

CUERPO SOY...  
Y EXISTO EN EL MUNDO  
Aportes fenomenológicos a una concepción del cuerpo en la  
medicina

Por  
MARTHA EMILIA PARADA BERNAL

Trabajo de grado para optar el título de Filósofa

Dirigido por  
GUILLERMO PÉREZ

UNIVERSIDAD DEL CAUCA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Popayán  
2006

CUERPO SOY...  
Y EXISTO EN EL MUNDO  
Aportes fenomenológicos a una concepción del cuerpo en la  
medicina

MARTHA EMILIA PARADA BERNAL

UNIVERSIDAD DEL CAUCA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Popayán  
2006

*A mi hijo  
Sorprendente caleidoscopio  
A la Homeopatía  
Y las personas que asisten a la  
consulta con múltiples interrogantes  
A Guillermo Pérez  
Maestro y guía en esta ardua labor del filosofar  
- ¡Gracias!*

# INDICE

## PRESENTACIÓN

### I. CAPÍTULO

#### DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS

El pensamiento de René Descartes y  
Emmanuel Kant como aportes en la fundamentación de la ciencia.

#### PRIMERA PARTE

#### RENÉ DESCARTES

Res cogitans/ Res extensa

1.1.1	Breve introducción a la época	2
1.1.2	Ideas de la época que aportaron en las concepciones de Descartes	5
		7
1.1.3	El camino de la duda como propuesta metodológica	10
1.1.4	Lo metafísico en Descartes: Ser-Pensar-Existir	12
1.1.5	La idea como realidad del mundo	16
1.1.6	La confrontación entre lo verdadero y lo falso: el sujeto como responsable dentro del proceso de conocimiento	18
1.1.7	Visión mecanicista del cuerpo. Dualismo cuerpo-espíritu	23
1.1.8	Ideas a resaltar	

SEGUNDA PARTE  
EMMANUEL KANT  
La Revolución Copernicana

1.2.1	La época de Kant: consolidación del subjetivismo	26
1.2.2	Ideas que aportaron al pensamiento kantiano	28
1.2.3	Senda segura de la ciencia: entendimiento/ experiencia	31
1.2.4	La representación del mundo como paradigma de la ciencia	33
1.2.4.1	Las intuiciones de Espacio y Tiempo y su importancia exclusiva para el conocimiento científico	35
1.2.4.2	Relación entre conceptos e intuiciones	37
1.2.5.	Ideas a resaltar	43

## II. CAPÍTULO

FENOMENOLOGÍA  
Una mirada en la relación HOMBRE/MUNDO  
como opción de conocimiento

2.1.	El camino de la subjetividad trascendental	47
2.2.	Mundo de la vida	55
2.3.	¿Qué es la Fenomenología?	60
2.3.1	Sentido de la Descripción Fenomenológica	61
2.3.2	La Reducción Fenomenológica	63

2.3.3 La Intencionalidad	64
2.3.4 La Intersubjetividad	65
2.4 La Percepción como relación intencional de sentido	66
2.4.1 La Psicología de la Gestalt	68
2.4.2 Reconocimiento del espacio a través de la síntesis pasiva de la corporeidad y la kinesis	71
2.4.3 La corporeidad como 'campo de presencias' en el cual se vive la temporalidad	74
2.4.4 El Cuerpo como intencionalidad referida al Mundo	78
2.4.5 Ser-del- mundo	81
2.4.6 Intersubjetividad	85
2.4.7 Verdad / Evidencia	89
2.5 Ideas a resaltar	92

### III. CAPÍTULO

#### UNA MIRADA FENOMENOLÓGICA A LA PRÁCTICA MÉDICA

3.1 El desarrollo de la ciencia médica dentro de la línea de fundamentación de la ciencia	97
3.1.1 Breve contextualización histórica del desarrollo de la medicina como ciencia	97
3.1.2 Relación causa/efecto como opción de estudio en la medicina	101
3.2 Otras opciones en la mirada del cuerpo dentro de la relación médico-paciente	102
3.2.1 Relación sujeto – objeto	103
3.2.1.1 ¿Cómo se estudia la enfermedad desde la ciencia médica clásica?	103
3.2.1.2 ¿Qué implicaría si se describiera y no se explicara, dentro de la consulta, lo que le está pasando a una persona?	106
3.2.1.3 Intersubjetividad y temporalidad dentro de la consulta	109
3.2.1.4 Cuerpo-texto	113
3.3 Otros modelos de salud	117
3.4 Epílogo	119
3.5 Ideas a resaltar	120

**CONCLUSIONES**

125

**BIBLIOGRAFÍA**

131



## PRESENTACIÓN

El recorrido académico que he realizado a través de estos años por el Departamento de Filosofía (Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad del Cauca) me ha permitido entender de mejor forma el camino que ha realizado el pensamiento teniendo en cuenta las diferentes situaciones sociales, económicas y políticas de la humanidad. También he podido entender algunos de los interrogantes, las diferentes preguntas que se han planteado de acuerdo a las circunstancias y a los momentos por los cuales se atravesaba.

La incursión por este gran laberinto me ha mostrado muchas posibilidades del pensamiento, así como también sus dificultades, pero ante todo, la necesidad permanente de la interrogación; no creer que todo está ya dicho, o ya está claro; sino esa búsqueda de otras opciones, de otros caminos que se van abriendo en la medida en que las preguntas surgen, o se vuelven a retomar, o se reorganizan de acuerdo al momento y época.

Es el movimiento permanente del ser humano ante ese mundo que se abre cifrado y enigmático, en donde cada posible respuesta conduce al planteamiento de un nuevo interrogante, semejando una cadena infinita en la cual se juega una relación vivificadora, que favorece el desarrollo de muchas capacidades humanas, y a la vez mostrando la finitud que poseemos ante esa inagotable tarea.

Mi acercamiento ya llevaba implícito una mirada particular, un cuestionamiento frente a la ciencia médica occidental, y a través de este recorrido he tratado de ir elaborando de mejor forma esa pregunta; y fruto de ello resulta el presente texto. El interrogante se fue elaborando de mejor forma en el transcurso de los semestres, como hilo conductor estuvo presente la fenomenología, que me ha permitido conocer sobre la fundamentación de las ciencias, sus inicios, los elementos cohesionadores, las dificultades e influencias del mundo social y político que han determinado este surgimiento; así como algunos pensadores posteriores que cuestionan y crean un diálogo de discusión y controversia frente a esos mismos fundamentos.

No se trata de hacer todo un recorrido y elaboración de la ciencia, por esto haría el siguiente planteamiento del problema: La ciencia médica se constituye a través de la mismas fundamentaciones de la ciencia occidental en general, se podría decir que es una de las ciencias aplicadas; o en palabras de Descartes una de las ciencias que depende de la consideración de las cosas

compuestas<sup>1</sup>, esto quiere decir que para esforzarse y lograr un estatus como ciencia verdadera debe tratar de seguir las pautas y normas de las ciencias en general. A este desarrollo de la ciencia le haría varias preguntas que podrían parecer muchas, pero que considero que a lo largo del presente trabajo resultan un eje de conducción: ¿Qué papel juega la percepción dentro de la construcción del conocimiento? ¿Es posible dejar de ver el cuerpo como una máquina, separado de la mente, como una estructura funcional que obedece a leyes establecidas? ¿Qué implicaría una nueva concepción del cuerpo dentro del cúmulo de leyes que argumentan ciertas verdades desde la ciencia médica? ¿Qué papel juega el mundo dentro de esa formación y reconocimiento del cuerpo?

La ciencia médica, de la mano de la tecnología, ha aportado mucho al conocimiento del cuerpo humano, y ha permitido la prevención, curación y/o rehabilitación del mismo; sin embargo, en esa necesidad de objetivizar ese cuerpo para mejorar sus posibilidades como fuente de estudio, se ha perdido mucho de la esencia del mismo, se ha separado ese ser humano que mora en él, que aprende, se construye, se forja y se desarrolla al interior del mismo; el cuerpo se ha convertido en un extraño para nosotros mismos, ajeno y distante de lo que creemos ser. ¿Cómo podríamos entender la afirmación de Nietzsche de que "somos cuerpo"<sup>2</sup>? Es desde este supuesto que surgen interrogantes a la ciencia en general y a la ciencia médica en particular, y espero a través de las preguntas anteriormente formuladas poder generar mayores elementos de análisis. Del abordaje de estas ideas surgen otros nuevos cuestionamientos que iré planteando en el transcurso del texto; algunos de ellos alcanzo a vislumbrarlos y desarrollarlos en alguna medida, pero se que muchas ideas permanecerán escasamente bosquejadas.

¿Cómo puedo acercarme metodológicamente para el desarrollo de lo anteriormente mencionado? Iniciamos con un Primer Capítulo que permite comprender uno de los caminos de fundamentación de la ciencia, a través del pensamiento de Descartes y de Kant; se hace énfasis, de una forma crítica, en las preguntas anteriormente mencionadas, como la visión del cuerpo, del mundo, de la percepción, y el camino de construcción de la ciencia y sus verdades; buscando abrir el diálogo que posteriormente se asume con los planteamientos de la fenomenología. En la primera parte se recoge el

---

<sup>1</sup> Descartes designa a la física, la astronomía, la medicina y otras ciencias que dependen de las consideración de las cosas compuestas, como dudosas e inciertas; en contraposición a la matemática y la geometría que por tratar de cosas muy simples y muy generales, sin preocuparse demasiado si se encuentran en la naturaleza o no, contienen algo cierto e indudable. *Meditaciones Metafísicas*, En Obras Escogidas, Ed. Suramerican, Bs. As, 1967, p. 219

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 61

pensamiento de Descartes a través de las ideas más importantes desarrolladas en el transcurso del seminario VII<sup>3</sup>, en donde se realizó una reflexión capítulo por capítulo, de la obra *Meditaciones Metafísicas*<sup>4</sup>. En la segunda parte está el abordaje al pensamiento de Kant y su *Revolución Copernicana*, para lo cual se retomaron algunos apartes de la *Crítica de la Razón Pura*<sup>5</sup>, analizados en el seminario VIII<sup>6</sup>. En un segundo capítulo encontramos la discusión crítica de la fenomenología con el discurso de la ciencia y sus justificaciones teóricas, en consonancia con una tradición que Husserl asume de Descartes y de Kant; así como la evidenciación filosófica del mundo y del cuerpo como posibilidades de experiencia y conocimiento. Los planteamientos de la Fenomenología los hemos venido conociendo en el transcurso del programa de Filosofía<sup>7</sup>. Retomo la fenomenología, pues así como permite la discusión de planteamientos de Descartes y Kant para la fundamentación de la ciencia (Yo, cuerpo, percepción, mundo, verdad), de otra parte abre opciones de comprensión que me ayudan a responder algunos de los interrogantes ya comentados anteriormente.

Finalmente, en el tercer capítulo pretendo proyectar el discurso general en la particularidad de la ciencia médica. A través de la discusión de lo que es el síntoma, busco aclarar la importancia de la percepción en el diagnóstico de una situación específica del individuo; así también la comprensión del cuerpo no como un objeto, una máquina de estudio, sino una expresión existencial de nuestro ser; y la importancia de la particularidad dentro del conocimiento. Intento confrontar ese discurso de la ciencia médica en donde se ofrece la objetivación y división del cuerpo, la individualidad y la particularidad se subsumen ante la universalidad, y el ser humano es reducido a objeto de estudio. En este punto retomo algunos de los textos de Merleau-Ponty que favorecen esta discusión.

Enfatizo que es desde la Fenomenología, como eje conductor, que realizo esta discusión y contraposición de los planteamientos de la ciencia; puesto que desde otras miradas y otros pensadores en el campo social, económico, político y ético, también se podrían realizar varios análisis, pero no es pretensión de este trabajo.

---

<sup>3</sup> Seminario VII – El pensamiento de Descartes – Programa del semestre 7, Seminario de Arte y Cultura, dirigido por el profesor Guillermo Pérez entre septiembre/ diciembre 2003

<sup>4</sup> DESCARTES, René, *Meditaciones Metafísicas*, op. cit., [201 – 289]

<sup>5</sup> KANT, E. *Crítica de la Razón Pura*, Ed. Losada, Bs. As, 1973, [127 – 146 ] y [171 – 200]

<sup>6</sup> Seminario VIII – El pensamiento de Kant – Revolución Copernicana. Programa del semestre 8, Seminario de Arte y Cultura dirigido por el profesor Guillermo Pérez entre enero/junio 2004

<sup>7</sup> Semestre 4. “Corrientes Fenomenológicas”, desarrollado por el profesor Guillermo Pérez. Septiembre/ diciembre 2001. Seminario IX. Seminario de Arte y Cultura, “Cuerpo, Percepción y Lenguaje”, desarrollado con el profesor Guillermo Pérez. Septiembre 04 / marzo 05

## CUERPO SOY... Y EXISTO EN EL MUNDO

Aportes fenomenológicos a una concepción del cuerpo en la medicina

<b>PRIMER CAPÍTULO</b>		
	<b>DESCARTES</b>	<b>KANT</b>
<b>YO</b>	Ideas innatas, Ideas provenientes de Dios Solipsismo Pienso luego existo Un yo que se separa de Dios y empieza a juzgar entre lo verdadero y lo falso	Yo de apercepción pura Conceptos a priori Síntesis pura
<b>CUERPO</b>	Dualismo: separación cuerpo / mente Cuerpo como máquina Comparación del cuerpo como un barco, y el yo como un piloto que gobierna	Continúa el dualismo: Yo empírico y Yo trascendental Favorece el psicologismo para la comprensión del espíritu El cuerpo obedece a leyes elaboradas desde la razón
<b>MUNDO</b>	Leyes que deben ser entendidas desde la razón a partir de las ideas innatas El mundo se entiende a partir de las matemáticas y la geometría	Es una representación Obedece a las leyes elaboradas desde la razón Separación de razón teórica y razón práctica La matemática y la geometría son base para la revolución copernicana, y ese camino deben seguirlo las otras ciencias La razón se presenta ante la naturaleza llevando en una mano sus principios, y en la otra, las experiencias que por esos principios ha establecido
<b>PERCEPCIÓN</b>	Los sentidos engañan, favorecen a error: ej. de la cera, del sol, de las personas que veo desde lejos. Las sensaciones internas también pueden conllevar a error: ej. deseo de azúcar cuando no es debido, o de agua teniendo problemas de eliminación	“Llamo <i>Estética trascendental</i> la ciencia de todos los principios a priori de la sensibilidad” (Kant) Hay un sujeto perceptor, pero es necesario que previamente existan las intuiciones de Espacio y Tiempo, a priori, para luego hacer la síntesis de eso percibido La verdad se construye a través de la elaboración de juicios sintéticos puros

<b>SEGUNDO CAPÍTULO</b>	
<b>FENOMENOLOGÍA</b>	
<b>YO</b>	<p>Soy conciencia de algo.</p> <p>Intencionalidad en el mundo, yo volcado al mundo y a través de él es que conozco.</p> <p>Sujeto trascendental pero en el mundo, si me separo del mundo es para entender esa relación estrecha, esa complicidad que tengo, pero para volver a ese mundo nuevamente.</p>
<b>CUERPO</b>	<p>Soy cuerpo: no es que posea un cuerpo que entiendo desde el 'yo pienso', soy cuerpo realizando síntesis activa y pasiva.</p> <p>A través de mi cuerpo logro esa relación e integración con el mundo: mi cuerpo no es una cosa entre las cosas.</p> <p>El cuerpo no está dividido, hay una relación entre mis sensaciones internas y externas, hay una unión entre ese cuerpo y la psiquis, que se da en el mundo.</p> <p>Mi cuerpo es mi experiencia originaria: el movimiento, el lenguaje, me revelan esa relación intencional que poseo previamente con el mundo, y que está atravesada por la temporalidad que soy.</p>
<b>MUNDO</b>	<p>“Mundo de la vida”: es ese mundo que recibo, que poseo como horizonte predado y a través de él me realizo como persona. El mundo como relación primaria, originaria, es allí en donde me relaciono y conozco.</p> <p>Ser-del-mundo: nuestra corporeidad nos muestra esa relación mundana, y significativa.</p> <p>El mundo se me abre como horizonte, en el que me distingo y diferencio de los Otros con los que me relaciono, en una red social, cultural e histórica a la que pertenezco.</p>
<b>PERCEPCIÓN</b>	<p>Es la base del conocimiento. Me separo de la “Actitud Natural” para hacer evidentes esas percepciones que me atan al mundo.</p> <p><i>Epojé</i>, y reducción fenomenológica para poder separarme de esa complicidad y entender esas relaciones.</p> <p>La verdad como construcción, en movimiento, a través de mis vivencias.</p> <p>Espacio y tiempo no como elaboraciones, como datos, sino como relaciones que se desarrollan en el mundo.</p>

<b>TERCER CAPÍTULO<sup>8</sup></b>		
	<b>CIENCIA MÉDICA</b>	<b>DESDE LA FENOMENOLOGÍA</b>
<b>YO</b>	<p>El médico que asume un paradigma: Yo racional que objetiva todo desde la razón: cuerpo, psique, mundo.</p> <p>Enfermedad como evento que ocasiona un disturbio que debe evitarse o corregirse para seguir en una funcionalidad preestablecida: cuadros anatomopatológicos que conllevan a protocolos de manejo. Relación causa/efecto como explicación.</p> <p>Yo universal previamente determinado</p>	<p>Posibilidad de otro paradigma desde la fenomenología: Yo en el mundo y como una intersubjetividad.</p> <p>Enfermedad como posibilidad de conocimiento de ese yo: relación de sentido organismo/persona en una cultura</p> <p>Yo singular que se construye permanentemente</p>
<b>CUERPO</b>	<p>Cuerpo como conjunto de células, órganos, aparatos y sistemas que funcionan como una máquina, una estructura. Anatomía, fisiología, bioquímica, etc., como ciencias que ayudan a su comprensión y conocimiento.</p> <p>Psique como conjunto de conductas que son estudiadas a partir de leyes definidas. Cerebro como órgano de estudio y manejo.</p> <p>Síntoma como dato, numérico o cuantificable, aislado</p> <p>Enfermedad como relación causa-efecto</p>	<p>Cuerpo habitual / cuerpo actual: el cuerpo como movimiento, como expresión de fuerzas a través del tiempo.</p> <p>No hay separación psique/soma, es una totalidad con una intencionalidad: ser-del-mundo.</p> <p>Síntoma polisémico, con múltiples relaciones y posibilidades de análisis, cambiante en el tiempo de acuerdo a las experiencias vividas.</p> <p>Síntoma como expresión del cuerpo, la palabra como expresión de la existencia</p>
<b>MUNDO</b>	<p>Conjunto de relaciones causa-efecto que de alguna forma pueden afectar el cuerpo tanto en lo orgánico como en lo psíquico: vectores, clima, trabajo, saneamiento.</p> <p>El mundo allá, y el yo en su desarrollo en un aquí con una relación causal</p>	<p>Soy y me hago en el mundo a través de la experiencia.</p> <p>Síntoma como posibilidad de conocimiento de mis relaciones y vivencias: Ser-del-mundo</p> <p>Mundo de la vida como sentido biográfico individual, Historia médica como relaciones intersubjetivas con un sentido.</p>

<sup>8</sup> Este cuadro lo separo metodológicamente, pero va unido en el desarrollo del capítulo.

<b>PERCEPCIÓN</b>	<p>Es subjetiva, es particular, no se puede integrar fácilmente a un cuadro específico de conocimiento</p> <p>Síntomas particulares que son desechados, se busca es lo universal</p>	<p>Relación saber/no saber-ignorar</p> <p>La experiencia como fuente de conocimiento y posibilidad de comprensión de la relación cuerpo/psique como un conjunto, como una totalidad.</p> <p>La intersubjetividad dentro de la formación de la persona</p>
-------------------	--	---

# CAPÍTULO I

## *DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS*

*El pensamiento de René  
Descartes y Emmanuel Kant  
como aportes en la  
fundamentación de la ciencia*



# PRIMERA PARTE

*RENÉ DESCARTES*

*Res cogitans / Res extensa*

*Breve introducción a la época*

*Ideas de la época que  
aportaron en las  
concepciones de Descartes*

*El camino de la duda como  
propuesta metodológica*

*Lo metafísico en Descartes:  
Ser-Pensar- Existir*

*La idea como realidad del  
mundo*

*La confrontación entre lo  
verdadero y lo falso: el  
sujeto como responsable  
dentro del proceso de  
conocimiento*

*Visión mecanicista del cuerpo.  
Dualismo cuerpo-espíritu*

*Ideas a resaltar*

Hemos realizado una reflexión en torno al pensamiento de René Descartes a través de las *Meditaciones Metafísicas*, para descubrir las ideas que aportó este filósofo, y que fueron sustentando una nueva concepción para entender el mundo. Para los pensadores de ésta época es necesario crear otras formas de conocimiento frente a la tradición escolástica, y con este acercamiento encontraremos cómo se empieza a reafirmar el yo racional como entidad que sustenta la verdad; además está la necesidad de definir lo que es su ser corpóreo y la naturaleza que le rodea y percibe por los sentidos que posee. Para Descartes, la forma de iniciar este camino es el de dudar de lo hasta ahora conocido, para ir decantando poco a poco lo dubitable, y encontrar la certeza y verdad dentro de las ciencias. Por otro lado advertimos una separación tajante entre el mundo y la razón, el hombre ha empezado a entrever una forma de relación en donde la naturaleza se convierte en un objeto de estudio y dominación, que puede ser comprendida y utilizada de acuerdo a las pautas que desde la razón se definan.

Podríamos decir que esa separación tajante que encontramos entre el espíritu y el mundo es lo que va a definir una nueva fuente de conocimiento; ciencias como las matemáticas y la geometría han venido ocupando un espacio importante como posibilidad de explicación del mundo, y la verdad tiende a ajustarse a la formulación de leyes y axiomas que se elaboran desde estas ciencias<sup>9</sup>. En Descartes, la idea toma importancia dentro de sus elaboraciones, una idea que reside en Dios (Descartes aún no puede deslindarse totalmente de la tradición), y que el hombre, en su capacidad de juicio, puede a la vez evidenciar en su verdad o su falsedad.

El dominio de la naturaleza no sólo se aprecia con las cosas que rodean al hombre; cuando Descartes hace la separación entre *res cogitans* y *res extensa* está a la vez separando el espíritu del cuerpo, considerando al cuerpo como una naturaleza diferente a la de la razón, esto mantiene el dualismo que tradicionalmente (desde la religión católica) se enfatiza, y por otro lado está

---

<sup>9</sup> En el Segundo Capítulo encontraremos cómo Husserl plantea que el “Mundo de la vida” es precisamente ese olvido de la ciencia, y la sustitución matemática de los orígenes de ese conocimiento. (Ver “Mundo de la vida” – Segundo capítulo)

motivando la dominación de esa naturaleza humana<sup>10</sup>; el individuo, a través de su razón soberana, debe ser capaz de dominar aquella naturaleza interna que no le permite llegar a la certeza, que le puede dar juicios erróneos, y que no le favorece su ser racional; es por esto que pone en 'suspense' aquello que es recibido desde el mundo exterior a través de los sentidos, e incluso también sus sensaciones internas.

El "Yo pienso" de Descartes ha marcado una ruptura importante dentro de la concepción del hombre<sup>11</sup>, es por esto que lo retomamos en esta primera parte: abre un camino importante en esa nueva visión que se desarrolló a través de pensadores como Copérnico, Kepler, o Galileo; propende por la fundamentación y estructuración de la ciencia, incluido el uso del lenguaje matemático, y posibilita la visualización y comprensión del mundo a través del camino científico que se está labrando durante los inicios de la modernidad; se le puede concebir como el fundador de la filosofía moderna, y con esto, el iniciador de la cultura de los tiempos modernos<sup>12</sup>: el yo como sujeto racional, buscando dominar la naturaleza (tanto interna como externa), para convertirla en su objeto de estudio<sup>13</sup>.

### 1.1.1 Breve introducción a la época

En esta primera parte hablaremos sucintamente de algunos procesos sociales y económicos que definen una nueva etapa dentro de la historia de la cultura occidental, buscando a la vez comprender cómo un pensamiento filosófico no viene aislado, sino que es fruto de los cambios y necesidades que

---

<sup>10</sup> Este dualismo será un hilo conductor de análisis y crítica dentro del presente trabajo, para entender cómo la ciencia médica ha concebido el cuerpo y lo ha convertido en su objeto de estudio, y vislumbrar con la fenomenología, otras posibilidades de acercamiento al mismo.

<sup>11</sup> Husserl plantea que el radicalismo de Descartes fue un inicio importante para la búsqueda de la subjetividad trascendental (Ver el "camino histórico" que plantea Husserl – Segundo capítulo). Fue tal la radicalidad de Descartes que puso en duda el saber sensible, el saber intelectual y la fe, en su ejercicio metódico de acercarse a la verdad. CRUZ VELEZ, Danilo. *Filosofía sin supuestos*. Ed. Suramericana. Bs. As. 1970. p. 58

<sup>12</sup> MARGOT, Jean Paul. *La Modernidad Una ontología de lo incomprensible*. Ed. Facultad de Humanidades. Santiago de Cali 1995, p. 11

<sup>13</sup> Dentro de la crítica que Max Horkheimer hace a la razón instrumental retomo estas líneas que evidencian lo planteado: "Como resultado final del proceso tenemos, por un lado, el yo, el *ego* abstracto, vaciado de toda substancia salvo de su intento de convertir todo lo que existe en el cielo y sobre la tierra en medio para su preservación y, por otro, una naturaleza huera, degradada a mero material, mera substancia que debe ser dominada sin otra finalidad que la del dominio". HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Gráfica Guadalupe, Bs. As., 1973, p. 107

se van generando con su época. Podemos decir que la época de Descartes es de grandes acontecimientos: la Europa occidental había encontrado nuevas fronteras para su comercio, ya había llegado a nuestras costas americanas 'descubriendo' un Nuevo Mundo; social y políticamente también se fortalecieron de tiempo atrás transformaciones, como la creación de ciudades alrededor de los puertos, generando un gran comercio marítimo; se consolidaba el surgimiento de una nueva clase, la burguesía, poseedora de un poder económico, monetario y mercantil, pero sin títulos ni tierras a su favor. En la modernidad se encuentran –entre otros- tres rasgos importantes que podemos analizar para la comprensión de esta nueva época: el crecimiento del capital, la iniciativa individual y económica, y el surgimiento de la competencia; estos rasgos van a incidir en las relaciones entre los individuos, así como de éstos con la naturaleza.

