquí), me refiero sobre todo al desarrollo de ese vasto programa de investigación conocido con el nombre de «ciencias cognitivas». A este desarrollo se han sumado algunas iniciativas que desde finales del siglo XX han aparecido en el ámbito filosófico para vincular a la fenomenología, en particular a la corriente husserliana, como un enfoque pertinente para la tarea de comprender los fenómenos cognitivos humanos. Tales iniciativas no parecerán descabelladas si se tiene en cuenta que desde sus inicios la fenomenología husserliana ha estado en relación estrecha y directa con las ciencias que de algún modo comparten con ella el interés por el estudio de la mente y la «conciencia». En diversos pasajes de sus obras Husserl menciona la íntima relación que hay entre una psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental. En el célebre artículo para la *Enciclopedia británica* (Husserl, 1990) y en otros lugares (1950, 1954 y 1974b) este autor considera incluso que la primera es una propedéutica para la segunda. Después de Husserl son relativamente frecuentes los ejemplos de fenomenólogos, o personas familiarizadas con la fenomenología, que consideraron importante relacionar el saber y la actitud fenomenológicos con disciplinas empíricas que se ocupan de la mente humana. Basta mencionar las contribuciones al estudio de la psicopatología de algunos fenomenólogos (Jaspers, 1996) o, con nombre propio, a Merleau-Ponty y sus aportes a la psicología (1945). No es, pues, una propuesta en principio inédita, y mucho menos escandalosa, la de considerar pertinente este enfoque filosófico para el estudio de la cognición humana.

De hecho, Husserl identifica el proyecto fenomenológico como una eidética descriptiva de las vivencias puras (1950, § 71, 75), y en esa medida pretende fundar y desarrollar un conocimiento científico de lo mental en el cual aparezcan perfectamente explícitos sus principios epistemológicos y ontológicos. En efecto, él desarrolló el proyecto de un examen de la emergencia de la cognición original, en gran parte movido por lo que consideraba insuficiencias filosóficas básicas

de la psicología cognitiva de su época, de la que, por lo demás, no ignoraba nada. Esta originalidad estriba principalmente en que, por un lado, adoptó una vía descriptiva, rehusándose a seguir la vía explicativa típica de las ciencias naturales y, por otro, en que defendió la autonomía radical, con respecto a la naturaleza espacio-temporal, de una cierta y determinada dimensión de la mente. Pero pienso que su pretensión no era tanto oponerse al enfoque científico, sino, por el contrario, fundar y guiar la exploración experimental de la mente, y muy particularmente su dimensión cognitiva. Esta empresa, como se sabe, desembocó en análisis extremadamente rigurosos y sutiles de ciertos hechos y procesos, los cuales hoy forman parte de los objetos de estudio de las ciencias cognitivas: la intencionalidad, la percepción, la aprehensión de la temporalidad, el papel que cumplen las experiencias antepredicativas en el desarrollo de la cognición y el conocimiento, entre otros temas. De esta manera, nos legó una teoría de la cognición que, ciertamente —y a Husserl mismo jamás se le escapó este hecho— dejó inacabada, pero que era profundamente innovadora, una teoría que reposa sobre fundamentos que, aunque nada conformistas, sí están claramente articulados.

A continuación, presentaré algunas consideraciones acerca de la manera en que se ha presentado el proyecto de vincular de forma orgánica la fenomenología de Husserl y las ciencias cognitivas. Mostraré algunos momentos claves, de modo que se vea la evolución y las variantes que han caracterizado a este proyecto original, y finalmente diré algo acerca de cómo veo yo el futuro de estas investigaciones.

1

El primer intento serio por vincular la fenomenología de Husserl con los desarrollos de lo que se vino a conocer como ciencias cognitivas tuvo un tono francamente negativo. El filósofo norteamericano Hubert Dreyfus adelantó en la década de 1970 un examen muy crítico del

proyecto de Inteligencia Artificial (IA), que desde la década anterior había tomado un auge inusitado en los centros de investigación en los Estados Unidos. La crítica de Dreyfus (1979) se centraba básicamente en mostrar que tal proyecto no estaba en capacidad de cumplir sus promesas debido a que el enfoque de la cognición que había adoptado para llevarlo a cabo era completamente erróneo con respecto a las capacidades humanas que se pretendía que los programas de la IA iban a reproducir. Dreyfus no negaba que los científicos y tecnólogos estaban haciendo un trabajo realmente notable; lo que negaba era que dicho trabajo se pudiera considerar como la producción de programas y máquinas que reprodujeran las capacidades inteligentes de los humanos. Esta crítica se sustentaba en la constatación de que todo el proyecto de IA retomaba acriticamente la concepción del saber y el conocimiento que, básicamente, venía de Descartes, pasando por Leibniz y Kant, y desembocaba, según su opinión, en la fenomenología de Husserl, en particular la que se encuentra expuesta en *Ideas I* (1950). Esta concepción se puede resumir del siguiente modo: lo que caracteriza a la inteligencia humana son sus «facultades superiores», su capacidad para pensar y elaborar conocimientos en forma de discursos, teorías, etcétera. Estas «facultades superiores» se pueden describir como la capacidad para combinar contenidos (símbolos o datos) mediante reglas, en especial lógicas, y, de este modo, producir significados.

