

Repercusiones socio-éticas de la visión fisiológico-conductista del cuerpo: un análisis crítico
desde Husserl y la autoconstitución del cuerpo vivido

Silvana Isabel Perico Ortiz

Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofa

Director

Jorge Enrique Pulido Blanco

Doctor en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2024

Dedicatoria

A la niña Silvana Isabel, 14 años atrás, quien nunca pensó cultivar su ser hasta convertirse en su propio motivo de orgullo.

Agradecimientos

A mi familia, su formación, apoyo y cariño me han nutrido inmensamente.

A Tatiana, por su amor incondicional y sus consejos sensatos, por ser luz y motivo.

A Miguel Ángel, mi primo amado y mi orgullo.

Al amigo querido que me dejó el camino filosófico, quien me acompañó en la bruma: José Ángel.

A mi mentora y colega Carolina, por su comprensión en el ámbito laboral al darme los espacios necesarios para terminar esta investigación.

A la profesora María Fernanda, por su ayuda al final de mi proceso y por su cálida jovialidad.

A los críticos de mi ponencia en el *Congreso Internacional de Filosofía* (Universidad de Cartagena, 2023) porque sus comentarios me llevaron a cuestionar la labor filosófica y a pensar en situarme en el mundo como *mujer*. Sin embargo, reitero: pensar la fenomenología sin considerar la conciencia es pensar la fenomenología sin su *alma*.

A aquellos con quienes compartí charlas de café, gracias por permitir nutrirnos a través de la palabra.

Por último, agradezco profunda y especialmente a dos profesores inspiradores:

A mi maestra y amiga Mónica Jaramillo Ramírez, por despertar en mí el amor a la filosofía y ayudarme con dedicación en esta investigación.

A mi maestro y director de tesis Jorge Enrique Pulido, por su dedicación, por su tiempo y por creer en este proyecto desde el primer momento.

Tabla de contenido

Introducción.....	8
1. La problemática visión naturalista	11
1.1. El cuerpo como extensión de la naturaleza y la “fisiologización” de la conciencia	13
1.2. Una de las múltiples caras del naturalismo: el conductismo.....	19
1.2.1 Idea de “unidad orgánica”	24
1.2.2 El conductismo y sus fines de control	26
2. El problema husserliano de la corporeidad.....	28
2.1. El cuerpo en su materialidad	29
2.1.1 Normalidad y anormalidad	32
2.1.2 La ilusión construida	35
2.2 Cuerpo vivido, cuerpo propio (Leib)	39
2.2.1 Intencionalidad y encarnación de la vivencia.....	43
3. Reflexiones fenomenológicas sobre la libertad y la motivación	47
3.1. La persona como ser libre y la autonomía de la razón	49
3.2. Hacia la constitución de una vida auténticamente humana: la vida ética	53
Conclusiones.....	58
Referencias Bibliográficas.....	61

Resumen

Título: Repercusiones socio éticas de la visión fisiológico-conductista del cuerpo: un análisis crítico desde Husserl y la autoconstitución del cuerpo vivido *

Autora: Silvana Isabel Perico Ortiz**

Palabras Clave: Naturalismo, sociobiologismo, conductismo, método fenomenológico, conciencia intencional, constitución fenomenológica de la corporeidad, motivación

Descripción: Hace siglos se instauraron las bases para posteriores teorías de orientación sociobiológica que pretendían suprimir el *alma* o *conciencia* como noción explicativa, de manera que esta sería reducida a una extensión corporal física sin más, según la cual el ser humano es concebido como un mero organismo fisiológico que, tal como un animal —analogía muy utilizada por los naturalistas— puede ser heteroconducido y sus acciones predichas. Este tipo de teorías que pueden suscitar un fuerte impacto en una sociedad, como la actual, de conciencia relajada y al borde de dejarse arrastrar por el cansancio. Si sumamos a lo anterior la constante exaltación del cuerpo desde su materialidad ponemos a la vista los aspectos que motivan la preocupación filosófica que guía la escritura del presente trabajo de investigación.

Pero no todo se ha perdido todavía y de esa plena convicción nace esta investigación, en la que para abordar el problema enunciado desde la fisiología pavloviana —cuyos postulados han servido de base para posteriores teorías deshumanizantes como el *conductismo* de Watson—. Los estudios husserlianos sobre la corporeidad parecen constituir la mejor opción filosófica de peso para rebatirlas, como el estudio que puede columbrar un camino crítico hacia un pensamiento filosófico que haga posible la reinención de un mundo más crítico, ético y humano; propósito

* Trabajo de grado.

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de filosofía. Director: Jorge Enrique Pulido. Doctor en filosofía.

ético-filosófico que debe ser en principio individual, y que por eso mismo es inseparable del ejercicio de autonomía de la razón, esencial para iniciar el propósito de una *renovación socioética*.

Abstract

Title: Socio-ethical repercussions of the physiological-behavioral view of the body: a critical analysis from Husserl and the self-constitution of the lived body.*

Author: Silvana Isabel Perico Ortiz**

Key Words: Naturalism and sociobiologism, behaviorism, phenomenological method, intentionality, phenomenological constitution of corporeality, motivation.

Description:

Centuries ago, the foundations were laid for later theories that sought to destroy the soul or consciousness, so that it would be reduced to a physical bodily extension without further ado, according to which the human being is conceived as a mere physiological organism that, like an animal, can be hetero-driven and its actions predicted. Theories that can have a strong impact on a society with a relaxed conscience and on the verge of letting itself be dragged down by fatigue. But all is not lost and from that full conviction this research is born, in which the announced problem will be approached from Pavlovian physiology and Watson's behaviorism, and Husserlian studies on corporeality are considered as those that can refute the naturalistic theories and, in addition, glimpse a critical path towards a philosophical thought that makes possible the

* Degree Work

** Faculty of human sciences. School philosophy. Director: Jorge Enrique Pulido Blanco. Doctor of Philosophy.

reinvention of a more critical, ethical and human world; ethical-philosophical purpose that must be individual in principle, and that for this very reason is inseparable from the exercise of the autonomy of reason, essential to initiate the purpose of a *socio-ethical renovation*.

Introducción

La presente investigación tiene como objetivo problematizar la visión naturalista, que estará circunscrita a los efectos de la fisiología de Iván Pávlov y el behaviorismo de John Watson, ya que el primero tiene fuertes resonancias en el segundo, que más allá de un estudio corporal del ser humano pretende un condicionamiento y una predicción de sus acciones, apelando a que todos los procesos humanos son resultados del condicionamiento de la “conducta” a lo largo de su vida. Para el análisis crítico se abordarán los dos textos principales de los autores antedichos: *Los reflejos condicionados* y *El conductismo*. Se trata de realizar un análisis crítico sobre las repercusiones socio-éticas que pueden tener los planteamientos conductistas, problema que no es nuevo, pues el pensamiento naturalista estaba presente también en la época de Edmund Husserl quien en su obra *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (1952), correspondiente al segundo volumen de su trilogía: *Ideas relativas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, realiza un análisis pormenorizado de los diferentes estratos de constitución del cuerpo e intenta pensar como lo haría un investigador de la naturaleza, método que le permite combatir magistralmente las tesis naturalistas. Además, denuncia los constructos teóricos o montajes ideológicos que pretenden demostrar “rigurosidad” e implantar una supuesta “objetividad” basada en lo observable. Ahora bien, al partir de la consideración de la filosofía como disciplina del saber y, más allá, como una actitud vital ante la realidad, la propuesta de revisar este problema nace de la preocupación personal de cara al mundo actual cuyo enfoque principal es hacia al cuerpo, en el que hay una creciente actitud tendenciosa e, incluso, cualquier tipo de reivindicación tiende hacerse desde el cuerpo. De manera que se dejan de lado las reflexiones más profundas en torno al ser humano —y, a su vez, se encasillan únicamente al ámbito

religioso—. Ahora bien, además la pretensión de abrir la discusión al dar a conocer algunos de los planteamientos que han exaltado el cuerpo hasta el punto de considerarlo único estrato real, se propondrá también al desarrollo fenomenológico husserliano de la corporeidad y, finalmente, a su parte ética, como los estudios más apropiados para una renovación del panorama actual.

El acercamiento crítico a la obra *Ideas II* será la base teórica sobre la que habré de investigar aquellos aportes que brinda el fenomenólogo con su profundo trabajo sobre el problema de la corporeidad, esto para rebatir lo antedicho: las tesis del conductismo y su raíz, el pensamiento naturalista-determinista. El trabajo investigativo se desarrollará en tres etapas: una semblanza histórica del problema naturalista, que servirá de sustento teórico para conocer estos planteamientos y sus pretensiones, explícitamente expuestas por sus autores. Además, llevará al cuestionamiento de, hasta qué punto, estas visiones parecen estar vigentes hoy en día e influir en aspectos tan sencillos como complejos de la sociedad.

En la segunda etapa se abordarán los estudios fenomenológicos sobre la corporeidad, como antítesis de las concepciones naturalistas, desarrollo del cuerpo cuya consideración como cuerpo vivido da paso a la dimensión ética de este y orienta hacia una *ética de la motivación* que, al partir del ser humano como ser histórico, es siempre una ética en renovación. Esta investigación teórica no se hará sin trabajar algunos artículos del archivo de Husserl en los que se trabaja el problema del cuerpo y, por supuesto, su obra de compilación de los cinco ensayos escritos para la revista japonesa *The Kaizo: Renovación del hombre y de la cultura* (2012). De igual manera, será preciso indagar sobre la importancia de la fenomenología como método filosófico capaz de establecer las bases teóricas para una humana *renovación socio ética*, tal como lo afirma el discípulo de Husserl Eugen Fink en su artículo *¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl?* (1990). Explicada al hacer uso del *mythos* platónico de la caverna, en donde aquellos que

están atados dentro de la caverna se limitan al conocimiento de sombras y creen que es el conocimiento “verdadero”,

Ahora bien, pese a que el problema del naturalismo y el desarrollo crítico realizado por Husserl puede ser un tema de estudio recurrente, el fin de esta investigación no es limitarse a un análisis del problema. Más allá de eso, se trata de abordar la problemática antedicha en una perspectiva actual, para lo que será preciso investigar no solo acerca de los aportes de la fenomenología como método filosófico contra el naturalismo, sino también sobre la importancia del pensar filosófico para el desarrollo social y ético.

Pues tal como lo dice Husserl en su obra *Crisis*: el filósofo debe actuar con la responsabilidad propia de un funcionario de la humanidad —cita aproximada—; sin duda, si algo puede salvar al ser humano de ser aturdido por el ruido ingente de la masa es la filosofía.

1. La problemática visión naturalista

El pensamiento naturalista ha estado presente durante siglos, aunque haya tenido distintas máscaras y se haya incrustado en diferentes disciplinas. En la actualidad, es de singular importancia pensar quiénes somos y qué nos ha “construido” de dicha manera, como personas individuales y sociales. Hoy en día hay un creciente intento de oposición abrupta entre el “alma” y el cuerpo, de manera que la exaltación del cuerpo es cada vez más fuerte en la sociedad y en la filosofía; en las academias, en las calles y “en las redes sociales”. Por esto resulta de vital importancia abordar el problema, pues el pensamiento centrado en el cuerpo —que parte de la consideración de este como estrato único y superior— puede traer problemas que afectan a la persona no solo como ser automotivado y autónomo cuyo pensamiento ético está en constante autorreflexión, sino también como ser social. Ese es el papel del presente capítulo, que permitirá conocer los aspectos principales de la teoría fisiológica y conductista junto con su exaltación del cuerpo como cosa material objetiva, ya que este representa la parte teórica del eje problemático que se someterá a un análisis crítico durante todo el trabajo investigativo, es decir, la visión del ser humano que es reducido a su esfera corporal.

Como apertura a este capítulo y al problema que aquí se desarrolla, es pertinente traer esta breve narración:

(...) Se tienen palpitations cuando uno se haya en vísperas de experimentar una alegría extraordinaria, o por el contrario cuando se teme algo; en una palabra, cuando se experimentan sensaciones violentas, ¿no es verdad? Cuando el corazón late por sí mismo sin ritmo ni razón, y como único jefe, se me antoja esto extrañamente inquietante; ya me comprendes, *es poco más o menos como si el cuerpo siguiese su camino propio y ya no*

*tuviese ninguna relación con el alma; en cierto modo, una especie de cuerpo muerto, que, de hecho, no estuviese precisamente muerto (eso no es posible), pero que llevase una vida completamente activa e independiente*⁷(Mann, T, 1969, pp.110, 111).