*Surgimiento del capital:* Surge progresivamente una nueva fuerza impersonal<sup>14</sup>, que está definiendo la reorganización, las normas y los valores: es el capital; suscita en su momento un cambio hacia una economía individual, e incluso el individuo se verá obligado, de ser necesario, a elegir entre su propia destrucción o la del otro; esta competencia transforma de manera importante la forma tradicional de vivir y de organizarse los individuos dentro de la producción. En consonancia con el crecimiento del capital la naturaleza se convierte en objeto de dominación teórica y práctica a través de la ciencia.

*El individuo en búsqueda de su libertad:* El hombre se reafirma a sí mismo, y al lado de ese individualismo se da un nuevo principio de acción social: las personas se volvieron sujetos de un intercambio mercantil. El paso de una sociedad a otra implica angustias y tensiones, el individuo queda a la 'deriva', a merced a sus posibilidades y opciones para integrarse a las nuevas formas de producción nacientes: "el individuo fue dejado sólo; todo dependía de su propio esfuerzo y no de la seguridad de su posición tradicional"<sup>15</sup>. Ya el individuo no depende de las reglamentaciones corporativas que otrora de cierta forma lo protegían, ahora hay otras formas de acceder a la producción en las que el individuo se hace a la vez dueño de sus riesgos y de sus beneficios. No es un mundo cerrado y determinado, hay mayor libertad, pero a la vez ese mundo se torna más amenazador:

“Todas las relaciones humanas fueron envenenadas por esta lucha cruel por la vida o por la muerte, para el mantenimiento del poder y la riqueza (...) Su mismo yo se tornó para él un objeto de manipulación como lo eran las demás personas.”<sup>16</sup>

<sup>14</sup> FROMM, Erich. *El Miedo a la Libertad*. Ed. Paidós. Bs. As. 1977, p. 82

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 82

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 71

Surge entonces un carácter ambiguo de la libertad, el hombre quedó liberado de esa esclavitud de los lazos económicos, religiosos y políticos que tenía a través de las organizaciones feudales, y logró progresivamente un papel activo dentro del todo social, lo que le dio una libertad positiva; pero al desprenderse de los medios que de cierta forma le otorgaban seguridad y sentido de pertenencia, ha quedado a merced de una lucha implacable, dentro de la nueva división social del trabajo.

*Nuevas formas de entender el mundo y sus relaciones:* Las condiciones anteriores motivan un repliegue activo de la razón y sus poderes frente a la naturaleza. Para el hombre del siglo XVII<sup>17</sup> el mundo le es dado a través de un Dios que lo crea, lo produce y lo deja allí; hay una indiferencia de ese Dios y no existe relación de familiaridad entre el hombre y su creador; por esto se acentúa un sentimiento de inseguridad; aquel Dios ya no es explicativo para la totalidad del mundo y sus relaciones, y el sujeto empieza a independizarse de ese principio teológico para explicarse el mundo que le rodea; el mundo ya no es visto como su casa, sino como máquina, simplemente lo que es preciso entender es cómo funciona, y a la vez comprender la forma en que se lo puede hacer productivo; el hombre de cierta forma se vuelve ajeno a su mundo, convirtiéndolo en cosa, en objeto a estudiar:

“el mundo que aprehende Descartes ya es lo que será en adelante la suerte histórica de la humanidad moderna; ya es, en tanto que obra de este Dios nuevo, el puro despliegue de una potencia insensata.<sup>18</sup>”

El hombre se vuelca hacia su interior y, la razón surge como necesidad de reorganización de ese mundo a disposición de aquella interioridad que busca penetrarlo intelectual y prácticamente; el mundo ya no sirve para afirmarse exclusivamente desde la vida cotidiana, pues se vuelve distante y manipulable, desde un cálculo racional y económico, y la experiencia que se logra a partir de él es relativizada, o se deja en duda, en miras al dominio técnico frente a la realidad. El *Cógitó* reclama la certeza para vivir y validar su saber, de modo que el hombre ya no es el destinatario de la verdad, sino que es él quien la fabrica, en base a un orden discursivo que pone en escena en el mundo para dominarlo.

Brevemente hemos tratado de mostrar cómo el pensamiento, la ciencia y los cambios sociales van de la mano. Ante la conversión del mundo en cosa, en objeto pensado desde la razón, y por otro lado la concepción del hombre como

---

<sup>17</sup> MARGOT, op. cit., p. 12

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 12

sujeto pensante que puede actuar sobre esa naturaleza guiado por la razón, la ciencia se vuelve un instrumento de dominio que favorece esa posibilidad; a su vez, los filósofos que entran a analizar ese conocimiento, estarán aportando en la consolidación epistemológica y política de esta razón soberana. La emergencia del individuo en sentido moderno, implicó una concepción del yo y del mundo como entidades separadas, para crear una autoconciencia, el yo que va planteando un nuevo posicionamiento ante la naturaleza que le rodea.

### 1.1.2 Ideas de la época que aportaron en las concepciones de Descartes

Veremos algunos pensadores que, inscritos en la época de Descartes, aportan a esa nueva concepción del mundo, en donde la razón pretende dar explicaciones que favorecen la objetivación y dominación de la naturaleza. Ya Copérnico en 1543 en su *De revolutionibus* había revisado los modelos matemáticos de Ptolomeo eliminando los ecuanes y colocando al sol (aproximadamente) en el centro de los movimientos planetarios<sup>19</sup>. Se impone la intención de darle una explicación matemática al mundo, que se convierte en un eje de construcción para el mundo de las ciencias. Gracias al desarrollo de la astronomía, y los avances de la física, entre otras ciencias, se evidencia y afianza la importancia de la ecuación matemática como expresión y explicación del mundo observado. Luego Kepler, ayudado por la geometría, permite establecer de mejor forma la disposición de los astros, elaborando las leyes del movimiento planetario alrededor del sol, en su obra *Astronomía Nova* en 1603, y en *De Harmonice Mundi* en 1619<sup>20</sup>. Sin embargo muchos de estos descubrimientos seguían afianzados en la fe en un Dios creador, dentro de una armonía matemática; y estas teorías heliocéntricas en ningún momento pretendían una reformulación epistemológica que 'cuestionase' esa fe, eran concebidas más como posibilidades hipotéticas de cálculos matemáticos.

Con Galileo se reafirma la posibilidad de una concepción diferente del mundo, poniendo en discusión –aunque aún veladamente– los preceptos teológicos que se favorecían con la concepción de un mundo geocéntrico. Además, en su obra *Diálogos sobre dos nuevas ciencias*, publicada en 1638,

---

<sup>19</sup> LOOSE, John. *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*. Versión española de A. Montesinos. Alianza Editorial. Madrid 1976. p. 53

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 57

abrió otros caminos al demostrar lo inadecuado de la física de Aristóteles, eliminando también con ello uno de los principales pilares del geocentrismo:

"Galileo estaba convencido de que el libro de la naturaleza estaba escrito en el lenguaje de las matemáticas. Por esta razón, buscaba restringir el ámbito de la física a afirmaciones sobre <<cualidades primarias>>. Las cualidades primarias son aquellas cualidades que sufren una variación cuantitativa sistemática con relación a una escala. Galileo creía que las cualidades primarias como forma, tamaño, número, posición y <<cantidad de movimiento>> son propiedades objetivas de los cuerpos, y que las cualidades secundarias, como los colores, sabores, olores y sonidos, existen sólo en la mente del sujeto perceptor. Al restringir el objeto de la física a las cualidades primarias, Galileo excluyó las explicaciones teleológicas del ámbito del discurso permisible en física. Según Galileo, no es una explicación científica *bona fide* afirmar que un movimiento tiene lugar *con el fin de que* pueda realizarse un estado futuro. En particular, insistía en que las interpretaciones aristotélicas en término de <<movimientos naturales>> hacia <<lugares naturales>> no son explicaciones científicas."<sup>21</sup>

Así, en esta breve síntesis se muestran algunas de las condiciones que permitieron ir conformando una nueva época, para lo cual se requirieron muchos pensadores y cambios en las condiciones sociales y políticas. Descartes está leyendo a estos científicos, y es a partir de ellos que va a realizar sus elaboraciones que consolidan teóricamente esa senda, lo cual implica a la vez una nueva forma de abordar tanto al ser humano como a la naturaleza que le rodea:

"La concepción del mundo fruto de la nueva forma de mirarlo, que ya es visible en hombres como Galileo o Bacon, no es tanto metafísica y finalista, cuanto *funcional* y *mecanicista*. Los nuevos ojos de la ciencia moderna están transidos en ansias de poder y control de la naturaleza. El centro no es ya el mundo, sino el hombre. Por esta razón su mirada cosifica, reduce a objeto para sus necesidades y utilidades, a la naturaleza."<sup>22</sup>

Ahora retomaré a Descartes (desde sus *Meditaciones Metafísicas*), para entender esa fundamentación de la ciencia que busca responder a nuevos interrogantes y necesidades, desde la perspectiva del racionalismo y la subjetividad. Este filósofo favorece y aporta en la construcción de un pensamiento que permite caracterizar una nueva época determinada por la reflexión del hombre sobre sí mismo, otorgando al sujeto un papel capital frente al conocimiento; si bien es cierto que no puede despojarse enteramente de la tradición, y por lo tanto Dios sigue siendo el garante de la verdad, da un paso

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 62

<sup>22</sup> MARDONES. J. M, URSUA. N, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Materiales para una fundamentación científica, Fontamara, México 1988, p. 18

importante al resaltar las posibilidades del yo en su permanente relación cognoscitiva con la realidad. Fruto de esa reflexión, Descartes se define como ser pensante; y es el pensar la base de su esencia y de su existencia. Como gran pensador que marcó de una forma importante a su época, resulta necesario el análisis frente a ese legado del conocimiento. Trataré de considerar a la luz de nuestra actualidad algunos de sus planteamientos: Yo, *cógi*to, separación cuerpo/alma, la matematización del mundo, las ideas innatas, el cuerpo como máquina, la experiencia sensible y su papel en el conocimiento<sup>23</sup>, para confrontarlo con elementos que plantea la fenomenología en su concepción del mundo, de la percepción y del cuerpo (segundo capítulo), y que me permitirán debatir las concepciones de la ciencia médica dentro de esa misma línea conceptual de las ciencias (tercer capítulo).

### 1.1.3 El camino de la duda como propuesta metodológica

El camino que asume Descartes como posibilidad de llegar a la verdad y a la vez de evidenciar la subjetividad<sup>24</sup>, es la duda. Para cuestionar lo que hasta ahora existe como conocimiento debe hacer la destrucción sistemática de lo que ha admitido y adquirido por la experiencia, para así construir autónoma y críticamente lo que es sólido y permanente. Se advierte el interés de darle un peso a la ciencia y a la forma como ella construye sus verdades, y para esto debe separarse de los prejuicios, del sentido común y de los sentidos que conducen a engaños: "Me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones"<sup>25</sup>. Y la duda lo lleva incluso a cuestionar la existencia de Dios (que posteriormente vuelve a reafirmar). Es desde la razón que trata de socavar experiencias y conocimientos que aparecen como dubitables, y de este modo, la subjetividad se abre como un nuevo garante de

---

<sup>23</sup> Cuando se estudia medicina no hay un análisis epistemológico de lo que ha sido ese trasegar del conocimiento, se parte de un paradigma como único y universal, sin posibilidades de discusión. Descartes – y posteriormente Kant – me permiten comprender cómo se ha ido fundamentando un cuerpo de conocimiento que atañe a la misma ciencia médica, y con la comprensión de estos elementos, plantear de mejor forma una confrontación.

<sup>24</sup> Ya hemos dicho que en ésta época prima la conformación de la individualidad, el yo racional tiene un papel importante en la comprensión de sí mismo y del mundo que le rodea. Por otro lado, Husserl resalta la importancia de Descartes en la comprensión del camino filosófico que permite llegar a la subjetividad trascendental (Ver segundo capítulo)

<sup>25</sup> DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas*. En Obras Escogidas. Ed. Sudamericana Bs. As. 1967 [201-289] *Primera Meditación*, p. 216



la verdad. Veamos los diferentes elementos que pone en duda para llegar a fundamentar las verdades primeras. Inicia interrogando los sentidos:

“(…) todo lo que he admitido hasta ahora como más verdadero y seguro lo he tomado de los sentidos o por los sentidos; pero he experimentado a veces que estos sentidos eran engañosos y es propio de la prudencia no confiar jamás enteramente en los que nos han engañado una vez”<sup>26</sup>.

Para Descartes los sentidos no permiten dar certeza al conocimiento, y esta negación la vamos a encontrar como una base fundamental en el ejercicio de la ciencia. Se busca enfatizar en la importancia de ciencias como la matemática y la geometría, en donde, según Descartes, por ser ciencias simples, no requieren del concurso de la experiencia, y son certeras:

“la aritmética, la geometría y las demás ciencias de esta naturaleza, que no tratan sino de cosas muy simples y muy generales, sin preocuparse demasiado si se encuentran en la naturaleza, o no, contienen algo cierto e indudable”<sup>27</sup>.

Dentro de la duda también incluye la percepción de momentos en los que se confunde la vigilia con el sueño. Los sentidos llevan a tal error pues al percibir puedo suponer que estoy dentro de un sueño; a su vez, aquello que encontramos en el sueño son imágenes que pueden ser confundidas con percepciones. Los sentidos, en un momento dado, pueden llevar a situaciones tan dificultosas que no permiten poder distinguir entre lo verdadero y lo falso, incluso confundir la vigilia y el sueño, y de ahí las imposibilidades de llegar a algo certero a través de estas sensaciones, por su confusión entre lo real y lo imaginario<sup>28</sup>; la realidad solamente puede ser comprendida efectivamente en relaciones matemáticas como la magnitud, la cantidad o lo extenso.

Lo anteriormente expuesto le posibilita a Descartes poner en duda también aquellas ciencias en las que tiene que mediar la experiencia, planteando que ésta no permite la elaboración de conceptos:

“...no concluiremos erradamente si decimos que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de las cosas compuestas son muy dudosas e inciertas...”<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 217

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 219

<sup>28</sup> Aunque éste no es tema del presente trabajo, la fenomenología plantea la importancia de la imaginación como posibilidad de conocimiento por ejemplo a través de la realización de una obra de arte. Ver PÉREZ LA ROTTA, Guillermo, *Génesis y Sentido de la ilusión fílmica*, Siglo de Hombres Editores, Universidad del Cauca, Bogotá, D.C., 2003

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 219

La relación directa con las cosas de la Naturaleza se vuelve incierta y dubitable, es la necesidad de negar esa relación estrecha con el mundo que nos rodea como fuente de conocimiento, ponerle una distancia, objetivarla, y así ‘internarnos’ en nosotros mismos, aislándonos de esa relación que se da en el día a día con el mundo.<sup>30</sup>

La necesidad de seguir el camino de la duda lleva a Descartes incluso a poner en tela de juicio la existencia de Dios, para luego demostrarlo como principio indubitable; tiene que hacer este ejercicio para llevar hasta el extremo las posibilidades de su propuesta. Si es cierto que no existe Dios, de todas maneras existe una fuente, un origen de los pensamientos. Se podría decir que Dios posibilita en mí el error, porque de lo contrario, no logro la verdadera adecuación de la mente y de las cosas. Pero si Dios es infinita bondad no pudo haber propugnado el error. Es por esto que establece la posibilidad de un genio maligno que obraría para que el propio Descartes se equivoque; la bondad de Dios la contrasta con el genio maligno que le puede hacer errar. En la lógica de la duda incluye al genio maligno, quien es el que posiblemente ha motivado en él ideas locas, falsedades y errores:

“Supondré, pues, que existe, no por cierto un verdadero Dios, que es la soberana fuente de verdad, sino cierto genio maligno, tan astuto y engañador como poderoso, que ha empleado toda su habilidad en engañarme.”<sup>31</sup>

Quiero resaltar el camino de la duda que inició Descartes, ya que fue fundamental para el reconocimiento y avance de las ciencias. En el camino de la duda, Descartes está buscando distinguir entre el hombre como sujeto empírico, y como sujeto trascendental<sup>32</sup>: por un lado descarta la experiencia proveniente de los sentidos, mostrando que la empiria es dudosa en la búsqueda del conocimiento verdadero; por otro lado también descarta la experiencia interna, la de mis vivencias, ya que no hay consistencia cuando no se puede distinguir entre el sueño y la vigilia; y por último duda de aquellas ciencias compuestas, concluyendo que las ciencias como la aritmética y la geometría sí posibilitan la

---

<sup>30</sup> Este elemento de discusión se va a encontrar posteriormente refutado por Husserl quien plantea la necesidad de la reflexión, de la validez de la subjetividad, pero sin dejar a un lado esa intencionalidad, esa relación del yo en el mundo, como sujeto que se construye dentro de ese mundo. CRUZ VÉLEZ, op. cit., p. 57. Esta discusión la encontraremos de forma más amplia en el segundo capítulo del presente texto.

<sup>31</sup> DESCARTES, op. cit., p. 221

<sup>32</sup> HOYOS, Guillermo, *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*, Editorial de la Universidad Nacional de Colombia, 1986, Bogotá, D.C., p. 37 Esta discusión frente a la importancia de Descartes en la búsqueda del sujeto trascendental queda reflejada en el “camino histórico” que analiza Husserl, y que se comenta en el siguiente capítulo.

certeza<sup>33</sup>. La puerta que abrió fue importante, e hizo planteamientos de gran radicalidad que favorecieron el impulso a nuevas posibilidades dentro del pensamiento:

“apartándome de todo aquello en que podría imaginar la menor duda, exactamente como si supiera que es absolutamente falso; y proseguiré siempre en este camino hasta que haya encontrado algo cierto o, por lo menos, si no logro otra cosa, hasta que haya conocido con certeza que no existe en el mundo nada cierto”<sup>34</sup>.

Hay un gran interés por parte de Descartes en ir decantando aquello que realmente le compete a las ciencias, para poder fundamentar ese método de certeza que se está gestando a través de científicos como Galileo. Es un lector de su época, conocedor de los descubrimientos que se vienen realizando, y a través de ese análisis ofrece un aporte para seguir consolidando el camino que se está labrando de diferentes formas.

#### 1.1.4 Lo metafísico: Ser-Pensar-Existir

En consonancia con una tradición de la filosofía, Descartes está buscando aquella naturaleza primera y evidente del ser<sup>35</sup>, y siguiendo el camino de la duda ha logrado cuestionar todo. No le satisface la definición que antiguamente planteaba que el hombre era un animal racional, ya que implicaría argumentar demasiado para llegar a una idea simple y verdadera<sup>36</sup>. Las sensaciones que recibe a través de los sentidos, no le permiten tampoco dar una dimensión de sí indubitable; ni tampoco esas sensaciones internas pues se pueden confundir

---

<sup>33</sup> Descartes hace énfasis en el conocimiento a partir de la aritmética y la geometría, y por esto dice: “la aritmética y la geometría (...) sin preocuparse de si existen (las cosas) en realidad en la naturaleza o no, poseen algo cierto e indubitable. Pues aunque esté despierto o duerma, dos y tres formaran siempre el número cinco, y el cuadrado jamás tendrá más de cuatro lados; y no parece posible que verdades tan claras puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna.” DESCARTES, op. cit., p. 219

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 223

<sup>35</sup> “Las *Meditaciones* cartesianas buscan una nueva ciencia del ser del ente. Pero, lo mismo que en la metafísica anterior, la búsqueda de Descartes gira en torno al ente, sin llegar a hacerse cuestión del ser mismo. El ser lo supone como algo ya sabido y que no necesita ser buscado. El concepto por medio del cual expresa este saber sobrentendido es el de *substantia*, que hereda de la ontología medieval. *Substantia* es la traducción de *ousía*. Morfológicamente, *substantia* no tiene nada que ver con *ousía*, cuya equivalente en latín es más bien *essentia*. En griego *substantia* es *hypokeímenon*, que se traduce por *subjectum*. Pero como, desde el punto de vista ontológico, *hypokeímenon* es uno de los nombres de la ousía, se pudo traducir *ousía* por *substantia*, sin respetar la morfología de las palabras.” CRUZ VÉLEZ, op. cit., p. 126

<sup>36</sup> “Pero, ¿Qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional? No, por cierto: pues sería preciso investigar después qué es animal y qué es racional (...)” *Ibíd.*, p. 224

con el sueño. Sin embargo es claro que él es quien duda, y eso implica que él existe<sup>37</sup>. Aunque pueda negar a Dios, o utilice como artificio el genio engañador, y éste pueda hacer que lo que piense sea errado, aún con todo eso, no puede negar su propia existencia. ¿Cuál es entonces esa naturaleza primera y evidente de mi ser? El pensar es primero, y está unido a mi ser; vuelve y recupera los atributos que ha puesto en duda, y llega a la conclusión de que él es un espíritu que piensa. En el pensar como dimensión de sí es en donde se despliega el dudar, el sentir y el querer<sup>38</sup>. Así, el *cogitare*<sup>39</sup> se convierte en un principio.

Como resultado de la duda llega a una propuesta metafísica; habría una idea primera, verdadera e irrefutable, y sirve de fundamento y origen de la verdad: “Esta proposición: *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu”<sup>40</sup>. Fruto de *su* reflexión define así esta proposición, y logra una equivalencia entre el ser - pensar - existir, en donde el ser está marcando una subjetividad, el pensar está definiendo lo inteligible; y estos dos elementos son la base que define la existencia. Deja claro además, que el atributo que pertenece directamente al hombre es el pensar: “el pensamiento es un atributo que me pertenece: únicamente él no puede ser separado de mi.”<sup>41</sup> El pensamiento le permite la duda, así como entender, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar, sentir<sup>42</sup>; puede que dude que un árbol exista, o que 2+2 sean 4, pero de lo que no puede dudar es que él existe.

Y entonces, ¿qué pasa con el cuerpo?, ¿qué ocurre con los sentidos y la percepción que se obtiene a través de estos? Descartes pone el ejemplo de la cera, que al ser calentada junto a la chimenea, va cambiando su figura, olor y consistencia, mostrando así el engaño al que podemos llegar si sólo nos guiamos por los sentidos:

“¿Qué es lo que se conocía pues con tanta distinción en este pedazo de cera? Por cierto, no puede ser nada de lo que he observado por medio de los sentidos, porque todas las cosas percibidas por el gusto, el olfato, o la vista, o el tacto, o el oído han cambiado, y sin embargo subsiste la misma cera.”<sup>43</sup>

---

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 224 *Segunda Meditación*: “No hay, pues, ninguna duda de que existo (...)”

<sup>38</sup> Descartes ha puesto en duda el saber sensible, el saber intelectual y la fe, que se refiere a lo trascendente del sujeto, pero con esto no está aniquilando la existencia: “al desaparecer lo trascendente se abre otra dimensión oculta en la actitud natural. Esta es la dimensión de lo inmanente.” CRUZ VÉLEZ, *op. cit.*, p. 58

<sup>39</sup> “El dudar es un modo del pensar, del *cogitare*”, *Ibíd.*, p. 58

<sup>40</sup> DESCARTES, *op. cit.*, p. 224

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 226

<sup>42</sup> CRUZ VÉLEZ, *op. cit.*, p. 58

<sup>43</sup> DESCARTES, *op. cit.*, p. 229

Para Descartes, no es a través de los sentidos, ni de la experiencia con el mundo, que podemos dar razón de la transformación de la cera; es el intelecto el que hace inteligible la cera<sup>44</sup>: “es preciso, pues, que convenga que yo no sabría concebir por medio de la imaginación lo que es esta cera y que sólo el entendimiento lo concibe”<sup>45</sup>. Es la necesidad de darle todo el peso a la razón dentro del conocimiento, y con ello, la expresión lógico-matemática como única forma de expresión verdadera.

Por otra parte, al mismo tiempo que está construyendo la duda frente a las sensaciones y a las percepciones que capta a partir de los sentidos, está equiparando el problema de la metafísica con el método matemático y analítico de la razón. La matemática y la geometría, en su esencia, en su relación directa con el intelecto, sin mediar las cosas en el mundo, son las que van a permitir llegar a una verdad. Hay una estrecha relación entre la elaboración de la lógica y la verdad, siempre y cuando tengan esa construcción similar a la de la matemática y a la geometría. Se fortalece así el proceso matemático que lee desde pensadores de su época; con ello se niegan otras posibilidades dentro del conocimiento y se reduce a una relación matemática la construcción de la verdad. Un mundo matematizado *more geométrico*, es la esencia del mundo existente<sup>46</sup>.

### 1.1.5 La idea como realidad del mundo

Ya Descartes ha planteado que la esencia del ser es el pensar, pero sabe que hay muchas ideas que fluyen en ese pensamiento y es necesario definir

---

<sup>44</sup> Precisamente esta discusión la vamos a encontrar en el segundo capítulo cuando hablemos de la percepción y lo que aporta la Gestalt. Puedo apreciar la textura y reblandecimiento (de la vela) por la vista y el tacto, y esto lo estoy percibiendo en un campo visual, no aislado, es posteriormente que puedo hacer la abstracción y volver un dato aquello que la percepción me está ofreciendo. Ver Segundo Capítulo.