Para vincular a la fenomenología de Husserl con este proyecto (una «anticipación de la IA», dirá en Dreyfus, 1982, p. 17), Dreyfus se apoya en una lectura de ella como una «teoría» representacionista de la mente, construida alrededor del concepto de intencionalidad, en el sentido en que en esos años se entendía también el enfoque de la nueva psicología cognitiva («cognitivismo»). La intencionalidad, en efecto, se define y determina a partir del concepto de «noema», o sentido noemático. En esta perspectiva, el noema es una especie de articulador de contenidos y, puesto que Husserl —siempre según Dreyfus— buscaba describir la operación intencional como aplicación

de un sistema de reglas, entonces su proyecto no hizo más que anticipar el de los teóricos e ingenieros de la IA de la segunda mitad del siglo XX. No es este el lugar para examinar con detenimiento esta lectura de la fenomenología husserliana —que yo encuentro equivocada—, así que no me extenderé sobre ello. Solamente quiero llamar la atención sobre el hecho de que la vinculación de este enfoque filosófico con las ciencias cognitivas viene de lejos y que su consideración en términos negativos no se debe, como en nuestra época actual, a que se piense que ese acercamiento es una distorsión del pensamiento husserliano, sino, por el contrario, a que este fue, por decirlo de algún modo, una «mala influencia» durante los primeros pasos de aquella disciplina.

En la interpretación que hace Dreyfus, los estados mentales intencionales se entienden bajo el modelo de estados de una máquina de Turing y la fenomenología como el proyecto filosófico-científico que se acomoda mejor con una concepción computacionalista de la mente. La visión crítica de Dreyfus del proyecto de la IA y de la fenomenología husserliana aún está vigente, como lo comprueba su polémica con John Searle¹ a propósito del concepto de intencionalidad, pero no es tan influyente debido, principalmente, a la evolución tanto de las ciencias cognitivas como de la investigación fenomenológica ligada a esta evolución.

Esta evolución está bien resumida en Varela (1990 y 1992), así como en Varela, Thompson y Rosch (1991-1992). Las ciencias cognitivas (CC) comenzaron a experimentar un giro importante desde la década de 1980 con la introducción paulatina de un modelo de la mente y de los procesos mentales, según el cual la cognición no es un asunto de cadenas de procesamiento de datos discretos, sino que más bien ella se realiza de manera distribuida a través de múltiples procesadores que operan en paralelo. A este modelo se le dio el nombre de «conexionismo» y, en algunos sectores, el de «neconexionismo», con el fin de marcar que se trata del resurgimiento de ideas presentes

¹ La polémica se pudo haber iniciado con el artículo de Dreyfus de 1993. Searle parece responder en su artículo de 2000.

desde los comienzos de la investigación científica de la cognición, ligadas fuertemente al paradigma de la cibernética.

Este nuevo modelo, sin embargo, sigue siendo estrictamente formalista, lo cual llevó, a fines de la década de 1980, a Francisco Varela a proponer un tercer enfoque, que él llamó «enactivo» (1990), que, aunque no pretende constituirse en paradigma, sí representa un reto mayor para los dos anteriores, el cognitivista y el neoconexionista. Pues bien, la visión crítica que llevó a este autor a proponer su enfoque se deriva, por supuesto, de su propia trayectoria como científico, pero se vio reforzada filosóficamente por su acercamiento a la fenomenología de Husserl, así como por su lectura de la obra de Merleau-Ponty. El enfoque enactivo de la mente y de la cognición se basa en la idea de que la cognición es un fenómeno biológico «concreto, experiencial y encarnado». Se trata, claramente, de una visión científica fuertemente marcada por la fenomenología.

Esta evolución se completa con la emergencia de la «neurociencia cognitiva». Algunos teóricos están de acuerdo en ver en esta emergencia no solamente el desarrollo de una parte de la investigación cognitiva, la parte propiamente biológica, cuya legitimidad había sido reconocida desde los albores mismos del cognitivismo; también, y más importante aún, consideran que gracias a ella se abre la posibilidad de integrar un nivel de explicación que ha sido siempre excluido por las formas más radicales del cognitivismo formalista y, de este modo, superar la división entre psicología cognitiva y neurobiología de la cognición.