Sin duda, la oposición entre cuerpo y alma ha estado presente en diferentes campos de la ciencia, algunas de las cuales han considerado a ambas irreconciliables —como es el caso, por ejemplo, de la psicología conductista—. Así pues, con la psicología de orientación naturalista del siglo XIX y la fuerte influencia de la fisiología y la zoología en esta, se empezó a gestar un pensamiento que ya existía antes, pero que no se había aplicado a procesos como la educación y la modificación de conducta. La exaltación del cuerpo condicionado y su reducción a cuerpo animal orgánico veía ya sus inicios con Hobbes (1588-1679) y con la radicalización malebranchista de los planteamientos mecanicistas de Descartes (1596-1650) mostrados en *El tratado de las pasiones*, de marcada orientación fisiologista. El concepto cartesiano de *reflejo* será tomado por Iván Pávlov y citado directamente en su obra debido a su “rigurosidad científica”, de la misma manera, en la teoría pavloviana se basaría el behaviorismo como *psicología sin alma* de Watson y los llamados “métodos de conducta operante” de Skinner, todos ellos con una pretensión en común: la reducción naturalista del ser humano a mero órgano fisiológico que, en cuanto tal, puede ser predecible y controlable. Tal pretensión no ha encontrado su final y sus implicaciones podrían permear la filosofía, convirtiéndola en mero análisis del ser humano a merced de los fines productivos de la sociedad tecno industrial. Además, puede tener fuertes repercusiones en la sociedad, destruyendo y cosificando completamente la noción de conciencia y, junto a ella, la autonomía; de manera que permite la alienación de las personas y su hetero conducción.

⁷ Las cursivas son mías.

1.1. El cuerpo como extensión de la naturaleza y la “fisiologización” de la conciencia

Para abordar a profundidad el problema ya mencionado es preciso empezar por exponer algunos de sus antecedentes históricos. Aunque esta investigación será limitada a los “padres” de dos teorías de sesgo sociobiologista; a saber, la de los reflejos condicionados de Iván Pávlov y el conductismo o *behaviorismo* de John B. Watson, estas se inscriben en los enfoques naturalistas de carácter determinista⁸ como la medicina experimental de Claude Bernard (1813-1878). Esta ciencia experimental se plantea como una investigación de leyes causales, ya que considera que hay una rigurosa causalidad en el universo que también se encuentra en el cuerpo humano. Así pues, Bernard propone el método experimental en la medicina y en la biología como una vía para describir las leyes naturales, pues según él, el universo y la vida misma están sometidos a su determinismo, de manera que las propiedades vitales se reducen a propiedades *orgánicas*, enfocadas en las células y su organización. Por esto mismo el “análisis de la vida”⁹ que se propone Pávlov no puede ser más que un análisis físico-orgánico basado en la problemática idea de que la rigurosidad causal del cuerpo le permite al humano ser controlado, y que, como una extensión más de la naturaleza, este se regula con el ambiente para sobrevivir¹⁰.

⁸ De los que Edmund Husserl será gran crítico, principalmente en la obra base para esta investigación: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (1912-1928) correspondiente al segundo volumen de su trilogía: *Ideas relativas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

⁹ Afirma el fisiólogo: «La fisiología, en su análisis de la vida, se apoya sobre ciencias más exactas y perfectas, como son: la mecánica, la física y la química» (1929, p.3)

¹⁰ Idea que pretende, explícitamente en Bernard y en Watson, llegar a un conocimiento de la conducta tan exacto que el ser humano pueda modificar su “medio interno” y con ello modificar sus “manifestaciones vitales”. No está de más decir que esta modificación, para el naturalismo determinista, siempre se da por parte de un agente exterior, lo que posibilita el automatismo humano y, con ello, el control sobre la autonomía. Watson en *el conductismo* hablará puntualmente de la modificación de conducta, aplicada principalmente a seres humanos.

Sin la teoría y los experimentos pavlovianos sobre el condicionamiento clásico no tendrían un método “rigurosos” posteriores planteamientos. Los estudios fisiológicos de Pávlov han sido tomados como base por diferentes teorías de orientación naturalista, ejemplos de ello son el behaviorismo de Watson y el conductismo radical aplicado a la educación de Skinner; teorías que no distan mucho tampoco de las cada vez más promulgadas teorías posthumanistas y de los transhumanismos. Como afirman diversas fuentes, entre ellas el psicólogo y profesor Alan Kazdin (1983), las teorías psicológicas que pretenden explicar de manera biológica el comportamiento humano tienen una estrecha afinidad con Darwin y su teoría de la evolución, especialmente en sus estudios acerca de la supervivencia y la creencia de que la mente humana solo difiere de la mente animal en su grado de complejidad.¹¹

Ahora bien, en el siglo XIX había una gran similitud entre ciencias biológicas y psicologías, valiéndose la psicología de métodos “objetivos” y desarrollando un marcado interés por la “rigurosidad” de la experimentación, nace entonces la psicología de marcado sesgo naturalista cuyo principal representante sería Wundt (1832-1920), padre de la llamada psicología experimental y el encargado, según el mismo Watson, de remplazar el concepto de *alma* por el de conciencia. Pero más allá de esto, el behaviorismo watsoniano pretendió una superación de la teoría de Wundt por considerarla aún muy subjetiva; la conciencia era una «cosa esquivada (casi tanto como el alma)» (Watson, 1972, p. 28) y para él debía ser completamente desterrada del lenguaje científico, al igual que cualquier concepto que representara un ápice de subjetividad. De manera que el conductismo fue la teoría psicológica con principal pretensión de *objetivismo* y que quiso proponer una manera completamente científica de ver la psicología, por lo que la conducta

¹¹ Por esto para Watson un niño puede ser “enseñado” al utilizar las mismas prácticas de condicionamiento que se usan con perros.

humana —al ser lo único observable y susceptible de experimentación— era lo único válido en el campo psicológico.

En este pensamiento se inscriben, por lo tanto, las teorías de Iván Pávlov (1849 – 1936), fisiólogo que fundaría los antecedentes del conductismo. Reconocido principalmente por sus estudios sobre los hemisferios cerebrales y por ser el fundador del *condicionamiento clásico*, Pávlov es crucial para el problema que desarrollo, es decir, el de las repercusiones socioéticas de la visión fisiológico-conductista del cuerpo humano. Los trabajos del fisiólogo ruso sobre el rol de las secreciones gástricas en la digestión y su influencia en los mecanismos de la regulación animal lo llevarían a postular la noción de reflejo condicionado¹² y a comenzar sus investigaciones al respecto. Pávlov fue conocido por sus famosos experimentos con perros, en los que “descubrió” el condicionamiento clásico. Pero antes de explicar su experimento más famoso, es necesario aclarar los conceptos de reflejo condicionado y reflejo incondicionado. En el primer caso, se trata de reflejos que se desarrollan mediante el condicionamiento y son propios del individuo, pues dependen de rasgos fisiológicos del animal y varían bajo condiciones diferentes. Por su parte, los reflejos incondicionados son reflejos absolutos o innatos y son comunes a una misma especie.

Afirma el fisiólogo que para la creación de un reflejo condicionado es necesario que coincidan el momento en que se presenta un agente indiferente o neutro —por ejemplo, el sonido del metrónomo que por sí mismo no es un estímulo que provoque una reacción especial en el animal— y el momento en que se presenta el agente que provoca el reflejo innato —el agente es

¹² El fisiólogo notó que las secreciones digestivas en el animal también se daban sin estimulación aparente, con el simple hecho de la presencia del experimentador o de estímulos en el ambiente. Este tipo de secreción la llamó “secreción psíquica”, concepto que posteriormente reemplazaría por considerarlo “subjetivo” (Kazdin, 1986), nacería entonces el concepto *Reflejo condicionado* y los estudios de Pávlov se orientarían hacia el sistema nervioso y los hemisferios cerebrales, investigaciones a las que se dedicaría hasta su muerte en 1936.

la comida y el reflejo innato es la salivación—. De esta manera, si el estímulo del agente exterior neutro coincide con el momento en que el animal toma la comida, este agente va a adquirir por esta coincidencia las propiedades de desencadenar en el animal la misma reacción que la comida. En el experimento de Pávlov al perro se le presentaba el sonido del metrónomo e inmediatamente se le presentaba la comida de manera repetitiva, lo que hizo que pronto el estímulo sonoro del metrónomo se sobrepusiera al reflejo alimenticio innato. Finalmente, el perro salivaba sin necesidad de ver la comida, simplemente al escuchar el sonido del metrónomo¹³. Pávlov aclaraba que para estos experimentos el animal debe estar en estado de alerta, pero no debe haber otros estímulos sobre él, ya que esto puede afectar el proceso de condicionamiento. Ahora bien, puede parecer irrelevante para el lector esta explicación sobre las condiciones para la creación de un reflejo, pero debido a que los métodos conductistas son tan similares a los métodos pavlovianos, es necesario demostrar la evidente necesidad de control del entorno, del tiempo y del estado del animal para que el condicionamiento “funcione”. De hecho, *los reflejos condicionados* se deben llamar realmente reflejos *condicionales*, si se quiere seguir fielmente la traducción del ruso; son condicionales porque su formación y estabilidad dependen de circunstancia especiales y de un entorno debidamente cuidado. Sin embargo, la palabra “condicionado” fue más aceptada (Kazdin, 1978). Es necesario incluir esto por su relevancia para la comprensión de todo el constructo que hay tras el condicionamiento y para llevar a cuestionar al lector sobre cómo un montaje científico puede realmente ser aplicado al ser humano y considerarse, irónicamente, “objetivo”. Hasta ahora me he limitado a un análisis, pero esto es fundamental para comprender la crítica desde Husserl a

¹³ Un experimento similar realizaría Watson con un niño, con el fin de demostrar que las emociones pueden ser condicionadas (Ver: Watson, 1972, pp.31-32)

los constructos teóricos o, como lo llamaré en el apartado dedicado a ello en esta investigación: *la ilusión construida* —capítulo segundo—.

Así pues, Pávlov hacía uso del reflejo condicionado para justificar la idea de que toda actividad del “organismo” es la respuesta frente a un estímulo, lo que supuestamente equilibra sus actividades con las excitaciones exteriores y hace posible su subsistencia. Esta noción guarda una estrecha relación con la irritabilidad planteada por el fisiólogo Bernard, quien la identifica como la característica esencial de la vida que se da en la “materia viviente y organizada”¹⁴, lo que lo lleva a suscribir —sin nombrarlas— las visiones “hylozoistas” del mundo arcaico sobre la animación de la materia, que se encuentran en el origen del mecanicismo; son estas visiones las que han sido tomadas por Watson para afirmar que toda actividad de la persona es observable y susceptible de ser condicionada por su medio. Ahora bien, aunque he de precisar que sus estudios se desarrollaron tan solo en animales, Pávlov al igual que otros fisiólogos pensaba que los análisis neurofisiológicos debían extenderse a la psicología humana, este interés lo lleva a plantear postulados como el siguiente:

Es de esperar que actos del organismo¹⁵ todavía más complicados, y en los que entre luego un elemento locomotor, actos que hasta ahora reciben denominaciones psicológicas como

¹⁴ Como su pensamiento mecanicista lo indica, Claude Bernard no puede pensar más que en términos de materia. La *irritabilidad* es análoga al concepto de reflejo y se trata de la capacidad de reacción fisiológica frente a las circunstancias exteriores. La adaptación fisiológica con fines de supervivencia es la teoría presentada por Darwin que mayor relación tiene con las psicologías naturalistas, la medicina experimental y la fisiología; la irritabilidad permite la “autoregulación” del organismo con su ambiente y, de esta manera, su supervivencia. Y el *reflejo*, piedra angular de los estudios fisiológicos y conductistas, es en sí mismo un mecanismo de respuesta interna con fines de supervivencia y adaptación al ambiente, tomado de la psicología animal.

¹⁵ Hago una breve aclaración sobre la palabra “organismo”, muy utilizada por este tipo de teóricos y que tomo en dos sentidos: organismo referido a una organización sistémica, que tiene unas leyes definidas y, en virtud de estas, responde a la causalidad de la naturaleza. En segundo lugar, organismo entendido como ente cuya principal característica es estar dotado de vida, pero no *vida* en un sentido fenomenológico sino una vida reducida a las

cólera, miedo y otros semejantes, sean pronto considerados como fruto de la actividad refleja de las partes subcorticales del encéfalo (Pávlov, 1929, p.04)

Es por esto por lo que el concepto de *reflejo* es fundamental para comprender la teoría fisiológica de Pávlov, y posteriormente, la teoría watsoniana. Pues para el psicólogo conductista la ira, el miedo y el amor son emociones innatas en el hombre de las que se derivan las demás emociones (o en sus términos: respuestas viscerales condicionadas), siempre por medio del condicionamiento¹⁶. Para precisar más el concepto de reflejo en la fisiología, es preciso decir que para Pávlov el reflejo es el “acto” fundamental del sistema nervioso que permite conectar un estímulo con su debida respuesta, respuesta que se presenta como ineludible y predeterminada: «el reflejo es una reacción inevitable del organismo frente a un estímulo externo y realizada a lo largo de una vía determinada del sistema nervioso» (Pávlov, 1929, p.24). Sin duda, existen reflejos inherentes al ser humano pues la base material de nuestro cuerpo, en algunos aspectos, se escapa de nuestro control. Sin embargo, reducir actos más complejos y profundos a una reacción corporal es completamente problemático, pero esto lo expondré más adelante.