<sup>45</sup> DESCARTES, op. cit., p. 230

<sup>46</sup> Sobre la posibilidad de la experiencia desde la ciencia y la matematización del mundo, Margot hace una aclaración que vale la pena tener en cuenta para ampliar nuestra aproximación al pensamiento de Descartes. Por un lado se refuerza que la *sintaxis* del mundo se hace a través de las ideas claras y distintas que recibimos de Dios; sin embargo, también Descartes plantea que en la física hay además una *semántica* del mundo que se realiza a través de la experiencias “que son tanto más necesarias cuanto más avanzado se esté en el conocimiento”, o sea que no está negando de plano la experiencia; más sin embargo esta naturaleza queda supeditada y definida por la razón; todas las posibilidades que se encuentran en esa naturaleza las puedo comprobar, las puedo interpretar a través de los principios que poseo en la razón; el papel de la experiencia es el de confirmar; la experiencia es secundaria y se realiza a través de la guía de la razón; su significado ya está previamente definido, y lo que se va a realizar por la experiencia es constatar. MARGOT, op. cit., “Sintaxis y Semántica del Mundo: la Física de Descartes” [99-109]

cuáles de ellas realmente llevan al conocimiento. Es por esto que diferencia las ideas que se relacionan con cosas del exterior de las que vienen del interior, dándole mayor importancia a aquellas que se producen en el interior, y poniendo en duda las que tienen que ver con alguna cosa en el exterior. Descartes, de esta manera desvaloriza la cosa y nuestra relación con ella, pues solo existe lo que aparezca como imagen en el espíritu, aunque esta imagen puede llegar a ser una quimera, así pasa con el ejemplo de los hombres que ve desde la ventana:

“qué veo desde esa ventana sino sombreros y capas que pueden cubrir espectros u hombres artificiales que no se mueven más que por resortes, pero que yo juzgo que son hombres verdaderos; y de este modo comprendo únicamente por la potencia de juzgar que radica en mi espíritu lo que creía ver con mis ojos.”<sup>47</sup>

Los “hombres” vistos por la ventana, pueden ser una ilusión, y es el espíritu, a través de su razón, el que nos va a aclarar su certeza, y no la percepción<sup>48</sup>. Hay así un cuestionamiento del mundo y de los sentidos a través de los cuales percibo, sólo valen él y su pensamiento como criterios de realidad y verdad: “si sólo considero las ideas como ciertos modos o maneras de mi pensamiento, sin quererlas referir a algo exterior, apenas podrían darme ocasión de equivocarme”<sup>49</sup>. Es la idea que se encuentra dentro del espíritu la que garantiza llegar a la certeza; en contraste, el cuerpo, y las cosas no actúan de una forma determinante y constitutiva dentro del conocimiento:

“no concebimos los cuerpos más que por la facultad de entender que existe en nosotros, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos porque los vemos o tocamos, sino solamente porque los concebimos con el pensamiento”<sup>50</sup>.

Así, el mundo se volverá después la forma de constatar lo que ya el pensamiento ha elaborado, está recuperando al mundo pero como objeto que se estudia y conoce por la razón, por el Yo *cógi*to. Para Descartes, toda la realidad nace de las ideas, y esto hace que sea ‘representable’ en términos de verdad; es el pensamiento el que ofrece la validez del mundo, y el papel de los sentidos sería el de afectar de diferentes grados esa capacidad de mi espíritu;

---

<sup>47</sup> DESCARTES, op. cit., p. 231

<sup>48</sup> Esta es otra discusión que encontraremos más adelante, pues en esa percepción ya hay una evidencia, se llega a un nivel de verdad que de acuerdo a posteriores experiencia puedo ir validando o refutando. Ver Segundo Capítulo: “Verdad/Evidencia”.

<sup>49</sup> DESCARTES, op. cit., p. 236

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 232

por esto es necesario que yo, sujeto, deba diferenciar a través de mis juicios lo que es verdadero o falso.<sup>51</sup>

Descartes no solo está preocupado por la validez de las ideas, sino también por su origen; ¿De dónde es que surgen tales ideas?: “unas me parece que han nacido conmigo, otras que son extrañas y vienen de afuera, y otras hechas e inventadas por mí mismo”<sup>52</sup>; es importante hacer esta división de las ideas, para luego poder ubicar en cuáles de estos géneros de ideas puede existir la verdad y en cuáles el error. Tengo la facultad de concebir pensamientos, eso está en mi propia naturaleza; pero, ¿qué pasa con las ideas que creo sentir de afuera?: “el error principal y más común que pueda encontrarse consiste en que juzgo que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a las cosas que están fuera de mí”<sup>53</sup>. Para Descartes no sería claro pretender que la naturaleza, que está por fuera del pensamiento, esté aportando en la definición de las ideas, es por ello que ubica estas ideas como inclinaciones, pues están obrando por fuera de la voluntad:

“cuando digo que me lo enseña la naturaleza, entiendo solamente por esta palabra naturaleza cierta inclinación que me lleva a creerlo y no una luz natural que me la hace conocer como verdadera”<sup>54</sup>.

Cualquier sensación que tengo, por ejemplo calor, se da por la ‘naturaleza’ pero no por su voluntad; este calor lo percibo por tener cuerpo, en eso le atañe esa sensación, pero a la vez no le atañe por que no depende de la luz natural del entendimiento. De esta manera el ser extramental y corpóreo, así como su percepción subjetiva se vuelve indiferente para el proceso de construcción de la verdad. Sin embargo, esto no es suficiente; hay necesidad de llegar a un origen verdadero, y para esto, y sin separarse de la tradición, plantea la existencia de Dios como causa inicial, como origen de todas las ideas:

“Si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal que conozco claramente que no existe en mí, ni formal ni eminentemente, y que, en consecuencia, no puedo ser yo mismo su causa, se sigue de ahí necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que hay otra cosa que existe y que es la causa de esta idea.”<sup>55</sup>.

---

<sup>51</sup> Habría aquí una discusión frente a ¿Qué es el mundo? Husserl postula esta cuestión al plantear que el ‘Mundo de la vida’ permite develar el olvidado fundamento de sentido de la ciencia moderna. MONTEAGUDO, C, “Mundo de la vida y autorreflexión de las ciencias del espíritu”, en *Fenomenología en América Latina*, U. San Buenaventura, Bogotá, 2000. Esta discusión se ampliará en el Segundo Capítulo.

<sup>52</sup> DESCARTES, op. cit., p. 236

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 236

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 237

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 241

En la medida en que Dios existe, ya que está como idea dentro de mí, ofrece la garantía de todas las ideas que tengo. Descartes no puede deslindarse totalmente de la tradición, por lo que Dios sigue estando allí presente como fundamento del conocimiento:

“Bajo el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, todopoderosa, y por la cual yo mismo y todas las demás cosas existen (si es verdad que existen) han sido creadas y producidas.”<sup>56</sup>

Descartes necesita la existencia de Dios para fundamentar la razón, niega inicialmente la relación con el mundo, se encierra en la razón y ‘descubre’ que Dios lo creó a él y a las cosas. Pero hay una necesidad de que el mundo y el conocimiento, queden atados y sean determinados ontológicamente, así sea a través de Dios. No puede quedar nada indeterminado, la ciencia va a pretender dar cuenta y razón de todo lo existente, y el mundo quedará así determinado a través de la razón. No hay posibilidad de creación, pues todo ya está creado, y nosotros a la vez ya también estamos determinados en este mundo. Para volver a retomar el mundo, Descartes hablará de la ‘forma’, y esto le permite otorgar cierta realidad a los objetos, para lo cual establece relaciones y jerarquías, introduciendo la racionalidad matemática para la comprensión de esas formas. Deduce los comportamientos del mundo físico a través de las magnitudes<sup>57</sup> y la relación de esas magnitudes, y descubre la esencia y la sustancia de los fenómenos, ya no con palabras sino con símbolos matemáticos. Así se llega a una ideación práctica, utilitaria y de dominio sobre la naturaleza. Toda realidad nace de las ideas; lo corpóreo es verdadero en la medida que establezco en el intelecto relaciones geométricas para determinar extensión, tiempo y duración; estos nexos son valederos, en cambio, los nexos sensibles no permiten construir certezas:

“Adquiero en mí las ideas de la duración y el número, que puedo transferir después a todas las cosas que quiera. Por lo que se refiere a las demás cualidades de las que están compuestas las ideas de las cosas corporales, a saber, la extensión, la figura, la situación y el movimiento, es verdad que no están formalmente en mí, puesto que yo no soy sino una cosa que piensa; pero ya que son solamente ciertos modos de la sustancia y como el ropaje bajo el cual la sustancia corpórea se nos aparece y que

---

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 244

<sup>57</sup> En primer lugar ubica que las ideas de las cosas corporales provienen de mí mismo, no de la relación con el mundo, y por otro lado, y volviendo a retomar el ejemplo de la cera, reafirma que la idea clara y distinta de la cosa está en saber su magnitud, o la extensión en largo, ancho y profundidad; la figura también se encuentra delimitada por los límites y los bordes de la extensión, y también se puede añadir la sustancia, la duración y el número. Es de esta forma en que se puede llegar a tener una idea clara de la *res extensa*. *Ibíd.*, p. 242



yo mismo soy una sustancia, me parece que pueden estar contenidos en mí eminentemente.”<sup>58</sup>

Así, para Descartes, las ideas innatas, que no se relacionan con nada en el exterior, son ideas claras y distintas, y conducen a la verdad; en cambio, aquellas que tienen alguna relación con cosas en el exterior, son confusas y pueden llevar a error:

“Descubro que se encuentra muy poco que se pueda concebir clara y distintamente: a saber, la magnitud, o bien la extensión en largo, ancho y profundidad; la figura que está formada por los límites y los bordes de esta extensión (...) y el movimiento (...) a lo que se puede agregar la sustancia, la duración y el número (...) En cuanto las demás cosas, como la luz, los colores, los sonidos, los olores (...), se encuentran en mi pensamiento en medio de tanta oscuridad y confusión que ignoro incluso si son verdaderas o falsas.”<sup>59</sup>

La extensión solamente va a adquirir validez a través de las magnitudes que el espíritu pueda estar elaborando para conocerla. Los sentidos como ‘engañadores’ no darían cualidades de certeza dentro del conocimiento.

### 1.1.6 La confrontación entre lo verdadero y lo falso: el sujeto como responsable dentro del proceso de conocimiento

Siguiendo la disertación metódica que realiza Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas*, y después de ubicar la verdad desde la razón, y la importancia de las ideas dentro de esa construcción, ahora es necesario saber de dónde proviene el error. Es claro que si Dios es perfecto y bondadoso, no podría provenir de Él: “cuando no pienso más que en Dios, no descubro en mí ninguna causa de error o falsedad”<sup>60</sup>. Se podría decir que la verdad es equivalente a la perfección que es Dios:

“concluyo tan evidentemente que Dios existe y que mi existencia depende enteramente de él en todos los momentos de mi vida, que pienso que el espíritu humano no puede conocer nada con más evidencia y certeza.”<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 243

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 242

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 253 *Cuarta Meditación*

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 252

Descartes relaciona las certezas del espíritu con la existencia de Dios, o sea que la verdad depende de la bondad y existencia de Dios; de esta manera, la verdad, adquiere una connotación metafísica. Dios no pudo promover el engaño y la falsedad, y es el hombre a través de su facultad del juicio quien tiene una posibilidad frente a la verdad o el error:

“experimento en mí cierta facultad de juzgar, que sin duda he recibido de Dios, igual que todo lo demás que poseo; y como él no podría querer engañarme, es seguro que me la ha dado de modo que jamás pueda errar mientras la use como es debido.”<sup>62</sup>

Es claro que Descartes no se ha separado totalmente de la tradición, sin embargo ya está dando un paso trascendental al concederle al juicio esa capacidad de discernimiento; está trasladando al hombre la posibilidad creadora de juzgar para así saber en dónde está la verdad y en dónde lo falso. Pero también hay que identificar de dónde proviene el error:

“...si me considero como participando en cierto modo de la nada o del no ser, es decir, en tanto que no soy yo mismo el ser soberano, me encuentro expuesto a una infinidad de fallas, de modo que no debo sorprenderme de mi engaño”<sup>63</sup>.

De esta forma está mostrando que así como existe lo infinitamente perfecto, a la vez existe la nada, o sea lo infinitamente alejado a la perfección<sup>64</sup>; juega así con dos principios antitéticos, dándoles atribuciones metafísicas tanto a la verdad como al error. El hombre se encuentra en medio de esos dos principios, participando a la vez del ser soberano, y del no ser, ya que se reconoce imperfecto, no es el mismo ser soberano; y se encuentra expuesto a la posibilidad del error, a una infinidad de fallas. Sin embargo, no queda satisfecho con esta definición. El error no puede surgir simplemente de una negación, no puede ser simplemente de la nada:

“...el error no es pura negación, es decir, no es el simple defecto o falta de alguna perfección que no me es debida, sino más bien es una privación de un conocimiento que me parece que yo debería conocer”<sup>65</sup>.

Aquí encontramos un desplazamiento argumentativo, ya que la anterior explicación metafísica aunque es convincente, no es suficiente. Está así cuestionando una metafísica, para introducir nuevos elementos teóricos sobre la naturaleza del error. Es necesario generar este desplazamiento, porque si el

---

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 253

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 253

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 253

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 254

error sólo depende de la negación es como si el hombre no dependiera de él mismo para discernir el error y la verdad, sino que dependiera de una fatalidad. Esto iría en contra del mismo Descartes quien postula la capacidad del hombre en la construcción de la verdad, casi soberanamente (con el apoyo de Dios), al construir las ideas claras y distintas. Así, ya no es tanto la fatalidad sino una situación existencial, es decir, algo en mí que posibilita la verdad o el error. Empieza a hacer el desplazamiento de la responsabilidad del sujeto frente al conocimiento; hace depositario al hombre, y al *uso* del juicio, para definir en dónde está la verdad y el error, la imperfección no estriba tanto en la manera en que fue creado, sino en el *uso* que le da a esa capacidad:

“...si me abstengo de dar mi juicio acerca de una cosa cuando no la concibo con suficiente claridad y distinción, es evidente que procedo muy bien y que no me engaño; pero si me determino a negarla o afirmarla, ya no empleo mi libre albedrío como debo; y si afirmo lo que no es verdadero, es evidente que me engaño...”<sup>66</sup>.

Así, al mismo tiempo que deja libre a Dios, asume la ‘carga’ sobre sí mismo, empieza a considerarse él mismo garante del uso que establezca de su facultad de juzgar. De esta forma está salvando el tributo que le debe a la tradición, pero al mismo tiempo traslada el problema al hombre; aunque habita en la ontología de la tradición, está a la vez dando un paso hacia el racionalismo de la subjetividad. A través de la razón puedo discernir, no apresurarme, dudar, sopesar, para salirme de la vaguedad de las opiniones, de las creencias, y llegar al principio irrefutable sobre lo que puede obrar mi verdad.

Con Descartes el *cogito* interviene en el proceso de conocimiento de la verdad. Ya hay un desplazamiento de la fe en Dios hacia el intelecto para llegar a la certeza inmediata – así, las ideas ya no provienen absolutamente de Dios- ; y esta afirmación va a caracterizar una nueva época que define otra forma de pensamiento. Podríamos decir que en esta afirmación está a la vez uniendo una teoría del conocimiento con una concepción ontológica, puesto que la forma de lograr el conocimiento es que haya ideas innatas puestas en el sujeto; y es Dios quien garantiza la aparición de estas ideas, y de esta manera se logra la relación con la realidad.

---

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 259

### 1.1.7 Visión mecanicista del cuerpo. Dualismo cuerpo-espíritu

Descartes está buscando en su argumentación poder discernir el error, para así llegar a las ideas claras y distintas. Ya ha realizado un recorrido en diferentes aspectos, pero ahora es necesario identificar qué sucede con las sensaciones y percepciones que realizamos directamente gracias a nuestro cuerpo, las cuales no se pueden negar, y están indicando algún nivel de definición en nuestros actos. En primer lugar hace la diferenciación entre la imaginación y la intelección. Para él la intelección es un ejercicio de movimiento hacia sí mismo, como parte de la naturaleza y esencia del propio ser; en cambio, la imaginación es una vuelta hacia el cuerpo. Es así como percibo mi cuerpo, a través de la imaginación, a través de un ejercicio que se hace desde el espíritu hacia las cosas en su extensión: "...pero cuando imagina (el espíritu) se vuelve hacia el cuerpo, y en él considera alguna cosa conforme con la idea que ha formado de sí mismo o que ha recibido por los sentidos"<sup>67</sup>. Así, la imaginación es diferente a la intelección, y no la ubica como esencial dentro del ser, o sea dentro de su naturaleza humana. De esta forma está reafirmando que es básico que reciba 'impresiones' del exterior, es posible que existan cuerpos, mas sin embargo esto no es esencial. No es a partir de la imaginación que puedo aseverar la existencia o no de la *res extensa*. La naturaleza que puede aceptar acerca de los cuerpos, como ideas claras y distintas, es solamente aquella que se logra determinar a través de la demostración de la geometría.

Pero también ha evidenciado que además de la imaginación, está el sentir, y por medio de los sentidos también ha podido ubicar la existencia de las cosas corporales. Por medio de los sentidos está recibiendo múltiples sensaciones, a través de ellos puede percibir e incluso actuar; sin embargo, aclara que muchas veces ese actuar es sin un control de la voluntad; ese actuar muestra la fáctica relación del cuerpo y del espíritu, en un movimiento conjunto que se aprecia como algo sobreentendido:

“Pues conocía por experiencia que se presentaban a él (a mi pensamiento) sin que fuera necesario mi consentimiento, de modo que no podía sentir ningún objeto, por mucho que quisiera, si no se encontraba presente el órgano de uno de mis sentidos; y no estaba en mi poder de ninguna manera no sentirlo cuando se hallaba presente.”<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 272 *Sexta Meditación*

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 273

De esta forma está haciendo explícito cómo le llega la extensión al espíritu, ya sea por la imaginación o por los sentidos; mas sin embargo, busca dejar claro si esas impresiones que le llegan son ciertas o contienen algo de error. Trata de explicarse el por qué de ciertas acciones de acuerdo a las sensaciones que tiene, por ejemplo la relación que existe entre la sensación que advierte en el estómago con el deseo de comer, para concluir que no hay ninguna afinidad clara frente a ese actuar:

“Pero cuando examinaba por qué la tristeza es consecuencia en el espíritu de no sé qué sentimiento de dolor (...) o por qué esa imprecisable emoción del estómago que llamo hambre nos produce ganas de comer (...) no podía dar ninguna razón, sino que la naturaleza me lo enseñaba así; pues no hay, por cierto, ninguna afinidad ni relación (por lo menos que me sea comprensible) entre esta emoción del estómago y el deseo de comer, como tampoco (...) el pensamiento de tristeza que produce ese sentimiento.”<sup>69</sup>.

También recuerda que por medio de los sentidos capta formas de la naturaleza que no son ciertas, como por ejemplo el tamaño y figura del sol, o que unas torres de lejos parecen redondas y de cerca cuadradas. Todo esto lo lleva a reafirmar lo que ya desde la primera meditación nos ha dicho<sup>70</sup>. Es necesario dudar de las percepciones y darle el peso a la razón como fuente de conocimiento verdadero. Es cierto que a través de los sentidos puede captar el mundo que le rodea, pero no debe dejarse llevar por estos sentidos, debe mediar la razón para dar cuenta de estos juicios<sup>71</sup>.

No hay afinidad entre lo que sentimos y la razón, a través de esta razón no logro ubicar el *por qué* de lo que siento. Aunque hay una relación entre el espíritu y el cuerpo, esa relación es engañosa e indeterminada, y es la razón la que va a decidir el cómo actuar, los juicios que logro a través de los sentidos pueden ser erróneos. Descartes está buscando cómo darle un valor importante a la razón, y es por esto que desvaloriza la percepción. Es por esto que en su radicalidad llega a negar al mismo cuerpo, y aunque sabe que existe, no lo considera esencial:

“...soy solamente una cosa que piensa y no extensa (...) tengo una idea distinta de cuerpo (...) es solamente una cosa extensa y que no piensa (...) es decir, mi alma,

---

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p. 274

<sup>70</sup> “y así, en una infinidad de ocasiones he encontrado erróneos los juicios fundados sobre los sentidos externos, y no solamente sobre los sentidos externos, sino sobre los internos.” *Ibíd.*, p. 275

<sup>71</sup> “Pues como la naturaleza parece impulsarme a muchas cosas de las que la razón al parecer me apartaba, no creía que debía confiar mucho en las enseñanzas de esa naturaleza.” *Ibíd.*, p. 276

por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y que puede ser o existir sin él.”<sup>72</sup>

El cuerpo es puesto en suspenso por la razón, es de otra naturaleza, debe obedecer a las leyes de la extensión y es negado en su posibilidad de conocimiento. El hombre es aparentemente separado de su propio cuerpo, siendo la razón la única posibilidad de verdad. Esto lo reafirma de la siguiente manera:

“Pues esta naturaleza me enseña a evitar las cosas que provocan en mí el sentimiento de dolor, y a dirigirme hacia aquellas que me comunican algún sentimiento de placer; pero no veo que además de esto me enseñe que de estas diversas percepciones de los sentidos nunca debemos sacar conclusión alguna respecto de las cosas que están fuera de nosotros, sin que el espíritu las haya examinado cuidadosa y maduramente. Pues sólo al espíritu y no al compuesto de espíritu y de cuerpo corresponde, me parece, conocer la verdad de esas cosas”<sup>73</sup>.

No es que el cuerpo me de la certeza sensible de mi corporeidad, es que yo lo ‘comprendo’, y reconozco su existencia porque lo comprendo. Descartes ha continuado el dualismo cristiano en la concepción del cuerpo; no solamente es dualismo sino negación frente a la posibilidad de conocimiento del mismo cuerpo. La realidad se construye a partir de las ideas innatas que se tienen desde una eternidad, en su carácter ontológico, y es un proceso lento el que hace la razón para lograr el desarrollo de las mismas. El cuerpo queda aquí como algo extenso, de naturaleza diferente al propio ser, por esto no es esencia de la existencia del mismo ser humano. Así todas las sensaciones, las percepciones que puedo adquirir a través de él son elementos que son interrogados por su posibilidad de error<sup>74</sup>. El cuerpo, como parte de la extensión, y de acuerdo a lo que plantea Descartes, puede ser separado, dividido en partes, a diferencia del espíritu. Por otro lado debe obedecer a las reglas de construcción desde la geometría, es por esto que para su análisis será visto como una máquina que tiene un buen o un mal funcionamiento; tanto en su interior como en su exterior. Esta concepción favorecerá el nacimiento posterior de ciencias como la fisiología<sup>75</sup>, o la anatomía, que tratarán de dar

---

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 277

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 281

<sup>74</sup> “...todos esos sentimientos de hambre, de sed, de dolor, etc., no son sino ciertos modos confusos de pensar, que proceden y dependen de la unión y como de la mezcla del espíritu con el cuerpo”. *Ibíd.*, p. 279

<sup>75</sup> La fisiología moderna, por ejemplo, nos muestra cómo los procesos de percepción se conciben como procesos organizados; se trata de identificar los diferentes pasos que interactúan dentro de la relación estímulo/respuesta con la que se pretende dar razón de la articulación cuerpo/mundo. Sin embargo, en sus trabajos, Merleau-Ponty evidencia cómo a través de una lesión, se revela una organización mucho más compleja de las sensaciones y de esa relación con el mundo que no puede abarcarse solamente a través de

razón de ese funcionamiento exterior; o de la psicología empírica que abordará la comprensión del funcionamiento del hombre a nivel interior, de acuerdo a sus conductas y reflejos. Es tal la necesidad, o si se quiere, la obsesión de Descartes por dejar claro en dónde está el error, que desea separar totalmente la acción corporal del discernimiento espiritual. Plantea la relación de espíritu/cuerpo como la de un piloto alojado en un barco:

“La naturaleza me enseña también, por medio de estos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., que no sólo estoy alojado en mi cuerpo como un piloto en un barco, sino que, además de esto, le estoy muy estrechamente unido y confundido y mezclado de tal modo que formo como un único todo con él.”<sup>76</sup>

Es esta estrecha pero a la vez misteriosa y sobreentendida relación con mi cuerpo, la que posibilita fácilmente llegar al error, pues muchas veces la sensación que recibo no permite un juicio adecuado, y actúo sin una clara voluntad. Como barco, a veces el cuerpo envía sensaciones que son equívocas, y que me hacen actuar erradamente; pero también como piloto, es por medio de la razón que debo buscar ese discernimiento adecuado para no dejarme guiar por todas las sensaciones que recibo de mi cuerpo; debo lograr tamizarlas, procesarlas por mi entendimiento, y actuar según la razón lo dictamine. Siguiendo la explicación de las posibilidades que nos llevan al error a través de nuestro cuerpo, hace una comparación del cuerpo con un reloj, lo compara con una máquina, con una estructura que debe funcionar de acuerdo a sus componentes<sup>77</sup>. Si ya había caracterizado a la extensión como algo que se puede dividir en partes, el cuerpo simplemente será una cosa que se puede dividir, que se puede componer y descomponer según las partes de las cuales está integrada, incluso en su radicalidad plantea que esa máquina, con o sin espíritu, puede continuar su movimiento, su funcionamiento de acuerdo a sus partes constitutivas, según su naturaleza. Así como la naturaleza guía el funcionamiento de un reloj, las partes del cuerpo pueden moverse según esa misma naturaleza, y de acuerdo a esto puede provenir el error frente a una acción:

“Y así como un reloj, compuesto de engranajes y contrapesos, no observa menos exactamente todas las leyes de la naturaleza cuando está mal fabricado (...) igualmente si considero el cuerpo del hombre como una máquina (...) cuando se mueve sin ser dirigido por la voluntad, y por consiguiente, sin la ayuda de su

---

las explicaciones de la fisiología. MERLEAU-PONTY. Maurice, “El cuerpo como objeto y la fisiología mecanicista”, en *Fenomenología de la Percepción*, Ed. Península, Barcelona, 1975, p. 93 y siguientes.

<sup>76</sup> DESCARTES, op. cit., p. 279

<sup>77</sup> “igualmente si considero el cuerpo del hombre como una máquina construida de tal modo y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel.” *Ibíd.*, p. 283

espíritu, sino solamente por la disposición de sus órganos (...) puede dañarse a sí mismo.”<sup>78</sup>

Concluyendo, podemos afirmar que para Descartes es imprescindible diferenciar la naturaleza del cuerpo, de la naturaleza del espíritu, para poder dejar al espíritu libre de la posibilidad del error, y todo ello a pesar de su estrecha relación.