2

Es en el marco de esta evolución en que se presenta la recopilación de trabajos en el libro *Naturalizing Phenomenology* (Petitot, Varela, Pachoud & Roy, 1999). Allí se recogen, ante todo, las ponencias presentadas en un coloquio que con un nombre similar se llevó a cabo en Burdeos, en 1995. Los trabajos abordan cuestiones diversas, aunque en su mayoría

ellas están inspiradas por las conexiones que muchos de sus autores encuentran entre las investigaciones en CC y los resultados de la investigación fenomenológica de Husserl. Hay allí numerosos trabajos que son sugestivos, iluminadores e impulsores de subsecuentes investigaciones. Sin embargo, solamente voy a mencionar dos líneas que a partir de ese momento se han desarrollado con cierta consistencia y de manera sistemática: la llamada «neurofenomenología» y el «enfoque enactivo de la cognición».

La «neurofenomenología» fue propuesta inicialmente por Varela y tenía expresamente el propósito de vincular el estudio empírico, propiamente neurobiológico, de la cognición, con el abordaje de la conciencia por parte de la fenomenología husserliana. A fines del siglo XX se había suscitado un interés creciente por el tema de «la conciencia» como si se tratara de un tema novedoso. Y lo era si se tiene en cuenta que las disciplinas desde las que ahora se presentaba ese interés habían sido las mismas que poco tiempo antes habían rechazado el concepto mismo como poco científico, solamente filosófico o incluso mitológico. Para Varela, en cambio, quien llevaba varios años ya estudiando las prácticas de meditación, era claro que este asunto había que abordarlo tarde o temprano de modo que fuera aceptable por la comunidad científica sin por ello hacerlo desaparecer tras un reduccionismo torpe e irreflexivo.

El recurso a la fenomenología se hizo necesario puesto que el único vínculo que parece obvio y natural entre la mente y la conciencia es la estructura de la experiencia humana. Searle, quien se había dado cuenta de la necesidad de abordar el tema de la conciencia, había insistido en el carácter irreductible de la experiencia consciente (1992). Esto se puede expresar diciendo que la ontología de lo mental es una ontología irreductiblemente «de primera persona». De aquí Searle concluye que no hay manera de describirla, pues toda descripción tendría que ser en tercera persona y entonces no se estaría describiendo la experiencia misma. Pero aceptar esta conclusión equivaldría a aceptar la imposibilidad de construir una ciencia del conocimiento humano, puesto que

lo característico de este es precisamente el ser un conocimiento consciente, uno inseparable de la experiencia (1992). Lo que hay que hacer más bien es explorar maneras rigurosas y disciplinadas de examinar la experiencia. Y un antecedente obvio lo encontramos en el movimiento fenomenológico.

Como se sabe, la fenomenología se caracteriza por el grito de batalla «¡A las cosas mismas!». Esta consigna doctrinaria debe interpretarse del siguiente modo: aproximarse al mundo mismo, más acá de lo que él es para nosotros como construcción teórica. El mundo es para nosotros primordialmente el mundo que «experimentamos» y es este mundo el que debemos examinar. Esto significa, fundamentalmente, acceder a nuestra experiencia del mundo como dato básico de nuestro examen. Por consiguiente, se hace necesario encontrar y aplicar un método de acceso en primera persona. La fenomenología, en particular su fundador, Husserl, diseñó y exploró un método semejante, el cual se conoce con el nombre genérico de «reducción fenomenológica».

La manera como Varela entiende la vinculación del método fenomenológico de exploración de la experiencia es poco sofisticada y revela el interés de este autor por presentar dicho método de manera que pueda ser aceptado por la comunidad científica, en principio renuente a este tipo de maridajes epistemológicos. El término «reducción» significa simplemente «ir al fondo», en este caso a la experiencia misma. En este contexto interesa solamente mirar sus características en cuanto método riguroso y disciplinado para el examen de la experiencia, por lo cual Varela identifica en él cuatro momentos o aspectos:

- 1) Actitud: reducción. Corresponde a lo que Husserl llama, en su jerga técnica, *epoché*, que quiere decir literalmente «suspensión del juicio». Consiste en «abstenerse» de los juicios tácitos en los cuales damos por sentado aquello que estamos examinando. No se trata de poner en duda la realidad de nuestro entorno cotidiano y de lo que damos por sentado en él, sino simplemente de «abstenerse» de que ese «dar por sentado» determine nuestro

examen subsiguiente. Esto se consigue centrando nuestra atención no en los contenidos de nuestra experiencia en cuanto contenidos referidos al mundo sino en la experiencia misma. Por ejemplo, en este momento ustedes están escuchando lo que yo digo y eso moviliza sus pensamientos hacia los contenidos de mis palabras, a qué remiten ellas, quizás se forman algunas imágenes, etcétera. La reducción consistiría en cambiar esta actitud natural y volverse hacia la experiencia de la escucha, caer en cuenta de la movilización de estos pensamientos, notar su flujo y su encadenamiento, tratando de ir siempre hasta la fuente de todo esto en la experiencia misma. Esta actitud es algo que hay que cultivar de manera sistemática y disciplinada, pues constituye una manera no natural, por decirlo así, de hacer las cosas. Solamente así podrá hacer parte de un ejercicio metodológico.