Así pues, como se expuso con antelación, la fisiología se basa principalmente en la experimentación científica “objetiva”, por lo que su fin no es simplemente observar cómo funcionan estos reflejos, sino que además pretende entender su funcionamiento para provocarlos en el animal y, posteriormente, lograr una modificación de la conducta que permita el

reacciones físicas y químicas del cuerpo; un organismo en el campo de la *fisiología* y las demás ciencias naturalistas es simplemente materia viva y organizada.

¹⁶ Esto me lleva a pensar lo siguiente: si todas las emociones se dan por condicionamiento y el condicionamiento tiene una base esencialmente corporal —todo condicionamiento es exterior y se basa en la idea de reflejo—, las emociones no serían más que algo igualmente ligado al cuerpo. Una vez más está presente la reducción físico-orgánica de todos los aspectos humanos, la que trataré a profundidad en el apartado correspondiente al conductismo, especialmente con la cuestionable expresión utilizada por Watson: “visceral”.

condicionamiento. El fisiólogo, además, consideraba algunos reflejos animales como reflejos humanos menos avanzados. Un ejemplo de ello es el “reflejo de investigación”, un instinto —en términos fisiológicos, reflejo *innato*— por el que los animales, en cuanto notan una alteración de su medio, orientan su órgano receptor adecuado hacia aquello que quieren investigar. Pero para Pávlov (1929), este también es propio del ser humano, aunque en diferente grado: «En el hombre este reflejo ha alcanzado un extraordinario desarrollo, estando representado por esa alta capacidad inquisitiva, madre del método científico que nos permite analizar el mundo que nos rodea para orientarnos en él» (p.13)¹⁷. Aparece acá el factor *supervivencia*, tan importante para estos autores y considerado necesario para comprender las “conductas” humanas, más allá de las animales; hábitos y educación son para Pávlov procesos “complejos” adquiridos mediante nuevos reflejos desarrollados durante la vida postnatal. Es precisamente esta la afirmación de la que partirá Watson para su teoría conductista, una ciencia que suprime completamente cualquier tipo de relación con la conciencia y que sienta las bases para la aplicación de la teoría fisiológica pavloviana en los seres humanos.

1.2. Una de las múltiples caras del naturalismo: el conductismo

En esto punto pretendo centrarme en aquella rama de la psicología que, inspirada en los estudios pavlovianos, buscó extender las investigaciones fisiológicas al ámbito de lo humano. Que pretendió suprimir completamente la noción de conciencia y, como es comprensible de suyo, la noción de alma; pues esta «no puede verse en un tubo de ensayo» (Watson, 1972, p.344). Además, esta psicología naturalista, determinista y científicista no solo promulgaba la observación y

¹⁷ Una vez más, la idea de que ya suscrita por Darwin de que «las diferencias entre la psicología del hombre y la psicología de los otros animales son diferencias de grado y no de calidad» (Boakes, 1989, p.16).

clasificación del ser humano, sino que sentó las bases para la teoría “educativa” del condicionamiento operante, introducida por B.F. Skinner (1904-1990) quien equiparaba los comportamientos de los niños a las conductas de las ratas e introdujo la idea de que los actos — positivos o negativos— se repetirían en el futuro con una frecuencia proporcional al dolor o al placer que sienta la persona al realizarlos; es decir, la tan aplicada técnica “educativa” del “premio o castigo”. Teoría igualmente problemática y que ya ha sido refutada con antelación.

Ahora bien, para Watson la conciencia no existe y, al igual que el alma, es un “concepto” que se queda en la edad media y el misticismo; todo es conducta, estímulo y respuesta. Muy inspirado en Pávlov, quien cree que la conciencia es un hecho de naturaleza, y que los actos más complejos de la persona pueden ser fruto de la actividad refleja del cerebro, afirma además que la creencia en la conciencia se remonta a los días en los que se creía en la superstición y la magia, razón por la que las distintas nociones relacionadas con ella —sensación, percepción, intención, etc.— debían desterrarse del campo psicológico, si se quería que este fuese científico.

El conductismo se desarrolló en el año 1912 por John B. Watson (1878 – 1958). Esta psicología se propone un estudio “experimental” de la persona basado en los mismos procedimientos utilizados por la fisiología pavloviana para el examen de los animales. Además, en oposición a la psicología “introspectista” planteada por Wundt, el conductismo afirma que la psicología debía ser una ciencia enteramente objetiva y rigurosa. Incluso, la terminología de Pávlov fue más aceptada por Watson debido a su negación completa de la esfera subjetiva, por esta razón el psicólogo rechazó la terminología de Bechterev —neurofisiólogo ruso coetáneo a Pávlov—, pese a que este también estudió la actividad refleja enfocada en animales y humanos; aunque sus estudios se orientaron principalmente a crear una teoría general de la conducta (Kazdin,

1978) sus inclinaciones a considerar estados “subjetivos” de los animales generó rechazo en el conductista. El interés de objetividad por parte de Watson era tal que lo llevo a negar cualquier tipo de conciencia —incluso una conciencia “fisiologizada” como la de la psicología experimental de Wundt—, por esto propone a la conducta humana como el objeto principal de la psicología, ya que esta es lo “observable” y, por tanto, lo único comprobable. Así pues, se reduce toda la actividad humana a la relación estímulo – respuesta y se afirma que, al conocer las reacciones frente a estímulos determinados, el conductista debe buscar una modificación la conducta. Watson, al igual que Bernard y Pávlov, mantiene la creencia de que todo ente es de naturaleza psico-física y está determinado por un conjunto de leyes. Pero además de esto, pretende predecir y controlar las acciones del ser humano como así lo afirma:

Corresponde a la psicología conductista anticipar y fiscalizar la actividad humana. A fin de conseguirlo, debe reunir datos científicos mediante procedimientos experimentales. Sólo entonces al conductista experto le será posible inferir, dados los estímulos, cuál será la reacción; o, dada la reacción, cuál ha sido la situación o estímulo que la ha provocado. (Watson, 1972, p.28).

Por medio de la observación, el conductista debe vigilar la actividad de los otros, estar atento a sus reacciones y a los estímulos que provocan estas. Para el conductismo la otra persona es simplemente una cosa más susceptible de ser observada en el laboratorio, pues a través de este método cree influir en la organización y el control de la sociedad (Watson, 1972), tal y como se controlaría un fenómeno natural en la física. Además, para el conductista el ambiente es fundamental en las conductas del niño, su personalidad, conocimiento, destrezas y emociones se

reducen a las respuestas que este tenga frente a su entorno. Pero tomaré esta afirmación de Kazdin (1978) para ilustrarlo de la mejor manera:

Watson suponía que las unidades de conducta estaban integradas por series de reflejos. Esta suposición tenía un extraordinario valor heurístico, puesto que implicaba que la conducta compleja podía investigarse examinando sus componentes reflejos y las combinaciones entre ellos (p. 66).

Watson realizó un famoso experimento de condicionamiento con un bebé de 11 meses llamado Albert. Por medio de este, asoció un estímulo que ocasionaba en él una reacción de miedo —en este caso, un sonido fuerte— con un acción que el bebé realizaba con gusto —jugar con un ratón blanco—, estos dos estímulos se presentaron combinados y para ello se hizo uso de una serie de pruebas en las que se utilizó el mismo procedimiento de condicionamiento pavloviano descrito anteriormente. El resultado de la experimentación: el bebé desarrolló una reacción de miedo y llanto simplemente con ver al ratón, además, demostró también miedo hacia cualquier tipo de objeto peludo o animales de otro tipo. Según Watson, el bebé puede condicionarse con más experimentos para que su respuesta emocional sea diferenciada¹⁸ y su reacción de miedo se dé únicamente frente a la rata blanca y no frente a otros animales similares. Sin embargo, tal afirmación surge de la creencia ingenua del psicólogo, pues la prueba nunca se llevó a cabo.

La educación es tomada entonces como simple amaestramiento y la construcción de personalidad del niño como algo que depende completamente de su ambiente y, de la misma manera, puede ser modificado si se modifica este. Tal como las teorías naturalistas que creen que

¹⁸ Diferenciación que se intenta aplicar en animales y que Watson creyó poder lograr también en el condicionamiento emocional.

el animal es una parte más de la naturaleza, que cambia en conformidad con este y se regula con sus estímulos externos, Watson creía que el ser humano era equiparable a una planta o a un animal y que, si crecía en el entorno adecuado, podría desarrollar ciertas características. Es entonces normal llegar a preguntarse cómo explicaba Watson la producción de reflejos en el cuerpo humano, desde su papel de “psicólogo”. Pues esto lo hizo muy inspirado en los experimentos pavlovianos, planteó la existencia de dos tipos de órganos principales que permiten el proceso de estimulación del cuerpo. Primero, órganos sensoriales, en los que los diversos estímulos ejercen su efecto en el cuerpo y órganos de reacción. Segundo, órganos de reacción que están en el sistema muscular “estriado” que gobierna los movimientos del esqueleto y del corazón, y en el sistema muscular “liso” que está en las vísceras y las glándulas. La conexión entre los órganos de los sentidos y los de reacción se da a través del sistema nervioso, constituido por cerebro, médula espinal y nervios periféricos; es este el que permite el reflejo, tal como lo planteó Pávlov. Para el conductismo existen respuestas aprendidas —similares a los reflejos condicionados en Pávlov—, que se trata de hábitos complejos que se han creado por condicionamiento. También hay respuestas no aprendidas —reflejos absolutos para Pávlov— las que en el caso de los humanos sería la respiración, por ejemplo, o la sensación de miedo ante un sonido fuerte.

Todo lo antedicho suena más al campo de la medicina y puede ser tedioso y esquemático para el lector, pero tales son los planteamientos conductista, y es necesario su examen para su posterior crítica. Para Watson las sensaciones de los estímulos exteriores tocan los músculos — sean estriados o lisos— y estos músculos hacen que el cuerpo se mueva. El cuerpo, aquí cosificado, no se constituye de ninguna manera como órgano del sentir o del percibir (en un sentido fenomenológico) y se mantiene como cosa únicamente material. El cuerpo es, en suma, “unidad

orgánica” también, por esto para Watson cualquier tipo de respuesta se da de manera corporal unitaria y el aprendizaje es, principalmente, aprendizaje de las vísceras —expresión que se utiliza en esta investigación ya que, desde el conductismo, se cree que son las vísceras las que causan el movimiento del cuerpo a partir de estímulos exteriores, y el aprendizaje se reduce al proceso de estímulo-reacción—.

1.2.1 Idea de “unidad orgánica”

En este apartado se abordará una idea común a las visiones naturalistas: la idea de que el ser humano es una unidad orgánica, es decir, el todo de su existencia forma unidad meramente corporal, por eso los estados de conciencia y los sentimientos están intrínsecamente ligados al estrato físico. Y, a su vez, ligado completamente al entorno en que se desarrolla. Es preciso ver la siguiente cita:

—¿Bajo qué forma y qué máscara aparece el amor no admitido y rechazado?

(...) Luego el doctor Krokovski dijo: “Bajo la forma de la enfermedad”. El síntoma de la enfermedad era una actividad amorosa desvirtuada y toda enfermedad era el amor metamorfoseado. (Mann, 1969, pp. 192, 193)

Tal y como el confundido Hans Castorp, personaje principal de *La montaña mágica* —publicada en 1924— de Thomas Mann, ve cambiar su cuerpo con la ascensión a la montaña y llega a pensar que este entorno puede causar cambios en su “organismo”, de la misma manera en el conductismo está la idea de que absolutamente toda actividad del humano está determinada por el ambiente en que vive y, dicho sea de paso, por sus circunstancias.

Como no existe el estrato subjetivo de la persona, cualquier tipo de emoción se relaciona con el aspecto corporal-fisiológico, un ejemplo de ello es la expresión “visceral”; así como para el doctor Krokovski la enfermedad es producto del amor desvirtuado, Watson creía que muchas de nuestras reacciones más íntimas se debían a los estímulos creados por cambios en el tejido de nuestros músculos estriados y vísceras. El entrenamiento emocional bien equilibrado surge para él de una correcta organización visceral (Watson, 1972). En un intento más por suprimir la subjetividad, “visceral” es constantemente utilizado por el conductista como sinónimo de emocional, íntimo. Además, plantea que cualquier problema de orden emocional o mental es resultado de la actividad refleja de los músculos y los estímulos a los que ha sido expuesta la persona. Es importante mencionar que la unidad orgánica no solo implica que la totalidad del ser es corporal, implica también que el “organismo” humano es uno con el ambiente. Así pues, en lo que respecta a las enfermedades psicopatológicas y su “curación”, Watson está totalmente inspirado en la fisiología. Él creía que el método del incondicionamiento —inhibición de reflejos en animales— era aplicable a los humanos, afirma entonces que el cambio de personalidad en los enfermos mentales debe darse incitándolos a desaprender lo que han aprendido —a través del incondicionamiento activo— y posteriormente “condicionarlo” a aprender cosas nuevas. Lo que es pertinente enlazar con su afirmación: «la única manera de realizar un cambio integral de la personalidad consiste en rehacer al individuo modificando su ambiente en forma tal que sienta la necesidad de nuevos hábitos» (Watson, 1972, p.336). Y es que si bien en un primer momento Watson consideraba el papel de los “instintos innatos” en la vida y las herencias genéticas de los bebés, después lo desdeñó completamente y se inclinó hacia la convicción de que todo lo aprendido en la vida del ser humano era producto de una serie de reacciones y respuestas desarrolladas en su vida postnatal. El humano es, supuestamente, un primate que nace con cierto tipo de estructura

que lo hace responder de forma determinada a estímulos. Surge entonces la pregunta: ¿qué hay en lo profundo de esta afirmación? Además de la negación completa de la conciencia y del carácter libre y espontáneo¹⁹ de la acción humana, para el conductista estamos “determinados por naturaleza” a actuar de manera específica conforme a ciertos estímulos, lo que se relaciona con la idea de unidad entre organismo y entorno puede hacer del hombre algo manipulable y controlable.