### 1.1.8 Ideas a resaltar

Algunos puntos que permitirán continuar la discusión para el siguiente capítulo:

- √ La duda inaugurada por Descartes pone en tela de juicio la percepción, el mundo que se percibe a través de los sentidos es dudoso, y puede llevar a errores. De allí se deduce que ciencias que también tienen que mediar en su conocimiento con la experiencia, pueden tener cierto error, por esto la matemática y la geometría son ciencias que garantizan mayor certeza. Pone en duda la experiencia, y así también lo que el mundo nos puede brindar de conocimiento.
- √ Define la esencia de su ser en el YO PIENSO, esto le hace desvalorizar el cuerpo y la percepción que le permiten reconocer el mundo. Es un solipsismo en el que sólo requiere de su *cógitio* para pensar y entender el mundo. Este PENSAR exige a la vez la utilización de una lógica matemática que es la que permite expresar de forma clara y certera aquello que desde la razón está produciendo.
- √ Es a través de la razón, y de las ideas que ella genera, que se puede llegar al conocimiento. Su pensamiento no se puede deslindar totalmente de la tradición, y por esto sigue siendo Dios el garante de esta verdad; la razón posee ideas, de forma innata ya que provienen de Dios. Nuevamente desconoce lo que a través del mundo o de la percepción se puede adquirir, pues esas ideas generan error. Hay una

---

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 283



desvalorización de la cosa y del objeto, pues solamente es válido aquello que aparece en el espíritu.

- √ Si es cierto que Dios ha puesto en el hombre las ideas en su espíritu, es el hombre, en su *cogito* quien tiene esa capacidad para llegar a la verdad. El sujeto empieza a tener un peso importante en la elaboración de las ideas que le permiten llegar al conocimiento, siempre y cuando esas ideas sean claras y distintas y se estén concibiendo desde la razón.
- √ Continuando la tradición cristiana hace una división entre cuerpo y espíritu, considerándolos de naturaleza diferente, lo que le permite ubicar en dónde se puede hallar el error y en dónde la certeza. No puede negar las percepciones que recibe a través de los sentidos, pero de diferentes maneras muestra cómo esas percepciones pueden llevar a error. El cuerpo debe ser considerado como una máquina de tal forma que se pueda explicar a través de la razón. Reitera que la esencia del ser es el pensar, y para nada lo es la corporeidad.

**SEGUNDA PARTE**

*EMMANUEL KANT  
La Revolución Copernicana*

*La época de Kant: consolidación del  
subjetivismo*

*Ideas que aportaron al pensamiento  
kantiano*

*Senda segura de la ciencia:  
entendimiento/experiencia*

*La representación del mundo como  
paradigma de la ciencia*

*Las intuiciones de Espacio y  
Tiempo y su importancia  
exclusiva para el conocimiento  
científico*

*Relación entre conceptos e  
intuiciones*

*Ideas a resaltar*

Si bien Kant adelanta una filosofía de la razón como expresión del *individualismo*, como modalidad del "Yo pienso" cartesiano, igualmente, en una tensión creadora, intenta una fundamentación de *toda la experiencia humana en un universo general de validez*. Kant trasciende el subjetivismo cartesiano al desarrollar una teoría sobre la experiencia moral y la vida social. Por otro lado, realiza la fundamentación del conocimiento a partir de los aportes consolidados de la ciencia moderna. Estos dos aspectos están relacionados problemáticamente en la meditación kantiana, a partir de la separación -y de su hipotética conciliación- entre razón práctica y razón teórica; aquella comprende la acción humana regulada por principios morales universales y fines prácticos, y ésta refiere al conocimiento racional y al dominio técnico de la naturaleza interna y externa. Kant advierte la restricción que impone la ciencia -determinación cognitiva de fenómenos, definición teórica de funciones y explicaciones a partir del algoritmo matemático, dominio utilitario, imposibilidad de finalidad en la naturaleza- y por ello intenta ir más allá, para buscar *el principio universal de sentido de aquel conocimiento científico*, en la sociedad humana y en sus leyes morales de convivencia<sup>79</sup>. Pero ese proyecto tiene sus límites, impuestos por la sociedad y la época, y reflejados en la relativa independencia de las dos críticas (razón pura y razón teórica), separación que proyecta en la teoría, el movimiento de una cultura que viene desarrollando un ejercicio de dominio racional y utilitario del mundo, y procura articularlo, no sin dificultades, a un programa de igualdad y libertad de los individuos que viven en sociedad. Frente a los aportes y límites kantianos, una pregunta crucial que surge para la posteridad, y que distintas corrientes de pensamiento abordarán de diferentes maneras, es esta: ¿Cuál es el *sentido* de la ciencia?, ¿Interesa ese sentido como verdad articulada a los intereses generales de la vida social? Esa problemática la retomaremos en el próximo capítulo desde la perspectiva de la fenomenología, en el esfuerzo por comprender cómo esta corriente de pensamiento hunde sus raíces en una tradición que contribuyó - entre otras - a definir y cuestionar el sentido problemático de la ciencia en la modernidad: la tradición idealista de Descartes y Kant. Pero el cuestionamiento que haremos nos llevará a confrontar críticamente, como una consecuencia histórica del desarrollo científico en la modernidad, y de la teoría cartesiana y kantiana que lo sustenta desde cierta perspectiva, la cuestión de la corporeidad humana, como apertura al mundo y forma de experiencia cognitiva. Dicho interés adelanta una interrogación sobre la práctica médica que, orientada por un paradigma moderno de ciencia (cuerpo como res extensa y máquina en Descartes, y percepción, como 'función' del conocimiento científico en Kant), ejercemos hoy en día, y propone visiones que la confronten y aporten nuevas concepciones

---

<sup>79</sup>GOLDMANN. Lucien, *Introducción a la filosofía de Kant*, Ed. Amorrortu, Bs. As, 1974, p. 173

teóricas y prácticas sobre cuerpo, salud y enfermedad. A la luz de estas consideraciones hacemos una lectura de aspectos de la *Crítica de la razón pura*, procurando iluminar interrogativamente, y desde una perspectiva fenomenológica, el planteamiento kantiano sobre la percepción.

### 1.2.1 La época de Kant: consolidación del subjetivismo

El pensamiento de un filósofo no puede desprenderse de su mundo social y político, como teoría ubicada dentro de un contexto en el que se desarrolla la humanidad, y si bien es cierto que sus postulados son universales, y tienden hacia la búsqueda de la verdad, esa verdad está circunscrita en las mismas relaciones sociales en que se desarrolla. Como contexto preponderante de la época kantiana está la consolidación de la clase burguesa, que se desarrolla de diversas formas en Inglaterra, Francia y Alemania, lo que va a incidir en el desarrollo del pensamiento en sus principales representantes<sup>80</sup>. En general se puede decir que la revolución burguesa se fundamentó en la búsqueda del concepto de *libertad* como elemento constitutivo, y alrededor de este se desarrolla el *individualismo* y la *igualdad jurídica*: "el individuo es el hombre liberado de todos los vínculos y limitado únicamente por la obligación de respetar la libertad de sus semejantes"<sup>81</sup>. Estos tres elementos encontraron una forma de expresión privilegiada en el *racionalismo*, aunque también se dieron otras formas importantes como el *empirismo*, y el *sensualismo* desarrollados sobre todo en Inglaterra<sup>82</sup>. El racionalismo fue importante en la expresión de la libertad en un doble sentido, por un lado es la libertad con relación a cualquier autoridad y coacción exteriores, y por el otro lado es la libertad en relación a nuestras propias pasiones<sup>83</sup>, que nos atan al mundo exterior<sup>84</sup>. También es necesario resaltar que el racionalismo es la ruptura, o la expresión *problemática* de los vínculos que existían entre el individuo, el universo y la comunidad humana; estas últimas (universo y comunidad humana) pasan a ser realidades exteriores, atomizadas y divididas, a las que es posible contemplar y observar

---

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 27

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 30

<sup>82</sup> *Ibíd.*, p. 30

<sup>83</sup> Ya habíamos mencionado también en Descartes la necesidad de dominio tanto de una naturaleza externa, como de una naturaleza interna, como forma de dejar a la razón libre del error.

<sup>84</sup> GOLDMANN, *op. cit.*, p. 30

desde ese yo racional; a lo sumo se pueden estudiar a través de las leyes, pero carecen de cualquier relación 'humana' con el sujeto<sup>85</sup>.

Kant comparte la defensa de la libertad individual, y la igualdad de todos los hombres racionales, y aunque aportó para comprender a la matemática universal como refinamiento teórico, pudo a la vez afirmar "el primado de la razón práctica, tener conciencia de los límites con que tropieza aún el hombre libre e independiente, y comprender así la necesidad de superarlos."<sup>86</sup>; es así como Kant se ubica como una de las expresiones más profundas y actuales de la filosofía clásica:

"En la dialéctica trascendental, en la cosa en sí, en el intelecto arquetipo, en Dios, en la historia, en lo bello –en Kant- y en la ilusión del viejo Fausto –Goethe-, encontramos siempre ese esfuerzo por llegar a algo más elevado, que sobrepase al individuo; por aprehenderlo, por encontrar al menos razones para esperarlo, aunque no parezca aún posible alcanzarlo en la existencia concreta y real."<sup>87</sup>

Por otro lado, Kant, desde su revolución copernicana, busca dirimir diferencias entre la forma universal y el contenido particular, y de allí la importancia de su esquematismo trascendental en donde se muestra cómo se puede llegar a la validación de juicios sintéticos a priori, sin que medie la experiencia como fuente directa del conocimiento; si bien acepta que hay una forma de recepción del mundo a través de los sentidos, es necesario que primero existan las *intuiciones* (a priori) del espacio y el tiempo para que el mundo pueda ser *representado y discernido* a través del entendimiento. Esta concepción se proyecta problemáticamente con la tradición posterior. Si seguimos a Husserl en su discusión<sup>88</sup> encontraremos su reflexión sobre el problema de la percepción en Kant, como ese *interés absoluto* en fundamentar las ciencias; de esta manera, la experiencia sensible en general, como rico piso de apertura al mundo y al conocimiento, se restringe y moldea de acuerdo al paradigma del conocimiento científico. En el segundo capítulo abordaremos la perspectiva fenomenológica, que se propone descubrir y describir a la percepción como origen de nuestra experiencia y sentido de la realidad. En la

---

<sup>85</sup> Encontramos con ello, conexión con el pensamiento de Descartes en lo referente a la relación sujeto/objeto que se va prefigurando, al separar el sujeto racional de lo extenso, de la naturaleza objeto de estudio.

<sup>86</sup> GOLDMANN, op. cit., p. 42

<sup>87</sup> *Ibíd*, p. 44

<sup>88</sup> HUSSERL. E, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología trascendental*, Ed. Crítica, Barcelona, Madrid, 1990. [107-129] Entre los numerales 28 al 33, encontramos una discusión sobre la importancia del mundo, el cuerpo y los sentidos como formas de conocimiento a través de la percepción, como fundamento originario, y no como un segundo plano, como se ha querido concebir dentro de las ciencias, y su fundamentación racionalista.

medida que se ofrece ésta discusión, intentaremos a la vez confrontar la concepción de mundo, no como mero 'objeto' de estudio, ni tampoco como 'representación' desde el sujeto, sino como ese individuo preobjetivo que le impone a los sujetos su realidad, para que ellos se entreguen a él y se desarrollen en él. No se trata de negar la subjetividad, sino de devolverle ese fundamento mundano sobre el que surge y se constituye, y al que se vuelca intencionalmente a través de su corporeidad, y en donde su Yo se constituye y reconoce con otros Yo, en un contexto natural, histórico y cultural. El yo trascendental kantiano, estará conformado y rebasado por Husserl desde la constatación de que la corporeidad talla experimental y históricamente al sujeto.

### 1.2.2 Ideas que aportaron al pensamiento kantiano

Aunque ya hemos dicho que Descartes fue uno de los pensadores con los que se inicia la modernidad, también es cierto que entre éste pensador y Kant distan casi dos siglos en los que el camino de la ciencia fue avanzando a paso vertiginoso para reafirmar ese estatus buscado. Plantearé algunas nociones sobre científicos y pensadores anteriores a Kant para mostrar cómo las ideas son fruto de una relación social e histórica, y cómo la propuesta de Kant se nutre a partir del aporte que está recibiendo de estos pensadores; ésta consideración me permite evidenciar el papel preponderante que toma la ciencia para la construcción del pensamiento en general.

Encontramos inicialmente a Newton quien en sus trabajos sigue en el empeño de consolidar un método científico, y en esta búsqueda se opone a Descartes y sus seguidores, en lo referente a derivar las leyes físicas a partir de principios metafísicos; para Newton era importante basar las generalizaciones en un examen cuidadoso de los fenómenos, defendió la necesidad del procedimiento inductivo-deductivo que ya había planteado Aristóteles, destacando la necesidad de la confirmación experimental de las consecuencias deducidas por síntesis. En Newton encontramos la importancia de la experiencia, pues no se pueden deducir las leyes independientemente de los fenómenos, claro está que de todas maneras se acude a la razón para que sea ésta la que a través de las deducciones permita la formulación de las leyes. Newton también introdujo la abstracción del espacio absoluto y del tiempo absoluto, y las contrastó con las 'medidas sensibles' que se determinaban experimentalmente, lo que recuerda la dicotomía platónica entre realidad y

apariciencia<sup>89</sup>: “En opinión de Newton, el espacio y el tiempo absolutos son ontológicamente anteriores a las sustancias individuales y a sus interacciones”<sup>90</sup>; no es suficiente con concebir las cantidades en relación con los objetos sensibles, de ahí que subrayó la importancia de distinguir entre cantidades absolutas y relativas, verdaderas y aparentes, matemáticas y comunes; así, para determinar que la medida sensible de un cuerpo está relacionada con un movimiento verdadero, era necesario identificar tanto los intervalos temporales absolutos como las coordenadas en el espacio absoluto.<sup>91</sup> Señalo someramente esta discusión de tiempo y espacio en Newton, pues son postulados científicos que nutren los posteriores análisis que desarrolla Kant. Newton ofrece elementos importantes a la ciencia en su construcción, al plantear un método de análisis en el que se retoma tanto el pensamiento como la experiencia; para él los fenómenos son lo dado, y los principios son lo inquirido; está buscando un camino riguroso, tratando de ofrecer una continuidad en la senda de Kepler y Galileo. Si aquel aporta el uso exacto de las matemáticas, y Galileo logra la formulación de una teoría de la naturaleza como tal, en Newton se condensa todo el proceso analítico que permite afirmar ese camino de la observación, la experiencia y la definición de leyes. Ese camino argumentativo también va a servir de guía para la misma filosofía; se proyecta un cambio en el camino, ya no se parte de las deducciones abstractas propuestas por Descartes, en cambio se busca que la experiencia y el análisis de los fenómenos permitan la definición de las leyes; pero no se trata de quedarse en el hecho, pues se reconocen las fuerzas específicas de la razón, que son las que van a permitir finalmente la formulación de las leyes, y la comprensión de la naturaleza. De acuerdo con esto, también hay una postura más modesta de la razón, no se trata de la formulación de verdades eternas, no es que como tal haya una posesión de esas leyes a través de la razón; lo que se logra es una adquisición en la medida que se enrute y perfeccione el camino del análisis. La razón no es algo acabado, no posee la verdad sino que la engendra.<sup>92</sup>

Por otra parte, en Locke encontramos la importancia que se le otorga a la experiencia, ya que para él, la idea es el efecto de las operaciones en el <<mundo real>> de los átomos; esos constituyentes atómicos de los cuerpos tienen el poder de producir en nosotros las cualidades secundarias tales como colores y sonidos<sup>93</sup>; la experiencia surge en un sujeto perceptor, pero también

---

<sup>89</sup> LOOSE. John, *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1976, p. 93

<sup>90</sup> *Ibíd.*, p. 93

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 93

<sup>92</sup> CASSIRER. Ernest, *Filosofía de la ilustración*, Fondo de Cultura Económica, Santafé de Bogotá, 1994, p. 69

<sup>93</sup> LOOSE, *op. cit.*, p. 106

es un efecto producido por procesos externos al sujeto<sup>94</sup>. De acuerdo con lo anterior, lo que se podía pretender con la ciencia era obtener una colección de generalizaciones sobre la asociación y sucesión de <<fenómenos>>.<sup>95</sup> Pero también planteó que existen conexiones necesarias en la naturaleza, utilizando la nominación <<idea>> como el resultado de las operaciones del <<mundo real>> de los átomos: “La idea de una mancha roja, por ejemplo, es algo que posee un sujeto perceptor, pero también es un efecto de alguna manera producido por procesos externos al sujeto”<sup>96</sup>.

Finalmente, en Hume encontramos una contraposición frente a la idea de las consecuencias atómicas propuestas por Locke; es claro que hay una asociación específica de átomos, pero esto no se puede relacionar directamente con ciertos efectos determinados. Plantea una subdivisión del conocimiento entre los enunciados que relacionan ideas, y los enunciados sobre cuestiones de hecho; para Hume son diferentes. Aquellos enunciados que relacionan ideas son verdades necesarias, basándose en los axiomas de la geometría; en cambio, los enunciados sobre cuestiones de hecho no pasan de ser verdades contingentes, debido a que en los enunciados empíricos el estado descrito de cosas podría ser variable:<sup>97</sup>

“con esto demarcó los enunciados necesarios de las matemáticas y los enunciados contingentes de la ciencia empírica, agudizando con ello la distinción newtoniana entre un sistema deductivo formal y su aplicación a la experiencia”<sup>98</sup>.

Hume sostenía la necesidad de las sensaciones<sup>99</sup>, de las impresiones como fuente de las ideas; cuestionaba a Descartes en su propuesta de las ideas innatas, y afirmaba que las impresiones sensibles son la única fuente de conocimiento en cuestiones de hecho:

“La versión de Hume era que todas nuestras ideas no son sino copias de nuestras impresiones, o, en otras palabras, que nos es imposible pensar en ninguna cosa que

---

<sup>94</sup> En el segundo capítulo veremos como la fenomenología retoma críticamente esas percepciones atomísticas que de alguna forma fueron insinuadas por los empiristas; es entender la sensación como la manera en que algo me afecta. Ver MERLEAU-PONTY, “La sensación”, en *Fenomenología de la percepción*, Ed. Península, Barcelona, 1975, p. 25 Esa manera de considerar las sensaciones las reduce a procesos ‘atómicos’ entre partes, que cosifican al sujeto, y esto lo cuestiona posteriormente Husserl.

<sup>95</sup> LOOSE, op. cit., p. 106

<sup>96</sup> *Ibíd.*, p. 107

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 111

<sup>98</sup> *Ibíd.*, p. 112

<sup>99</sup> “Hume incluyó entre las <<impresiones sensoriales>> a los deseos, voliciones y sentimientos, a la par con los datos visuales, auditivos, táctiles y olfatorios.” *Ibíd.*, Pie de pág. 16, p. 112



no hayamos sentido anteriormente, sea mediante los sentidos externos, sea mediante los internos”<sup>100</sup>.

En este recuento breve de ideas, se muestran cambios importantes dentro del pensamiento en la época de Kant; ya no se trata de las ideas innatas que provienen de Dios como proponía Descartes, por otro lado hay planteamientos que refuerzan la importancia de tener en cuenta la experiencia y las sensaciones que recibimos del mundo exterior como forma de conocimiento; Hume le aporta a Kant ese aspecto de la experiencia, así como el carácter analítico de los juicios matemáticos. Kant va a retomar estos elementos de discusión, buscando ‘zanjar’ diferencias, pero a la vez tratando de acercarse a ese método de construcción de las ciencias, y buscando unir tanto la teoría como la práctica en términos de validez universal y necesaria. Este acercamiento a Kant me va a permitir comprender acerca de la fundamentación en la construcción de la ciencia, y por otro lado me abre posibilidades de discusión desde la fenomenología, básicamente con relación al papel de la percepción dentro de la construcción del conocimiento, el yo-cuerpo como forma de acercamiento intencional a ese mundo, que se convierte en una base fundamental de experiencia significativa, y no una ‘representación’ del yo racional. Estas proposiciones favorecen nuevas posibilidades de discusión sobre el cuerpo en la concepción de la ciencia médica, que abordaré en el tercer capítulo.

### 1.2.3 Senda segura de la ciencia: entendimiento/experiencia

Kant está leyendo críticamente a su época, y su preocupación y búsqueda es lograr, entre otras cosas, el *camino seguro del conocimiento*<sup>101</sup>, por esto analiza varias ciencias y encuentra que algunas como la lógica no tienen ningún problema, debido a que la abstracción del pensamiento con la que opera, no la aleja de ese camino, e incluso sirve de propedéutica para las otras ciencias. En cambio la matemática y la física debido a su cercanía con la experiencia, pueden presentar algunas dudas, de allí la importancia de saber hasta dónde se puede contar con la experiencia dentro del conocimiento. La matemática ha logrado llegar a ese camino desde hace mucho tiempo gracias a la revolución del pensamiento que permitió demostrar que para acceder demostrativamente a

---

<sup>100</sup> Ibíd, p. 112

<sup>101</sup> KANT. E, *Crítica de la razón pura*, Traducción de José del Perojo, Ed. Losada, Bs. As., 1973, Prefacio de la segunda edición. [127-146]

una figura contemplada (ej. Triángulo isósceles), solo se necesitan los conceptos *a priori*:

“para conocer las propiedades de una figura, no convenía guiarse por lo que en la figura contemplaba, y menos en su simple concepto, lo que le correspondía es señalar lo que él mismo había introducido con su pensamiento según conceptos *a priori* y expuestos (por construcción). (...) si algo con certeza quería saber *a priori*, no admitiera cosa que no fuere consecuencia necesaria de lo que él mismo, por medio de su concepto, había puesto en el objeto”<sup>102</sup>.

Si bien es cierto que en esta interpretación del pensamiento de Descartes a Kant se ha introducido la importancia de contar con la experiencia, también para éste último es necesario poder identificar con claridad hasta dónde esa experiencia permite o no el conocimiento verdadero. Vemos que ya hay una ubicación de los objetos, se transforma la concepción de razón que no solamente se ocupa de los pensamientos en sí, sino que además debe tener en cuenta los objetos sensibles, y es por esto que debe ser más detenido el examen de esa razón, para llegar a ese camino certero. El fenómeno es una ‘representación’ del mundo, y es sobre esa representación que se hace el conocimiento. Para que el fenómeno pueda adquirir esa naturaleza de representación es necesario contar con la intuición del espacio y del tiempo, que están *a priori* en el sujeto; estas dos intuiciones son las encargadas de darle orden y realidad a las representaciones de las sensaciones *a posteriori*. Kant evidencia la necesidad de un conocimiento *a priori*, y es éste *a priori* el que se relaciona, ya sea de una forma teórica o de una forma práctica con el objeto. Es este *a priori* el que debe existir previamente para que se logre un camino certero, por esto compara a la matemática y la lógica, ya que no necesitan para sus demostraciones una ‘prueba’ con el objeto, sino que se hacen directamente desde la razón. ¿Y cómo acceder a ese camino desde la física?; la física sí necesita esa demostración, esa experiencia con los objetos, pero según Kant logra esa revolución en el pensamiento cuando descubre que es inicialmente la razón la que produce las leyes, y posteriormente las aplica a la naturaleza :

“(...) debe la física toda la provechosa revolución de sus pensamientos a la ocurrencia de que sólo debe buscar en la Naturaleza (no inventar) aquello que la Razón misma puso en conformidad con lo que se desea saber, y que por sí sola no sería factible alcanzar”<sup>103</sup>.

Es así como Kant ‘zanja’ esa diferencia, acepta la experiencia, pero la deja en un segundo plano en importancia dentro del conocimiento, pues es el

---

<sup>102</sup> Ibíd, p. 129

<sup>103</sup> Ibíd, p. 130

yo, a través de su entendimiento, el que logra formular las leyes que después aplicará y hará cumplir en la naturaleza<sup>104</sup>. Se pasa de las ideas innatas puestas por Dios, que planteaba Descartes, a una razón propositiva, que define leyes gracias a unas condiciones a priori, para luego determinar a la naturaleza y confirmar eso que la razón ha definido. En Descartes el Yo es una 'cosa que piensa', y la determinación del pensamiento es lo que define a ese hombre, aunque él tenga cuerpo; la experiencia del cuerpo le da un conocimiento que puede identificarse como ambiguo. A través de los sentidos el hombre puede conocer pero no es un conocimiento firme, certero, está dentro de un espectro muy amplio de experiencia, como inclinaciones que el hombre expresa. En Kant ese Yo ya no es una cosa (*res*), sino un sujeto trascendental, aquel que realiza originariamente la síntesis, un yo sintético que logra la unidad del conocer; el "yo pienso" que acompaña todas sus representaciones.<sup>105</sup> Ahora bien, las leyes que el sujeto determina sobre la naturaleza, no se aplican *per se*, sino a través de la facultad intuitiva y apriorística que ese sujeto aporta. De este modo hay una 'representatividad' dirigida al mundo, pero emanada de la intuición subjetiva. El esquematismo del entendimiento intenta hacer *esa* demostración, pero primero veamos la naturaleza de esa facultad representativa.

#### 1.2.4 La 'representación' del mundo como paradigma de la ciencia

Kant propone para la metafísica un camino similar al de las ciencias naturales, evidenciado desde la matemática y la física, en donde el objeto de los sentidos es reglado por la naturaleza de nuestra facultad intuitiva, y así se logra saber algo a priori de los objetos:

“Si la intuición debe reglarse por la naturaleza de los objetos, yo no comprendo entonces cómo puede saberse de ellos algo *a priori*; pero, réglese el objeto (como objeto de los sentidos) por la naturaleza de nuestra facultad intuitiva y entonces podré representar perfectamente esa posibilidad”<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> Hay una definición de naturaleza como el orden y la regularidad de los fenómenos que establecemos desde nuestro espíritu. *Deducción trascendental de los conceptos puros intelectuales*. Ibíd., p. 256

<sup>105</sup> En nuestro capítulo acerca de la fenomenología encontraremos la confrontación que Husserl hace precisamente a este planteamiento, pues hay variedad de síntesis primarias, pasivas, del cuerpo, como intencionalidad referida al mundo, que constituyen el piso básico de ese yo trascendental. En Kant se supone toda una estructura lógica para lograr esa síntesis.

