

Pertinencia y utilidad del empirismo naturalista y la fenomenología trascendental para la comprensión de las operaciones de categorización.

Relevance and utility of naturalistic empiricism and transcendental phenomenology for the understanding of categorization operations.

Julian Ernesto Cely



Cómo citar: Cely, J. E. (2020), 7. Pertinencia y utilidad del empirismo naturalista y la fenomenología trascendental para la comprensión de las operaciones de categorización. *Ignis* (14), 44-56



Recibido: 15 - 07 - 2020 / Aceptado: 19 - 11 - 2020 / Publicado: 31 - 12 - 2020

Resumen

Este es un artículo reflexivo sobre *categorización*. Se entiende el concepto de “categorización” como lo definen George Lakoff y Mark Johnson (1999). Esto es, como la habilidad que tienen los organismos para distinguir o diferenciar algo de alguna otra cosa e incluir esto o aquello dentro de una categoría. El objetivo del artículo es el de identificar la utilidad del empirismo naturalista de John Dewey y la fenomenología trascendental de Edmund Husserl para comprender las operaciones de categorización. Sobre la base de estas reflexiones, se busca presentar una pequeña contribución a los estudios sobre la valoración estética de las producciones humanas. Así, se defiende que la tesis de Dewey acerca de la capacidad de la sensibilidad en los organismos inferiores es aún vigente y muy útil para comprender las operaciones de categorización en los seres vivos y, del mismo modo, que los hallazgos de Edmund Husserl acerca de los procesos de emergencia de sentido, en general, y acerca de las síntesis de la conciencia temporal originaria y las síntesis de la homogeneidad y heterogeneidad, en particular, aportan significativamente en la comprensión de las operaciones de categorización en los seres humanos.

Palabras clave:

Categorización, Edmund Husserl, empirismo naturalista, fenomenología trascendental, George Lakoff, John Dewey, Mark Johnson

Abstract

This is a thoughtful article on categorization. The concept of “categorization” is understood as defined by George Lakoff and Mark Johnson (1999). That is, the ability of organisms to distinguish or differentiate something from something else and include this or that within a category. The aim of the article is to identify the usefulness of John Dewey’s naturalistic empiricism and Edmund Husserl’s transcendental phenomenology to understand categorization operations. Thus, it is argued that Dewey’s thesis about the capacity for sensitivity in lower organisms is still valid and very useful for understanding categorization operations in living beings and, in the same way, that Edmund Husserl’s findings about the processes of emergence of meaning, in general, and about the syntheses of the original temporal consciousness and the syntheses of homogeneity and heterogeneity, in particular, contribute significantly to the understanding of categorization operations in human beings.

Keywords:

Categorization, Edmund Husserl, George Lakoff, John Dewey, Mark Johnson, naturalistic empiricism, transcendental phenomenology



Introducción: la tesis de la categorización de George Lakoff y Mark Johnson

De acuerdo con George Lakoff y Mark Johnson (1999), la “razón” es corpórea. El predicado “corpóreo” tiene aquí dos sentidos fundamentales. Uno de ellos señala la dependencia de la razón respecto al aparato sensoriomotor, el otro se refiere a la realización neuronal de cualquier constructo mental. Estos dos significados están entrelazados y son interdependientes. Sin embargo, en este artículo orientaremos nuestra atención sólo al primero de ellos. La razón es “corpórea” en tanto ella hace uso y nace de capacidades corporales, como la percepción y el movimiento. El “nacer de” señala el origen evolutivo de la razón humana. Nuestra razón ha surgido de capacidades corporales semejantes a las de “organismos”¹ inferiores. El “hacer uso de” señala las posibles “operaciones”² en las que la razón, para efectuarlas, dispone del aparato sensoriomotor. El juicio “la razón es corpórea”, en el sentido en que lo he señalado, es ambiguo, pues tiene un significado que explica el origen evolutivo de la razón y otro que explica el operar de ella.

Desde la perspectiva evolutiva, el origen de la razón puede rastrearse en la operación de categorizar. “Categorizar” es distinguir o diferenciar algo de alguna otra cosa, e incluir esto o aquello dentro de una clasificación o categoría. La ameba es capaz de categorizar en la medida en que puede distinguir aquello que le sirve de alimento de aquello que no, y puede clasificar esas cosas en las categorías de “comida” y “no-comida” (Lakoff y Johnson, 1999). Así lo hacen todas las formas de vida superiores, pero con categorizaciones cada vez más complejas. El origen evolutivo de la razón es corpóreo, porque el modo en que los animales categorizan depende de sus aparatos sensitivos y su habilidad para moverse y manipular objetos (Lakoff y Johnson, 1999). La ameba categoriza porque tiene una cierta capacidad de “sensibilidad”³ y porque se puede mover.

Desde la perspectiva en la que se explica el operar de la razón mediante el aparato sensoriomotor, la categorización también ofrece una guía de rastreo, sólo que aquí se contempla un caso especial de categorización: la categorización neuronal, que es explicada por Lakoff y Johnson (1999) mediante el ejemplo de la percepción visual. Como cada ojo humano tiene 100 millones de células sensibles a la

1 Uso el término “organismo” en el sentido que le da John Dewey, como lo viviente o lo psico-físico, o un cuerpo organizado, es decir, aquel que tiende a mantener la actividad propia de los cuerpos animados, la actividad organizada. (Dewey, 1929, pp. 254-255; 1948, pp. 210-211)

2 Uso los términos “operar” y “operación” para señalar cualquiera de las acciones efectuadas por la mente, ya sean conscientes o inconscientes, pertenezcan a la esfera de la actividad o de la pasividad (en el lenguaje de la fenomenología trascendental). No hablo de “acciones” o de “actos” porque para Dewey (1928) estos términos implican ya la actividad. Tampoco hablo de “actos” porque así ha sido traducida la palabra alemana “Akt”, que en la fenomenología trascendental señala una vivencia intencional (Husserl, 1997).