1.2.2 El conductismo y sus fines de control

Define Watson a los conductistas como «observadores de la naturaleza del hombre» (1972, p. 343). No es extraño que el “condicionamiento clásico” haya sido un importante sustento ideológico para quienes pretenden, de manera deliberada, negar la autonomía humana y establecer el control total sobre los individuos. Por ejemplo, en la teoría pavloviana de los reflejos condicionados, Stalin encuentra una fórmula que pone la naturaleza humana a merced de un entorno controlado por el Estado; la fórmula “estímulo-reacción” de Pávlov le permite considerar a las personas simples autómatas (García y Peña, 2022, p.94). Por esto la teoría de Pávlov sirvió a Stalin en su imposición del control total de la sociedad por parte del Estado totalitario, pues este veía en las teorías del condicionamiento el aliado perfecto para hacer de la creencia en una supuesta “naturaleza humana”, un recurso eficaz de control y manipulación del medio, a fin de doblegar a los individuos y promover el modelo ideal de un “hombre soviético” como mecanismo sin pensamiento crítico, capaz de dar respuestas reactivas a las demandas del entorno biologizado

¹⁹ Noción que, fenomenológicamente, debe ser entendida como el acto libre, voluntario y activo aplicable al moverse en tanto experiencia subjetiva (Jaramillo, p.103)

—pues es preciso recordar que el condicionamiento no se puede dar sin un entorno adecuado—; estos aportes llevaron a Pávlov a ser nombrado “héroe de la revolución”. Por su parte, Watson menciona numerosas veces el fin de vigilancia y control de la sociedad que tiene el conductismo, y cómo la “adecuada” organización del cuerpo le permite un buen rendimiento, pues este «no es una casa de misterios, sino un tipo muy común de máquina orgánica» (p.74). Los músculos, por ejemplo, son órganos sensoriales “esenciales”, pero más allá de ello, el conductista ve a los músculos como componentes de una máquina de trabajo, “eficaz” y con un rendimiento casi igual, ¿por qué un psicólogo hablaría en estos términos? Son dudas que surgen al conocer el lenguaje y los métodos del behaviorismo watsoniano.

Ahora bien, afirmar que el conductismo está presente en la sociedad actual en general, sería apresurado e iría más allá del propósito de esta investigación. En cambio, lo que sí considero urgente es propiciar un debate —al que la presente investigación podría contribuir de alguna manera— sobre la tendencia dominante a exaltar el cuerpo desde la apariencia, por encima de la encarnación de la vivencia y de la memoria, y cómo esto puede repercutir en la sociedad, al poner en peligro la *autonomía*. Así pues, es preciso comenzar a tratar el cimiento filosófico de mi investigación: Edmund Husserl (1859-1938). Es a partir de esta base filosófico-fenomenológica, especialmente de la noción de *cuerpo*, que comenzaré mi análisis crítico de la teoría anteriormente expuesta.

2. El problema husserliano de la corporeidad

Aunque el problema de la corporeidad para la fenomenología ha sido trabajado por autores posteriores a Husserl como Merleau-Ponty, la presente investigación se centrará únicamente en los estudios husserlianos relativos a la corporeidad, para lo que se tomará como base su obra *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (1912-1928), segundo volumen de la trilogía *Ideas relativas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Al igual que algunos escritos recopilados en *Husserliana*. Lo que no excluye, dicho sea de paso, que se tomen como referencia algunos textos de expertos en el problema.

La rigurosidad de Husserl y la amplitud de su obra es bien conocida por quienes se han acercado a sus estudios. Es ostensible que el fenomenólogo no se limitaba a una pequeña porción de los problemas y buscaba abarcarlos en totalidad, en profundidad, desde diferentes ángulos. El problema del cuerpo no se escapa de esta metodología y, además de ser transversal a toda su obra, es desarrollado con sumo detalle. Así pues, debido al límite impuesto para la presente investigación, no se abordarán más textos de Husserl en los que esté presente el problema del cuerpo.

Ahora bien, es indispensable comprender los diferentes estratos constitutivos del cuerpo, estratos que la profesora Jaramillo (1999) explica de manera clara en su artículo, en el que propone que «el motivo central de la fenomenología del cuerpo se da en el despliegue progresivo de sus diferentes estratos constitutivos» (p.101).

En primer lugar, es necesario establecer la distinción entre *Leib* y *Körper*. Palabras que, en su sentido literal, son traducidas por Zirión Quijano —traductor de la versión al español de *Ideas II*— como *cuerpo*; pero para mayor claridad y precisión en esta investigación *Körper* será

traducido como cuerpo material y *Leib* como cuerpo vivido, ya que cada palabra indica un estrato diferente del problema.

2.1. El cuerpo en su materialidad

Es necesario abordar el primer estrato de cuerpo, el *Körper* o cuerpo entendido únicamente en su estrato *físico*. Este, en tanto estrato físico, puede ser movido o moverse de manera involuntaria, de manera que permite ser percibido como un hecho “objetivo”; los reflejos son un ejemplo de este movimiento, en cuanto reacciones automáticas e inevitables de lo fisiológico de la intencionalidad frente al ambiente. Si bien la materialidad del cuerpo es lo primero que necesitamos para ubicarnos en un mundo espacial, son necesarias la percepción, la sensación y posteriores procesos mucho más profundos e *intencionales* que van más allá del simple estrato físico —procesos que no son realizados por el *cuerpo material objetivo*, aunque sea este nuestro *basamento*—. De hecho, una de las múltiples críticas de Husserl al naturalismo se basaba en su pretensión de reducir la complejidad del ser humano a este estrato y, por tanto, reducir todo tipo de conocimiento a las formas empiristas; al conocer de los hechos. Así lo expone Terravecchia (2008):

Il naturalismo quindi non è che l'esito di uno dei modi possibili di porsi di fronte alla realtà e non è l'unico approccio possibile, come invece pretende di essere: "Questo mondo considerato da un punto di vista naturalistico non è il mondo"²⁰ (p.607)

²⁰ el naturalismo no es más que el resultado de una de las formas posibles de acercarse a la realidad y no el único enfoque posible, como pretende ser: "Este mundo considerado desde un punto de vista naturalista no es el mundo".

Lo observable es contingente y fragmentario, pues en la percepción los objetos son siempre captados a través de los órganos de los sentidos; es allí donde se crea ese *primer* vínculo entre el sujeto —que capta atributos sensibles— y el objeto —que tiene propiedades físicas determinadas—. Por esta razón una anomalía corporal puede alterar completamente la percepción de los objetos del mundo, *ergo*, las vivencias del sujeto. Y, en efecto, es en virtud de la “normalidad” que podemos hablar de un mundo común o de una experiencia intersubjetiva concordante. Así pues, nuestras condiciones corporales determinan en gran parte nuestra percepción de la naturaleza, por lo que es imposible hablar de un mundo “naturalizado” —el mundo en el que somos uno con la naturaleza— como el único mundo real; esto no solo por lo que implican las anormalidades físicas, sino que también cometeríamos el error de “naturalizar” y cosificar la conciencia, además de negar la existencia de una vivencia individual para cada persona. Ahora bien, a este problema, el de la “normalidad” y la “anormalidad” le dedicaré el apartado homónimo, número 2.2.1.

Asimismo, la problemática de vivir en la actitud —entendida como la orientación del sujeto frente a la realidad— natural²¹ es explicada por Husserl en estos términos:

En tant qu' « êtres humains naturels » vivant dans le monde, ce mode d'existence du monde se confond pour nous avec « le » monde, qui se présente à nous ainsi : en tant que monde psychophysique visible, avec sa causalité psychophysique²² (Husserl, 2016, p.25).

En la actitud natural la persona no solo se reconoce como persona que vive en la naturaleza, y que, al igual que ella, tiene cierta “causalidad” física inevitable. Además, desde la ingenuidad

²¹ La actitud natural es la ingenuidad ante el mundo y ante mí, en la que todavía no he constituido mi cuerpo como órgano de sensaciones y como cuerpo propio, y en la que mis acciones se dirigen hacia la consideración de este como un objeto más de la naturaleza.

²² Como “seres humanos naturales” viviendo en el mundo, confundimos ese modo de existencia del mundo con “el” mundo que se nos presenta como mundo psicofísico visible, con su causalidad psicofísica.

crea tener un estrato físico que abarca todo su ser en el mundo y que, incluso, es uno con él. Esto es similar a la visión del fisiólogo conductista y su explicación del ser humano, biológica y basada en leyes naturales, una actitud de creencia con la que Husserl identifica también a los naturalistas, que no solo reducen el todo a lo físico, sino que además pretenden explicar la subjetividad humana de esa manera:

Sea como fuere, tenemos una serie de investigaciones psicofísicas. Pero precisamente esto no es todo. Éste es el mundo “objetivo” uno, con el espacio uno, el tiempo uno, en el cual “todo” se ubica —incluso las personas que en unidad con los cuerpos conducen su vida personal (Husserl, 2005. p.255).

La idea del cuerpo como una unidad que he explicado con anterioridad es propia de la fisiología. El cuerpo se “regula” con el ambiente y como este cambia, su estado físico lo hace también, pues considerado en su materialidad es una parte más de la naturaleza, por ello la adaptación y el reflejo resultan indispensables para el naturalista, pues en estos se “basa” la vida entera del ser humano —supervivencia—, además, al ser estos hechos físicos, son susceptibles de observación y experimentación. No está de más retrotraernos a la expresión de Watson en la que “toda actividad del hombre es el resultado de su acción refleja”, por esto el naturalista siempre buscará catalogar y encasillar hasta lo más íntimo del ser humano e ignorará completamente su esfera personal. Si el cuerpo es una unidad, reacciona en su totalidad frente al ambiente de manera automatizada, la complejidad se reduce a un solo hecho.

Así pues, el *Körper* para el investigador naturalista es la “realidad” entera del ser, aquello que se puede “conocer” —observar—, los hechos son considerados la “verdad” y se prioriza a esta con su gran horizonte de indeterminación, porque en esta actitud y para estos investigadores, apariencia y realidad son una misma cosa. Es decir, consideran que todo cambio observado

exteriormente o comprobable biológicamente es la realidad entera del ser humano y, por tanto, la explicación a sus procesos vitales más complejos: aprendizaje, adaptación, rasgos de personalidad; todo se encasilla en modificaciones fisiológicas causadas por el ambiente que, a su vez, moldea su “conducta”

2.1.1 Normalidad y anormalidad

La importancia de tratar la normalidad y la anormalidad en esta investigación se basa en su relación directa con el cuerpo y el problemático concepto de “verdad”. En los estudios recogidos en *Husserliana*, Husserl dedica un buen apartado a este problema. Afirma entonces que a las personas con una corporeidad anómala (*anomale Leiblichkeit*) se les ve modificada su percepción de la realidad e, incluso, toman como parámetro lo percibido por las personas en condiciones “normales”. Por lo que es ostensible el hecho de que un funcionamiento corriente o típico de los órganos, al igual que un funcionamiento anormal, influye en los procesos de fenomenalización. Husserl (2016) explica la *anomalía* de esta manera:

(...) l’anomalie est une variation de la normalité, et qu’à mesure que se maintiennent ou se transforment les modalités corporelles – ce qui engage toujours un certain fonctionnement typique des organes du corps –, les systèmes de phénoménalisation humains se voient modifiés. Il y a donc manifestement un rapport de causalité entre la corporeité et tous les systèmes de phénoménalisation– d’abord individuels, puis intersubjectifs (p.25)²³.

²³ La anomalía es una variación de la normalidad y en la medida en que se mantienen o transforman las modalidades corporales —lo que comprende siempre un cierto funcionamiento típico de los órganos del cuerpo—, los sistemas de fenomenalización humanos se ven modificados. Hay entonces, de manera manifiesta, una especie de causalidad entre la corporeidad y todos los sistemas de fenomenalización, en principio individuales y luego intersubjetivos.