<sup>106</sup>KANT, op. cit., p. 132

Para Kant las sensaciones presentan una forma atomística, son datos aislados que tienen la cualidad de agruparse en el marco de la unidad intuitiva del espacio y el tiempo; de esta forma confronta el escepticismo que podría encontrarse en el planteamiento de los empiristas; es *desde* el entendimiento, y *a través* de su facultad intuitiva, que puede determinarse ese objeto de conocimiento. La experiencia se vuelve un conocimiento que exige la presencia de un entendimiento *a priori*, que genera una determinación de los objetos de conocimiento gracias a los conceptos; el objeto en sí no se conoce, lo que se conoce es su representación, y es así como se logra aplicar los conceptos: “nuestro conocimiento racional a priori (...) solo se refiere a fenómenos, dejándonos sin conocer a la cosa en sí, por más que para sí misma sea real”<sup>107</sup>. De esta forma Kant le pone límites a la experiencia, al objeto como tal no lo puedo determinar, cuando pienso en los objetos del mundo real más allá de mis representaciones sensibles me aventuro por una metafísica que divaga, que se pierde, y hace tautologías, sin producir ningún conocimiento; la cosa en sí no se conoce, lo que se conoce es su representación, y esta es la gran revolución que permite a las ciencias y a la metafísica seguir la senda adecuada para la fundamentación del conocimiento; de esta forma su revolución, guiada por pensadores desde Galileo a Newton, le está permitiendo fortalecer críticamente una racionalidad científica<sup>108</sup>, generando un orden universal de objetividad que se da desde el discurso de las ciencias naturales:

“La obra de la Crítica de la Razón pura especulativa consiste en la tentativa de cambiar el método hasta aquí seguido en la Metafísica, y realizar de este modo una revolución semejante a la que han experimentado la Física y la Geometría.”<sup>109</sup>

Esta obra permitirá que a través de la crítica se llegue a depurar una metafísica de tal perfección, que ya no sea susceptible de incremento; pero esto no quiere decir que sea inmóvil, sino que al mostrarnos esos límites de la experiencia nos sea de gran utilidad, no sólo para ella misma, sino también en general para el empleo de la razón en cualquier campo. Kant es un pensador que, siguiendo las ciencias naturales, ofrece una concepción acabada del racionalismo científico, que obedece a desarrollos e intereses de la modernidad.

---

<sup>107</sup> *Ibíd.*, p. 134

<sup>108</sup> PÉREZ LA ROTTA, GUILLERMO, *Observaciones sobre la concepción kantiana de la percepción humana*. Ponencia presentada al evento “Kant, la filosofía y el mundo contemporáneo”, Departamento de Filosofía, Universidad del Cauca, Nov. 2004

<sup>109</sup> Kant, *op. cit.*, p. 135

### 1.2.4.1 Las intuiciones del Espacio y Tiempo y su importancia exclusiva para el conocimiento científico

Iniciemos aclarando la noción de intuición en Kant, que es tan fundamental en su estética trascendental: “es la representación inmediata que de un objeto me hago (...) Es la primera relación y la más inmediata que con el objeto puede mantenerse.”<sup>110</sup> No hay una negación del conocimiento empírico en tanto que hay un sujeto receptor del mundo exterior, por esto todo conocimiento empieza con una experiencia sensible; sin embargo dentro de ese conocimiento habrá una *intuición* que es la que ordena a la sensación, y por ser ella la que permite ese orden, es la que posibilita la *representación* del mundo. El objeto indeterminado de esta intuición empírica es lo que llama *fenómeno*; el fenómeno es la representación de la realidad (y no la realidad misma), en la cual hay sensaciones a posteriori como *materia* del fenómeno, y la intuición pura, que hace posible que esa sensación se vuelva representación mía, a lo que se llama *forma* del fenómeno<sup>111</sup>. La intuición es diferente del concepto, la intuición está ‘dada’, cabe dentro de ella una infinita experiencia sensible, abarcadora, englobante, de las posibles sensaciones, y es *a través* de ella que se pueden hacer los *juicios sintéticos a priori*. El fundamento, el origen del conocimiento está en las reglas, en la posibilidad del logos ejercido sobre la intuición del espacio y del tiempo. Lo trascendental en Kant es la posibilidad de desarrollar conocimientos sintéticos a priori, producir los juicios sin tener que asumir una dimensión empírica<sup>112</sup>. De acuerdo con esto, la sensación no es una condición *sine qua non* del conocimiento, yo no necesito de la sensación para establecer el proceso de ciencias como la geometría, ni necesito de las cosas intuidas sensiblemente como cosas variables o múltiples, para la elaboración de conceptos. Cuando Kant habla del espacio plantea que esta intuición debe hallarse en nosotros *a priori* “es decir, antes de toda percepción de un objeto; debiendo ser, por consiguiente, una intuición pura y no empírica”<sup>113</sup>; y también cuando se refiere al tiempo insiste en que no pertenece a las cosas como una determinación objetiva, porque de ser así no podría ser conocido y determinado

---

<sup>110</sup> *Ibíd.*, *Estética Trascendental*, p. 171 Pie de página.

<sup>111</sup> ¿Por qué Kant se concentra exclusivamente en la forma del fenómeno? Nos ha expuesto que en la materia del mismo hay un sinnúmero de singularidades que según él no permiten llegar a lo universal. “(Kant) separa la forma de la materia del fenómeno, buscando integrar teóricamente, y desde la revolución copernicana, un *orden abstracto de objetividad*, como legitimación correspondiente a la ciencia, sobre la base de intuiciones de carácter general: el espacio y el tiempo”. PÉREZ LA ROTTA. G, op. cit., p. 2

<sup>112</sup> KANT, op. cit., p. 173

<sup>113</sup> *Ibíd.*, p. 178

*a priori* por proposiciones sintéticas<sup>114</sup>. Hace caso omiso de las sensaciones como elemento inicial, las deja en suspenso para demostrar que existen pero no determinan el conocimiento, y esto es necesario, pues de lo contrario se le desmoronaría esa pureza de los conocimientos sintéticos *a priori*, y no podría apuntalar la revolución copernicana.

*El Espacio* es la intuición que me permite sentir las cosas como exteriores a mí, puedo tener la experiencia sensible, recibirla perceptivamente, pero para que pueda establecer una relación, y logre producir algo desde el intelecto como juicio, sólo puede darse (como juicio sintético) en ese contexto inmediato y *a priori* del espacio. Por ejemplo, tengo la experiencia de configurar la línea y el punto como experiencias que se me dan perceptivamente<sup>115</sup>; para que pueda establecer una relación, o para que la línea se de como línea, y el punto como punto, antes se da en mí la intuición del espacio. Distingo inmediatamente con el espacio lo que está afuera, externo a mí, y lo que es propio de mí, lo interno. Si luego busco hacer un juicio que tenga validez universal, como el juicio: la línea recta es la menor distancia entre dos puntos (juicio sintético), dicha validez sólo se puede dar como relación, a partir del contexto inmediato, puro y *a priori* del espacio. A Kant le interesa dar una fundamentación de la geometría como ciencia, y es la intuición del espacio la que permite ofrecer ese desarrollo:

“El Espacio sólo se refiere a la forma pura de la intuición; no encierra, por consiguiente, sensación alguna (nada de empírico) en sí, y todas las especies y determinaciones de Espacio pueden y deben representarse *a priori* al pensar conceptos de forma o de relaciones”<sup>116</sup>.

El Espacio no se deriva de las experiencias externas, puedo representarme las cosas como exteriores a mí, tanto diferentes, como en diferentes lugares, gracias a la intuición del espacio; por esto es una representación necesaria *a priori* y sirve de fundamento *a todas las intuiciones externas*; se considera como la condición de posibilidad de los fenómenos, y no dependiente de ellos<sup>117</sup>; no es un concepto, es una intuición, por esto no puedo

---

<sup>114</sup> *Ibíd.*, p. 185

<sup>115</sup> *Ibíd.*, p. 262

<sup>116</sup> *Ibíd.*, p. 181

<sup>117</sup> Dentro de esta propuesta se están buscando las condiciones que permitan generar un orden de objetividad universal que viene propuesto desde las ciencias; es por esto que en el próximo capítulo, cuando abordemos el tema del espacio desde la fenomenología encontraremos una discusión frente a esta concepción: “ese orden de objetividad presupone e ignora a la vez aquella experiencia dentro de la cual el espacio surge como una dimensión disponible para el cuerpo, como apertura indefinida de vivencias y horizontes, aquella experiencia en la que las cosas se vuelven corporales y el cuerpo es referencia práctica del mundo”. PÉREZ LA ROTTA. G, op. cit., p. 4

considerar varios espacios, sino un solo Espacio; es un *quantum*<sup>118</sup> infinito dado, y en esto se diferencia de un concepto, pues todas sus partes coexisten en el infinito, mientras que ningún concepto contiene *en sí* una multitud infinita de representaciones: "en esta necesidad a priori se funda la certeza apodíptica de todos los principios de la Geometría y la posibilidad de sus construcciones *a priori*."<sup>119</sup>

*El Tiempo* al igual que el Espacio es considerado una intuición, y es a partir de él que se puede percibir tanto la simultaneidad como la sucesión de los fenómenos. El tiempo es real porque es subjetivo: "el Tiempo no es real como objeto, sino sólo como el modo que tengo de representarme a mí mismo como objeto"<sup>120</sup>; es por medio de la intuición del tiempo que este que soy yo, puede hacer las relaciones de lo que es simultáneo y sucesivo, porque tengo la representación *a priori* del tiempo que les sirve de fundamento a las relaciones temporales que construyo sobre los fenómenos representados; el tiempo determina la relación de las representación en nuestros estados internos, es como una línea recta que prolongamos hasta el infinito y sus partes son sucesivas<sup>121</sup>. Pero igualmente el tiempo está favoreciendo la determinación de las matemáticas y la física, así como el espacio es la fundamentación de la geometría, Kant está limitando la percepción para hacer una legitimación del conocimiento científico; esto lo ampliaremos más adelante cuando hablemos de los esquemas del entendimiento.

#### 1.2.4.2 Relación entre conceptos e intuiciones

Como hemos dicho, Kant no ha negado la experiencia, sino que la ha dejado en un renglón determinado para el conocimiento racional a través de las intuiciones puras. Si ya tenemos intuiciones *a priori*, ¿cómo es que logramos la determinación de los conceptos? Las intuiciones son importantes para la construcción de los conocimientos, y esto lo plantea en el esquematismo trascendental. Son las intuiciones las que hacen posible el uso cognitivo del concepto, a partir de éstas se busca construir una representación racional de la realidad; pero para que realmente exista el conocimiento como validez universal

---

<sup>118</sup> KANT, op.cit., p. 177

<sup>119</sup> *Ibíd*, p. 176

<sup>120</sup> *Ibíd*, p. 188

<sup>121</sup> *Ibíd*, p. 186 En el próximo capítulo encontraremos discusiones desde la fenomenología, frente a la manera abstracta en que Kant propone la construcción del tiempo, y cómo siendo seres temporales, estamos en un fluir existencial e histórico que no es lineal, sino que ostenta un movimiento mutuo entre pasado, presente y futuro.

y necesaria se debe partir de las elaboraciones a priori del entendimiento; es a partir de allí que construyo las leyes, o sea que se realiza una fundamentación epistemológica y teórica de las ciencias:

“Debemos ahora explicar la posibilidad de conocer a priori, mediante estas categorías, objetos que no pueden *ofrecerse más que a nuestros sentidos* y conocerlos, no en verdad según la forma de su intuición, sino según las leyes de su enlace, y cómo por consecuencia se pueden prescribir leyes a la Naturaleza y en cierto modo hacerlas posibles, porque sin ésta su idoneidad no se comprende cómo lo que puede ofrecerse a nuestros sentidos, debe someterse a las leyes que nacen *a priori* sólo del entendimiento”<sup>122</sup>.

El *esquematismo trascendental*, por un lado es síntesis, pero por otro lado es la forma de enlazar la síntesis con la forma del fenómeno, para así poder formular leyes; esta síntesis ya está volviendo operante el concepto; en el esquematismo se está relacionando por una parte la categoría y por el otro lado la intuición pura, es la relación de lo intelectual con lo sensible, y sin embargo sigue siendo pura (sin nada empírico)<sup>123</sup>. El entendimiento posee conceptos puros que son los que le permiten referirse *a priori* sobre los objetos de la intuición, estos conceptos los llama *categorías* (siguiendo a Aristóteles), y es a través de ellas que se puede llegar a comprender algo en la diversidad de la intuición, o sea que permiten pensar bajo distintas modalidades el objeto:

“toda síntesis por la cual la percepción misma es posible, está sujeta a las categorías, y como la experiencia es un conocimiento por percepciones entrelazadas, las categorías son las condiciones de la posibilidad de la experiencia, y valen por consiguiente, *a priori* para todos los objetos empíricos”<sup>124</sup>.

El Tiempo se vuelve aquí una condición de posibilidad de enlace entre la categoría y el fenómeno, por un lado por ser universal y basarse en una condición *a priori*, y por otro lado porque está comprendido en todas las representaciones empíricas de la diversidad; así, la aplicación de las categorías a los fenómenos se hace a través de la determinación trascendental del Tiempo<sup>125</sup>. Pero ¿Cómo relacionamos lo conceptual con lo intuitivo? Debemos aprehender la síntesis como origen primero de los conocimientos y esto se logra a través de nuestra *imaginación*, que es una pulsión anímica y ciega sin la cual no tendríamos conocimiento alguno; el puente, la relación entre los conceptos lógicos y las intuiciones se produce por la imaginación; esta sería un

---

<sup>122</sup> Ibíd, p. 276

<sup>123</sup> Ibíd, p. 288

<sup>124</sup> Ibíd, p. 277

<sup>125</sup> Ibíd, p. 288



procedimiento que realiza la noción que hay en la categoría, pero al mismo tiempo realiza la función que la hace sensible: "lo que yo llamo esquema de un concepto es la representación de un procedimiento general de la imaginación que sirve para dar su imagen a ese concepto."<sup>126</sup> La Lógica trascendental permite mostrar la posibilidad efectiva de esa síntesis; permite mostrar las condiciones de la espontaneidad del hombre al producir verdades, leyes, hipótesis; descubre las relaciones en las que la realidad se presenta como realidad estable, armónica, cognoscible, como un dato comprensible para mí.

Para entenderlo ilustra el ejemplo del número: el pensamiento de un número no es una imagen de la realidad, sino que es una representación de una cantidad; es la imaginación la que produce la síntesis, la imaginación construye el concepto de número, lo desarrolla y lo aplica a una intuición; es la síntesis pura la que requiere de la intuición del tiempo para llegar a la noción de número, que implica a la vez lo simple y lo múltiple en relación. No necesito ninguna sensación para construir esta relación, porque el tiempo implica una sucesión, un fluir. El tiempo sería la intuición que está permitiendo la explicación de las matemáticas desde un a priori, así como el espacio permite la explicación de la geometría como ciencia.

Otros ejemplos para la comprensión: la realidad sensible 'perro', es un esquema imaginario, allí está lo sintético porque es algo unitario, no se refiere a ningún perro en particular (logra lo universal); se concretiza la imagen de perro como imagen de perro y no de otra cosa; ese procedimiento esquemático imaginario vuelve posteriormente a ser figurativo; la figura de perro es la forma de operacionalizar ese procedimiento imaginario, por ejemplo si lo dibujo. Así, la idea sensible es diferente de una idea abstracta; en la idea sensible está la percepción del perro, también está la noción del perro y la configuración de esa noción de perro; tener el perro y a la vez tener la idea sensible es el producto del esquematismo. Otro ejemplo es la redondez de un plato<sup>127</sup>: se da porque logro concordar la síntesis imaginaria del círculo con el plato real que es circular; veo el plato como un dato, pero la redondez del plato no está dada por el propio plato, sino porque a ese plato material le hago concordar la síntesis del círculo.

Pero más allá de estos ejemplos, Kant propone un análisis detallado del esquematismo. Existen unas modalidades a partir de las cuales un concepto puede relacionarse con una representación, son 12 modalidades – categorías -, y en cada una de ellas hay una forma, un procedimiento de la *imaginación* que relaciona un concepto con una intuición sensible, y en este planteamiento

---

<sup>126</sup> *Ibíd.*, p. 289

<sup>127</sup> *Ibíd.*, p. 287

descubrimos que el Tiempo es algo absolutamente esencial; todas las síntesis que propone con el tiempo, son una forma de unión de la sensibilidad con el entendimiento. En contraste, cuando utilizo los conceptos como un juego del pensamiento sin que haya una representación, entonces estoy en la especulación, pero no en el conocimiento. No vamos a entrar de una manera detallada y exhaustiva en el esquematismo trascendental, tomaremos algunos ejemplos para ilustrar lo que nos propone Kant para la formación de conocimientos y experiencias de acuerdo a las categorías.

En la siguiente página está el cuadro de los esquemas: cantidad, cualidad, relación y modalidad, que vamos a retomar brevemente. En el esquema de la cantidad (cantidad extensiva) nos está mostrando la posibilidad de la síntesis en lo diverso, por ejemplo en el número 4 se conjuga la reunión de 4 unidades, así, el número sería la relación de la unidad con lo múltiple.

En la cualidad (cantidad intensiva) se muestra algo esencial que tiene la realidad, la existencia de 'algo' se mide de acuerdo a grados dados. En la cualidad se dimensiona un ser que tengo ante mí pero como una 'representación'; por ejemplo, tengo calor, pero debo ubicarlo en los grados de calor que siento, intenta mostrar cómo la sensación de calor puede pasar como un fluir que se conceptualiza cuantitativamente, por grados que determino a través del tiempo (en medicina, la temperatura se mide de acuerdo a grados, para definir si hay fiebre o no). Se podría ubicar entonces una relación artificiosa con la física moderna que ha empezado a determinar a priori la intensidad de las manifestaciones físicas:

"(...) la sensación se presupone como dimensión de realidad para el sujeto, pero se trasciende en la medida en que somos capaces de anticiparla matemáticamente en su comportamiento: otra vez, el orden objetivo de la ciencia como Realidad suprema, que se asienta en la percepción real, pero que no la compromete como origen y sentido de mundo perceptivo para el sujeto."<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> PÉREZ LA ROTTA. G, op.cit., p. 6

JUICIOS, CATEGORÍAS, ESQUEMAS Y PRINCIPIOS DEL ENTENDIMIENTO PURO<sup>129</sup>

	Los juicios	Las categorías	Los esquemas	Los principios
<b>CANTIDAD</b>	Generales	Unidad	Número	<i>Axiomas de la intuición:</i> Todas las intuiciones son cantidades extensivas
	Particulares	Pluralidad		
	Singulares	Totalidad		
<b>CUALIDAD</b>	Afirmativos	Realidad	Grado	<i>Anticipación de la percepción:</i> En todas las apariencias, lo real posee una cantidad intensiva, un grado
	Negativos	Negación		
	Indefinidos	Limitación		
<b>RELACIÓN</b>	Categorías	Subsistencia e Inherencia (sustancia/accidente)	Permanencia de lo real en el tiempo	Analogías de la experiencia: Permanencia de la sustancia
	Hipotéticos	Causalidad (causa/efecto)	Sucesión de la diversidad	Sucesión temporal Según causalidad
	Disyuntivos	Comunidad (acción recíproca)	Simultaneidad de las determinaciones	Simultaneidad según la ley de la acción recíproca
<b>MODALIDAD</b>	Problemáticos	Posibilidad/ Imposibilidad	Conformidad de la síntesis de diferentes representaciones	<i>Postulados del pensamiento empírico en general:</i> lo que conforma con las condiciones formales de la experiencia es posible
	Asertóricos	Existencia/ No existencia	Existencia en un tiempo determinado	Lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia real
	Apodífticos	Necesidad/ Contingencias	Existencia en todo tiempo	Aquello en que la conexión con lo real está determinada por las condiciones universales de la experiencia, existe necesariamente

<sup>129</sup> ECO, Umberto, *Kant y el Ornitorrinco*, Ed. Lumen, Barcelona, 1997. Figura 2.1. Juicios, categorías, esquemas y principios del entendimiento puro, p. 86

Dentro del esquema de la relación encontramos el tiempo como la permanencia de lo real, así por ejemplo se puede dar la simultaneidad de sustancias (vaso y papel), o de dos eventos. También aparecen dentro de este esquema las relaciones de causalidad que ocurren siempre en el tiempo, estos modos del tiempo actúan como reglas que permiten circunscribir los fenómenos dentro de la unidad del Tiempo, haciendo así posible la experiencia, son maneras a partir de las cuales se puede concebir que existan las cosas en el mundo en sus posibles relaciones.

En el esquema de modalidad se muestra que algo es posible bajo ciertos términos lógicos, por ejemplo, lo contrario no puede existir al mismo tiempo: lo blanco no puede ser a la vez negro, hay un nivel de determinación de las cosas. Se hallan tres modalidades a partir de las cuales se puede concebir la manera como existen las cosas en el mundo: en sus posibilidades y relaciones cognitivas, en la cristalización de la posibilidad como existencia, y finalmente como necesidad. Kant se está confrontando con una tradición de las ciencias, mostrando que existen pasos en el conocer, condiciones plausibles, reales, verdaderas, para llegar a una validez.

Kant nos está mostrando en todo este desarrollo, cómo se hace posible construir una representación objetiva y válida de la realidad, y para esto se apoya de toda la ciencia clásica desde Galileo hasta Newton; la realidad está determinada por las distintas relaciones entre las categorías y la intuición del tiempo como forma de conocimiento *a priori*, o como procesos a partir de los cuales se pueden establecer relaciones necesarias entre los fenómenos, construcciones generales de los fenómenos que dan cuenta de cómo funciona el mundo<sup>130</sup>. De esta manera la concepción de conocimiento de Kant está legitimando las ciencias, construyendo una epistemología, y pretendiendo que ésta sea la condición de determinación general de lo real, para así dar la dimensión de lo que es el mundo para nosotros.

---

<sup>130</sup> Aunque no es un tema fundamental dentro del presente trabajo, se puede decir que en Kant está pasando desapercibido el problema del lenguaje (tema de discusión fundamental en la filosofía del siglo XX). La palabra acompaña al pensamiento y al proceso de abstracción del entendimiento dentro de su esquema trascendental, se vuelve un vehículo que permite la formulación de los juicios y la elaboración de los conceptos.

### 1.2.5 Ideas a resaltar

Algunos puntos que permitirán retomar la discusión para el siguiente capítulo:

- √ Se podría decir que la *Crítica de la Razón Pura* es una teoría del conocimiento. Kant ha logrado hacer converger las discusiones que en su época se venían presentando tanto en la formulación de leyes, como en la experiencia directa; logra plantear la verdad desde los universales *a priori*, y deja a la experiencia sensible en un segundo plano en el conocimiento. Hay un interés por validar el camino que se está construyendo desde la ciencia, y de ahí la importancia de los planteamientos de Kant dentro de ese mismo objetivo.
- √ Desde la revolución copernicana se propone explicar cómo es que la naturaleza del objeto se rige por nuestra facultad cognoscitiva, y no al revés. Es la *forma* del fenómeno la que permite dar ese giro a partir de las intuiciones *a priori* de Espacio y Tiempo, posibilitando así la universalidad y la necesidad de los conceptos en sus aplicaciones. La revolución copernicana está demostrando que es el sujeto el que construye una representación de la realidad, sobre la base de la cual establece el conocimiento del mundo. Se refuerza de manera importante la subjetividad, pero aislada, encerrada en sí misma, universalizante y objetivizante del mundo que la rodea.
- √ El mundo en sí o como cosa en sí no lo conocemos, lo que logramos es una representación del mismo. Lo que estoy recibiendo a través de los sentidos es dato aislado que se agrupa gracias a la intuición de Espacio y Tiempo. La crítica no toma la totalidad del fenómeno, solamente la *forma*, la que tiene que ver con la intuición pura, y que permite la representación apriorística de esa realidad. Para Kant las sensaciones no permiten universalidad y necesidad del conocimiento; son contingentes y pueden variar de acuerdo a ello. Está legitimando la ciencia de su época que circunscribe la percepción al medio práctico de la ciencia. Es la búsqueda de la dominación de la naturaleza tanto

interna como externa, que ya empezábamos a vislumbrar con Descartes.

- √ La naturaleza no sólo es una representación, sino que es la comprobación de las leyes que desde la razón se han realizado, se debe marchar por delante de ella a partir de los juicios determinados según leyes constantes, y obligar así a la naturaleza a que responda a lo que se propone, y no es esta última la que dirige al entendimiento. Se podría decir que el sujeto, desde su razón, tiene la posibilidad de 'objetivar' a la naturaleza y hacer de ella lo que él propone; estaría muy de acuerdo con la lectura que la misma ciencia hace de la naturaleza como 'cosa', objeto de su trabajo. En este capítulo, de varias formas hemos dicho que la modernidad precisamente nos muestra otra relación sujeto/naturaleza, en donde ésta última se convierte en un objeto para ser comprendido desde la razón, para así poderla dominar.
- √ El Espacio y el Tiempo como intuiciones son importantes para la aplicación creativa de los conceptos puros del entendimiento, lo que permite que toda intuición sea susceptible de medirse y cuantificarse. El esquematismo trascendental nos muestra la forma en que se relacionan las intuiciones y los conceptos, y la importancia de las intuiciones del espacio y el tiempo. El Tiempo es una intuición pura *a priori*, no está en lo real, no está en las cosas, y ésta es una condición fundamental para generar los juicios sintéticos a priori. El tiempo para Kant es subjetivo, pero como pura dimensión interna del hombre, y es el que permite la síntesis pura de la matemática, como la determinación de los fenómenos en general. El Espacio es el otro a priori de la intuición, y es a través de él que puedo separar lo que es externo a mí. Gracias a esta intuición a priori es que se fundamenta la geometría. En el segundo capítulo plantearé la discusión frente a cómo el cuerpo realiza una síntesis original en la relación estrecha con el mundo, y cómo el espacio y el tiempo se están dando en una relación intencional, no son *a priori*, sino que son una construcción vivencial, en constante movimiento dentro del mundo.
- √ Según Kant, como yo somos unidad y síntesis, somos un yo de apercepción pura y es por esto que podemos realizar en nosotros las síntesis puras que permiten el conocimiento; la función lógica

es siempre la búsqueda de la síntesis porque primitivamente somos síntesis; el yo de apercepción es un yo que acompaña todas mis representaciones.