3 Pese a lo inadecuado que pueda resultar el hablar de una sensibilidad en organismos inferiores, prefiero utilizar el término “sensibilidad” y no otros más específicos que están contenidos en él, como el de “sensación”. Con el término “sensibilidad” expreso la recepción de estímulos del entorno en un cuerpo animado. El sentido del término se construye con base en el término *Sinnlichkeit* (sensibilidad), desde el significado que le da Kant (2007): “La capacidad (receptividad) de recibir representaciones gracias a la manera como somos afectados por los objetos” (p. B33). Pero a esta definición se la libera de la sombra de una filosofía a priori, esto es, de contraponer de su materia (la sensación [*Empfindung*]) a la forma, como a una operación que ocurre antes de la experiencia. En lugar de eso, se entiende la *Sinnlichkeit* como lo hace Husserl, es decir, como la serie de operaciones en las que el organismo da sentido, como la formación y conexión de la materia de las intuiciones en las síntesis de la conciencia (Husserl, 2001, párr. 26, 27, 28 y 29). La sensibilidad también podría entenderse como aquello a lo que John Dewey (1928) llama *sensitivity* (sensibilidad), pues para él ella es una forma de definir la actividad organizada (ver mi interpretación de esta definición en la siguiente sección). Parece exagerado hablar de “sensibilidad” en organismos como la ameba, pero las operaciones que les permiten a ellos tener experiencia del mundo pueden entenderse en analogía con las de los organismos más desarrollados. Así, se habla de “sensibilidad” en referencia a la capacidad que funciona como base para que en los organismos inferiores emerja sentido; se hace a manera de una analogía metafórica, o de una metonimia de efecto por causa (dado que nosotros somos el desarrollo evolutivo de tales organismos). Otros términos que a lo largo del ensayo definen lo mismo (a no ser que en el curso de la exposición sea explicitado su sentido de otra manera) son “capacidad de sentir” o “capacidad sensitiva” y, correlativamente, hablando del mecanismo y no de la experiencia, “aparato sensitivo”.

luz pero sólo un millón de fibras que conducen al cerebro, cada imagen que entra debe ser reducida en complejidad por un factor de 100. Es decir, la información en cada fibra constituye una “categorización” de la información de alrededor de 100 células (Lakoff y Johnson, 1999, p. 18). La categorización neuronal es una guía para comprender el operar de la razón mediante el aparato sensoriomotor —y el origen evolutivo de ella—, porque los conceptos y las estructuras conceptuales son estructuras neuronales que se forman para caracterizar nuestras categorías y razonar sobre ellas. Este “razonar” se refiere, en buena medida, a la capacidad de formular inferencias, y como ellas se forman entre los conceptos que *hacen parte* o *hacen uso* del sistema sensoriomotor de nuestros cerebros, buena parte de la inferencia conceptual es inferencia sensoriomotora

De lo anterior, se formulan dos problemas, cada uno correspondiente a uno de los significados estudiados del juicio “la razón es corpórea”:

1. La perspectiva evolutiva nos mostró que la categorización es originariamente dependiente del aparato sensoriomotor. La ameba categoriza porque tiene una cierta sensibilidad y porque se puede mover. El que la ameba se mueva es un hecho fácil de evidenciar, aunque las causas por las que lo hace no sean tan fáciles de comprender. Pero más difícil que esto es explicar en qué consiste la capacidad de la sensibilidad en la ameba y por qué la ameba tiene esa capacidad. Y dado que en la primera parte de *Philosophy in the Flesh*, Lakoff y Johnson no profundizan en este problema, propongo aquí un acercamiento a su comprensión con base en algunas de las investigaciones de John Dewey (1928, 1929). De este problema me ocupé en la sección 2.
2. Por otro lado, la perspectiva que explica el operar de la razón nos mostró que, debido a que la inferencia se formula entre conceptos y a que los conceptos son formas de caracterizar las categorías, el sistema conceptual y la razón *hacen parte* y *hacen uso* del aparato sensoriomotor. A esto debemos agregar algo nuevo. Lakoff y Johnson explican que las categorías que formamos son parte de nuestra experiencia, son las estructuras que diferencian aspectos de nuestra experiencia en clases discernibles y la formación y el uso de las categorías es la materia de la experiencia (Lakoff y Johnson, 1999, p. 19). De esto se sigue que una buena forma de acercarse a la comprensión de lo que es la razón en general y la categorización en particular es mediante el análisis de la experiencia. Las ciencias cognitivas proporcionan una vía para hacer este análisis, pero otra forma de hacerlo —contraria a la opinión de Lakoff y Johnson (1999)— la ofrece el método fenomenológico.

En este artículo no pretendo realizar un análisis fenomenológico de las operaciones de categorización, pues sólo el análisis de un ejemplo de categorizar tomaría mucho tiempo y ocuparía muchas páginas. En lugar de eso, ofrezco un breve aporte para la comprensión del problema sobre cómo se configura la capacidad de la sensibilidad en nosotros, los humanos, desde el punto de vista fenomenológico. Este problema será desarrollado en la sección 3.

Al final, presentaré una breve reflexión acerca de los corolarios que se desprenden de las ideas presentadas en las secciones 2 y 3 para la experiencia estética.