- 2) Intuición. El cultivo de la actitud de la reducción nos conduce no a una especie de conocimiento privilegiado sino a un «campo» particular, el campo de la experiencia de la conciencia. La experiencia del mundo aparece como algo inmediato o mejor: íntimo (para utilizar la expresión de Varela). En la fenomenología de Husserl este es el campo en el cual, dada la inmediatez con que aparecen los fenómenos, hay evidencia. Varela dice que llegar a él es un aspecto crucial del método, pues alcanzar esta intimidad constituye la base del criterio de verdad en el análisis fenomenológico. Ahora bien, si lo que queremos es encontrar resultados que tengan pertinencia científica, no basta con la experiencia íntima particular de datos particulares. La fenomenología de Husserl insiste en la búsqueda de lo que allí se llama «esencias», pero esta expresión suscita demasiadas reacciones negativas como para emplearla en este contexto. Lo importante es el método utilizado para ir más allá de lo estrictamente singular. Se llama «variación» y consiste en considerar, en palabras de Varela, «múltiples posibilidades del fenómeno tal como aparece

en el espacio virtual de la mente» o, más exactamente, del campo de la conciencia, mediante el cultivo de la variación imaginativa de ejemplos. En realidad este ejercicio de variación imaginativa es bastante común en muchas actividades, por ejemplo, en matemáticas. En este caso se trataría de ejercitarlo en la consideración de lo que tenemos en nuestra experiencia una vez realizado el cambio de actitud de la reducción, por ejemplo, la percepción de la forma tridimensional, la estructura del «ahora» de la temporalidad, la manifestación de la empatía y cosas similares. Si se realiza rigurosamente, este ejercicio nos conduce a una forma de comprensión inmediata del fenómeno, un «ver inmediato» que está acompañado de la fuerza de la convicción. Esta presencia inmediata que no puede sino otorgar certeza es lo que tradicionalmente se llama «intuición».

- 3) Descripción: invariantes. Hasta aquí, tendremos al investigador solitario y solipsista. El siguiente momento tiene que ser el de trasladar estas evidencias intuitivas a elementos comunicables. Lo que se comunica aquí son los invariantes hallados en el momento anterior. Este es un paso crucial y, hay que decirlo, muy problemático, pues generalmente se acepta que toda expresión lingüística está irremediabilmente cargada de teoría, es decir, que ella incorpora necesariamente aquello que supuestamente se ha dejado «entre paréntesis» en el primer paso, el de la reducción propiamente dicha. Debo confesar que, en mi opinión, no disponemos de una manera segura de resolver este problema. Varela, en cambio, parece no prestarle mucha atención. Según lo interpreto, la materialidad de las descripciones de lo hallado en la intuición es a su vez objeto de algún procedimiento de reducción y de variación de modo que lo que finalmente se comunica públicamente sería a su vez un invariante. Y dice que esto no es diferente de lo que los matemáticos han hecho durante siglos. En otras palabras, si encontramos una manera de comunicar

públicamente los invariantes de la experiencia mediante sistemas que a su vez sean ellos mismos invariantes (por ejemplo, el lenguaje matemático u otros tipos de fórmulas), entonces el problema quedaría resuelto.

- 4) Entrenamiento: estabilidad. Obviamente, desarrollar un método de estas características que sea aceptable requiere aprendizaje y entrenamiento, como ocurre con cualquier aspecto de la metodología científica. En este caso este aspecto es decisivo, pues la actitud de la reducción con la que se comienza es especialmente frágil. Para que el método pueda llegar a ser realmente útil y dé pie a estudios sistemáticos y maduros es indispensable que las capacidades de suspensión del juicio, y de intuición y variación imaginativa propias de la nueva actitud reflexiva de la reducción, se conviertan en habilidades especiales. Y esto no se puede lograr a menos que exista el compromiso propio de una disciplina científica con el desarrollo de una comunidad de investigadores. Este es el principal obstáculo que enfrenta este enfoque en la actualidad.

En resumen, Varela propone explorar la posibilidad de combinar adecuadamente dos enfoques del estudio de la conciencia: el enfoque externo, o de tercera persona, de las ciencias cognitivas, en particular las neurociencias, y el enfoque de primera persona, o fenomenológico, y explorar los puentes, los desafíos, aportes y contradicciones mutuas que se dan entre ellos. La fenomenología aportaría a esta empresa dos cosas fundamentales. Por una parte, el impedir que la cualidad «experiencial» de la conciencia se pierda o se convierta en un enigma misterioso y permanente. Por otra, descripciones de la estructura de esta experiencia, conseguidos mediante el método de la «reducción fenomenológica», que proporcionen restricciones, o condicionamientos, a las observaciones empíricas.