- √ Encontramos en Kant una continuidad del dualismo que se había iniciado en Descartes. Si bien se plantea y acepta la experiencia, ésta queda supeditada a la síntesis que se realiza desde el entendimiento. En Kant el dualismo se da entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico. El cuerpo y la percepción quedan desligados de la posibilidad de conocimiento trascendental y universal, para así poder favorecer el orden de objetividad que se busca en torno a las ciencias. El mundo aparece como una 'representación', no hay una relación estrecha de conocimiento con el mismo, sino sólo una relación mediada por la razón. Estos temas serán confrontados desde la fenomenología como posibilidad de volver a ese *mundo de la vida* como fuente originaria del conocimiento y la experiencia humanos.
  
- √ Kant como pensador responde creativamente a su contexto social e histórico. Ha tratado de mostrar una relación entre la razón teórica y la razón práctica, y se avizora una preocupación *por el sentido* de la ciencia, cuando escribe las otras dos críticas. Desde la *Crítica de la Razón Práctica*, si la vida humana es el reino de los fines, ¿Cómo se articulan a esas intenciones (historia- moral) el devenir de la ciencia? Cuestión que deja abierta la posibilidad de indagar más profundamente sobre el fundamento humano de la ciencia, y por lo tanto más allá del orden 'objetivista' y matemático-experimental que nos propone la ciencia. Es por esto que la *Crítica del Juicio*<sup>131</sup> avizora la posibilidad de conciliar la libertad con la naturaleza (se funden los fines: la libertad, con la tecnología: los conocimientos naturales), por un lado desde el arte, y por el otro lado desde los juicios teleológicos. Husserl retoma la crítica del juicio kantiana, ve una posibilidad de relacionar lo humano con algo más amplio: una intencionalidad en y para el mundo como carácter fundamental (que además

---

<sup>131</sup> “El mismo Kant evidencia en la *Crítica del Juicio* que hay una unidad de la imaginación y el entendimiento y una unidad de los sujetos *antes del objeto*, y que, por ejemplo en la experiencia de lo bello, hago la vivencia de un acuerdo de lo sensible y del concepto, de mí y del otro, como acuerdo carente de concepto (...) Husserl reanuda la *Crítica del Juicio* cuando habla de una teleología de la conciencia.” MERLEAU-PONTY, op. cit., “Prólogo”, p. 17

Hegel<sup>132</sup> ya había planteado), de un paso del hombre como “científico” hacia algo más elevado, una apertura del mundo, en donde también se abren los sentidos, y esto lo llamará posteriormente “Mundo de la vida”, que abordaremos en el próximo capítulo.

---

<sup>132</sup> “En cada civilización lo que importa hallar es la Idea, en el sentido hegeliano; o sea, no una ley de tipo físico-matemático, accesible al pensamiento objetivo, sino la fórmula de una conducta única para con el otro, la Naturaleza, el tiempo y la muerte, una cierta manera de poner al mundo en forma que el historiador ha de ser capaz de reanudar y asumir.” *Ibíd.*, p. 18 Esa ‘Idea’, no tiene nada de abstracto; con Hegel es el “Espíritu Objetivo”, la cultura, el sentido de tradición y valor que arraiga a los individuos en un mundo propio y en movimiento.



# CAPÍTULO II

## *FENOMENOLOGÍA*

*Una mirada en la  
relación  
HOMBRE/MUNDO  
como opción de  
experiencia y  
conocimiento*

*El camino de la subjetividad trascendental*

*Mundo de la Vida*

*¿Qué es la Fenomenología?*

*3.1. La Descripción Fenomenológica*

*3.2. La Reducción Fenomenológica*

*3.3. La Intencionalidad*

*3.4. La Intersubjetividad*

*La Percepción como relación intencional de Sentido*

*4.1. La psicología de la Gestalt*

*4.2. Reconocimiento del Espacio a través de la síntesis pasiva de la corporeidad , y la kinesis*

*4.3. La corporeidad como 'campo de presencias' en el cual se vive la temporalidad*

*4.4. El Cuerpo como Intencionalidad referida al Mundo*

*4.5. Ser-del-Mundo*

*4.6. Intersubjetividad*

*4.7. Verdad / Evidencia*

*Ideas a resaltar*

Este capítulo está ubicado en la mitad del presente texto, pues precisamente se convierte en un eje articulador: por un lado genera un debate con Descartes y Kant como pensadores que dieron aportes importantes en la fundamentación epistemológica de la ciencia; y por otro lado, gracias a esas confrontaciones, favorece comprender cómo se ha fortalecido el pensamiento en la ciencia médica, y aporta elementos de discusión, que serán plasmados en el último capítulo, de acuerdo a algunas inquietudes que han surgido desde mi práctica médica homeopática.

La fenomenología ha sido una base teórica importante que abre nuevos caminos y posibilidades en la comprensión del ser humano y su relación con el mundo. Husserl plantea una postura crítica frente a la ciencia, a la racionalidad que se ha pretendido absoluta y universal, y se ha erigido como única posibilidad de conocimiento y de comprensión del mundo. Este cuestionamiento responde a una búsqueda del fundamento, de la relación más originaria, que ha sido relegada, dejada en suspenso; el mundo se ha vuelto ajeno, se ha objetivado para luego ser dominado; por esto se propone volver a esa relación fundante. En la relación hombre/mundo, no solo la naturaleza externa, sino además la naturaleza interna ha sido objeto de estudio, para lo cual se ha pretendido reglamentarla por la razón, negando o dejando en segundo plano las sensaciones, deseos y voliciones, por ser dudosas, individuales, y no aportar a formulaciones universales. La fenomenología denuncia a la vez una postura objetivante del cuerpo y de sus sensaciones; por esto recupera la percepción como síntesis, como relación original del yo-cuerpo en el mundo. Ejemplos de esta síntesis los encontraremos en el movimiento, y en el descubrimiento de la espacialidad, mostrando que el cuerpo es ese punto de vista original que permite acceder a mi mundo, y apropiarme de aquello que me rodea, develando a la vez la intencionalidad que está implícita en ese movimiento. Dentro de esta discusión se encuentran también los Otros frente al individuo, que se están constituyendo, pero que a la vez me están permitiendo constituirme, reconociendo así también mi yoidad; la intersubjetividad será otro rasgo importante de reconocimiento y de relación con el mundo y con los otros.

En este capítulo abordaremos críticamente, desde diversos aspectos, la relación sujeto/objeto que se ha construido desde las ciencias, rescatando la posibilidad de una intersubjetividad, pero no aislada y referida a un yo racional, sino intencional, volcada a un mundo que se abre pleno de posibilidades. No se trata de separar racionalmente una interioridad que es consciencia y una exterioridad que es objeto, pues el mundo retoma una dimensión originaria de

existencia, es el “mundo de la vida” que busca Husserl para recuperar una visión humanista del mundo, no objetivante, ni reduccionista, ni dominadora; el mundo está allí previo a todo conocimiento, y nuestro ser tiene una intencionalidad que se despliega en esa relación estrecha. Es otra forma de tomar consciencia del movimiento de nuestro pensamiento y experiencia, no somos sujetos pensantes aislados, sino que obedecemos a un contexto, y reafirmamos la subjetividad, dentro de un marco más amplio. Esta subjetividad no se convierte en un sistema cerrado, es una propuesta que se renueva en sí misma, es inacabada, y necesita de los otros, entra originalmente en un diálogo que le permite retroalimentarse y continuar. Al ubicar al sujeto en su experiencia particular, no se niega la posibilidad de acceder a lo universal.

## 2.1 El camino de la subjetividad trascendental

Este camino permite relacionar lo considerado en el primer capítulo con Descartes y Kant, e igualmente con los empiristas; a la vez posibilita entender el curso de las discusiones de Husserl, para así adentrarnos en elementos importantes de la fenomenología<sup>133</sup>. Husserl está asumiendo el análisis de un legado histórico, reconoce la herencia del mismo, pero lo hace desde una mirada crítica que le permite de mejor forma sedimentar el presente. Plasma a la vez una propuesta viva de recuperación del sentido histórico. Plantea que en la historia moderna se refleja una lucha entre el objetivismo y el subjetivismo, es el acento en el sujeto el que permite la apertura de un nuevo camino en el filosofar<sup>134</sup>.

*Descartes.* En el primer capítulo ya veíamos cómo este filósofo proponía un nuevo camino; para Husserl, es él quien inaugura la filosofía trascendental, y su importancia radica no tanto en este nuevo camino propuesto, sino en el temple de ánimo con el que emprende nuevamente el camino ya recorrido por los griegos: esta radicalidad consiste en la lucha por excluir toda clase de supuestos del ejercicio filosófico, que son siempre prejuicios objetivistas o mundanos; de ahí que su primera tarea consista en esa destrucción metódica y

---

<sup>133</sup> Husserl propone tres caminos que permiten comprender la búsqueda del sujeto trascendental, estos caminos son: el cartesiano, el histórico y el psicologismo. Solamente retomaré el histórico, comentado por Danilo Cruz Velez y por Guillermo Hoyos.

<sup>134</sup> En el presente texto encontraremos como discusión guía la relación sujeto/objeto; el tema de la subjetividad trascendental se aborda solamente en este punto, como posibilidad para entender de mejor forma el recorrido histórico y la relación que plantea Husserl con los pensadores que hemos visto en el primer capítulo.

sistemática del mundo tanto de las sensaciones externas, como de las vivencias internas, haciendo desaparecer el piso en el que se soportan esos supuestos como actitud natural<sup>135</sup>: Husserl hace una diferencia entre la actitud natural (prefilosófica) y la actitud refleja; en la *actitud natural*, yo, sujeto, observo el mundo como una reunión de objetos, de cosas, que están allí puestas (es la mirada del sentido común y también de la ciencia); en cambio, en la *actitud refleja*, yo sujeto, me vuelco a mí mismo y reflexiono sobre el sentido de los objetos para mí: “lo mundano posee un ser relativo al sujeto pues, no se puede hablar de nada que no sea objeto de un acto subjetivo”<sup>136</sup>; los objetos no están puestas allí sin posibilidad de relación, precisamente por estar en el mundo me relaciono de una forma estrecha con ellos, y esto es lo que quiere develarse a partir de la fenomenología: describir esa relación en la que el mundo y los objetos surgen significativamente para la subjetividad.

En Descartes, la actitud de negar todo saber se vuelve de carácter positivo al convertirse en la duda metódica; con ello lo que se busca es sustentar la subjetividad<sup>137</sup>. Como dice Husserl, Descartes da un comienzo necesario a la filosofía, pues al dejar en suspenso tanto los sentidos, como las ideas, el saber intelectual, e incluso la fe, acentúa y pone énfasis en el ego puro; ha puesto a la luz lo inmanente, y ha dejado de un lado el conocimiento natural: “Descartes es el primero que intenta determinar terminológicamente su modo de ser contraponiéndolo al modo de ser del mundo”<sup>138</sup>. Cuando dice que el yo existe no encuentra ninguna contradicción, pues en lo inmanente están el objeto y el sujeto confundidos, es un saber de sí mismo, no hay diferencia entre el ‘*mi*’ y el ‘*él*’<sup>139</sup>; o sea que su ser en sí es lo mismo que su ser para mí.

Pero, ¿Qué pasa con ese ser del mundo?, ¿se destruyó?, ¿Qué fue lo que se destruyó? Puedo percibir un árbol, y esta percepción puede ser una alucinación, pero esa duda se encuentra con el objeto árbol que es percibido, ya sea que exista o no, es por esto que Husserl analiza que en Descartes el yo absorbe el mundo: “lo que del mundo destruye la duda metódica es solo su existencia fuera de mí; pero su existencia en mí como mundo percibido, pensado, recordado e imaginado, se resiste a toda duda”<sup>140</sup>; por esto, para Husserl es necesario ampliar la noción del *cógito*, no solamente al *ego* y sus *cogitaciones*, sino también a los

---

<sup>135</sup> CRUZ VELEZ, Danilo, *Filosofía sin Supuestos*, Ed. Suramericana, Bs.As., 1970, p. 57

<sup>136</sup> *Ibíd.*, p. 20

<sup>137</sup> *Ibíd.*, p. 57 En el primer capítulo hablamos de la duda como propuesta que inició Descartes comentando cierta forma de radicalidad que le permitía emprender un nuevo camino, (Ver Capítulo I)

<sup>138</sup> *Ibíd.*, p. 59

<sup>139</sup> *Ibíd.*, p. 60

<sup>140</sup> *Ibíd.*, p. 61 Al hablar sobre Descartes mostrábamos cómo la idea que está en el espíritu, aquella que no tiene ninguna relación con cosas de la extensión, es la que garantiza la certeza, (Ver Capítulo I)

*cogitata* de estos<sup>141</sup>, siendo éste el campo de la subjetividad. Husserl plantea que posteriormente Descartes se traiciona él mismo y vuelve al objetivismo que había rechazado, dejando a las matemáticas como base del razonamiento deductivo, probando además la existencia de Dios como garante de la verdad, y separando la *res extensa* (mundo) de la *res cogitans* (yo), volviendo así al *ego-cosa*<sup>142</sup>.

*Los empiristas.* En el empirismo se continúa la consideración de la 'cosa pensante' que había iniciado Descartes, y no el yo subjetivo que se había comenzado a bosquejar; se prefiere continuar con el naturalismo pretendiendo analizar el sujeto psicológico, el de la experiencia interna, con el método científico que había instaurado Bacon para estudiar la naturaleza física, o sea que los procesos internos de la subjetividad se vuelven un resultado, un dato psicológico empírico<sup>143</sup>. Husserl critica a Locke, pues asumiendo, sin advertirlo, a Descartes, se basa otra vez en la "cosa pensante", y no en el yo; su preocupación no es tanto la validez del conocimiento, sino más bien cómo surge ese conocimiento verdadero en el alma;<sup>144</sup> así, la psicología se convierte en la ciencia fundamental a través de la cual se estudia el alma, pero esta psicología es una ciencia positivista que trabaja en actitud directa, orientada hacia el mundo, y no puede volverse sobre sí para fundamentarse; considera Husserl, que esto desvía las intenciones primeras de Descartes, y no es camino hacia una filosofía trascendental. Sin embargo, el punto que le abona Husserl a Locke, es el de someter a un análisis al ego, no lo convierte en un 'punto arquimédico' como lo postuló Descartes, sino que propone un vasto campo de una ciencia del ego, una egología<sup>145</sup>; pero no se propone una egología trascendental, sino que lo hace a través de un ego empírico, que se estudia a través de una egología psicológica dejando perder así el yo puro descubierto por Descartes. En Locke además encontramos que el yo se volatiliza, se vuelve incognoscible; así como de las cosas solo conocemos sus propiedades, pero no la sustancia material, así también el alma la conocemos por sus vivencias: sensaciones, percepciones y voliciones, más sin embargo una sustancia anímica que mantiene unidas estas vivencias se vuelve incognoscible para nosotros.

---

<sup>141</sup> *Ibíd.*, p. 61. No es que se vuelva a la actitud natural; Husserl está planteando que mi reflexión es intencionalidad, y no en abstracto, sino intencionalidad de algo, y ese algo está referido en el mundo.

<sup>142</sup> Esta noción de Ego-cosa es importante para tener en cuenta, pues ha sido el enfoque desde el cual se ha tratado de dar explicación a las sensaciones, deseos, afectos, que atañen al individuo, y que tratan de ser explicadas a través de la psicología clásica a partir de las leyes del comportamiento que elabora.

<sup>143</sup> HOYOS, Guillermo, *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*, Editorial de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1986, p. 40

<sup>144</sup> CRUZ VELEZ, *op. cit.*, p. 64

<sup>145</sup> *Ibíd.*, p. 65

Para Husserl, Berkeley se vuelve más radical; mientras que Locke independiza la existencia de las cosas con respecto al sujeto, aceptando la existencia de 'cualidades primarias' como extensión, figura y movimiento, que pertenecen a las cosas mismas, y también 'cualidades secundarias' como color, sabor y sonido que existen por nuestros sentidos y son meramente subjetivas<sup>146</sup>, Berkeley plantea que ambas cualidades existen desde los sentidos, y la extensión en sí es una mera abstracción: "El mundo exterior solo existe para mí. Su ser consiste en ser percibido"<sup>147</sup>; lo que hace es despojar a las cosas de su ser en sí. Sin embargo, a pesar de negar la substancialidad material, se queda con la substancialidad anímica: "El alma es una sustancia cuyas propiedades son las vivencias"<sup>148</sup>, y esto no se puede mantener por su propia teoría empirista del conocimiento. Husserl ubica a Berkeley como "uno de los filósofos más radicales y geniales de la época moderna"<sup>149</sup>, reafirma el camino iniciado por Descartes de destruir el mundo de las cosas.

Según Husserl, Hume, se encarga de probar el error de Berkeley, "ateniéndose al principio metódico empirista: lo que no puede reducirse a la experiencia es una ficción"<sup>150</sup>; la experiencia, y su fuente originaria que son los sentidos, debe decirnos de qué impresión se deriva una idea; por esto dice que el yo es un 'haz de percepciones'<sup>151</sup>, separables unas de las otras; no necesita de nada para fundamentar su existencia, no se necesita de un yo que las sustente: "el yo es un engendro de la imaginación que confunde dos fenómenos diferentes (...) la sucesión y la identidad"<sup>152</sup>; entre las percepciones hay una relación de sucesiones, y la imaginación las capta sustituyendo la sucesión por la identidad, lo que conlleva a la asociación de fenómenos semejantes pero no iguales: "con la identidad introducimos en la subjetividad la substancia, el alma o el yo como factor identificante"<sup>153</sup>. Husserl plantea que con Hume se llega a la 'bancarrotada de la filosofía'. Queda borrado el *ego cógito*, y lo que queda son las *cogitationes*; la duda se convierte en algo destructor que no deja en pie nada, lo único que queda es un flujo incesante de vivencias, sin hallarse un punto de apoyo para establecer preposiciones de validez universal. Para Husserl, con el empirismo inglés no se logra explicar filosóficamente el yo y el mundo, y si la filosofía surge como una superación de la actitud natural, lo que se logra es una

---

<sup>146</sup> *Ibíd.*, p. 68

<sup>147</sup> *Ibíd.*, p. 68

<sup>148</sup> *Ibíd.*, p. 69

<sup>149</sup> *Ibíd.*, p. 69

<sup>150</sup> *Ibíd.*, p. 69

<sup>151</sup> *Ibíd.*, p. 69

<sup>152</sup> *Ibíd.*, p. 70

<sup>153</sup> *Ibíd.*, p. 70

caída fuera de la filosofía<sup>154</sup>. Sin embargo, también aclara que este paso era necesario para lo que Kant posteriormente formuló, en palabras de Husserl: “un trascendentalismo más auténtico y más consciente de su verdadero sentido”<sup>155</sup>.

*Kant.* Husserl ve a este pensador como la culminación de la otra línea filosófica: el racionalismo. Da los pasos hacia una filosofía trascendental:

“su ‘revolución copernicana’, el regreso de los objetos al sujeto como su fundamento explicativo, equivale a la superación de la actitud natural, que le abre la dimensión de la subjetividad como campo propio del filosofar.”<sup>156</sup>

Ofrece además los pasos metódicos que permiten purificar el conocimiento de los elementos empíricos, a diferencia de los ingleses. Sin embargo, para Husserl, es un paso, no un fin, hacia la fenomenología trascendental, le faltó radicalismo: “por admitir aún supuestos objetivistas y psicologistas”<sup>157</sup>; para Husserl, Kant no pudo llegar a la subjetividad absoluta. Husserl afirma que Kant no responde al problema que habían ubicado los empiristas sobre la posibilidad de conocimiento de las experiencias cotidianas; para éste, la reflexión filosófica se hace a partir de la ciencia, y no de la cotidianidad, por esto Husserl dice que con Kant se instaura el más sofisticado y sutil concepto de objetivismo dentro del pensamiento filosófico<sup>158</sup>.

En este breve recorrido histórico, se logra ver el camino que está buscando Husserl al hacer el análisis de varios pensadores que han aportado en ésta época de la modernidad; si bien es cierto que valida la concepción del sujeto trascendental, denuncia una objetivación de las ciencias, en las que tanto el mundo, como el mismo sujeto se han convertido en cosas; por esto hace un acercamiento a ese sujeto que piensa, que percibe, que se aísla del mundo para hacer su reflexión; y relaciona a ese sujeto en un mundo de múltiples sensaciones que necesariamente lo están determinando; ahora Husserl va a tratar de mostrarnos otra opción de integrar al yo con el mundo en ese camino del conocimiento, como campo mismo del filosofar:

---

<sup>154</sup> *Ibíd.*, p. 71

<sup>155</sup> *Ibíd.*, p. 71

<sup>156</sup> *Ibíd.*, p. 72 Al hablar de la “Senda segura de la ciencia: entendimiento/experiencia” se comenta sobre la importancia que Kant da a la elaboración de las ciencias como la matemática y la geometría, en las que no media la experiencia, dejando a ésta en un plano secundario frente al conocimiento, (Ver capítulo I)

<sup>157</sup> *Ibíd.*, p. 73

<sup>158</sup> HOYOS, op. cit., p. 2



“Vivimos pues, por lo general, en un mundo que se ha vuelto incomprensible; preguntamos en vano por la finalidad, por el sentido, otrora indudable porque era reconocido tanto por el entendimiento como por la voluntad.”<sup>159</sup>

Es por esto que Husserl ha insistido en hacer este recorrido histórico, para poder mostrar que en ese impulso de positivismo, que se caracteriza por esa preponderancia objetivista de la ciencia, hay un olvido y pérdida de los productos de la subjetividad, y se cae en la alienación objetivista, por esto es necesario volver a los orígenes de la ciencia, en el “Mundo de la vida”: “en donde es posible explicitar la subjetividad como dadora de sentido, y por tanto como subjetividad operante y práctica”<sup>160</sup>. Hace una crítica importante a Kant por haber separado la razón teórica de la razón práctica; propone una relación de la experiencia y de la razón en un nivel anterior al que lo ubica Kant, e incluso hace una ampliación de la estética trascendental; no la deja limitada sino que la inserta en el análisis fenomenológico de la cotidianidad y de la experiencia; o sea que en Husserl encontramos una propuesta más originaria frente a la formulación de los juicios: su génesis y síntesis estaría en la relación directa, en esa experiencia inicial, en la cotidianidad, por esto llamó ‘protológica’<sup>161</sup> a esa lógica de la experiencia cotidiana.

Hay en Husserl una crítica a la lógica formal que se ha convertido en un instrumento teórico de las ciencias, propone que es la lógica trascendental la que se antepone estratégicamente, y como génesis, le da sentido a la lógica formal y sus formaciones ideales; no comparte con Kant que la lógica formal ya esté completa<sup>162</sup>, y apoyándose en los empiristas ubica la necesidad de una lógica formal trascendental, no empírica-positivista, que será comprendida como lógica de la experiencia y de la cotidianidad<sup>163</sup>. No se trata de hacer una aplicación de los modelos que se trazan desde la lógica formal a la experiencia posible, su dirección es a la inversa; busca desde esa lógica trascendental de la cotidianidad llegar a esos planteamientos de la lógica formal, es en la experiencia sensible y corporal, en donde originariamente está operando el logos, allí se hace ya una síntesis inicial, convirtiéndose en génesis que permite posteriormente la idealización y la formación lógica. El esquematismo trascendental kantiano se presenta como una mediación entre los conceptos formales del entendimiento y los contenidos materiales de la sensibilidad, es una condición de posibilidad para que se logre la unión entre un juicio y la

<sup>159</sup> *Ibíd.*, p. 28 (citando a Husserl. *Formale und transcendente Logik*, p.9)

<sup>160</sup> *Ibíd.*, p. 28

<sup>161</sup> *Ibíd.*, p. 29

<sup>162</sup> En “Las representaciones del mundo” se muestra esa gran revolución copernicana como una forma de depurar la metafísica, en tal perfección, que ya no sea susceptible de incremento, (Ver Capítulo I)

<sup>163</sup> HOYOS, op. cit., p. 29

materia de la sensibilidad en los juicios sintéticos a priori<sup>164</sup>. Para Husserl hay allí una resistencia a mostrar fenomenológicamente la dimensión en donde *nace tanto la experiencia como el concepto*: “Tal dimensión es, ni más ni menos, la imaginación trascendental, la consciencia fenomenológica, la intencionalidad constituyente de sentido”<sup>165</sup>.

Así como Husserl nos ha mostrado el recorrido a través de algunos pensadores en la historia, también debemos decir que su mismo pensamiento tiene énfasis y variaciones a lo largo de su vida, producto de su búsqueda y concreción de una intuición que fue transformando en el transcurso de sus escritos:

“Según él, en 1898 tuvo la intuición de que entre el hombre y el mundo existe una correlación, es decir, que Yo no puedo comprender al hombre sin su relación con el mundo ni al mundo sin su relación con el hombre.”<sup>166</sup>

Podríamos identificar tres grandes etapas dentro de su pensamiento<sup>167</sup>: la primera sería la filosofía eidética, la relación objetiva a través de las ideas; la segunda sería la búsqueda del sujeto trascendental (fruto de esta segunda etapa es el recorrido histórico que acabamos de desarrollar) en donde busca al sujeto como consciencia; y la tercera sería la consolidación del “Mundo de la vida”, en donde señala que no hay ni un objeto, ni un sujeto absolutos, sino una relación estrecha con el mundo pre-dado, en el cual nos constituimos; con este recorrido nos está mostrando una tarea que emprendió y continuó a través de los años, en una búsqueda incesante, y la dificultad de explicitar en su totalidad su intuición debido a lo inasible de la experiencia humana, que no se deja racionalizar por completo.