La capacidad de la sensibilidad en los organismos inferiores. Una interpretación a la tesis de John Dewey

Cuando se toma como base de un estudio el método del empirismo naturalista,⁴ la pregunta por aquello en lo que consiste la capacidad de la sensibilidad en un organismo tan básico como la ameba conduce necesariamente a la pregunta por lo que define el concepto de “vida”. Pues, como veremos, la capacidad de la sensibilidad en las formas de vida inferiores no es más que la secuencia de acontecimientos en un cuerpo y en la interacción de ese cuerpo con el entorno que definen el concepto de “vida”.

Al hablar aquí de “vida” me refiero a la condición de un cuerpo viviente como aquella diferente de la de uno no-viviente. Según Dewey (1948) “la diferencia más obvia entre las cosas vivientes y las no-vivientes es la de que las actividades de las primeras se caracterizan por necesidades, por esfuerzos [...] y por satisfacciones” (pp. 208-209).⁵ La diferencia entre el cuerpo viviente y el no-viviente no se encuentra ni en su composición fisicoquímica, ni en la capacidad de ejercer actividad. Pues, por un lado, dada una perturbación en su equilibrio interno, los minerales, o el aire y el agua, o incluso, los planetas y los astros —cualquiera de los cuerpos inanimados— están conducidos a una constante “actividad en relación con las cosas circundantes” (Dewey, 1948, p. 209). Y, por otro lado, la composición fisicoquímica de un cuerpo viviente no tiene nada adicional a la de uno no-viviente. En cuanto a su estructura fisicoquímica, la diferencia entre el cuerpo viviente y el no-viviente radica en “la *forma* [sic] en que se hallan [interconectadas]⁶ y en que operan las energías fisicoquímicas” (Dewey, 1948, p. 209). Y de esa diferencia se desprende otra, concerniente a la actividad de esas dos clases de cuerpos: la actividad del cuerpo animado está regida, por así decir, por la “norma del equilibrio activo”,⁷ es decir, aquella norma que garantiza el mantenimiento de una “actividad característicamente organizada” (Dewey, 1948, p. 210). Lo que hace que la planta sea planta y tienda a mantenerse como planta y no se convierta en otra cosa —a diferencia del hierro, por ejemplo, al que, como dice Dewey, le da lo mismo volverse óxido de hierro— es una cierta forma de actividad, una actividad organizada (Dewey, 1929). De ahí que el término “organismo” incluya sólo a los cuerpos animados o vivientes.

La actividad organizada es aquella que se caracteriza por necesidades, por esfuerzos y por satisfacciones. La necesidad es un “estado concreto de acontecimientos” (Dewey, 1948, p. 209) en el que la tensión y la distribución de las energías de un cuerpo se hallan en condiciones de “incomodidad o equilibrio inestable” (Dewey, 1948, p. 209). En otras palabras, aquellas energías ejercen una “presión que a su vez produce cambios característicos tales que alteran la conexión con el contorno, de tal suerte que [el organismo]⁸ actúa de diferente manera sobre ese contorno y queda expuesto a recibir diferentes influencias de él” (Dewey, 1948, p. 209). El esfuerzo es la manifestación del estado de necesidad en “movimientos

4 Sobre el empirismo naturalista o naturalismo empírico, ver el capítulo 1 de *Experience and Nature* (1929).

5 Para las citas literales de *Experience and Nature* uso la traducción de José Gaos (1948), con algunas excepciones que serán señaladas en su momento.

6 Gaos traduce “conectadas”, pero opto traducción más literal de “interconnected”.

7 Dewey no utiliza este término, pero a falta de un término de uso sistemático en su texto, propongo el de “norma del equilibrio activo”. Sobre esto, véase (Dewey, 1929, pp. 252-256, 1948, pp. 203-212)

8 Por fines explicativos sustituyo el término particular “la planta” por el término general de “el organismo”.

que modifican los cuerpos del contorno en formas que reaccionan sobre el cuerpo, de tal suerte que queda reestablecida su norma característica de equilibrio activo” (Dewey, 1948, p. 209). Mientras que la necesidad es el estado de acontecimientos que amenazan la norma del equilibrio activo y el esfuerzo es una respuesta del organismo que intenta reestablecer ese equilibrio, la satisfacción es la recuperación de la norma del equilibrio producto de los cambios que se hicieron en la interacción con el entorno durante el esfuerzo.

La pregunta por lo que es la capacidad de sensibilidad en los organismos inferiores conduce a la pregunta por lo que define la vida, porque aquello que la define es la actividad que implica, fundamentalmente, las capacidades de la sensibilidad y del movimiento. La necesidad, por su parte, es el acontecimiento en el que un organismo, al interactuar de tal manera con el entorno, amenaza la norma del equilibrio activo y con ello el mantenimiento de aquel como organismo. La necesidad es, pues, en otras palabras, la capacidad de sentir una incomodidad por una interacción inadecuada con el entorno. El esfuerzo es, pues, un trabajo que se hace para reestablecer una interacción adecuada con el entorno mediante el movimiento. La satisfacción es, de nuevo, una sensación, pero esta vez una sensación agradable por el restablecimiento de la norma del equilibrio activo. De manera que, necesidad y satisfacción son nociones análogas al placer y al dolor y, por ende, están unidas o, como diría Sócrates, ligadas en una sola cabeza (Platón, 1988, p. 60b-c).⁹