Para que todos experienciamos el mismo mundo, los atributos físicos no solo deben ser del mismo tipo en general, sino que cada corporalidad debe armonizar con las demás en cuanto a su función o en palabras de Husserl (2005): «En la esencia de la aprehensión intracomprendiva radica, por ende, que mi mundo circundante físico sea el mismo que el de mis compañeros, que todos nosotros tengamos “las mismas” multiplicidades de apariciones con “la misma” composición de unidades de aparición» (p.358). La relación del ser humano con su corporeidad es innegable y Husserl lo deja de manifiesto en este punto, sin cuerpo como basamento físico, no es posible la existencia material en el mundo y, en definitiva, hay cierta “causalidad” en el humano; una causalidad que de ninguna manera es psicofísica —de ninguna manera los procesos físicos determinan los actos de conciencia—, como lo cree el conductismo. Además, en la vida en comunidad es la anomalía —propia o del otro— la que nos permite considerar el hecho de la normalidad; crecemos entonces con experiencias en comunidad relativamente normales, pero cuando esta relación intersubjetiva se ve fracturada por alguna anomalía es cuando somos conscientes de la “anormalidad”.

Ahora bien, es importante esclarecer que con *normalidad* Husserl se refiere a una medida ordinaria, lo que no le da *per se* un sentido “positivo” frente a la “anormalidad”. Sin embargo, la importancia de esta medida ordinaria es tal que de ella depende la concordancia de la experiencia, ya que de la unanimidad de la mayoría depende la “verdad” o, para ser exactos, la “mejor verdad”. Pues en nuestra experiencia humana, el mundo no es más que un mundo que se presenta siempre como verdad. Una verdad que, a medida que nos movemos dentro de sus niveles, se presenta únicamente en “representaciones” originarias, en modalidades de fenomenalización. Así pues, toda interpretación de la realidad está directamente relacionada con la experiencia vivida de esta

realidad por parte de la persona. Me parece preciso, entonces, cerrar este apartado con la siguiente cita:

Nous disons et comprenons que le monde, et en premier lieu la nature physique, ont une « histoire ». Mais par ailleurs, nous comprenons que le monde est pour nous un monde d'expérience et que c'est en tant quel tel qu'il a sa vérité – vérité qui se présente comme relative au fur et à mesure que nous pénétrons plus en profondeur, mais qui, dans sa relativité, reste une unité de niveaux d'existence phénoménale : bien qu'elle ne se présente qu'à travers ces (vérités) relatives, elle ne saurait en être séparée (p.34)²⁴.

En efecto, es posible hablar de una historia de la naturaleza física, evolucionamos y eso nos hace de cierta manera similares a algunos animales en cuanto a nuestras reacciones somáticas. Pero algo que se debe puntualizar es que del mundo real obtenemos representaciones, y hacemos este mundo propio a través nuestra vivencia. A diferencia del animal y su unidad orgánica —la que le permite ser heteroconducido—, el ser humano construye su vida personal y cuando adopta una actitud más allá de la ingenua actitud natural, comprende que no vive en el objeto, sino que vive en la conciencia del objeto como dado a través de la experiencia; al que solo le es posible acceder a través de esta. Lo que no significa, de ninguna manera, que los objetos estén únicamente

²⁴ «Decimos y entendemos que el mundo, y sobre todo la naturaleza física, tienen una “historia”. Pero también entendemos que el mundo es para nosotros un mundo de experiencia, y que es como tal que tiene su verdad - una verdad que se relativiza cuanto más nos adentramos pero que, en su relatividad, sigue siendo una unidad de niveles de existencia fenoménica: aunque sólo se presenta a través de estas (verdades) relativas, no puede separarse de ellas».

en la psique y de esta se derive el mundo físico. En palabras de Husserl: «esto solo sería un idealismo psicológico desprovisto de todo sentido»²⁵.

2.1.2 La ilusión construida

Ya que junto al cuerpo material (*Körper*) se abordará de manera breve el problema de la actitud natural y la visión naturalista, es pertinente tratar en este punto la crítica de Husserl al naturalismo, principalmente a su visión científicista del conocimiento y sus constructos teóricos que pretenden objetividad; esto es crucial para establecer una crítica al conductismo desde la fenomenología. Considero preciso partir de la siguiente afirmación:

Quien por todas partes ve solamente naturaleza, naturaleza en el sentido y, por así decirlo, con los ojos de la ciencia de la naturaleza, es precisamente ciego para la esfera del espíritu, el dominio peculiar de las ciencias del espíritu. No ve personas ni objetos que cobran sentido por obras personales —no ve, pues, objetos de cultura—; no ve propiamente personas, aunque se ocupe con personas en la actitud del psicólogo naturalista (Husserl, 2005, p.237)

La actitud del psicólogo conductista está orientada hacia las personas, de eso no hay duda. Sin embargo, a partir de la interpretación del apartado dedicado al conductismo y al naturalismo, no será difícil para el lector notar que la relación entre el conductista y su mundo circundante es siempre la de un observador frente a un objeto, en busca de catalogar reacciones y predecir

²⁵ «ce ne serait qu'un idéalisme psychologique dépourvu de tout sens» (2016, p.35). Curiosamente, muchas veces se ha acusado a Husserl de “solipcista” por el papel decisivo que otorga a la conciencia y a la experiencia individual en la construcción de sentido del mundo. Sin embargo, nada más alejado de la realidad, Husserl critica ambos puntos: el humano considerado únicamente en su estrato corporal, y el humano como un ser “único” que contiene los objetos del mundo en su “mente”.

“conductas”. Husserl es claro al afirmar que el investigador de la naturaleza no ve personas, desde su sesgo ve únicamente cuerpos como objeto (*Körper*) a los que les atribuye el valor total del ser humano, lo que desemboca, inevitablemente, en la *anulación o cosificación de la conciencia*, primer rasgo del conductismo que puede repercutir gravemente en la sociedad. En palabras de Husserl: «El sujeto no es objeto científico natural: hace, pero no es tema» (2005, p.282). Pues la relación del *yo* con el prójimo es la relación de una persona con otra, que también hace parte del conglomerado de las personas; de hecho, la constitución del cuerpo del otro permite también la constitución del cuerpo propio y mi comprensión del *yo* como efectivamente activo en el mundo. Para la fenomenología, el prójimo debe ser apprehendido en analogía con el *yo* propio. Además, somos sujetos de *motivaciones intersubjetivas*. Para continuar con este desarrollo del problema, es importante mencionar lo escrito por Terravecchia (2008):

Nel suo nesso con la corporeità la coscienza acquista delle determinazioni che consentono sue descrizioni in termini naturali, e si tratta di descrizioni senz'altro accettabili, legittime, ma sarebbe erroneo confondere questi livelli di descrizione con una descrizione della natura della coscienza in quan (p.608)²⁶.

Toda conciencia es conciencia de algo y esta es, en efecto, la importante noción de *intencionalidad*. El *yo* activo siempre está posicionado en el mundo —aunque se desarrolle con ingenuidad en él—, la conciencia en cuanto *experiencia de lo psíquico* no puede ser explicada ni susceptible a predicciones, pues no responde a leyes causales. Esta es la tan negada por Husserl “causalidad psicofísica”; el cuerpo no “impulsa” a la conciencia para que el *yo* actúe y no se

²⁶ «En su conexión con la corporeidad, la conciencia adquiere determinaciones que permiten describirla en términos naturales, y estas son ciertamente descripciones aceptables, legítimas, pero sería un error confundir estos niveles de descripción con una descripción de la naturaleza de la conciencia como tal».

constituye la realidad en virtud de la simple vivencia a través del sentido, sino en virtud de la relación entre un *yo activo* y su objeto intencional²⁷. Por el contrario, la relación entre investigador naturalista y objeto es una relación en la que el sujeto pretende nunca estar situado, pues se considera poseedor de una “objetividad” en la que se separa completamente del objeto e ignora que su actitud, realmente, es una actitud doxo-teórica —pues en todo acto teórico hay una toma de posición y, en este caso, hay una actitud de creencia disfrazada de “imparcialidad”—. Ya que los objetos individuales nos son dados de manera espaciotemporal y, por tanto, la percepción de estos se da de manera errónea e inadecuada, el conocimiento empírico es realmente una actitud doxo-teórica, en la que no hay una neutralización de la realidad y se ejecutan simples actos de creencia —que son también actos de juicio—.

La respuesta de Husserl a lo ilusorio de los constructos teóricos se encuentra en el siguiente fragmento:

(...) Si un objeto pasa sobre la superficie de mi piel tocándola mecánicamente, tengo obviamente una sucesión determinadamente ordenada de ubiestesias; si pasa siempre de la misma manera, con la misma presión, tocando los mismos sitios del cuerpo con la misma velocidad, entonces el resultado es obviamente siempre de nuevo el mismo. Todo ello es “obvio”; radica en la aprehensión: este cuerpo corporal precisamente en tales circunstancias se conduce de tal manera

²⁷ Por ejemplo, es posible que un olor desagradable provoque en mí una reacción como la de cubrirme la nariz, pero este hecho, aunque pueda explicarse en términos de causalidad psicofísica y de “estímulos” provocados a la “naturaleza del cuerpo”, se trata de una relación de motivación en un primer sentido.

Aquí el cuerpo no se comporta como un proceso más de la naturaleza, sino que es algo *libremente movido*, que *puede* y posteriormente *hace*; se trata entonces de una causalidad de motivación. Así pues, no importan las propiedades físicas de los objetos, sino sus *atributos sensibles*, lo *experimentado*.

que no es en general estimulable, sino estimulable de determinada manera en determinadas circunstancias (Husserl, 2005, p. 194).

Todo se comporta de la misma manera en circunstancias preestablecidas, y esto es evidente porque así ha sido porque así ha sido construido el ambiente para inducir superficialmente que suceda. De hecho, si el lector recuerda los métodos de experimentación fisiológica, habrá de recordar que para que el condicionamiento animal funcione nada en el ambiente debe fallar. El condicionamiento resulta “óptimo”, es cierto, ¿pero bajo qué circunstancias? En entornos altamente controlados y artificiales, con un animal que debe tener cierto estado ideal. ¿Cómo algo así puede ser aplicable al ser humano, cómo un acto complejo como la educación puede ser reducido a esto? Afirmar algo así es ejercer una abrupta simplificación, pues la estimulación, como afirma Husserl, solo se da de determinadas maneras en circunstancias específicas. Por el contrario, de la posibilidad de la experiencia dependen las demás posibilidades humanas en el mundo:

La possibilité de faire l'expérience du monde – et d'interpréter en tant qu'êtres psychophysiques tous ces êtres qui se rapportent au même monde que nous – détermine toutes les possibilités (par exemple, celle de penser un être quelconque, un surhomme, etc., en tant que psychophysique, de sorte que nous lui attribuions un monde de représentations et un milieu de vie dont les manifestations soient les manifestations d'un seul et même monde, le monde dont nous faisons actuellement l'expérience) (Husserl, 2016, p.34)²⁸.

²⁸ La posibilidad de experimentar el mundo —y de interpretar como seres psicofísicos a todos aquellos seres que se relacionan con el mismo mundo que nosotros — determina todas las posibilidades (por ejemplo, la posibilidad de pensar un ser cualquier, un superhombre, etc., como psicofísico, de modo que le atribuimos un mundo de representaciones y un medio de vida cuyas manifestaciones son las manifestaciones de un mismo mundo, el mundo que experimentamos actualmente).

La posibilidad de experiencia del mundo permite incluso la “observación” de los otros, y su interpretación como seres “psicofísicos”. La crítica de Husserl puede leerse entre líneas: incluso los investigadores naturalistas parten de su propia experiencia —y de las representaciones que se hacen del mundo— para “estudiar” a las personas.

Lo que se llama “conocimiento” del ser humano y “análisis de la vida” para fisiólogos y conductistas, no es más que poner en un bioterio debidamente preparado al cuerpo humano y hacer especulaciones sobre sus cambios, siempre provocados exteriormente. Y espero que el lector excuse el prosaísmo de esta analogía, pero me parece apropiada al pensar en la crítica que aquí realizo. Por su lado, el supuesto conocimiento del mundo desde la visión naturalista es solo la percepción de una "manifestación" dentro de una gran variedad de manifestaciones, todas ellas buscando alcanzar un objetivo ideal; y esto será así mientras se esté volcado hacia las cosas y no se retorne al núcleo: el *yo*.

2.2 Cuerpo vivido, cuerpo propio (Leib)

El retorno al *yo* orienta hacia esta noción, probablemente la más compleja pero también la más importante para comprender la propuesta fenomenológica de la corporeidad —o subjetividad carnal—. El cuerpo vivido no tiene un sentido unívoco, y los diferentes estratos constitutivos de este son indispensables para comprender el sentido central de lo planteado por Husserl. Por esto, es necesario abordar esta explicación progresivamente. En primer lugar, el cuerpo es *órgano de sensaciones*, es receptor de sensaciones y tiene la potestad de actuar en virtud de estas —cuerpo animado—, y más allá de esto, es también portador de *sensaciones localizadas* como sensaciones

sentidas —que constituyen su cuerpo propio y lo hacen un *yo* activo frente a su mundo circundante—. Ahora bien, como afirma Jaramillo (1999):

El punto central de la concepción husserliana de la auto-constitución del cuerpo es, en efecto, la idea de que ésta se realiza en función de dos momentos: un momento pasivo en el que el sujeto perceptivo se comporta como ego de las tendencias y un momento activo, que lo convierte en sujeto de decisiones (p.103).