Lo novedoso de esta propuesta consiste en considerar un enfoque disciplinado desde la primera persona como un elemento integral de

validación de las explicaciones neurobiológicas. Y esto explica el nombre que Varela le ha dado a ella: pues el programa de investigación que busca que el campo de fenómenos que nos revela la ciencia cognitiva y el que nos revela la experiencia se articulen mediante su mutuo condicionamiento, es propiamente una neurofenomenología (1996).

El enfoque neurofenomenológico ha dado lugar a numerosos experimentos en los cuales el papel de la fenomenología se ha revelado útil y productivo (Gallagher, 2003, 2006; Lutz, 2002; Lutz & Thompson, 2003; Zahavi, 2009).

3

Paralelamente a este enfoque metodológico de la «neurofenomenología» se puso en marcha un enfoque general de la cognición, propuesto inicialmente también por Varela en compañía de Thompson y Rosch, en un libro que se ha convertido en un referente en estos tiempos (1991-1992). Este enfoque, llamado «enactivo» o «enacción», emerge como alternativa a los enfoques computacionalistas cognitivistas muy en boga aún en la actualidad. Este cognitivismo, como ya vimos, se basa en una idea de la cognición como representación de características del mundo y manipulación de dichas representaciones mediante reglas, combinatorias principalmente (sintácticas). Su modelo es el del computador digital. En su versión conexionista, en la cual se excluyen las representaciones en términos de símbolos, aún se mantiene la noción de que la entidad cognitiva hace emerger representaciones, que esta vez se entienden como patrones de conexión de vastas redes neuronales, a las cuales corresponden características bien definidas en el mundo externo, independiente de la actividad del organismo.

El primer paso en la dirección opuesta al cognitivismo proviene de entender la cognición como un fenómeno esencialmente «corporizado», es decir, algo que ocurre en virtud de la actividad corporal del organismo y no como una serie de operaciones abstractas,

desencarnadas, de un procesador de información. La visión de la cognición como fenómeno corporizado se remite inicialmente al trabajo de Merleau-Ponty, quien habría «corregido» el sesgo cognitivista de la fenomenología de Husserl al entender que la conciencia es esencialmente un cuerpo actuando siempre en una situación dada (1945; Varela, Thompson & Rosch, 1991-1992; Dreyfus & Dreyfus, 1999). Sin embargo, esta es una mala comprensión de los textos más importantes de Husserl referidos al tema de la conciencia corporizada (1952a, 1952b y 1974a), tal como lo reconoció Thompson años después de haber presentado una visión deformada de la fenomenología husserliana en su libro con Varela y Rosch (Thompson, 2007, apéndice). El enfoque conocido actualmente como *embodiment* se deriva esencialmente de las críticas al cognitivismo computacionalista «desencarnado», pero su desarrollo va mucho más allá de esta crítica y de la constatación de la naturaleza corporal de la cognición. En un giro en el cual se identifica aún más con el enfoque husserliano, esta tendencia de las ciencias cognitivas contemporáneas sostiene básicamente que la cognición consiste en hacer emerger el fenómeno «self-mundo» en virtud del operar espontáneo y natural de las entidades biológicas. A este hacer emerger se le denomina también con el término técnico de «enacción».

El punto de vista enactivo parte de considerar a la percepción y a la acción como dos dimensiones de un único fenómeno, la cognición. La percepción, en consecuencia, no consiste en recuperar datos de un mundo externo que existe preconfigurado con rasgos que nuestra categorización y conceptualización simplemente «asimilan» gracias a nuestro aparato conceptual. Más bien, la percepción es «acción guiada perceptualmente» (Varela, Thompson & Rosch, 1991-1992), es decir, es ante todo la actividad del organismo humano que se despliega en su entorno y que al hacerlo va configurando este entorno en función de su navegación espacio-temporal. El entorno, entonces, desde el punto de vista del organismo que lo navega, es su «nicho cognitivo» o, dicho

en términos comunes, su «mundo». Al hacer emerger en su navegación del entorno un mundo «para él», el organismo se autoconstituye, en ese mismo movimiento, como un *self*. Así, *self* y mundo significativo se «enactúan» constituyéndose mutuamente.

Hay variantes diversas del enfoque enactivo. Algunas se restringen al estudio de la percepción como si se tratara de un proceso psicológico-neurofisiológico, sin adentrarse en el problema de la autoconstitución de la correlación *self*-mundo. Estas variantes conservan aún un dejo representacionista en la forma de una noción de «contenido», aunque definitivamente están lejos del cognitivismo clásico (O'Reagan & Noë, 2001a; Noë, 2004). Otros, en cambio, son «radicalmente enactivistas» (Hutto & Myin, 2012) al concebir a la actividad de la mente y, en consecuencia, a la cognición, como un operar sin contenidos mentales de ninguna índole. El enfoque fenomenológico difícilmente se identificaría con esta tendencia radical, aunque sobre el asunto estamos lejos de haber escuchado la última palabra.