Ampliando este desarrollo de Husserl, diríamos que esa primera etapa es una búsqueda de la filosofía como ciencia eidética, o sea ciencia de las esencias, partiendo de que la consciencia es consciencia de algo, lo que se debe ir es a ese algo, ir a la cosa misma, a la esencia, al “eidos” de ese algo; el método que plantea es la “reducción eidética”; este pensamiento se encuentra plasmado en las *Investigaciones Lógicas*<sup>168</sup>. Siguiendo su intuición inicial, da un paso más en su búsqueda, guiándose hacia el polo subjetivo, ahora hacia la consciencia en sí

<sup>164</sup> Ver Capítulo I, Kant, “Relación entre conceptos e intuiciones”

<sup>165</sup> HOYOS, op. cit., p. 30

<sup>166</sup> HERRERA, Daniel, “Qué es la Fenomenología”, en *La Persona y el Mundo de su Experiencia*, U. San Buenaventura, Bogotá, 2002, p. 2

<sup>167</sup> *Ibíd.*, pgs. [1-21]

<sup>168</sup> *Ibíd.*, p. 3

misma<sup>169</sup> e incluye en su método la *reducción trascendental*, con un primer paso que es la '*epoché*' o suspensión del juicio sobre esa realidad, para dirigir la mirada a la consciencia en sí misma, a ese Yo trascendental como condición *a priori* de todo conocimiento; fruto de este "camino cartesiano" está su obra *Ideas Relativas a una Fenomenología pura y una filosofía Fenomenológica*<sup>170</sup>. Pero se dio cuenta que el yo quedaba vacío, indeterminado, por esto, en la década de 1920 la Fenomenología es formulada como esa consciencia del "Mundo de la vida", en donde refuerza la importancia de la experiencia humana *dentro de esa relación entrañable con el mundo*: "Él es, nos dice (Husserl), aquello que es anterior a todo lo que nosotros podemos decir de él, a toda posición de ser, a toda actividad práctica o teórica."<sup>171</sup>; es allí en eso pre-dado hacia donde podemos dirigir los interrogantes de toda la experiencia humana, es un horizonte que se nos abre cada vez más, y que anónimamente estamos viviendo "substrato histórico constituido por tradiciones, factores culturales, valores éticos, sistemas de correlaciones intencionales subjetivas."<sup>172</sup> De esta etapa encontramos obras como *Experiencia y Juicio*, y, *La Crisis de las ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*. Una vez señaladas estas etapas del pensamiento de Husserl, entraremos a desarrollar su legado. A manera de apertura hacia lo que continúa retomo el siguiente párrafo:

"Husserl quiere abordar este análisis de la estructura intencional del mundo de la vida como estética trascendental radical. Para ello es necesario considerar la constitución del objeto no a partir de una diferencia fuerte entre sensibilidad y entendimiento, sino a partir de un análisis de la consciencia a nivel de la experiencia sensible. En ella la pasividad (receptividad) y la actividad (espontaneidad) se encuentran en una relación constitutiva tan estrecha que la síntesis pasiva (asociación) se puede considerar como forma inicial de la espontaneidad."<sup>173</sup>

---

<sup>169</sup> *Ibíd.*, p. 8

<sup>170</sup> *Ibíd.*, p. 9

<sup>171</sup> *Ibíd.*, p. 11

<sup>172</sup> *Ibíd.*, p. 12

<sup>173</sup> HOYOS, op. cit., p. 32

## 2.2 Mundo de la vida

Este tema es fundamental en la comprensión de la fenomenología y nos permite entender de mejor forma la importancia de recobrar ese mundo que se ha dejado olvidado, por el talante objetivista de las ciencias. Cecilia Monteagudo<sup>174</sup> nos advierte sobre las múltiples posibilidades de comprensión y de relación que se pueden dar al hablar del “Mundo de la vida”; por esto, en el desarrollo de este punto abordaré metodológicamente las tres opciones que propone en su texto, y que favorecen una comprensión más global del tema:

***“Mundo de la vida” como el olvidado fundamento de sentido de la ciencia moderna.*** Este tema surge en el marco de una reflexión crítica de la historia de las ciencias, frente a sus postulados objetivistas y a sus consecuencias culturales, en el análisis histórico que hace, Husserl trata de ubicar en dónde es que se inicia ese ‘olvido’ del mundo de la vida, encontrándolo en Galileo, desplazándose desde allí a toda la actividad científica posterior<sup>175</sup>. Es Galileo el que encarna esa idealización de las matemáticas, que conlleva a una sustitución del “mundo de la vida”. La ciencia parte de la relatividad de la experiencia sensible, siendo sustituida por la matematización; es un mundo idealizado que sirve de ‘ropaje’ y de separación frente a ese mundo pre-científico<sup>176</sup> de los mitos y elaboraciones ideológicas sobre la vida y la experiencia. Ese ropaje de ideas se convierte en un disfraz que tomamos porque implica que es ‘verdadero’, lo que es un método, se convierte en una forma de corregir las toscas predicciones en predicciones científicas<sup>177</sup>; lo mundano, lo pre-científico queda relegado, aunque sea el fundamento de todas nuestras construcciones conceptuales e idealizaciones científicas. Husserl señala que este mundo pre-científico no solo se queda allí en el inicio histórico del desarrollo del pensamiento humano, pues se mantiene, y acompaña a todas nuestras actividades, llenándolas de sentido y dándoles un horizonte en su práctica vital<sup>178</sup>.

---

<sup>174</sup> MONTEAGUDO. Cecilia, “Mundo de la vida y autorreflexión de las ciencias del espíritu”, [159-179] En *Fenomenología en América Latina*, Universidad San Buenaventura, Santafé de Bogotá, 2000.

<sup>175</sup> Este punto se puede complementar con el recorrido histórico que Husserl realiza para desarrollar el tema de la subjetividad trascendental, que está brevemente comentado en la primera parte de este capítulo. En ese recorrido histórico Husserl muestra que así como se radicaliza el objetivismo, hay además una búsqueda de la subjetividad trascendental desde los griegos, y abona a Kant el darle ese impulso, aunque a la vez lo critica por dejar el mundo de la vida como una simple presuposición tácita.

<sup>176</sup> MONTEAGUDO, op. cit., p. 166

<sup>177</sup> *Ibíd.*, p. 166

<sup>178</sup> *Ibíd.*, p. 167

El 'ropaje' de ideas en el que queda encubierto el mundo a través de las ciencias denuncia el dualismo del conocimiento, pues en nombre de las llamadas verdades científico-objetivas, queda encubierta y opuesta la experiencia natural:

"Esto le permite a Galileo plantear la idea del mundo abstracto-ideal objetivo, no intuitivo de la ciencia de la naturaleza como opuesto al mundo intuitivo-concreto real, subjetivo de la vida. Con ello también postula sus respectivos modos de acceso: para la ciencia el pensamiento racional objetivo-lógico, geométrico-físico, para la vida cotidiana la intuición, la percepción y la experiencia sensible."<sup>179</sup>

No sólo hay una sustitución, un desplazamiento desde las matemáticas, sino que además se crea un dualismo dejando encubierto ese conocimiento previo y subjetivo que sostiene toda actividad científica<sup>180</sup>; precisamente el "mundo de la vida" lo que buscará es relativizar ese dualismo, y posibilitar la integración entre la ciencia y la experiencia de la vida cotidiana.

***Mundo de la vida como mundo circundante originario que tiene a la corporalidad como centro.*** Hace hincapié en ese *cógitio* encarnado en un cuerpo viviente que le permite la relación intencional con su mundo, y que incluye también las relaciones intersubjetivas que se dan dentro de él. Es en el movimiento, en las cinestesis, en las que el yo se conoce y organiza su mundo tanto espacial como temporalmente; el cuerpo se vuelve ese punto de partida, esa referencia cero a partir de la cual se posibilita la organización del mundo vivencial en donde transcurre y se desarrolla el yo.<sup>181</sup> No sólo se trata de un yo dentro de un cuerpo que se está conociendo, sino que además puede percibir otros cuerpos, realizándose así una intersubjetividad, logrando definir su mundo circundante. En discusión con Kant, no hay una 'representación' del mundo, ni tampoco este es cognoscible a priori; es por esto que Husserl plantea la importancia de ese yo-cuerpo que conoce a través de sus sentidos; no somos solamente consciencias, ni objetos entre objetos, ante todo somos experiencia previa a toda constatación científica:

---

<sup>179</sup> *Ibíd.*, p. 168, Pie de página 35

<sup>180</sup> En Descartes por ejemplo, las ideas innatas son claras y distintas, no se relacionan con nada del exterior, y por esto conducen a la verdad. (Ver Capítulo I) La matemática y la geometría se convierten en ciencias certeras por no contar con el concurso de la experiencia (Ver capítulo I). Kant propone en su revolución copernicana seguir el camino de la matemática como ejemplo en la construcción de conceptos a partir de *a prioris* (Ver capítulo I). Ambos pensadores toman de modelo las matemáticas como forma de objetivar el conocimiento.

<sup>181</sup> Estaría reflejada una discusión con Descartes quien plantea el cuerpo como una máquina perteneciente a la extensión y que obedece a las leyes de la razón; y con Kant quien parte de los *a priori* del espacio y el tiempo como posibilidad sintética para la representación del mundo. (Ver capítulo I).

"somos sujetos para este mundo, esto es, somos en tanto que sujetos-Yo que se refieren a él experimentando, pensando, valorando, actuando teleológicamente, sujetos-Yo para los que este mundo circundante sólo tiene el sentido de ser que en cada caso le han dado nuestras experiencias, nuestros pensamientos, nuestras valoraciones"<sup>182</sup>.

No se trata solamente de hacer hincapié en el cuerpo, sino también en ese soma con ojos, manos, oídos, en fin, con órganos perceptivos que forman un conjunto con las cinestésias, con el movimiento yoico -<<yo nuevo>>, <<yo hago>>-<sup>183</sup>, el cual es una organización corporal integral que logra una experiencia originaria; no es una consciencia que está definiendo, sino una corporeidad que está actuando de una forma inmediata.<sup>184</sup>

"Así pues, el hombre, para Husserl, vive continuamente en un operar egológico activo de su cuerpo y de sus órganos perceptivos, pero dicho operar, aun cuando se expresa en la consciencia de un cuerpo propio (*Leib*), no está exento de una intersubjetividad, porque precisamente es capaz de percibir a otros cuerpos propios determinando un mundo circundante a su alrededor, aunque perteneciendo en último término al mismo mundo visto y sentido desde perspectivas distintas."<sup>185</sup>

Este movimiento del ego, de una forma 'inconsciente' va creando hábitos, el yo se relaciona a través de sus cinestésias con el mundo que habita, lo va reconociendo, va desarrollando actitudes y hábitos hacia él, que también lo van definiendo y caracterizando como un yo singular; la realización de ese sujeto se está dando en la *historia de su corporalidad*, actuando en el hábitos que ha ido adquiriendo en esa relación mundana<sup>186</sup>. Bajo esta concepción se estaría discutiendo el dualismo de Descartes de un cuerpo como un soma, una máquina, y el *cógit*o como una entidad separada y de diferente naturaleza, que

---

<sup>182</sup> HUSSERL, E, *La Crisis de las ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, Ed. Crítica, Barcelona, Madrid, 1990, p. 109

<sup>183</sup> *Ibíd.*, p. 110

<sup>184</sup> A la vez que soy cuerpo que reconoce otros cuerpos, Husserl aclara que soy soma que me estoy reconociendo en mi somaticidad; estoy en mi campo perceptivo, imperando yoicamente en mis órganos, y así también en todo lo que me pertenece: mis actos-yo y mis facultades. *Ibíd.*, p. 112 Este tema es fundamental en la comprensión del cuerpo, no como objeto, sino como *existencia*, que trataremos posteriormente al hablar del ser-del-mundo, y que será retomado en el tercer capítulo al proponer otra visión del cuerpo desde la ciencia médica.

<sup>185</sup> MONTEAGUDO, op. cit., p. 171

<sup>186</sup> Estas ideas serán posteriormente retomadas y ampliadas en los trabajos de Merleau-Ponty y me aportan en la discusión del tercer capítulo del presente trabajo en lo referente a dimensionar el cuerpo no como una máquina ya estructurada y pre-establecida por la ciencia, sino como un cuerpo existencial en permanente desarrollo y reconocimiento en el mundo.

lo gobierna<sup>187</sup>; por otro lado también es la discusión con Kant quien hace una división entre el sujeto de conocimiento y el sujeto de percepción, siendo el sujeto de aperccepción pura, a través de su entendimiento, quien puede 'realizar' los esquemas trascendentales para producir verdades. Husserl quiere insistir en esa síntesis originaria que se realiza a través de las cinestesis, previas a las idealizaciones de la ciencia.

***Mundo de la vida como horizonte histórico pre-dado intersubjetivamente constituido.*** Es un punto importante de discusión con la ciencia, mostrando que ese conocimiento teórico de las ciencias es secundario frente a un piso más original, que se da de una forma expresiva en una relación estrecha con el mundo circundante; es por esto necesaria la reducción fenomenológica que permita descubrir y describir ese piso constitutivo:

“Si la ciencia plantea cuestiones y las responde, entonces se trata desde el comienzo, y desde el mismo modo necesariamente con posterioridad de preguntas planteadas a partir del suelo de la consistencia de este mundo previamente dado, mundo al que se atiene su praxis vital, al igual que se atiene toda otra praxis vital.”<sup>188</sup>

Este enfoque está mostrando y haciendo énfasis en que toda formación humana desarrollada en la historia tiene como origen su relación con ese mundo circundante; por ejemplo el agrimensur necesitó formularse la resolución de un problema cotidiano, y así fue como posteriormente fue surgiendo la geometría; por esto insiste Husserl que el mundo de la vida ya existía para la humanidad antes de la ciencia<sup>189</sup>, el mundo de las intuiciones es previo al de los juicios, al de las elaboraciones científicas:

“Esta anterioridad podría entenderse en un triple sentido. En primer lugar, como ya se ha dicho, es una anterioridad histórico-cultural, ya que la ciencia objetiva surge en un estadio tardío de la historia de la humanidad; también lo es biográfico individual, ya que el individuo vive en él antes de ocuparse de consideraciones científicas, y finalmente epistemológica, ya que el mundo de la vida es presupuesto por la ciencia misma, tanto en cuanto meta de su explicación, como instrumento de su quehacer científico.”<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup>En “Visión mecanicista del cuerpo. Dualismo cuerpo-espíritu” Allí se hace una ubicación sobre cómo el cuerpo se objetiviza, es definido como máquina para ser estudiado por medio de la razón (Ver capítulo I)

<sup>188</sup> HUSSERL, op. cit., p. 127

<sup>189</sup> Ibíd., p. 129

<sup>190</sup> MONTEAGUDO, op. cit., p. 174.

Es interesante el énfasis *histórico* del “Mundo de la vida”, pues todas las elaboraciones tienen como base ese suelo fundamental; hay un mundo histórico cultural que se presentará para cada generación como algo adquirido previamente, en el que se transita de una forma espontánea y al que se trata de descubrir en todos nuestros actos<sup>191</sup>; eso es lo que nos hace variar como pueblos; se podría definir el “mundo de la vida” como: “horizonte viviente universal que abarca todos nuestros fines.<sup>192</sup>” También se refuerza la idea de que ese mundo no es la base solamente de la ciencia, sino de todos nuestros desarrollos como seres humanos, y la historia lo que muestra es ese ‘horizonte viviente’ que se va construyendo de una forma dinámica<sup>193</sup>; es en ese mundo donde está inserta toda nuestra intencionalidad, dándose allí tanto las situaciones actuales así como tejiéndose futuras posibilidades; lo realizado en el hoy no queda como un dato aislado, sino que en cualquier momento puede reaparecer y potenciar otras posibilidades como fuerzas dinamizadoras: “el presente histórico actúa como una ‘unidad de totalización incesante’ y, como tal, ella es capaz de captar la inteligibilidad de su fluir.”<sup>194</sup> En esta misma forma de ver la historia como algo vivo y en flujo permanente, está también la biografía individual: “este mundo es al mismo tiempo la tradición asimilada acríticamente y de manera pasiva, pero también el suelo desde el cual pueden advenir nuevos sentidos”<sup>195</sup>; la predación se vuelve una base, un contexto en el que se consolida toda la actividad consciente, y favorece el posterior proceso de individualidad; dentro de ese mundo, como un fondo atemático, se encuentran las relaciones pre-reflexivas de intersubjetividad<sup>196</sup> (tradición, lenguaje, formas de vida) que no son fáciles de reconocer por esa relación tan íntima y habitual en que se realizan, que sirven como potencia, como posibilidades que se pueden modificar en la realización de una vida intencional posterior.

Otro planteamiento de este acercamiento a la propuesta de “mundo de la vida” incluye la anterioridad epistemológica que ya se ha referenciado precedentemente; revela la construcción de la ciencia desde esa misma base o suelo fundamental que es el “mundo de la vida”, y vale la pena recalcar el interés de Husserl por denunciar el problemático dualismo del sujeto racional y el mundo objetivado. Se busca precisar esa relación de la construcción de la ciencia, así como de todas las acciones humanas, desde la experiencia vital del

---

<sup>191</sup> La ciencia como elaboración humana estaría también inscrita dentro de un marco social y cultural de construcción. Hemos señalado que las formulaciones de Descartes y Kant obedecen a una época de cambios en esa relación hombre/mundo (Ver capítulo I). Husserl en una época posterior puede hacer una evaluación crítica del desarrollo de este pensamiento, tratando de desvelar intencionalidades del mismo.

<sup>192</sup> MONTEAGUDO, op. cit., p. 175

<sup>193</sup> *Ibíd.*, p. 175

<sup>194</sup> *Ibíd.*, p. 176

<sup>195</sup> *Ibíd.*, p. 176

<sup>196</sup> *Ibíd.*, p. 176



mundo; este enfoque no solo se hace en un sentido epistemológico, sino que también tiene un carácter ético-existencial:

“La problemática del “mundo de la vida” ha puesto en evidencia la relación de sentido que debe tener la ciencia objetiva y toda producción cultural con el mundo en el que vivimos. De este modo, Husserl nos sitúa en la perspectiva de una reconciliación de las diversas esferas de la cultura, en la cual pueda ejercerse autorreflexión y la autorresponsabilidad como formas de lucha contra el escepticismo y el derrumbe de una cultura racional, cuyos orígenes se remontan al mundo griego.”<sup>197</sup>

En estos párrafos anteriores intenté retomar algunas ideas que Husserl ha planteado en donde se evidencia el énfasis en el origen inicial de todo conocimiento, que puede posteriormente llamarse ciencia o tecnología en un proceso más elaborado y secundario de la razón; pero que inicialmente ha surgido como una intención, en esa relación irrefleja con el mundo; así, ese marco de la cotidianidad, ese *mundo de la vida* se vuelve base trascendental de las ciencias y ámbito referencial obligado para la reflexión de éstas. Es la posibilidad de recuperar la intersubjetividad y su sentido histórico de realización. A continuación desarrollaremos su propuesta filosófica, la Fenomenología, tratando de abordar metodológicamente algunos elementos básicos que nos permitan comprenderla, a partir de las nociones comentadas sobre el *Mundo de la Vida*.

### 2.3 ¿Qué es la fenomenología?

La fenomenología es una filosofía que busca encontrar y evidenciar esa relación de los hombres con el mundo más original. Postula que nuestra cotidianidad y nuestras vivencias están insertas en el mundo, del cual no nos podemos desprender absolutamente, pues estamos unidos a él en actitud natural; como filosofía persigue que como sujetos, logremos suspender esa relación inmediata y natural, y podamos tomar distancia frente a ella, para así, a través de la *reducción*, llegar a darle un estatuto filosófico a esa vivencia mundana; por esto se convierte en una *filosofía trascendental*. La nueva mirada de la fenomenología se basa en esa relación directa con el mundo para buscar la *descripción* de la experiencia del hecho tal y como sucede, pero ese hecho no

---

<sup>197</sup> *Ibíd.*, p. 178

se da aislado o separado del mundo, está inserto en él, y actúa como un tejido, tiene que ver con la cultura, con la historia que somos tanto como individuos, como con el grupo social en el que nos movemos; por ello esas experiencias están matizadas por esas relaciones en un *horizonte* de sentido, y no como algo ahistórico. Veamos algunos de los conceptos fenomenológicos que permiten acceder a ese método, sabiendo que en él está implícita una tarea de ‘nunca acabar’ debido a las múltiples posibilidades de las mismas vivencias<sup>198</sup>.

### 2.3.1 Sentido de la descripción fenomenológica

Aquí ya hay un contraste con la ciencia que trata de explicar y analizar un fenómeno a través de una relación de causalidad, que reduce la psique, el cuerpo, y el mundo a objetos de análisis. Precisamente ese aprendizaje ya es algo secundario, algo ya elaborado, los juicios realizados por la ciencia son posteriores a una vivencia inicial de una relación espontánea del yo con el mundo; por esto, de lo que se trata es de describir ese mundo de experiencias fundamentales, tal y como se me dan, construyendo infinitos sentidos. Tomo consciencia de ese mundo, y así es como posteriormente puedo hacer otras elaboraciones, y no en la vía contraria como propone la ciencia. Habría aquí una discusión con Descartes y con Kant pues para ellos es primero necesario ubicar la consciencia como existente en sí misma, separada del mundo (solipsismo de Descartes), una consciencia para aprehender, pero volcada en sí misma, sin ninguna relación original con el mundo<sup>199</sup>.

---

<sup>198</sup> MERLEAU- PONTY, Maurice. *Fenomenología de la Percepción*. “Prólogo”. Ed. Península. Barcelona. 1975 [7-21] Metodológicamente sigo este texto para acercarme a la comprensión de algunos de los elementos fundamentales de la fenomenología.

<sup>199</sup> En el recorrido que hicimos del pensamiento de Descartes a través de las *Meditaciones Metafísicas* veíamos la importancia del ‘Yo pienso’ como principio que permite acceder a la verdad, y posteriormente la división entre *res cogitans* y *res extensa*, para reafirmar que es a partir de las ideas innatas puestas en mí, que puedo llegar a conocer las cosas de la extensión. En Kant mostrábamos que ‘zanja’ esa diferencia al incluir a la experiencia como fuente de conocimiento, pero que a través de su esquematismo trascendental nos muestra cómo el entendimiento, junto con las intuiciones *a priori* del Espacio y el Tiempo, puede llegar a la elaboración de los juicios sintéticos. En ambos pensadores hemos denunciado la forma en que el mundo es derivado, siendo subordinado por la razón, para así poderlo dominar. (Ver Capítulo I).

Descartes y Kant antepusieron la necesidad de la consciencia como posibilidad para la experiencia,<sup>200</sup> primero debo saberme existente (yo pienso) como yo que acompaña mis representaciones, para luego aprehender el mundo. Kant plantea que el mundo 'obedece' a una serie de relaciones sintéticas que previamente realiza el yo trascendental; en el esquematismo trascendental la síntesis se logra por los a priori que posee el yo y que le permiten realizar los conceptos; el yo en Kant es lógico. Husserl precisamente está rebatiendo ese camino, y propone lo contrario: ese yo se relaciona *directamente* con el mundo, la síntesis se está dando ya en esa relación originaria en la que participa el cuerpo; el yo no necesita de un a priori previo que le permita elaborarla, describir esas relaciones a través de la razón es un ejercicio posterior que el yo racional realiza al aislarse de ese mundo; así, la realidad no se construye, estamos inmersos en ella de una forma irrefleja:

"Mi reflexión es reflexión sobre un irreflejo, no puede ignorarse a sí misma como acontecimiento, dado que se manifiesta como verdadera creación, como cambio de estructura de la consciencia, y le corresponde reconocer, más acá de sus propias operaciones, el mundo dado al sujeto porque el sujeto está dado a sí mismo."<sup>201</sup>

La síntesis es una elaboración previa a la consciencia inmersa en el mundo, que es base de todas mis percepciones; no ocurre a través de 'representaciones' porque la experiencia se volvería algo vacilante y dependería de las conjeturas que elabore esa idea de mundo que tiene que responder a una síntesis del yo; el mundo existe previo a esa síntesis, por esto es que es necesario volver a ese mundo y entender esa realidad como un tejido que soporta todas mis creaciones e imaginaciones; vista así, la percepción no es producto de una síntesis o de un juicio, pues la relación se está dando siempre y la puedo hacer consciente a través de la reflexión, que es lo que permite revelar esa relación tan estrecha con el mundo; la percepción: "no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen"<sup>202</sup>.

---

<sup>200</sup> En Descartes lo primero es el 'Yo pienso', y una vez definido este principio es posible llegar a la verdad; en Kant es el yo sintético de aperccepción pura quien logra la representación del mundo. (Ver Capítulo I)

<sup>201</sup> MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 10

<sup>202</sup> *Ibíd.*, p. 10

### 2.3.2 La Reducción Fenomenológica

Partiendo de esa relación tan estrecha que se ofrece con el mundo se intenta 'suspender' ese movimiento, nos distanciamos relativamente de ella para poderla advertir; esto quiere decir: separarnos parcialmente de esa complicidad que tenemos con el mundo, para poder entender esas relaciones. No se trata de negarlas, o dejarlas en un rincón, o restarles importancia; es más bien posibilitar ese 'asombro' ante el mundo, olvidarlas por un instante para permitir despertarlas, hacerlas aparecer, porque como ya se ha dicho, en esa 'actitud natural' están irreflejas y pasan desapercibidas para nosotros mismos. Pero no es que haya un repliegue absoluto hacia la consciencia y allí se olvide esa relación directa con el mundo, por esto Husserl plantea la discusión con Kant<sup>203</sup>: la subjetividad trascendental no puede quedarse en un yo que se aísla y se representa al mundo desde su mismidad, sino que más bien entiende esa relación y trascendencia *dentro del mundo mismo*; es allí en donde está lo paradójico: hay una subjetividad, pero subjetividad referida al mundo, la experiencia es noesis y noema; es la fusión de lo objetivo y lo subjetivo, a la vez que el mundo es sujeto de mis reflexiones, se vuelve objeto para mí:

"La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa. (...) Si fuésemos espíritu absoluto, la reducción no sería problemática. Pero por estar en el mundo, porque incluso nuestras reflexiones se ubican en el flujo temporal que intentan captar (...) no hay ningún pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento."<sup>204</sup>

Esto nos demuestra la incompletud e imposibilidad de esta tarea, el sinnúmero de puertas que se van abriendo y en la medida que se adquiere más experiencia, se va renovando el conocimiento; por esto Husserl dice que el filósofo es un eterno principiante que se renueva en su experiencia; por ser seres temporales y mundanos no podemos llegar a la totalidad de la reducción, además de inacabado, el movimiento de la reducción es móvil, no se llega a una verdad absoluta, hay una renovación y redescubrimiento permanentes (éste tema lo ampliaremos más adelante cuando tratemos sobre verdad y evidencia).