Podría objetarse, sin embargo, que esto no corresponde a la tesis de Dewey, pues para él la actividad organizada es sólo la base de la “sensibilidad”¹⁰ y la esencia de esta es la capacidad de discriminar las respuestas bajo el criterio de los resultados (Dewey, 1929, p. 256; 1948, p. 211). Pero debe recordarse que esta, la base de la sensibilidad, es para él una capacidad más básica que ocurre cuando hay una “presencia general y operante del todo en la parte y de la parte en el todo [que] constituye la irritabilidad,¹¹ la capacidad de sentir” (Dewey, 1948, p. 211). La irritabilidad es, pues, la base propiamente sensitiva de la sensibilidad y, dado que la esencia de esta es, según se dijo atrás, la capacidad de discriminar las respuestas bajo el criterio de los resultados, la sensibilidad es para Dewey la capacidad que tiene todo organismo —y que sólo pertenece a los organismos— de responder a las sensaciones dadas por la irritabilidad y de discriminar las respuestas con vistas a la generación de mejores resultados. Un “mejor resultado” es aquel que garantiza el mantenimiento de su existencia como el mismo organismo y, por ende, aquello que reestablece la norma del equilibrio activo (satisfacción). La respuesta y la discriminación de ella es sólo posible en el movimiento y, en tanto respuesta, sólo es posible como reacción o manifestación de aquello que había amenazado la norma del equilibrio activo (esfuerzo). Luego, cuando Dewey explica la sensibilidad no lo hace para explicar un acontecimiento diferente al de la actividad organizada, sino para definirlo en un solo concepto.

⁹ La analogía de la necesidad y la satisfacción con el placer y el dolor no es, por supuesto, una analogía de proporcionalidad propia, sino una analogía metafórica, en el sentido de que el placer y el dolor son especies de feelings y que los feelings son la realización del interés y la sensibilidad en animales más desarrollados (Dewey, 1929, p. 256; 1948, p. 212). Por otra parte, ya que refiero a los antiguos, vale la pena recordar la explicación que da Timeo sobre el placer y el dolor: “En efecto, todo lo que sucede contra la naturaleza es doloroso, pero lo que acontece naturalmente es agradable” (Platón, 2010, p. 81e). Si se cambia “naturaleza” por “autoconservación” tenemos una idea bastante similar a la de Dewey.

¹⁰ Sensitivity.

¹¹ Susceptibility.

Hasta aquí la exposición de mi interpretación acerca de lo que para Dewey es la capacidad de sensibilidad en los organismos inferiores. Pero no puedo dejar de mencionar unas precisiones que pueden hacer más claras algunas de las ideas expuestas:

1. La delimitación del problema de estudio llevó a enfocar el análisis propuesto sólo en la capacidad la de sensibilidad. Con el ánimo de plantear un problema que estuviera al alcance de mis capacidades, dejé de lado la capacidad del movimiento; pero a lo largo de la exposición puede verse que, en la actividad organizada, a la sensibilidad no se la puede separar del movimiento más que en la experiencia reflexiva.¹² Eso, teniendo en cuenta que en la experiencia primaria, sensibilidad y movimiento son dos momentos de una misma operación y, si en verdad se quisiera comprender lo que es la una, sería necesario comprender a la otra. Aquí sólo pude ocuparme del esclarecimiento de la sensibilidad y, por ello, dejo de lado para estudios futuros el análisis del movimiento.
2. De lo expuesto parece seguirse que —en las capacidades sensoriomotoras de la ameba— a la sensación la sucediera el movimiento y así sería si, en la actividad organizada, se tomara como punto de partida el equilibrio activo de las energías fisicoquímicas del cuerpo animado, de donde el primer momento de tal actividad sería el de la necesidad y, como a ella se la ha definido en tanto un estado de incomodidad en el organismo, el primer momento de la actividad sería una mera pasividad o receptividad. Pero aun cuando se mantuviera el mismo punto de partida, el rompimiento del equilibrio activo sería resultado no del mero padecer, sino de una cierta actividad del organismo con el entorno que habría perturbado la armonía. Un ejemplo de ello sería el de la ameba fracasando en su intento de alimentarse de un organismo más pequeño, como una bacteria (Jeon, 1973). Por la forma en que planteo el problema de estudio parece como si hubiera caído en lo que para Dewey es el actual dualismo de estímulo y respuesta (1928, p. 358), y más grave aún, como si no hubiese entendido su idea de la coordinación sensoriomotora y, en la secuencia necesidad-esfuerzo-satisfacción estuviese hablando de algo así como una sensación-seguida-por-idea-seguida-por-movimiento (Dewey, 1928, p. 358), extendida a la cognición originaria de los organismos inferiores. Pero tal apariencia no es más que un reflejo distorsionado de la manera como se ha entendido la magnífica obra de John Dewey. La justificación de este juicio bien podría dar lugar a otro artículo, así que bastará por ahora con: 1) reconocer que la forma en que se ha realizado la exposición se presta para tal ambigüedad en la interpretación, y 2) clarificar mi manera de entender lo que en su conjunto es la actividad organizada, a saber, no como una necesidad meramente estimulante y receptiva, ni como un esfuerzo responsivo y activo, sino como una coordinación sensoriomotora en la que la necesidad y la satisfacción involucran tanto movimiento, como el esfuerzo involucra sensación, y en la que “en un cierto sentido es el movimiento lo que es primario, y la sensación lo que es secundario, el movimiento del cuerpo, los músculos de los ojos y la cabeza determinando la cualidad de lo que se experimenta” (Dewey, 1928, p. 358). Visto así, la ameba no ha desarrollado esa clase de músculos, pero en ella también el movimiento de su cuerpo es lo que determina las cualidades de su experiencia.¹³

12 Sobre la distinción que hace Dewey entre la experiencia primaria y la experiencia reflexiva, ver: Dewey, 1929.

13 Presento aquí una reflexión final de esta sección que daría pie a otro estudio, a saber: como aquello que define la vida es la actividad organizada, como la actividad organizada está caracterizada por las capacidades sensoriomotoras, y como las capacidades sensoriomotoras determinan las cualidades de la experiencia, ¿la experiencia es aquello que define la vida?, es decir, ¿sólo es vivo aquello que experimenta, que vivencia?