En general, el enfoque enactivo es «fenomenológicamente amigable», por decirlo así, si recordamos la idea husserliana de que el flujo de la experiencia descubierto en la reflexión trascendental es un ámbito «cerrado en sí... en el que nada puede entrar ni del que nada puede escapar» (Husserl, 1950, § 49). Pero esta clausura resulta, no hay que olvidarlo, de la decisión metodológica que consiste en asumir la «actitud fenomenológica» que pone fuera de juego la tesis de la actitud natural, o de sentido común. El interés «fenomenológico» se dirige, en efecto,

hacia la vida de la conciencia, *en la cual* el mundo es para nosotros precisamente «el» mundo, el que está ahí delante para nosotros [...] Todo sentido que tiene para nosotros [...] es un sentido consciente en la interioridad de nuestra propia vida perceptiva, representativa, pensante, valorativa, y un sentido que se forma en nuestra génesis subjetiva; toda validez de ser se lleva a cabo en nosotros mismos [...] (1990, § 7).

Habría algo de incongruente en sostener esta clase de «clausura» en la forma de un «internalismo» y, al mismo tiempo, permanecer dentro de la «actitud natural», es decir, mantener al mismo tiempo la tesis de la existencia del mundo externo, independiente y preconfigurado categorialmente. Algo de esta incongruencia se encuentra no ya en ningún enfoque filosófico enactivista sino, por ejemplo, en el enfoque neurofisiológico de la conciencia de Llinás, para quien la actividad del sistema tálamo-cortical en el cerebro genera «imágenes sensorio-motoras» que son responsables de la percepción y la cognición, en la forma de constructos premotores que «emulan» la realidad externa con el fin de permitir la planeación y guía de la navegación del organismo en su entorno (2001, p. 55). Esta imagen sensorio-motora se ve como una especie de «traducción» de las características pertinentes de la realidad externa a patrones internos de actividad. Sin embargo, la principal consecuencia de la idea del sistema nervioso como un sistema cerrado que opera por sí mismo es que todo fenómeno que ocurra en él está determinado exclusivamente por su dinámica y estructura internas. Así, cualquier cosa que ocurra en él como consecuencia de sus interacciones con su entorno —los demás sistemas del cuerpo humano— sigue una vía que, por más que resulte de la sucesión de encuentros con este entorno, no obstante, está enteramente determinada por sus propias dinámicas. Por consiguiente, ese mundo externo, precisamente por ser «externo» al sistema cerrado, no puede hacer parte de ninguna manera significativa de lo que aparece en la descripción del sistema mismo. Yo pienso que es una ingenuidad filosófica presentar los patrones internos de actividad que resultan de la operación del cerebro cuando esta es modulada por estímulos sensoriales, como una especie de «traducción» de rasgos y características de la realidad externa, una «imagen» de configuraciones precisas del entorno inmediato del sujeto.

Tal parece, entonces, que un enfoque enactivo debería serlo radicalmente, es decir, no contemplar para la cognición humana ningún tipo de contenidos. La única manera de hacer compartible este tipo de

enfoque con la fenomenología sería adoptar definitivamente la actitud «trascendental», es decir, aquella que investiga y examina, no los «contenidos» cognoscitivos de la vida mental consciente, sino precisamente el «operar anónimo» que constituye desde los elementos más básicos tanto el mundo con sentido como el *self* cognitivo para quien emerge precisamente este mundo. La vida trascendental en la que ocurre este operar no es un depósito de contenidos conceptuales o predicativos, sino precisamente un discurrir que anónimamente, de manera primordialmente pasiva, hace emerger continuamente estructuras, formas, campos en donde se forman los contenidos que fundamentan toda la actividad cognoscitiva, valorativa, en síntesis: toda la actividad comprendida bajo el concepto de *cogitare*. La reducción trascendental le aporta al fenomenólogo el acceso a las operaciones constitutivas de una «subjetividad trascendental» en las cuales coemergen una conciencia constituyente de sentido y un mundo de sentido constituido para esa conciencia.

El enfoque fenomenológico más radical es el que aparece en la investigación trascendental. Si el enfoque enactivo es o no compatible con lo que se revela en el examen trascendental del operar cognitivo humano, se tendrá que verificar en el transcurrir de las investigaciones. No parece en principio que haya ningún obstáculo para intentar una circulación fluida entre estas dos maneras de investigar la cognición humana. Sin embargo, algunos autores han insistido recientemente, desde el ámbito de la fenomenología, en tomar las necesarias precauciones.