En el primer momento se habla de un *yo pasivo* en cuanto afectivo, pues está siempre dispuesto subjetivamente hacia los “estímulos” del mundo y las afecciones que estos le susciten, además, es también pasivo en cuanto receptivo, pues recibe *cenestesis* o sensaciones cinéticas —de movimiento—. Para decirlo con Husserl (2005) este es «EL YO DE LAS TENDENCIAS, que experimenta estímulos de las cosas y las apariciones, es atraído y meramente cede al tirón» (p.261). Es importante aclarar que en este punto no se trata un cuerpo únicamente físico o material como el que abordé anteriormente. Sin embargo, el cuerpo se mueve en virtud de ciertas afecciones o tendencias —es un cuerpo que, aunque depende de su materialidad para aparecer, hace parte del mundo circundante personal—.

En este estrato la persona aún no ha constituido su cuerpo como *cuerpo propio* en un sentido propiamente fenomenológico. Para la autoconstitución del cuerpo como *cuerpo propio*, es fundamental el papel de las *sensaciones localizadas* y la *espontaneidad*. Para lo que resulta imprescindible el siguiente fragmento sobre el tipo de sensaciones antedicho:

Todos estos grupos de sensaciones tienen, como ubiestesias, una localización corporal inmediata; para todo hombre, por ende, pertenecen de modo inmediatamente intuitivo al cuerpo en cuanto su cuerpo mismo, como una objetividad subjetiva que se diferencia de la mera cosa material cuerpo

por todo este estrato de las sensaciones localizadas. CON ESTE ESTRATO SE ENLAZAN EMPERO LAS FUNCIONES INTENCIONALES (Husserl, 2005, p.192).

A diferencia de las sensaciones cinéticas, las sensaciones localizadas a través de la tactualidad sí pueden ser *aprehendidas* con el cuerpo propio. Además, reconocer el cuerpo como *propio* lleva a comprender la realidad como una realidad sentida, pues mi *carnalidad* es lo mío de manera primigenia, es mi medio ante el mundo:

Parmi toutes les choses, ma chair est ce qu'il y a de plus proche, elle est la plus proche en matière de perception, de sentiment, de volonté. Aussi ne fais-je en particulier qu'un, moi le moi opérant, avec la chair, et ce, avant tous les autres objets du monde environnant²⁹ (Husserl, 2001, p.75)

Ahora bien, esto ya no sucede de una manera psicofísica, pues se trata de una *subjetividad de carne* desde la que la persona —al reconocer este estrato— es un *yo activo* en el mundo; un *yo activo* que reconoce la estructura intencional de la realidad y actúa de manera libre y voluntaria, en términos fenomenológicos, espontánea. Así pues, el tacto cumple el papel de mediador corporal de las *sensaciones* y con ello, da paso a la conciencia de que los fenómenos no son lo que aparece o lo que percibe el cuerpo como órgano de la percepción, sino que son vivencias encarnadas en constante dación a la conciencia. El cuerpo es, entonces, más que un cuerpo animado, pues más allá de tener una “cosa” libremente movida, el *yo* es consciente de tener una *corporeidad sintiente*, un cuerpo vivido (*Leib*) que es tocante y tocado simultáneamente, que puede aprehender la “realidad” en su estado más íntimo, un campo de sensaciones localizadas que funciona como

²⁹ «La carnalidad es lo más cercano a casi todas las cosas, es la más próxima en materia de percepción, sentimiento y voluntad. Así que yo, el yo activo, soy uno con la carne, antes que todos los demás objetos del mundo circundante».

órgano de la voluntad a través del que la persona puede ser — es decir, tomar posición frente al mundo, más allá de ubicarse espaciotemporalmente—.

Husserl (2005) menciona al respecto, negando el mecanicismo del cuerpo: «Las meras cosas materiales son sólo mecánicamente movibles y espontáneamente movibles sólo de modo mediato; solamente los cuerpos son movibles de modo inmediatamente espontáneo (“libre”), y justamente a través del yo libre que les pertenece y de su voluntad» (p.191). Es decir, los cuerpos vividos. Es necesario recordar entonces que, para el conductismo, el humano es movido, su movimiento se da siempre a través de emociones infundidas por un agente externo. Por el contrario, en virtud de las sensaciones localizadas «Le corps de chair externe porte une interiorité aperçue et là-dessous une corporéité de chair interne, un champ originaire du "je meus"(...)»³⁰ (Husserl, 1992, p.9),. Así es, entonces, fenomenológicamente autoconstituido un estrato de realidad *proprio* del cuerpo, en la experiencia subjetiva del moverse.

Y es claro en lo dicho hasta ahora que para Husserl hay una interrelación entre la conciencia y el cuerpo. Este *yo* tiene un cuerpo, pero no depende de su cuerpo, y tampoco sucede a la inversa; el *yo* vive en su carnalidad, se presenta como siendo inmediatamente en ella. Es preciso reconocer la importancia del cuerpo propio, en cuanto es el que constituye los objetos de la percepción, además de ello su autoconstitución da paso a la comprensión de que la “realidad” se basa en la constitución de *sentidos de realidad* y de que los actos del *yo* son automotivados.

Ahora bien, no es posible terminar este apartado sin mencionar la importancia de la *constitución del cuerpo del otro* en la fenomenología. En primer lugar, todo lo que se da al *yo* se

³⁰ «El cuerpo interior de carne es portador de una interioridad percibida y, en consecuencia, de una corporeidad interna de carne, de un campo originario de “yo soy” (...)».

da como su enfrentante, como un no-yo, pero esto no implica la naturalización del otro, pues el otro desde la actitud personal debe tomarse como es dado en la *comprehensión*:

como sujeto de sus cosas visuales, de sus apariciones cambiantes de sus cosas “externas” y de nuevo como sujeto-yo de sus actos y estados (en el “sum cogitans”) en cuanto ejecutor de ellos, como activo, como pasivo, receptivo, etc. (Husserl, 2005, p.372)

En el mundo circundante —en este caso entendido como mundo comunicativo que el *yo* constituye como su enfrentante— cada individuo se percibe a sí mismo y a los demás como portadores de una subjetividad encarnada, reconociendo que la *comprehensión* solo puede darse a través de la vivencia personal y el reconocimiento del otro como una persona que hace parte de mi mundo común, persona de actos libres y libre actuante de su realidad. A pesar del abismo que hay, la comunicación se establece como la posibilidad de comprensión intersubjetiva, de esta manera, se reconoce una interrelación constante y armonizada entre la corporalidad y la experiencia psíquica en la vida humana, reconociendo el valor indiscutible de la memoria y el lenguaje, en virtud de los que «La intimidad de mi propio vivir se hace "intimidad del ser-uno-en-el-otro y uno-para-el-otro"» (Jaramillo, 1999, p.111).

2.2.1 Intencionalidad y encarnación de la vivencia

Como apartado de concreción para todo el tema del cuerpo en sentido fenomenológico, considero de suma importancia hablar de la *encarnación de la vivencia*, en donde explícitamente el lector podrá contemplar un valor más ético en lo referido al cuerpo vivido. La carnalidad —o materialidad sintiente— podría describirse como la conciencia de saberme vivo, de saber que tengo

un cuerpo interdependiente con mi conciencia y que a través de este puede actuar desde mi voluntad. Así, entonces, determino con mi cuerpo a la naturaleza, ella no me determina, pues vivo en el mundo como un *yo* que experiencia a través de su carnalidad; conciencia sin la que no existiría la materialidad “real”. De igual manera, esta noción está estrechamente relacionada con la piedra angular de la fenomenología: la *intencionalidad*, sin la que no es posible considerar la fenomenología tal y como se la plantea.

Ahora bien, me autoconstituyo como portador de un cuerpo propio, reconozco la intimidad de mi vivir y que mi relación con el mundo es siempre intencional, comienzo entonces a considerar mi mundo circundante como un mundo *relacional*, de esta manera, reconozco la intersubjetividad en la autoconstitución de mi cuerpo propio y del cuerpo del otro, en la encarnación de mi vivencia que, de la misma manera, me lleva a ver al otro como un sujeto encarnado y constituir a ambos como un *nosotros activo*: «(...) el sujeto trascendental es un sujeto encarnado, con una historia y una vida humana concreta que despliega teleológicamente en una comunidad, en relación intersubjetiva con los otros» (Sánchez y Medina, 2018, p.13). En cuanto la subjetividad trascendental se materialice en la realidad a través del cuerpo, me alejo de la actitud natural y tomo una actitud reflexiva en la que « (...) je trouve donc cette appartenance égoïque particulière de la chair comme étant la « mienne », mienne comme rien d'autre ne peut l'être, et qui doit avoir partie liée à tout ce que je m'approprie»³¹ (Husserl, 2001, p.75). El método fenomenológico, ampliamente conocido, se trata de «ir a las cosas mismas», lo que significa neutralizar mis creencias para dirigirme a la manera en que las cosas se manifiestan en mi conciencia a través de la intuición inmediata, proceso que no está separado de la concepción de mi cuerpo como un *cuerpo vivido*,

³¹ «(...) encuentro esta pertenencia egoíca de la carne como siendo “mía”, mía como no podría ser de otro y que debe estar ligada con todo de lo que yo me apropie».

cuerpo propio en el que me permito ser, es decir, tomar posición activamente ante el mundo, al igual que lo hacen mis congéneres, lo que, dicho sea de paso, se opone abruptamente a la relación del investigador naturalista con su prójimo, que se reduce a la observación y catalogación. Sin esa relación al cuerpo vivido, mío y de otro, no sería posible la fenomenología como la ciencia que va «¡a las cosas mismas!».

En suma, la constitución de mi cuerpo como órgano activo de percepción y de sensaciones localizadas me permite dirigirme hacia las cosas, y la conciencia con su intencionalidad me permite constituir sentidos de realidad, ya que no hay sujeto sin objeto, y algo solo *es* cuando es objeto de atención para una conciencia; la conciencia intencional está vacía de significación, pero busca dar sentido y es la única que puede constituir sentidos de realidad.

Por medio de la reflexión se da el método fenomenológico, en él, ya no vivo en los objetos sino en las vivencias de objeto, pues descubro que la realidad tiene una estructura intencional; toda mi relación con el mundo se da de esa manera y mi actitud frente a él no es nunca pasiva. Alejado de considerar mi cuerpo como un simple receptor de sensaciones, comprendo que los objetos no me “afectan” ni me “estimulan”, más bien ciertas propiedades físicas de ellos pueden llegar a motivar mi actuar, pero esto, aunque puede explicarse de manera física, no sucede así. Además, mi relación con el prójimo se da de otra manera:

Enteramente distinta es la actitud de personalista, en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos uno con otro, le hablamos a otro, le damos la mano a otro al saludarlo, nos relacionamos uno con otro en el amor y la aversión, en la intención y el hecho, en el decir y el contradecir; en la que estamos, igualmente, cuando vemos las cosas de nuestro entorno precisamente como nuestro entorno y no como naturaleza “objetiva” (Husserl, 2005, p.228).

La actitud personalista, que se opone a la actitud natural y es aquella actitud psico fenomenológica en la que el *yo* es un sujeto activo *automotivado*, se opone directamente a la actitud natural, pues se enfoca en la subjetividad individual, y en la comprensión de esta desde el *fenómeno* dado a la conciencia. De manera particular, el interés del sujeto en actitud personalista se orienta hacia los otros en tanto personas que comparten un mismo mundo circundante, que ahora es *mundo relacional*. Ahora bien, con todo lo que ha sido planteado sobre el cuerpo vivido y su conciencia, se abre un componente ético amplio, que me propondré enlazar con el siguiente capítulo en oposición a la visión naturalista del conductismo, al abordar, en principio, el «yo libre» como *ser automotivado*, noción que parte de la autoconstitución del cuerpo como *subjetividad encarnada*; el *Leib* se constituye como aquello en lo que *soy*, y *ser* es, especialmente, modificar mis circunstancias.

3. Reflexiones fenomenológicas sobre la libertad y la motivación

Posterior al desarrollo descriptivo de los diferentes estratos del cuerpo, en el presente capítulo se propone abordar la dimensión propiamente ética del cuerpo vivido, ya que se trata de una parte integral de la propuesta de renovación socio-ética desarrollada por Husserl, que está en contraposición a la visión fisiológico-conductista previamente analizada, con la que se pretendió mostrar la necesidad de un cambio de perspectiva. De esta manera, a través de un estudio de los planteamientos éticos relacionados con los ensayos de *Renovación del hombre y de la cultura* —escritos entre 1922 y 1924—, se busca mostrar que, siguiendo la línea del pensamiento de Husserl, el cambio hacia una vida ética no es posible sin un cambio en la mirada y en la actitud vital que permitan una consideración del ser humano como ser de razón, libre y automotivado. Propósito para el cual es necesario abordar la idea de ser humano como sujeto de libre y constante autodeterminación, la vida ética como lo auténticamente humano y las contribuciones que la fenomenología y los filósofos pueden hacer al respecto.