La capacidad de la sensibilidad en los seres humanos. Dos clases de síntesis de la conciencia que forman y conectan la materia de las impresiones

El que la “necesidad” en la ameba sea definida como la capacidad de sentir una incomodidad es una metáfora que busca explicar la capacidad de la sensibilidad de los organismos inferiores mediante el concepto usado para definirla en los organismos más desarrollados. Pues, cuando se usa el término “sentir” (to feel) en el estrecho sentido que le da John Dewey, se sigue que la capacidad de sentir y el sentimiento (feeling), pertenecen únicamente a “los animales en los que existe movimiento de lugar y receptores a distancia” (Dewey, 1948, p. 212). Así, aunque la ameba tenga capacidad de movimiento de lugar, ella no es un animal. Por consiguiente, los sentimientos (feelings) se complejizan en cualidad e intensidad, a medida que se multiplican “las reacciones sensibles y discriminatorias a las diferentes energías del contorno [...] [y aumenta el] alcance y la delicadeza de los movimientos”. Pero aun los animales más complejos son incapaces de percatarse de significaciones (meanings), ellos tienen sentimientos, “pero no saben que los tienen” (ambas citas de Dewey, 1948, pp. 212-213). La capacidad de percatarse de las significaciones de los sentimientos y de constituir sentido (sense) es el ascenso a otro campo de interacción, a un nivel más desarrollado en la evolución orgánica: la mente. Ella es propia de los cuerpos vivientes dotados de sentimiento que son capaces de interactuar con otros organismos mediante el lenguaje o la comunicación (Dewey, 1929). Es gracias al lenguaje que los sentimientos llegan a ser propiamente placeres y dolores, olores, colores, sonidos y ruidos —pues de otra manera sólo lo serían “potencial y prolepticamente” (Dewey, 1948, p. 213)— y es también en virtud de él que “quedan ‘objetificados’ como rasgos directos de las cosas” (Dewey, 1948, p. 213). Este estudio sobre el fundamento sensoriomotor de la categorización que se adelantó en la sección anterior es un breve aporte para la comprensión de la capacidad de la sensibilidad en organismos inferiores, como la ameba. Ahora me dirijo al otro extremo de la sucesión evolutiva de la vida; me ocuparé en esta sección de la construcción de otro pequeño aporte, pero esta vez para la comprensión de la capacidad de la sensibilidad en los seres humanos u organismos con mente. Buscaré comprender la sensibilidad para poder entender cuál es el papel que juega ella en la categorización. Y, como para Lakoff y Johnson las categorías que formamos son parte de la experiencia, la seguimos a ella —a la experiencia— para rastrear las condiciones de la sensibilidad. Sin embargo, aquí ya no me guío por John Dewey, pues considero que nadie ha recorrido mejor ese camino que Edmund Husserl. Por consiguiente, en esta sección dejo de lado al empirismo naturalista para seguir la guía de la fenomenología trascendental.

La inseparabilidad práctica de las capacidades sensoriomotoras también es demostrada por Husserl, pues para él la experiencia no es posible sin el movimiento. Esto se justifica con el concepto de “motivación cinestésica”, que designa el acontecimiento en el que la aprehensión de apariencias y el curso en el que ellas son aprehendidas están determinadas por la posibilidad que tiene un individuo de mover su cuerpo-vivido¹⁴ libremente en la dirección que lo desea (Husserl, 2001). Es en ese sentido en el que se dice que las apariencias están “cinestésicamente motivadas” (Husserl, 2001, p. 52). El individuo puede tener apariencias del lado posterior de la mesa, de la profundidad del recipiente, de la textura de una roca y así sucesivamente, porque puede mover libremente sus ojos y su cabeza, sus brazos y sus dedos o, en conjunto, todo su cuerpo-vivido. Las posibilidades de movimiento de su cuerpo-vivido constituyen un “horizonte práctico cinestésico” que se actualiza con cada nuevo movimiento del individuo y, como acontece con la apariencia actual, el horizonte de apariencias posibles también está determinado por el horizonte práctico cinestésico (ambas citas de Husserl, 2001, p. 52). Esta dependencia y determinación de las apariencias, del curso en el que se desarrollan y de las posibles apariencias futuras por el sistema de cinestesis actuales y posibles hace que las cinestesis también determinen la constitución de la unidad

14 Traduzco “lived-body” por cuerpo-vivido. El término lived-body corresponde al alemán Leib.

de sentido —es decir, la constitución de un objeto como el mismo objeto, aunque ya no se lo visualice en una impresión primordial— (Husserl, 2001, pp. 48-50). De ahí que la experiencia no sea posible sin el movimiento como no es posible sin la sensación; la experiencia emerge de las capacidades y, correlativamente, del aparato sensoriomotor.