4

Maxine Sheets-Johnstone es quien más ha hecho énfasis en que la circulación entre estos enfoques metodológicos (filosóficos) no debe hacerse a costa de las epistemologías respectivas. Y, en lo que se refiere a la fenomenología, en que, ante todo, hay que «preservar su integridad» (2004).

Hay que evitar, en primer lugar, la tendencia en las ciencias cognitivas actuales a centrarse exclusivamente en el cerebro, como si se tratara

del «órgano de la cognición». La conciencia trascendental no es, ni ocurre, «en el cerebro»; el sentido no es una «ocurrencia cerebral», sino básicamente una experiencia subjetiva. Esta experiencia no ocurre en ninguna parte, sino que es, básicamente, la forma como existe el cuerpo animado humano.

Por otro lado, no hay que olvidar que la fenomenología está caracterizada explícitamente por el propio Husserl, en principio, como «un método» (1990) y que, en consecuencia, sin *epojé* no hay fenomenología. Esto quiere decir que, por más atractivas que parezcan algunas descripciones «enactivistas», ellas siguen ocurriendo en «actitud natural» y, por consiguiente, no deben confundirse con descripciones fenomenológicas. La puesta entre paréntesis de la actitud natural es un elemento esencial y característico de la fenomenología que no es posible «naturalizar» sin desdibujarlo por completo. La *epojé* no es un proceso de abstracción, ni una herramienta metodológica, sino esencialmente un tipo de actitud. Preservar la integridad de la fenomenología exige preservar su método.

¿Quiere esto decir que, en conclusión, no está permitida la circulación entre las dos disciplinas? Yo creo que esta circulación es posible, pero que se trata de un proyecto que siempre hay que considerar como «en construcción». A esto es a lo que me refiero con «circular con precaución». Para quien hace fenomenología, en su tradición husserliana, la circulación no debe abandonar jamás la actitud fenomenológica.

Quizás una manera de propiciar esta circulación pueda aparecer si se encuentra un concepto clave que permita situarse en un terreno común. Creo que ese concepto existe y es el concepto de «vida».

Habría que entender que el sentido de «naturaleza» no se restringe al de la naturaleza física. La naturaleza se presenta ante nosotros, esencialmente, desde nuestro nacimiento, como formas vivas, animadas. Sheets-Johnstone ha construido toda su obra alrededor del concepto de animación (1999-2012, 2009) precisamente porque es este fenómeno el que hallamos tanto en la base del existir biológico humano

como en el fondo del operar de la conciencia en el ámbito trascendental (Husserl, 1939, 1952a y 1952b).

Una circulación fluida entre la fenomenología y las ciencias cognitivas parece no solamente posible sino necesaria, habida cuenta del hecho de que comprender verídica y holísticamente el estar vivo y dotado de cognición requiere un enfoque complementario desde las dos epistemologías. Para el fenomenólogo se trataría de que esas complementariedades entre las visiones de primera y de tercera persona estuvieran basadas fenomenológicamente, es decir, que básicamente tuvieran una naturaleza experiencial.

Bibliografía

- Colombetti, Giovanna (2010). Enaction, Sense-Making and Emotion. En John Stewart Olivier Gapenne y Ezequiel A. Di Paolo (eds.), *Enaction. Toward a New Paradigm in Cognitive Science* (pp. 145-164). Cambridge: MIT Press.
- Dreyfus, Hubert (1972). Sinn and the Intentional Object. En Robert Solomon (ed.), *Phenomenology and Existentialism* (pp. 196-210). Nueva York: Harper & Row.
- Dreyfus, Hubert (1979). *What Computers Can't Do*. Segunda edición revisada. Nueva York: Harper Colophon Books.
- Dreyfus, Hubert (1982). Husserl's Perceptual Noema. En Hubert Dreyfus y Harrison Hall (eds.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science* (pp. 97-123). Cambridge: MIT Press.
- Dreyfus, Hubert (1993). Heidegger's Critique of the Husserl/Searle Account of Intentionality. *Social Research*, 60(1), 17-38.
- Dreyfus, Hubert & Harrison Hall (eds.) (1982). *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*. Cambridge: MIT Press.
- Dreyfus, Hubert & Stuart Dreyfus (1999). The Challenge of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment for Cognitive Science. En Gail Weiss y Honi Fern Haber (eds.), *Perspectives on Embodiment* (pp. 103-120). Londres: Routledge.