Así pues, frente a los problemas que implica la reducción orgánica de la persona y su concepción como simple ente que se mueve a causa de sensaciones externas, la fenomenología representa un método filosófico fundamental en la búsqueda de una descripción más humanista de las complejidades del ser humano. Para Husserl, la motivación —específicamente, la automotivación— es la piedra angular de las acciones humanas, que no están determinadas de manera psicofísica ni son inducidas exteriormente.

El “porque - entonces” de la motivación tiene un sentido enteramente distinto que la causación en el sentido de la naturaleza. Ninguna investigación causal por amplia que sea

puede mejorar la comprensión que tenemos cuando hemos entendido la motivación de una persona (Husserl, 2006, p.276).

La *motivación*, entonces, no es solo el motor de las vivencias, sino que además su comprensión lleva a la auténtica empatía, en la que por medio de las motivaciones del otro —la fuerza y orientación de estas— puedo llegar a conocer su comportamiento, especialmente cuando lo aprehendo como persona en el mundo de las personas —es decir, como espíritu—, como parte del mundo social en el que yo estoy también inmersa; no obstante, continúa siendo persona que tiene subjetividad³², sus propias motivaciones y su propio entorno. Así pues, cuando se percibe a otra persona, ya sea a través de su habla, sus expresiones faciales u otras manifestaciones, esta se interpreta en una unidad inseparable de comprensión de su ser corporal y espiritual, lo que permite atribuir sentido a su experiencia consciente. Por esto la empatía es una comprensión de las *motivaciones* del otro que únicamente vienen de su *yo* activo, pues no es posible motivarse con algo que no esté presente en las vivencias propias; el *yo* es el propio sujeto de su desarrollo en el mundo. Ahora bien, como se mencionó, la captación del otro es posible mediante la percepción, acto que está relacionado con la conciencia del cuerpo como órgano sintiente. Pues la experiencia sensorial que permite el cuerpo es fundamental para la formación de una percepción coherente de la realidad en comunidad, y para la atribución de significado a las vivencias propias como a las de los otros; el cuerpo en su estrato material objetivo se considera cosa movable, pero como la conciencia no es aún conciencia de sí misma, no se reconoce el carácter constitutivo pero contingente de la percepción.

³² La conciencia de subjetividad propiamente dicha es una subjetividad operante, no un yo ensimismado, como podría llegar a interpretarse.

En suma, los estudios husserlianos sobre la empatía son bastante amplios, pero no está de más mencionarlos con brevedad, pues el reconocimiento de la persona como parte de la comunidad —prójimo que contribuye a la constitución propia—, se presenta como lo opuesto al ser humano entendido como objeto de la naturaleza —que en tal visión es aprehendido sobre la base de la naturaleza material y se considera adherido a ella—.

3.1. La persona como ser libre y la autonomía de la razón

Ahora bien, a partir de la autoconstitución del cuerpo como propio, y del auto reconocimiento como portador de un cuerpo vivido, se abre la *dimensión ética del cuerpo*, que se tematizará también en esta investigación para proponer una solución a cualquier intento de “fisiologización” de la persona. Es importante hacer hincapié en que se debe tener especial cuidado al buscar cualquier tipo de reivindicación desde el cuerpo o consideración de él como la totalidad del ser, pues las bases de esto —que se analizaron en el primer capítulo— no son inocuas. Y como estudiosos de la filosofía y parte de la sociedad, es importante realizar un autoexamen en el que se cuestionen por qué se actúa de cierta manera —a veces tendenciosa— y que antecedentes hay al respecto.

Asimismo, conocer mediante la observación, el control y la catalogación funciona solo en organismos simples, encasillar la complejidad humana a estos métodos no solo facilita el control de las acciones personales —como se ilustró con el ejemplo de la fisiología pavloviana en el régimen de Stalin, apartado número 1.3.2.—, sino que, en términos investigativos y para utilizar la analogía de la caverna, sería un simple conocimiento de sombras. Pues contrario a las leyes de

motivación, las leyes de causalidad de la naturaleza responden a una relación causal de si—entonces, relación a la que algunos teóricos han querido reducir al ser humano con diversos fines; partiendo de la ingenua creencia de que, si se aplica cierta regla en el ser humano sumado a un ambiente propicio para tal objetivo, este actuará como es predicho, tal como lo harían un animal —que es de lo que sí se ha hablado en esta investigación, pues es con lo que comparan Pávlov y Watson al ser humano— o una planta³³.

En contraposición a esto, desde la fenomenología se reconoce lo efectivamente dado —por lo que no se trata de una simple abstracción ideal, como algunos lo han interpretado— como el entorno cósmico a partir del que la conciencia da sentidos de realidad, actos constitutivos a los que la motivación y la voluntad dan sustento, más allá de las capacidades corporales. Esto implica, sin duda alguna, la superación de la actitud natural y la orientación hacia la actitud personalista como actitud *psicofenomenológica* en la que la persona autoconstituye su cuerpo como expresión de la libertad y encarnación de su voluntad, para finalmente constituirse como *yo* activo en el mundo con base en sus propias intenciones de motivación, sin ser controlado por tendencias e impulsos; ejerciendo conscientemente la autonomía de la razón. Ahora bien, contrario a la actitud natural, el cuerpo vivido como carnalidad sentida considerado desde la actitud personalista³⁴ se refiere a la

³³ Al estudiar este problema es imposible no pensar en el comportamiento de los internautas, en la actual era digital. Comportamiento que los creadores de contenido y desarrolladores digitales han “entendido” y han utilizado a su favor, con fines publicitarios o para aumentar sus interacciones. De esta manera, si se ve que la persona interactúa constantemente con algo, el algoritmo está completamente diseñado para mostrarle contenido relacionado o, de acuerdo con sus gustos, objetos que le podría interesar y que quizá terminará comprando. La reducción es ostensible: análisis basados en conducta, un entorno propicio para determinado fin, y se asume entonces que la persona actuará tal y como se planeó.

³⁴ Esta actitud está un paso más allá de la actitud natural y tiene como objeto a la subjetividad individual, comprendiendo desde esta al mundo experimentado y su aparición —para lo que hay que, principalmente, reconocer y autoconstituir al cuerpo como propio—. Además, el interés del *yo* se dirige hacia los otros en tanto personas que comparten un mismo mundo circundante, en palabras de Husserl: «en esta está puesta la persona que actúa y padece como sujeto de la motivación y sujeto de su mundo circundante» (2004, p.208).

concepción del *yo* como una subjetividad que se autoconstituye como portadora de un cuerpo propio u órgano del sentir. Como centro de sus propias operaciones psíquicas y de sus tomas de posición. Que actúa de manera autónoma y automotivada en su relación consciente con el mundo circundante; es por esto por lo que la *motivación* es propia del ser humano y no debe ser comparado con un animal. Para decirlo con Husserl:

El «simple animal» actuará acaso del mismo modo una y otra vez, dadas determinadas circunstancias, por ejemplo, pero carece de *voluntad en la forma de la generalidad*. El animal desconoce lo que el hombre expresa en las palabras: «Quiero en general actuar de este modo siempre que me encuentre en circunstancias *de esta índole*, dado que tengo *en general* a los bienes *de esta índole* por valiosos» (2012, p.26).

Esta es una de las razones por las que el condicionamiento en el ser humano es solo una ilusión, a diferencia de los animales. En una sociedad que se deja impulsar por tendencias, afecciones e influencias no hay un sujeto propiamente consciente de su subjetividad, sino una persona que actúa de manera «no libre», pero este hecho no la reduce a su esfera “natural” sino que lo ubica en el momento de preconstitución fenomenológica de la intencionalidad. Pero la posibilidad de la *autoconciencia* permite al individuo auto examinarse —realizar una autorreflexión basada en sus vivencias, *inspectio sui*—, autodeterminarse y auto “configurarse” —cambiar sus acciones y tomas de posición a raíz de dicha autorreflexión—, todas estas características inherentes al ser humano como ser personal y libre, que las especies animales no llegan a desarrollar —o por lo menos, no hay evidencia conclusiva—.

Además, la persona puede orientarse hacia algo simplemente porque lo considera bueno, e incluso, padecer dolor o emociones negativas frente a ello porque sabe que después llegará un bien mayor gracias a ese “sacrificio”. Así pues, el «yo libre» se reconoce como *sujeto de los actos de razón* —para utilizar la expresión de Husserl—, que goza de autonomía de la razón para actuar de acuerdo con sus tomas de posición y “reconfigurarse” a partir de ellas.

La autonomía de la razón, la “libertad” del sujeto personal consiste, por ende, en que yo no cedo pasivamente a las influencias ajenas, sino que me decido a partir de mí mismo. Y además en que no me dejo “jalar” por otras inclinaciones e impulsos, sino que soy libremente actuante, y ello a la manera de la razón (Husserl, 2005, p.317).

El ejercicio de la libertad como autonomía de la razón es la característica principal de la persona que realiza el giro ético, a decir, en el que su vida se dirige hacia la consecución de un bien “como norma general”, giro que es necesario para la renovación ética individual y colectiva. En suma, es fundamental la orientación de la mirada hacia el cuerpo vivido como órgano de la libertad que pertenece a un *yo* automotivado es necesaria también para la redignificación del ser humano y la revitalización del mundo hacia una comunidad más humana —pues, aunque la conciencia automotivada es individual, se expresa bajo la mutua influencia de una comunidad y su memoria histórica—, y no puede haber una ética social sin una ética individual que le sirva de fundamento.

De la misma manera, no es posible un desarrollo ético del individuo sin un distanciamiento de este frente al mundo y una toma de posición propia sobre la realidad³⁵, en el que tiene la conciencia

³⁵ Se podría decir que en la actitud natural el sujeto toma actitudes frente al mundo, por el contrario, en este punto el sujeto toma posición frente al mundo, lo que marca el desenvolvimiento activo frente a sus circunstancias.

plena de que la voluntad y la razón son los motores para la renovación. Y esta es, esencialmente, la vida propiamente humana: una vida del sujeto consiente de sí, que tiene libertad para desarrollarse a través de la experiencia y, en su desarrollo puede *autorenovarse* y darle un sentido propio, por eso la ética del individuo y de la comunidad será siempre una ética en *renovación*³⁶.

3.2. Hacia la constitución de una vida auténticamente humana: la vida ética

Si algo ha quedado claro hasta este punto es que, aunque estemos en la naturaleza, no somos seres de naturaleza. En los animales el recuerdo se presenta como una especie de memoria que se acentúa con la repetición, los seres humanos tenemos una memoria histórica, conciencia de lo que hemos sido, lo que ha sido nuestra comunidad y junto a ello el deseo de llegar a ser algo más allá. Tal como cita Walton (2014) a Husserl: «El hombre vive en la ‘infinitud’, que es su constante horizonte vital, sobrepasa los instintos, crea valores de nivel superior y sobrepasa estos valores» (1973, p. 405). Orientar la praxis de manera racionalmente general hacia una idea es algo propiamente humano, afirma Husserl, por eso su propuesta parte siempre de la consideración de un ser humano racional y autónomo: el sujeto que dirige su vida de manera ética³⁷.

³⁶ El ser humano es libre de dirigir su vida de la manera en que su voluntad desee, sin embargo, es claro Husserl al afirmar que la vida ética —la vida que se orienta hacia un ideal ético por medio de la razón y que, por tanto, es también de carácter social—, tiene el más alto valor como vida auténticamente humana que se dirige a ser « (...) una humanidad perfecta en todo lo posible y que vive con la más alta satisfacción posible de sí» (Husserl, 2012, p.96).

³⁷ La vida ética es definida por Husserl como «una vida que se pone conscientemente bajo la idea de renovación, que se guía voluntariamente por ella y por ella se deja configurar» (Husserl, 2012, p.21).

En la vida ética la persona es el resultado de las oportunidades de autodeterminación libre, las mismas que establecen formas de vida y tipos de personalidades humanas, pues «el hombre no es un simple animal, ya fuese un perfecto en su especie y constantemente satisfecho. El hombre tiene autoconciencia» (Husserl, 2005, p. 36). Así pues, además de la autorreflexión, el pensamiento crítico es fundamental para poder situarse en la realidad y formar opiniones basadas en criterios razonados y convicciones —los que pueden cambiar en el flujo de vivencias, pues ser persona consciente es estar en constante movimiento, en constante renovación—. Este proceso reflexivo permite cuestionar las ideas propias y las tomas de posición, así como someterlas a un escrutinio, además de permitir la modificación de las creencias cuando se crean nuevas perspectivas que amplían la comprensión de la realidad, pero este rasgo no es únicamente del individuo, puede darse también en comunidad:

Una colectividad como colectividad tiene una conciencia, pero puede también tener, como colectividad, una autoconciencia en el sentido genuino: puede valorarse a sí misma y tener una voluntad dirigida sobre sí misma, una voluntad de autoconfigurarse (Husserl, 2012, p.53).

Es por esto por lo que el profesor de filosofía, el lector interesado y cualquier persona puede encontrar en la fenomenología un método para el desarrollo humanístico del sujeto individual, que llega desde sí mismo a reconocer el tejido de conocimiento intersubjetivo que es creado, principalmente, de manera subjetiva; subjetividad individual que se vincula intrínsecamente con la carnalidad. Incluso, desde esta finitud como ser carnal, la persona puede llegar a hacerse los cuestionamientos básicos de todo filosofar, aquellos que parten desde sí mismo como portador de un lenguaje limitado pero que se proyectan hasta lo ilimitado, lo infinito del sentir y del pensar;

todo ello como actitud vital en el despliegue progresivo de los estados constitutivos del cuerpo y, junto a ello, el cambio de actitud vital.