Baste con decir eso respecto a la importancia del movimiento en la constitución de la experiencia; ahora hay que volver al problema planteado. Este apartado inició con la definición del concepto de “mente” de John Dewey, porque este concepto brinda la posibilidad de conectar su teoría de la cognición con la de Husserl. Aquello que se encierra dentro del concepto de sentimiento (*feeling*), es decir, cosas como los placeres y los dolores, los colores, los sonidos y los ruidos, también es utilizado por Husserl para definir el conocimiento de experiencia. Sin embargo, Husserl distingue dos formas de aparecerse el placer, los colores, etcétera, que son: 1) la materia de las impresiones, los datos hyléticos (datos de color, de sonido, de tacto, etcétera), y 2) ellos mismos como notas de objetos intencionales ya formados, exhibidos vivencialmente mediante los datos hyléticos. Los primeros son la base sensible del objeto intencional y, por lo tanto, no son intencionales; mientras que los segundos son rasgos de un objeto intencional ya constituido (Husserl, 1997, p. 203). Es decir, la conformación de objetos intencionales o, lo que es lo mismo, las operaciones de dar sentido acontecen de y sobre la materia de la sensación. Pero ella no es suficiente para que el sentido emerja, pues para ello se necesita de una “capa animadora”, el correlato que con la materia conforma una relación que, al mismo tiempo, es de dualidad y de unidad. Es decir, la operación de dar sentido se conforma en el lazo que hay entre la *εἶλη* sensible y la *μορφή* intencional (Husserl, 1997, p. 203).

Para que el árbol que está frente a nosotros aparezca como árbol, la materia de la sensación debe ser formada y enlazada de cierta manera. Esto ocurre mediante una serie de operaciones de la esfera de la pasividad a la que Husserl, dando a la vez una continuidad y un giro a las investigaciones de Kant, llama “síntesis de la conciencia” (Husserl, 2001, p. 171). De ahí se sigue que para comprender en qué consiste la capacidad de la sensación en los seres humanos, una de las primeras tareas sea la de comprender cómo es que se desarrollan las síntesis de la conciencia y, como una buena parte de las más de 50.000 páginas que escribió Edmund Husserl se ocupan de este problema, aquí no puedo más que resumir los rasgos esenciales de dos de las síntesis de la conciencia más básicas: las síntesis de la conciencia temporal originaria (síntesis de forma) y las síntesis de la homogeneidad y heterogeneidad (síntesis de contenido).

Las síntesis constituyentes del tiempo o las síntesis de la conciencia temporal originaria son un conjunto de síntesis cuyo resultado esencial es la “unidad temporal” y la “unidad de identidad” de los objetos y de las formaciones como-objetos¹⁵ (Husserl, 2001, p. 173). Estas síntesis abarcan las síntesis de la retención y la protención del objeto temporal que pertenecen en su conjunto y por sí mismas a alguna clase de objeto temporal (Husserl, 2001, p. 172). Pero con el rótulo “síntesis constituyentes del tiempo”, Husserl también expresa el presente viviente concreto que, como unidad, emerge de las síntesis que lo abarcan (Husserl, 2001, p. 172). Es decir, el rótulo expresa a las síntesis como operaciones independientes y a la totalidad de las síntesis en tanto realizadas. El resultado de ellas es lo que se conoce bajo la rúbrica de coexistencia y sucesión de todos los objetos inmanentes en relación unos con otros (Husserl, 2001, p. 172). En el presente viviente, cada formación como objeto tiene un Ahora momentáneo con sus

¹⁵ Traduzco el término “objektlike formation” por “formaciones como-objetos”. Este término corresponde al alemán *Gegenständlichkeit*. Desde mi interpretación, Husserl usa este concepto para referirse a aquellas formaciones que pertenecen a estratos inferiores de la pasividad y que, por ende, aún no son propiamente objetos; un ejemplo de tales formaciones serían los datos hyléticos.

respectivos horizontes retencionales y protencionales momentáneos. En las síntesis que recorren el fluir de un momento a otro se constituye el objeto temporal como uno e idénticamente el mismo. Un ejemplo que da Husserl es el un sonido duradero; el hecho de que el sonido sea seguido por otro, esto es, que a ese sonido lo siga uno más grave y a ese, a su vez, otro de un timbre más fuerte, se explica por las síntesis del tiempo en el fenómeno de la “sucesión” (Husserl, 2001, p. 172). Pero también es posible que, al tiempo que se constituye una formación como-objeto en unidad e identidad, otras varias se estén formando. Explicado esto en analogía con una experiencia dada en la actitud natural: cuando estamos en un concierto, en un mismo momento, escuchamos la sinfonía, percibimos a nuestra acompañante, sentimos el aire pasar y observamos a los músicos tocar. La experiencia analizada desde sus estratos más bajos mostraría el sonido del chelo, de los violines y del piano, los colores y las formas del escenario, la textura de la mano de nuestra compañera, el frío del aire, todos ellos formándose en simultaneidad. Las síntesis del tiempo son las síntesis formales más generales y ellas presuponen a todas las demás síntesis de la conciencia; con ellas los objetos y las formaciones-como-objetos adquieren unidad e identidad formal, pero aún quedan por conformarse estas cualidades en cuanto a su contenido, lo cual se realiza mediante las síntesis de contenido (Husserl, 2001, p. 174).