- Gallagher, Shaun (2002). *Neurophenomenological Research on Embodied Experience*. Conferencia «Issues Confronting the Post-European World», Praga.
- Gallagher, Shaun (2003). Phenomenology and Experimental Design. *Journal of Consciousness Studies*, 10(9-10), 85-99.
- Gallagher, Shaun (2006). Experimenting with Phenomenology. *Consciousness and Cognition*, 15, 119-134.
- Gallagher, Shaun & Daniel Schmicking (eds.) (2010). *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Londres: Springer.
- Husserl, Edmund (1939). *Erfahrung und Urteil*. Edición de Ludwig Landgrebe. Praga: Academia Verlagsbuchhandlung.
- Husserl, Edmund (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie I*. Husserliana III. La Haya: Nijhoff [*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México DF: FCE, 1949].
- Husserl, Edmund (1952a). *Analysen Zur Passiven Synthesis*. Husserliana IV. La Haya: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1952b). *Ideen II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana IV. Edición de Marly Biemel. La Haya: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. La Haya: Nijhoff [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991].
- Husserl, Edmund (1974a). *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Husserliana XVI. La Haya: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1974b). *Formale und Transzendente Logik*. Husserliana XVII. La Haya: Nijhoff [*Lógica formal y lógica trascendental*. Traducción de Luis Villoro y Antonio Zirión. México DF: UNAM, 1962].
- Husserl, Edmund (1990). *El artículo de la Enciclopedia Británica*. Traducción de Antonio Zirión. México DF: UNAM.
- Hutto, Daniel & Erik Myin (2012). *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*. Cambridge: MIT Press.
- Jaspers, Karl (1996). *Psicopatología general*. México DF: FCE.

- Llinás, Rodolfo (2001). *I of the Vortex*. Cambridge: MIT Press.
- Lutz, Antoine (2002). Toward a Neurophenomenology as an Account of Generative Passages: A First Empirical Case Study. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, 133-167.
- Lutz, Antoine & Eva Thompson (2003). Neurophenomenology. Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 10(9-10), 31-52.
- Maturana, Humberto & Francisco Varela (1980). *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. Dordrecht: Reidel.
- Maturana, Humberto & Francisco Varela (1984). *El árbol del conocimiento*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard [*Fenomenología de la percepción*. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona: Península, 1975].
- Noë, Alva (2004). *Action in Perception*. Cambridge: MIT Press.
- O'Regan, Kevin & Alva Noë (2001a). A Sensorimotor Approach to Vision and Visual Consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 24(5), 1011-1030.
- O'Regan, Kevin & Alva Noë (2001b). What is it Like to See: A Sensorimotor Theory of Perceptual Experience. *Synthese*, 129, 79-103.
- Petitot, Jean, Francisco Varela, Bernard Pachoud & Jean-Michel Roy (eds.) (1999). *Naturalizing Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.
- Searle, John R. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Searle, John R. (2000). The Limits of Phenomenology. En Mark Wrathall y Jeff Malpas (eds.), *Heidegger, Coping and Cognitive Science. Essays in Honour of Hubert Dreyfus* (pp. 71-92). Cambridge: MIT Press.
- Sheets-Johnstone, Maxine (1999-2012). *The Primacy of Movement*. Ámsterdam: John Benjamins.
- Sheets-Johnstone, Maxine (2004). Preserving Integrity Against Colonization. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3, 249-261.
- Sheets-Johnstone, Maxine (2009). Animation: The Fundamental, Essential and Properly Descriptive Concept. *Continental Philosophical Review*, 42, 375-400.

- Sheets-Johnstone, Maxine (2010). Body and Movement: Basic Dynamic Principles. En Shaun Gallagher y Daniel Schmicking (eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 217-234). Londres: Springer.
- Stewart, John, Olivier Capenne & Ezequiel A. Di Paolo (eds.) (2010). *Enaction. Toward a New Paradigm in Cognitive Science*. Cambridge: MIT Press.
- Thompson, Evan (2001). Synthese. *Journal of Consciousness Studies*, 8, 1-32.
- Thompson, Evan (2005). Sensorimotor Subjectivity and the Enactive Approach to Experience. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4, 407-427.
- Thompson, Evan (2007). *Mind in Life*. Cambridge: Harvard University Press.
- Varela, Francisco (1990). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona: Gedisa.
- Varela, Francisco (1992). Whence Perceptual Meaning? A Cartography of Current Ideas. En Francisco Varela y Jean-Pierre Dupuy (eds.), *Understanding Origins. Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society* (pp. 235-262). Dordrecht: Kluwer-Springer.
- Varela, Francisco (1994). *Autopoiesis and a Biology of Intentionality*. París: CREA-CNRS.
- Varela, Francisco (1996). Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), 330-349.
- Varela, Francisco, Evan Thompson & Eleanor Rosch (1991-1992). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press [*De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa, 1992].
- Wrathall, Mark & Jeff Malpas (eds.) (2000). *Heidegger, Coping and Cognitive Science. Essays in Honour of Hubert Dreyfus*. Volumen 2. Cambridge: MIT Press.
- Zahavi, Dan (2004). Phenomenology and the Project of Naturalization. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3(4) 331-347.
- Zahavi, Dan (2009). Naturalized Phenomenology. En Shaun Gallagher y Daniel Schmicking, *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 3-19). Dordrecht: Springer.