Aquí radica la importancia de la fenomenología como método filosófico, que es considerada por Fink, discípulo de Husserl y gran conocedor de su obra, como «(...) el método de la más radical autorreflexión, de la autoafirmación y de la autorrealización del espíritu en la apertura de la profundidad de su propia vida trascendental» (1990, p.181). Fink utiliza el *mythos* platónico de la caverna para presentar su crítica hacia el conocer desde el mundo —la actitud natural—, en donde se considera que lo “verdadero” es lo que puede percibirse. Expresa también la necesidad de ver más allá de lo observable, pues limitarse a esto es conocer una parte contingente producida por algo más profundo. En contraposición a esta actitud de ingenuidad, la fenomenología propone la liberación de este apego a lo mundano desde la *epojé*³⁸ como primer acto fenomenológico, en el que la persona deja de interesarse por las cosas y se vuelve hacia sí mismo. Al neutralizar la creencia en el mundo cósmico puede dar el paso para comenzar a vivir en las conciencias de objeto, de manera que reconoce lo contingente de aquello que se presenta en el plano de la percepción; la *epojé* fenomenológica es un retorno al *yo* y un primer paso para las tomas de posición —motivaciones variadas—, mediadas por actos individuales de reflexión. Sin embargo, quienes aún no han realizado ese primer acto fenomenológico continúan dentro de la caverna —para expresarlo con la analogía de Fink—. Aquellos nunca se han visto a sí mismos ni a su mundo circundante, así que su conocimiento se basa en eso que deriva de lo existente —en las sombras—, e incluso, hay algunos que se consideran conocedores de sombras más “expertos” que otros. Asimismo, la persona se limita a un conocimiento de lo mundano, y el investigador

³⁸ Acto de reducción fenomenológica que, para Fink, es la idea fundamental de la filosofía en sentido fenomenológico: «El regreso del espíritu a sí mismo desde su "estar fuera de sí" mundano es el acontecimiento fundamental de la filosofía» (1990, p.180)

naturalista hace de esto su objeto de estudio. En esta actitud y en este tipo de investigaciones, realidad —vivencias del mundo— y apariencia —las sombras visibles— se confunden.

Por el contrario, la vida ética se basa en la autodeterminación de la vida personal hacia la razón. En uno de los ensayos de *Renovación del hombre y de la cultura*, Husserl estudia la posibilidad de una ética más allá de la individual, una ética social en la que la voluntad de cada individuo esté orientada hacia una idea-meta en común. Es en este punto donde propone, como en algún momento lo hizo Platón, al filósofo como una parte fundamental en la comunidad ética: Como «la filosofía es un reino de valores ideales objetivos autónomos (valores absolutos). Cada creación de un valor ideal absoluto eleva el valor del hombre que lo gesta» (Husserl, 2012, p.59), es el filósofo un *funcionario de la humanidad*. Pero ¿cuál es el papel de la filosofía en la actualidad? Cuando se habla de educación filosófica no se hace referencia al aprendizaje memorístico de conceptos, de ideas, de autores de épocas, pues, aunque estos sean necesarios, limitarse a ellos no haría de la filosofía más que un pensamiento muerto. El filósofo tampoco es la expresión de una comunidad, o la síntesis de los diferentes pensamiento de la comunidad en que vive; la filosofía no es un reflejo de la sociedad, pues su principal labor debe ser cuestionarla y poner en duda sus dinámicas actuales. El enfrentamiento con el mundo en búsqueda de la dignificación humana, la revitalización del pensamiento crítico, la búsqueda de un ética individual que fortalezca la ética social y permita una renovación cultural, son solo algunas de las labores sociales de la filosofía —como pensamiento vivo— en la sociedad actual.

En conclusión, este capítulo se desarrolló en tres momentos: un primer momento en el que se da apertura a la dimensión ética del cuerpo, que es posible si se cambia de actitud vital y la orientación de la mirada se dirige hacia el ser humano en su totalidad. junto a las posibilidades de autodeterminación libre que lo hacen un ser humano con una ética en renovación. En un segundo

momento, siguiendo la línea de Husserl, se propone la vida ética como vida auténticamente humana y capaz de ejercer una renovación no solo en el individuo, sino también en la comunidad. Finalmente, un tercer momento en el que se habla de la importancia de la fenomenología y el filósofo en esta labor.

Conclusiones

Este recorrido investigativo está por finalizar, no sin antes presentar unas cuantas conclusiones y aclarar que el fin de esta investigación no es simplemente hacer un rastreo sobre el naturalismo y presentar el enfoque fenomenológico de la corporeidad como una crítica a este. Más allá de ello, este ha sido el camino teórico necesario para propiciar un debate sobre aquella exaltación actual del cuerpo y la actitud tendenciosa frente a todo aquello que se considera “moda”.

En filosofía, cualquier tipo de análisis debe hacerse desde la teoría y desde aquellas ideas que han marcado la historia, ¿cómo se podrá analizar críticamente la actualidad sin antes conocer un poco los hitos más importantes de la historia, lo que ha llegado a construir el presente tal y como es? por eso esta investigación no podría ser posible sin antes realizar un breve recorrido histórico sobre aquellos pensamientos naturalistas más notorios, en este caso, la fisiología y el conductismo. De la misma manera, es importante reconocer que los trabajos de Husserl entorno al cuerpo y, en general, el desarrollo de su fenomenología es muy amplio y profundo como para circunscribirlo a todo en un trabajo de grado. Sin embargo, lo que se pretendió realizar fue una aproximación a conceptos, teorías e ideas generales que me permiten proponer el desarrollo fenomenológico de la corporeidad como una propuesta óptima para hacer frente a los problemas sociales, al igual que rebatir las tesis de la fisiología y el conductismo como ciencia que pretenden negar la vida subjetiva y naturalizar la conciencia. Y que puede tener graves repercusiones en la sociedad *cansada y adormecida* tal como la que nuestra experiencia cotidiana nos muestra, especialmente después de la grave crisis sanitaria del Covid-19, con el malestar general que trajo consigo y el ingente desarrollo tecnológico que, además de ayudar, sumió en diversos escapes de la realidad a la humanidad, alejándola aún más de los objetivos más elevados que podría tener y

estableciendo un obstáculo para lo que en este trabajo de grado ha sido reconocido como la *carnalización* de la vivencia propia del sujeto. Esto, sumado a la idea cada vez más creciente de “superación” de lo humano, que, irónicamente, implica una anulación de lo que es propiamente humano, pues se pasa del reconocimiento del cuerpo como libre y sintiente, a un cuerpo con partes intercambiables como las de una máquina. Pero esto no es nuevo, pues sus inicios ya fueron planteados tiempo atrás, y aquello fue lo que me propuse exponer en el primer capítulo de esta investigación; la “observación” como mirada objetivante, anula la conciencia en la relación sujeto-mundo y lleva a la anulación total de todo aquello que es humano.

Ahora bien, en contraposición a esto se encuentra la posibilidad de autonomía y la libertad propias de la persona, que para ser un proceso consciente empieza por la *constitución del cuerpo como cuerpo vivido y propio*, posteriormente al cambio de actitud vital y al desarrollo como una *persona conciente de ser conciencia*, características necesarias para la realización de la propuesta de Husserl, en la que la vida con orientación ética es la de más alto valor, y si algo es posible afirmar con certeza en este punto es que esta no surge pasivamente ni puede ser impuesta por algo exterior. Cada persona debe realizar, en algún momento, una autorreflexión profunda y tomar una decisión que marcará el tránsito hacia su vida como una vida ética, vida en constante renovación. Así pues, la autonomía es crucial para que un individuo viva de manera racional y habite su entorno, pero para lograr esto es primordial que la subjetividad no sea anulada, ya sea de manera deliberada o no, pues las relaciones de causalidad natural se dan siempre fuera del sujeto: “me impulsan a...”, “soy movido a...”, cuando no hay sujeto, la persona que actúa se puede remplazar con cualquier cosa. Pero la fenomenología propone la comprensión del ser humano a través de sus vivencias y la estructura de su conciencia, busca esclarecer aquellos rasgos esenciales, ya no como ser de naturaleza, sino como ser que actúa en su mundo circundante y se autoconstituye en él. Es

por esto por lo que el método fenomenológico, a través de la autonomía de la razón, permite la conciencia de la persona que se orienta siempre hacia el infinito y que, en ese camino, se autoconstituye y se encuentra con otros que lo constituyen en un entretejido cultural.

En suma, a partir del rastreo teórico-crítico de las visiones fisiológica y conductista frente al ser humano, se abordó el trabajo fenomenológico de la corporeidad junto con una idea íntegra y fenomenológica del ser humano, que se presentó como sustento teórico ideal para hacer frente a las repercusiones naturalistas. Por último, se trató específicamente la parte ética, aquellas características esencialmente humanas que llevan a pensar sobre la posibilidad de una renovación ética en tiempos de crisis. De esta manera, es importante preguntarse por las limitaciones que históricamente se han construido sobre el cuerpo y sobre las circunstancias que, como seres humanos, nos han limitado y nos han hecho creer ingenuamente que no podemos cambiar.

Es pertinente entonces, al finalizar este trabajo, plantear ciertos cuestionamientos de cara a la actual exaltación del cuerpo y a los cambios en las relaciones que ha traído el desarrollo digital, pues es indudable que el estar inmersos en el mundo digital puede ser un obstáculo para la carnalización de la vivencia y para la relación entre sujeto y mundo circundante. Además, debido al gran desarrollo tecnológico, el ser humano parece haber olvidado su aspiración a lo infinito y haberla orientado, una vez más, hacia el cuerpo. Pues ahora la aspiración a ir más allá se basa en la modificación corporal, en modificar y potenciar las capacidades humanas para crear supermujeres y superhombres, que no tengan limitación física alguna. Pero la tendencia humana hacia lo infinito nos lleva a superar las categorías, y no hago referencia al cuerpo, sino a la constitución de nuevos valores que, frente a los problemas actuales, se constituyan como cimiento para la equidad y la dignidad; esto sin necesidad de experimentos, observaciones y laboratorios, pues dignificar la vida es lo opuesto a analizar la vida.

Referencias Bibliográficas

- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* Trad. Antonio Ziri6n Quijano. Fondo de cultura econ6mica.
- _____ (1922-1924). *Renovaci6n del hombre y de la cultura (Cinco ensayos)* Trad. Agust6n Serrano de Haro, Barcelona: Anthropos, 2012.
- _____ (1992). Apparitions d'esprits, intropathie, exp6rience de l'autre (1924). (Trad. Olivier Depra). *6tudes Ph6nom6nologiques*, 8(15), 5–23.
- _____ (2016). Normalit6, anomalit6 et animalit6 (Trad. Emmanuel Alloa). *Philosophie* 2016/4 (N6131), 24-35.
- _____ (2001). Chair - chose - empathie, rapport du corps et de l'6me. En : *Sur l'intersubjectivit6 I* (Trad. Natalie Depraz) (Pp.71-91). PUF.
- Boakes, R.A. (1989). La psicolog6a comparada y el comienzo del conductismo. En: *Historia de la psicolog6a animal. De Darwin al conductismo* (pp.251-319). Alianza.
- Fink, E. (1990). ¿Qu6 se propone la fenomenolog6a de Edmund Husserl? Trad. Ra6l Iturrino Montes. *Di6logos*, 56, 167-184.
- Garc6a-Molina, A., y Pe6a-Casanova, J. (2022). El intervencionismo de Stalin en la fisiolog6a sovi6tica: la Sesi6n Pavloviana.
- Jaramillo, M. M. (1999). Fenomenolog6a de la corporeidad. *Revista UIS Humanidades*, 28(2).

- Kazdin, A. E. (1983). Fundamentos de la modificación de conducta. *En: Historia de la modificación de conducta: fundamentos experimentales de la investigación actual* (p.51-81). Desclée de Brouwer.
- Mann, T. (1969). *La montaña mágica*. Círculo de lectores: Barcelona.
- Sánchez Muñoz, R., y Medina Delgadillo, J. (2018). El cuerpo vivo y la subjetividad trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl. *Veritas*, (40), 9–28.
<https://doi.org/10.4067/s0718-92732018000200009>
- Terravecchia, G. P. (2008). Husserl critico del naturalismo: dalla logica all'etica. *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, 100(4), 595–620. <http://www.jstor.org/stable/43063862>
- Walton, R. J. (2014). Facetas de la corporalidad en la ética husserliana. *Eidos*, (21), 237-259.,
- Pávlov, I. (1929). *Los reflejos condicionados. Lecciones sobre la función de los grandes hemisferios*. Ediciones Morata: Madrid, España.
- Watson, J.B. (1972). *El conductismo*. (Trad. Orión Poli). Editorial Paidós: Buenos Aires, Argentina.