Las conexiones más generales entre el contenido de los objetos y de las formaciones como-objetos son las conexiones de *similitud* o *uniformidad* y de *no-similitud* (Husserl, 2001, p. 175). Estas conexiones ocurren en virtud de las síntesis de homogeneidad y heterogeneidad. Las conexiones entre datos hyléticos¹⁶ coexistentes en el presente fluyente se conforman de acuerdo con su grado de semejanza. Por ejemplo, hay un nivel elevado de similitud entre los datos de color rojo y los datos de color rosado, y hay un nivel bajo de ella entre un dato de color y un dato acústico. El nivel de parentesco hace que se los pueda agrupar en “campos de sentido”, es decir, ámbitos conectados por la más universal homogeneidad de los datos hyléticos, verbigracia, el campo de lo visual, de lo táctil, de lo acústico, etcétera.¹⁷ El grado más elevado de similitud u homogeneidad es la *uniformidad*. En ella hay una absoluta identidad de los datos y, consecuentemente, de la conciencia de ellos como unidades (Husserl, 2001, p. 176). Husserl explica la síntesis de homogeneidad mediante una “consideración cinética”, esto es, mediante la imagen del flujo de transición de un dato hylético a otro (Husserl, 2001, p. 176). En la uniformidad, la transición es tal que el resultado es algo como una repetición del mismo dato, mientras que en el flujo de transición acontece una superposición de la conciencia, de un dato sobre la de otro ya presente. Como los datos son idénticos se produce una identidad de conciencia, o sea, una conciencia con el mismo contenido (Husserl, 2001, p. 176). Por ejemplo, cuando sobre un cuadrado rojo se superpone un círculo rojo, en el área que comparten el cuadrado y el círculo, hay una identidad de conciencia de los datos de color. Cuando, en la transición, no ocurre tal coincidencia sintética, se produce un conflicto sintético en el proceso de superposición. Entonces, se desarrolla una tensión en la que uno de los datos tiende a ocultar al otro, mientras que el dato oculto tiende a sobresalir. Siguiendo el ejemplo anterior, si en lugar de un círculo rojo, se superpusiera uno azul, este trataría de ocultar al rojo y el rojo buscaría la forma de hacerse notar por encima del azul, por así decir. A esta tensión Husserl la describe como una relación de represión y erupción (Husserl, 2001, pp. 176-177).

16 Husserl (2001) también se refiere a ellos como “datos inmanentes” (immanenten Daten).

17 Debe aclararse que para Husserl el campo acústico no es un auténtico campo, pues en él no hay posibilidad de ordenar lo coexistente (Husserl, 2001, p. 183).

Vale aclarar que en la homogeneidad hay ya una tendencia afectiva, pero el fundamento sensible de la afección ocurre por el contraste o síntesis de heterogeneidad, que acontece cuando un dato resalta de entre los demás datos de un campo de sentido (Husserl, 2001, p. 185). El contraste, sin embargo, no es el rompimiento total de la homogeneidad, pues los datos pertenecen al mismo campo de sentido y, por lo tanto, siguen estando unidos en una “fusión sin contraste”(Husserl, 2001, p. 185). Husserl pone el ejemplo de las manchas rojas sobre el fondo blanco: ellas resaltan sobre el fondo blanco por mantener una cierta homogeneidad en tanto datos visuales y, específicamente, en tanto datos de color. Las síntesis de homogeneidad y heterogeneidad son las síntesis más básicas por las que se establecen conexiones entre los contenidos coexistentes; pero a ella no se la puede entender sino en la sucesión, en el flujo continuo de una coexistencia a la otra. Explicado esto en la analogía con la experiencia del concierto, la similitud surge de la superposición de los violines sobre las flautas, y el contraste aparece cuando irrumpen las trompetas y los tímpanos; y, al mismo tiempo, el frío del viento es ocultado por el calor de nuestra acompañante y el movimiento del arco de los violines oculta la batuta del director.

En las síntesis de la conciencia temporal originaria y de la homogeneidad y heterogeneidad se constituyen los datos hyléticos como unidad e identidad en cuanto a su forma y su contenido; por ellas se puede sostener que aquello rojo es un dato idéntico a ese otro rojo, semejante a ese rosado y diferente de ese amarillo, que aparecen simultáneamente. Es verdad que aún no se ha dicho cómo están ordenados esos datos, cómo los datos logran constituir una unidad intencional. Sin embargo, basta por ahora con saber que las operaciones de la conciencia siguen una estructura analógica en cada nivel superior al que se asciende. En otras palabras, lo que acontece en los estratos ínfimos de la receptividad es análogo a lo que ocurrirá en los estratos superiores e, incluso, puede sostenerse que lo que ocurre en la receptividad es en gran medida análogo a lo que acontece en la espontaneidad. Por consiguiente, aquello que acontece en el nivel de los datos hyléticos es en gran medida semejante a lo que acontece en la percepción del objeto intencional. Luego, las síntesis del tiempo y las síntesis de homogeneidad y heterogeneidad también forman y enlazan las unidades intencionales. De lo cual se sigue, entonces, que estas síntesis son determinantes en las operaciones de diferenciación y agrupación de los objetos sensibles o, lo que es lo mismo, de las operaciones de categorización.

Tome lo expuesto en esta sección como un primer intento de mostrar la vigencia y la pertinencia del método fenomenológico en los estudios actuales sobre la cognición, pues aquí se ha mostrado que, para comprender las operaciones de categorización en los seres humanos, es necesario comprender cómo es que un objeto se aparece y cómo es que la sensación de la que él se forma es unificada, individualizada y ordenada.

Reflexiones finales

En *Philosophy in the Flesh*, George Lakoff y Mark Johnson muestran el proceso de la emergencia de sentido desde una perspectiva que no había sido desarrollada. El aporte de estos dos autores es inmenso, si se ve desde el punto de vista de los beneficios que se desprenden de esta perspectiva. No obstante, cuando se lo coloca en el lugar que le corresponde dentro de la filosofía occidental, ese mismo aporte parece muy pequeño. Con todo, Lakoff y Johnson dicen haber encontrado algo así como la clave que resuelve todos los problemas de la filosofía: el *embodiment*. Con ella, más de dos milenios de especulación filosófica *a priori* acerca de esos aspectos de la razón han terminado y, a causa de esos descubrimientos, la filosofía no puede ser la misma de nuevo. Más aún, dicen los autores, es sorprendente descubrir, sobre la base de la investigación empírica, que la racionalidad humana no es en absoluto lo que la tradición filosófica occidental ha sostenido que es (Lakoff y Johnson, 1999, pp. 3-4). Las ciencias cognitivas- dicen los autores- nos llama a crear una filosofía nueva, empíricamente responsable, una filosofía consistente con los descubrimientos empíricos acerca de la naturaleza de la mente. El aporte de estos dos autores es brillante, magnífico, genial, y por ello he tomado su tesis como punto de partida para este estudio, pero decir que toda la filosofía antes de las ciencias cognitivas estaba equivocada me parece algo ingenuo y pretencioso.

En este trabajo se ha partido de la tesis sobre la categorización para volver mediante ella la mirada a las tesis de dos filósofos que no alcanzaron a conocer las ciencias cognitivas. Tanto Dewey como Husserl consideraron la experiencia como la única vía para acercarnos a un conocimiento auténtico,¹⁸ y para enriquecer nuestra vida cotidiana,¹⁹ pero ninguno de los dos negó el valor de la reflexión o la experiencia secundaria para estudiar la naturaleza y para enriquecer a la experiencia primaria.²⁰

Considero que buena parte de las ideas expresadas en las secciones 2 y 3 de este artículo constituyen buenas razones para defender la pertinencia y la utilidad del empirismo naturalista y de la fenomenología trascendental para comprender la cognición desde sus orígenes en la experiencia. No obstante, su comprobación sólo será posible por medio de investigaciones futuras. Por lo tanto, el aporte de este artículo constituye sólo el primer bosquejo para el planteamiento de un problema y de una hipótesis para tales investigaciones.

18 Ambos reconocen que la experiencia es la forma de penetrar en los rincones de la naturaleza y ambos están de acuerdo en que la forma de investigar a la experiencia es mediante la ciencia; sólo que para Dewey el método de las ciencias naturales es ya una culminación del método para penetrar en la experiencia: "la naturaleza y la experiencia marchan armoniosamente juntas [...] la experiencia se presenta como el método, y el único método, para adueñarse de la naturaleza y penetrar sus secretos, y la naturaleza empíricamente descubierta (con el uso del método empírico en la ciencia natural) ahonda, enriquece y dirige el ulterior desarrollo de la experiencia" (Dewey, 1948, p. 4); mientras que para Husserl la ciencia ha perdido la meta de producir conocimiento auténtico: "La ciencia se ha convertido, bajo la forma de las ciencias especiales, en una especie de técnica teórica [...]" (Husserl, 1962, p. 7). Con todo, ambos reconocen a la experiencia como la forma de acceder a un conocimiento auténtico de la naturaleza. Prueba de ello es, en Dewey, la cita referenciada en esta nota. En Husserl se parte de una tesis: la evidencia es el presupuesto de la verdad. Y en tanto ella "designa la operación intencional de darse las cosas mismas", ya sea en su modo primordial, como la percepción, o en modos secundarios, como la rememoración, la forma de acceder a la evidencia y, con ella, al conocimiento auténtico, es mediante el estudio de la experiencia (Husserl, 1962, pp. 166, 207-209).

19 Para Husserl la ciencia debe ser "la autoobjetivación de la razón humana [y] la función universal creada por la humanidad para hacer posible una vida verdaderamente satisfactoria, una vida individual y social basada en la razón práctica" (Husserl, 1962, p. 9). En cuanto que para Dewey, ver el pasaje citado en la nota anterior.

20 Acerca de la importancia de la experiencia secundaria, Dewey sostiene que: "Es evidente que los objetos de la experiencia primaria plantean los problemas y proporcionan los primeros datos de la reflexión que construye los objetos secundarios; es también obvio que la comprobación y la verificación de estos últimos sólo se logra retrocediendo a las cosas de la experiencia bruta o macroscópica —el sol, la tierra, las plantas y animales de la vida vulgar, diaria. Pero ¿qué papel desempeñan, justamente, los objetos alcanzados en la reflexión? ¿Cuál es su lugar? Los objetos secundarios explican los primarios, nos capacitan para apoderarnos de estos con inteligencia, en vez de limitarnos a tener con ellos un contacto sensible. Pero ¿cómo?" (cursivas dentro del texto, Dewey, 1929, p. 5; 1948, pp. 9-10). En cuanto a Husserl, ver el método de la reducción fenomenológica (Husserl, 1997, Capítulo IV).

Referencias

- Dewey, J. (1928). The Reflex Arc Concept in Psychology. *The Psychological Review*, 35(4), 261-279.
- Dewey, J. (1929). *Experience and nature*. George Allen and Unwin, LTD.
- Dewey, J. (1948). *La experiencia y la naturaleza*. 1ª ed. FCE.
- Husserl, E. (1956). Persönliche Aufzeichnungen. *Philosophy and Phenomenological Research*, 16(3), 293-302.
<https://www.jstor.org/stable/i336863>
- Husserl, E. (1962). *Lógica formal y Lógica Trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. FCE.
- Husserl, E. (2001). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*. Kluwer Academic Publishers.
- Jeon, K. W. (Ed.). (1973). *The Biology of Amoeba*. Academic Press. <https://doi.org/10.2307/3225323>
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Colihue.
- Lakoff, G., y Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. Basic Books.
- Platón. (1988). *Fedón*. En *Diálogos: Vol. III* (pp. 7-142). Gredos.
- Platón. (2010). *Timeo*. Abada Editores.

R E V I S T A



C I E N T Í F I C A