---

<sup>203</sup> Al hablar de la "Intuición del Espacio y Tiempo" advertíamos como esos *a priori* son base fundamental para lograr 'entender' la extensión. La razón se aísla del mundo para comprenderlo (Ver capítulo I). Husserl en cambio propone esa reflexión, pero no aislada, sino dentro del mundo, retomando una subjetividad e intencionalidad volcadas hacia ese mundo.

<sup>204</sup> MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 13

### 2.3.3 La Intencionalidad

“Toda consciencia es consciencia de algo”<sup>205</sup>. Se trata de describir esa relación, esa unidad que existe entre el sujeto y las cosas; Kant evidenció esa relación<sup>206</sup>, para él la percepción interior no es posible sin la percepción exterior, pero ese mundo ya está previamente anticipado por el yo sintético y sus razonamientos, antes de darse esa relación; o mejor, la relación, en tanto representación sensible es la ocasión para que el yo racional determine y cree objetos de experiencia; en cambio desde la fenomenología se constata que esa unidad “se vive como estando ya hecha, como estando ya ahí”<sup>207</sup>; esa relación con el mundo muestra esa convivencia intencional que está dirigida a ese mundo que siempre ha estado allí, un mundo que la consciencia perceptiva ni abarca ni posee, pero del cual no puede desprenderse pues siempre ha estado allí, antes del surgimiento de la consciencia racional; ésta se vive como un proyecto inacabable, inserta en el mundo al que no deja nunca de relacionarse; el mundo actúa “como este individuo preobjetivo cuya imperiosa unidad prescribe al conocimiento su meta”<sup>208</sup>. Habría dos clases de intencionalidades<sup>209</sup>: por un lado la que se realiza en el acto, en el momento de realizar los juicios, – de la que habla la *Crítica de la razón pura* –; pero por otro lado está la intencionalidad operante, en donde se manifiestan nuestros deseos, nuestras voliciones, nuestras vivencias, en donde se da la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida<sup>210</sup>; es esa unidad que no depende de ningún análisis, la que la filosofía puede situar ante nuestra mirada, y ofrecerla para su constatación.

---

<sup>205</sup> *Ibíd.*, p. 17

<sup>206</sup> Cuando Kant habla del fenómeno lo separa en materia y forma, siendo la materia lo *posteriori*, y la forma esa intuición a priori del sujeto (Ver Capítulo I); en el esquematismo trascendental nos muestra esas leyes de enlace que permiten la formulación de leyes a la Naturaleza desde el entendimiento (Ver Capítulo I)

<sup>207</sup> MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 17

<sup>208</sup> *Ibíd.*, p. 17

<sup>209</sup> *Ibíd.*, p. 17

<sup>210</sup> *Ibíd.*, p. 17

### 2.3.4 La Intersubjetividad

No se trata de un yo aislado para quien el otro y el mundo son datos, un conjunto de objetos definidos desde mi consciencia; es más bien el mundo como presencia, en donde de una forma prepersonal me voy construyendo como consciencia, en donde me realizo como consciencia y a la vez me comunico con otras consciencias; tal planteamiento es una crítica a la racionalidad clásica que excluye al otro y al mundo, en la que pareciese que para nada existe ese otro, sino como una sombra que en nada afecta mis pensamientos, ni la elaboración de las verdades universales. En una perspectiva kantiana basta con la existencia del yo sintético de apercepción, como realidad lógica universal, para que Pedro o Ana participen de esa atribución<sup>211</sup>. Husserl ya ubica una discusión al respecto, pues el yo, el otro, y el mundo conforman una interrelación: “en nada me distingo de <<otra>> consciencia, puesto que todos somos presencias inmediatas en el mundo y este mundo es, por definición, único, siendo como es el sistema de verdades”<sup>212</sup>. El otro y el yo no son simples existencias, o un valor determinado, son fenómenos que están tejidos, interrelacionados en el mundo, lo que se convierte en una paradoja: “Si el otro es verdaderamente para sí, más allá de su ser para mí, y somos el uno para el otro, (...) es necesario que nos revelemos el uno al otro, que él tenga y yo tenga un exterior”<sup>213</sup>. Nos percibimos y sentimos mutuamente, tanto el otro como yo, tenemos un exterior que es lo que nos permite progresivamente ser vistos, reconocidos y diferenciados, puedo ser un en sí para mí mismo, pero a la vez para el otro que me reconoce soy un para sí; cada uno en situación, en relación, no separados o aislados de su entorno; eso nos permite a la vez entendernos y diferenciarnos, y comprender nuestras relaciones. Por esto, la filosofía no se acaba con esa reflexión sobre sí mismo, sino que en una forma dialéctica expone mi mirada y mi pensamiento a los demás, como una consciencia entre las consciencias<sup>214</sup>. Mi mirada sobre mí mismo es incompleta, no es un *cógito* en el que es suficiente su reflexión hacia sí mismo, necesito de la mirada del otro, exponerme al otro para completar mi conocimiento; así me puedo definir como un yo, pero también encarnado dentro de una naturaleza y bajo una relación histórica. Este enfoque es una discusión con ese *cógito* ahistórico, que sólo se ve a sí mismo, y propone representaciones como posibilidad de comprensión del

---

<sup>211</sup> Dentro de la discusión que seguimos con Descartes no encontramos la ubicación del Otro. Insiste en su ‘Yo pienso’, solo, aislado del mundo y de los otros. Es allí, sentado en su mesa que descubre las ideas innatas, después de todo lo que hasta ahora conocía; incluso duda de los otros que puede ver a lo lejos, pues pueden ser engaños de sus sentidos, pero los reconoce desde su razón. ( Ver Capítulo I)

<sup>212</sup> MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 11

<sup>213</sup> *Ibíd.*, p. 12

<sup>214</sup> *Ibíd.*, p. 12

mundo que lo rodea, ese yo racional que entiende el mundo como suma de objetos en una relación de causa/efecto. Precisamente, todo lo contrario, el mundo está allí, ante mí, me permite situarme y además organizar una dimensión de horizonte en la que me estoy redescubriendo:

“El verdadero *cógitio* no define la existencia del sujeto por el pensamiento que éste tiene de existir, no convierte la certeza del mundo en certeza del pensamiento del mundo, ni sustituye al mundo con la significación mundo. Al contrario, reconoce mi pensamiento como un hecho inajenable y elimina toda especie de idealismo descubriéndome como *ser-del-mundo*.”<sup>215</sup>

## 2.4 La Percepción como relación intencional de Sentido

Descartes y Kant están *fortaleciendo* un desarrollo de la ciencia, que sigue como modelo a la matemática, por esto queda en ‘entredicho’ lo percibido a través de los sentidos, como fuente directa de conocimiento. Esto implica lo que posteriormente Husserl va a denunciar como olvido del mundo como fuente originaria para la ciencia. Este tema ya lo hemos mencionado tanto en la duda metódica de Descartes (Capítulo I) como en la relación entendimiento/experiencia (Capítulo I); y en Kant al hablar de la representación del mundo (Capítulo I). El mundo pasa a una segunda instancia, se vuelve ‘objeto’, para así poder ser dominado.

Cuando hablábamos previamente del “Mundo de la vida” enfatizábamos sobre la importancia de la corporeidad, y la percepción que realizamos a través de ella; el yo empírico aporta una relación importante en la constitución y desvelamiento de la consciencia; hay que superar ese prejuicio, instituido por una valoración de las ciencias, que menoscaba lo subjetivo y singular de cada percepción, pues es allí en donde se sitúa el nacimiento de nuestras experiencias, como una base esencial que secundariamente permite la elaboración de conceptos; de ahí la importancia de detenernos en esa relación del yo empírico con su mundo a través de *la percepción*. Esta es una de las tareas que propone la fenomenología, evidenciada en las elaboraciones de Merleau-Ponty; se trata de reconocer, a través de sucesivas reducciones fenomenológicas, aspectos de la intencionalidad yo-mundo, para advertirlos como experiencia fundamental que motiva reflexiones filosóficas en discusión con la tradición cartesiana y kantiana.

---

<sup>215</sup> *Ibíd.*, p. 13

En la fenomenología hay una propuesta alterna frente a la visión de las ciencias, y su fundamentación idealista; ya veíamos que Husserl plantea que la ciencia es un 'ropaje', que oculta la relación primera e intencional con el mundo, en donde la corporalidad ya realiza *síntesis pasivas*. Éstas consisten en la progresiva capacidad que ostentamos los humanos de conformar esquemas de comportamiento corporal, para orientar múltiples sentidos prácticos vinculados a nuestra personalidad. Implican la *integridad activa* de los sentidos, y las modalidades del movimiento, y contribuyen, desde tempranas elaboraciones infantiles que permanecen hasta la muerte, a la primitiva diferenciación de un yo corporal frente al mundo:

“Las diferentes partes de mi cuerpo, sus aspectos visuales, táctiles y motores no están simplemente coordinados. Si estoy sentado ante mi mesa y quiero coger el teléfono, el movimiento de la mano hacia el objeto, la erección del tronco, la contracción de los músculos de las piernas se envuelven unos a otros; (...) Todos estos movimientos están a nuestra disposición a partir de su significación común. Por esto, en las primeras tentativas de presión, los niños no miran su mano, sino el objeto: los diferentes segmentos del cuerpo sólo son conocidos en su valor funcional y su coordinación no es aprendida”<sup>216</sup>.

Este planteamiento supone de entrada la conexión interna entre un yo que tiene una dimensión práctica de sí y el comportamiento corporal que lo sustenta. Relación que no estriba en un pensamiento autónomo desde el cual el yo determina su cuerpo, sino en la creciente realización de la subjetividad desde las múltiples posibilidades edificadas por el cuerpo. Resulta difícil comprender esa conexión interna porque estamos acostumbrados a suponer un pensamiento soberano, frente a las tareas indiferentes del cuerpo que sustenta dicho pensar. Pero más acá de esa diferenciación, se talla el cuerpo como un espíritu que logra cabalmente pensar por y para sí mismo:

“Si puede aún hablarse, en la percepción del propio cuerpo, de una interpretación, habrá que decir que éste se interpreta a sí mismo. Aquí los <<datos visuales>> solamente aparecen a través de su sentido táctil, los datos táctiles a través de su sentido visual, cada movimiento local sobre el fondo de una posición global,(...) Lo que reúne las <<sensaciones táctiles>> de mi mano y las vincula a las percepciones visuales de la misma mano como a las percepciones de los demás segmentos del cuerpo, es un cierto estilo de los gestos de mi mano, que implica cierto estilo de los movimientos de mis dedos y contribuye, por otro lado, a una cierta <<andadura>> de mi cuerpo. No es con el objeto físico que puede compararse el cuerpo, sino, más bien, con la obra de arte”<sup>217</sup>.

---

<sup>216</sup> *Ibíd.*, p. 166

<sup>217</sup> *Ibíd.*, p. 167



Pero entonces la obra de arte -o el cuerpo- es un *individuo* que integra todos sus elementos significativos, como universo propio que habla desde sí para referirse a otro, como un ser que, en tanto expresa con todas sus potencialidades, remite directamente a un fondo de lo expresado, a un Sí Mismo envuelto en la expresión. Basta un gesto de familiaridad con mi amigo, a quien hago una seña con el rostro, para ostentar el saludo que se exterioriza y dice algo de mí ofrecido como encuentro con esa persona. Es en la constante y huidiza descripción de esos sentidos de Sí mismo, como avizoramos el carácter de yoidad inherente al cuerpo. Pero hace falta una reflexión básica que revele aspectos cruciales de la intencionalidad yo-mundo. A continuación vamos a aproximarnos parcialmente a la citada relación, desde varios asedios: gestalt, espacio y kinesis, tiempo, ser-del-mundo, intersubjetividad y verdad/evidencia. Estos asedios nos revelarán de una parte el carácter práctico y ontológico del mundo abierto por la percepción, pero igualmente, la conexión de la percepción con el yo. La implicación del mundo y el yo-cuerpo nos conducirá finalmente a otro trasfondo fenomenológico: la intersubjetividad, y al horizonte de verdad que constituimos como seres-del-mundo.

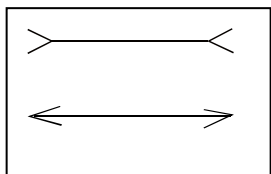
Debemos precisar que la aproximación realizada pretende considerar con brevedad unas temáticas extensas de la problemática fenomenológica, que ameritarían una investigación aparte. El sentido de estas consideraciones se entiende en relación fundamental con el contexto de lo anteriormente desarrollado en este texto, y reconoce el aporte de Merleau-Ponty frente a una tradición de la filosofía que comprende o soslaya a la percepción en el horizonte de la fundamentación racionalista de las ciencias. Igualmente, dejamos de lado temas cruciales indispensables para profundizar en la relación yo-mundo, tales como la sexualidad y el lenguaje.

#### 2.4.1 La Psicología de la Gestalt

"La fenomenología, apoyándose en los datos empíricos de las investigaciones de la *Gestaltpsychologie*, denuncia esta *inversión de sentido*, se puede comprender el mundo inteligible de Platón como el conjunto de construcciones a partir de las cuales explica la ciencia el mundo sensible; pero justamente a nosotros no nos

interesa partir de lo construido; por el contrario, es necesario comprender lo inmediato a partir de lo cual elabora la ciencia su sistema".<sup>218</sup>

La fenomenología retoma de la gestalt investigaciones que permiten comprender cómo es que percibimos aquello inmediato que se nos da a través de la percepción, y diferenciarlo de lo que se construye por mediación conceptual. Lo que le interesa describir y constatar a la gestalt es esa segunda experiencia a partir de la cual el mundo se me da a mí<sup>219</sup>. Aquí se estaría rebatiendo un proceso tipo estímulo/respuesta, o una relación físico-química, como un organismo que simplemente recepciona el exterior; puede que tenga en la base esa característica, pero la esencia de la percepción no puede reducirse a ese proceso, sino lo que interesa es advertir de qué manera el sujeto perceptor establece una relación inmediata con el mundo, que es ordenada, equilibrada, es una forma de su realidad, es un medio de su comportamiento, que finalmente va a producir sentido. Al colocar el ejemplo de la percepción de las líneas<sup>220</sup> nos muestra que el sujeto percibe las líneas de diferente tamaño debido a la disposición de los ángulos pero lo que se



demuestra es que una cosa es la construcción del experimento en términos intelectuales, y otra cosa es el medio geográfico en que se presentan las situaciones; aunque las líneas sean iguales y yo las perciba diferentes, esa percepción no la puedo negar, tiene un carácter de realidad, me está mostrando la manera como se me da inmediatamente esa realidad, a partir de la cual ya estoy construyendo sentido:

"a nosotros no nos interesa partir de lo construido; por el contrario, es necesario comprender lo inmediato a partir de lo cual elabora la ciencia su sistema (...) La *umwelt* constituye el universo efectivamente real, porque se lo vive efectivamente como real."<sup>221</sup>

Una forma, una gestalt, surge y se consolida para mí inmediatamente y esa relación ya es intencional; lo que busca la psicología de la gestalt es hacer una descripción extensa de esas estructuras que no se construyen con el intelecto, sino que son fruto de esa relación inmediata del cuerpo en el mundo. Otra consideración en la que convergen la gestalt y la fenomenología es la necesidad de advertir que dicha estructura perceptiva no es una relación

<sup>218</sup> LYOTARD, J.F., "Fenomenología y psicología", en *La Fenomenología*, Ed. Paidós, Bs. As, 1989, [67-91] p. 75

<sup>219</sup> *Ibíd.*, p. 75

<sup>220</sup> *Ibíd.*, p. 74

<sup>221</sup> *Ibíd.*, p. 75

sustancialista: “el término “realidad” no implica en absoluto una remisión a una sustancia material. Podría definírsele mejor por la *pre-existencia*”<sup>222</sup>, es decir, lo que se está dando *en* la relación, está existiendo en la relación, en mi percepción; no se trata de una sustancia que estoy captando, como si la sustancia tuviera por sí misma realidad absoluta, y la manera como yo la captase quizá fuera una copia de esa realidad absoluta, porque precisamente lo que interesa es la relación, entendida como forma (desde la *gestalt*), o entendida como intencionalidad (desde la fenomenología). La fenomenología busca describir eso pre-dado, lo originario, lo antepredicativo, persigue hacer la *epojé* que permita descubrir ese núcleo, eso ya dado que se da por ejemplo en términos kinésicos, o en términos espaciales, o la relación del cuerpo con el habla, o la percepción de formas visuales o auditivas.

Igualmente, esto quiere decir que no tengo sensaciones puras –como lo plantean los empiristas-, cualquier percepción por elemental que sea no es local, pues compromete una respuesta en la que colaboran grupos de células (el roce de un objeto con mi mano por ejemplo); ni es tampoco como piensa Kant, quien atribuye a las intuiciones del espacio y el tiempo, y al entendimiento, ese enlace necesario para acceder a la representación. El carácter inmediato, directo, de la forma, *es un mundo que es para mí*; se podría decir que hay una relación de pre-existencia, y a través del mundo que percibo puedo edificar todos los sentidos imaginables que le atañen a mi existencia, por esto en Merlau-Ponty encontramos el *ser-del-mundo* como posibilidad explicativa que engloba; en sus estudios hay una ampliación de lo anteriormente comentado, pero a la vez hay una profundización a través de la discusión con la fisiología para tratar de describir las relaciones entre lo orgánico, lo fisiológico, lo intencional y el ser-del-mundo, es un esfuerzo por describir ese ‘ya’, ese pre-dado a partir del cual el cuerpo se encuentra con el mundo en términos de formas, de kinesis, de relaciones espaciales.

---

<sup>222</sup> *Ibíd.*, p. 76

### 2.4.2 Reconocimiento del Espacio a través de la síntesis pasiva de la corporeidad, y de la kinesis

El mundo está dado antes de mi existencia; no depende de un *Cógito* que se ha propuesto como autónomo, más bien, está reafirmando esa relación tan estrecha que tengo con él; y ahora lo que pretendemos es mostrar cómo es que nos insertamos y vivimos en ese mundo, descubriéndolo desde la posibilidad que propone Husserl de hacer *epojé* para evidenciar el reconocimiento espacial a través de nuestra corporeidad. ¿Qué soy yo ante el mundo? Sería una eterna descubridora, en un movimiento existencial con y hacia el mundo, y esto lo realizo gracias a un cuerpo que me permite vivenciar, a través de la kinesis, esa relación tan estrecha. El niño al gatear está reconociendo el espacio en el que habita, pero a la vez reconoce sus partes corporales, y cómo su cuerpo y los objetos que le rodean se integran en un todo dentro de ese mundo vivencial; reconoce ese mundo a través de la percepción que realiza en su cuerpo, pero también está ubicando y reconociendo lo que es el espacio para él, como experiencia dadora de conocimiento. Este mundo está organizado como un sistema relacional en el que los objetos se integran de una forma que permite ubicar los sentidos del espacio; si la mirada fija un objeto, ej. una butaca para pararse, ese objeto se vuelve algo primordial y aparece plenamente, mientras que los otros objetos 'juegan' en una relación de aparecerse/ocultarse, favoreciendo un horizonte<sup>223</sup>, la relación con un objeto hace que los otros objetos pierdan cierta importancia, pero no que desaparezcan; el niño se 'hunde' en el objeto por la importancia práctica que éste representa en un momento dado; esa mirada resulta así solamente un *punto de vista* respecto al mundo en su totalidad: "un *punto de vista* es un lugar particular desde el cual miro el horizonte; accedo a la realidad con integridad, pero bajo un aspecto que inevitablemente se me ofrece como parcialidad"<sup>224</sup>. La mirada está rodeando el objeto, y el objeto está mostrando sus partes de acuerdo al movimiento abarcante que puedo realizar con mi cuerpo, el objeto está relacionado como un sistema con los demás objetos, no puedo tener una mirada total del mismo, pero me puedo acercar a sus relaciones; así, cuerpo-mirada-objeto-horizonte se funden en una totalidad que me permite acercarme al descubrimiento del espacio dentro de ese mundo que se me da en múltiples posibilidades de experiencia.

<sup>223</sup> MERLEAU- PONTY. M, op. cit., "Preámbulo", p. 87

<sup>224</sup> PÉREZ LA ROTTA. Guillermo, "El espacio", En *Génesis y sentido de la ilusión fílmica*, Siglo del Hombre Editores, Universidad del Cauca, Bogotá, D.C., 2003, p. 61

Para Kant el espacio es una intuición, único, universal, y a priori<sup>225</sup>, y en nada depende de mi experiencia, más bien, posteriormente y de acuerdo a las leyes elaboradas desde el entendimiento (ej, desde la geometría), es que podré abordar esas diferentes opciones que se me dan en el mundo, pero ya como elaboraciones secundarias<sup>226</sup>; en contraste, la fenomenología estaría planteando que el espacio se vive, el cuerpo tiene caracteres espaciales porque está en el mundo y su interacción es espacial; el espacio no se puede concebir si el cuerpo no lo descubre, la experiencia de espacio es una intencionalidad que nace de la experiencia del cuerpo y es así como luego puedo abstraer esas nociones: “La espacialidad del cuerpo es el despliegue de su ser de cuerpo. La manera como se realiza el cuerpo.”<sup>227</sup> Relacionando el tema de la gestalt, se nos presenta un ejemplo que nos permite evidenciar la relación cuerpo-espacialidad: el cuerpo se adapta creativamente a un medio geográfico específico, así sea artificiosamente construido<sup>228</sup>, hace ajustes de acuerdo al medio geográfico que se le presente; de allí se puede concluir que las direcciones espaciales son objetivas pero no absolutas, o sea que se reacomoda un sentido de realidad, una relación como medio de comportamiento entre la percepción y el medio geográfico; podemos llamarla objetiva porque no es una ilusión, sino que precisamente es una relación en la cual el sujeto entra a habitar un mundo y construir una relación ontológica en términos perceptivos con ese mundo. Se rebate la sustancialidad, porque esa relación siendo objetiva no es absoluta, de acuerdo al medio geográfico la percepción se transforma y se ajusta, y produce un nuevo entorno de *umwelt*, un medio de comportamiento adecuado a ella. Eso implica que una gestalt, una forma perceptiva no es un en sí, no existe con independencia del sujeto, no es un dato del en sí (en sentido kantiano), no es un dato objetivo,

---

<sup>225</sup> Ver “Las intuiciones de Espacio y Tiempo y su importancia exclusiva para el conocimiento científico”  
Capítulo I- Segunda Parte

<sup>226</sup> Descartes no habla directamente del espacio, encontraríamos referencias al hablar del cuerpo, la figura, la extensión, como ficciones del espíritu, ya que son percibidas desde los sentidos (Segunda Meditación, p. 223). Cuando comenta el ejemplo de la cera (Segunda Meditación, p. 230) nos refiere que no logra concebir claramente lo que es la cera por la percepción que de ella tiene, sino por una inspección atenta del espíritu: “no concebimos los cuerpos más que por la facultad de entender que existen en nosotros, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que nos los conocemos porque los vemos o tocamos sino solamente porque los concebimos mediante el pensamiento” (Segunda meditación, p. 232). En la Quinta Meditación, al hablar del triángulo (p. 263) refiere que su figura no se logra por la experiencia, sino por ser una representación de mi espíritu, y por provenir de mi espíritu es clara y distinta; es una certeza en la medida que proceda de las verdades de la matemática, como la figura y el número.<sup>226</sup> DESCARTES, René, *Meditaciones Metafísicas*, En Obras Escogidas, Ed. Suramericana, Bs. As, 1967, [201 – 289]

<sup>227</sup> MERLEAU-PONTY, op. cit., *La síntesis del propio cuerpo*, p. 165

<sup>228</sup> Para entender esta relación con el medio geográfico el autor cita el experimento realizado por los gestaltistas, de una persona que se encuentra en una habitación que solamente se puede percibir a través de un espejo inclinado a 45° con respecto de la vertical; en un principio hay extrañeza, pero al cabo del tiempo el hombre empieza a habitar esa nueva realidad que se le presenta, y el cuerpo no obedece a unas relaciones pre-establecidas conscientemente, sino que es capaz de ajustarse a las novedades del medio. LYOTARD., op. cit., p. 79

estrictamente fisiológico, o bioquímico, sino que está dado *en la naturaleza relacional del sujeto empírico* en relación con su medio. El yo-cuerpo está creando su medio espacial, integrándose al mundo, lo habita y lo llena de sentidos que le permiten el conocimiento.

El movimiento reafirma esa relación existencial del cuerpo en el mundo: cuando voy a alcanzar un objeto que está en frente no hago un recorrido mental para decidir lo que voy a ejecutar, hay una *originalidad*<sup>229</sup> de movimiento que ejecuto con mi cuerpo, una anticipación que se relaciona directamente con la situación final. Muevo los objetos, pero el cuerpo no es que lo encuentre en un punto y piense para moverlo a otro punto, ese movimiento se hace directamente, *soy* movimiento intencional dirigido hacia ese mundo que me rodea:

“no preciso buscarlo (mi cuerpo), está ya conmigo: no necesito conducirlo hacia el término del movimiento, ya toca al mismo desde el principio y es él mismo que se lanza. Las relaciones de mi decisión y de mi cuerpo en el movimiento son unas relaciones mágicas.”<sup>230</sup>

Por un lado hemos afirmado la importancia del cuerpo dentro del descubrimiento y acercamiento a ese mundo del que hacemos parte; pero por otro lado, también debemos señalar que esa relación estrecha nos permite el reconocimiento espacial de nuestra propia corporeidad<sup>231</sup>. No somos (en nuestro cuerpo) una reunión de partes, o de sistemas reunidos en funciones específicas que son determinadas a través de la razón, nuestros sentidos se van desarrollando y los vamos reconociendo en la medida que entramos a esa exploración y vivencia mundana, es así como ubicamos nuestros órganos (internos y externos) en la medida que reconocemos su funcionalidad en la intención de integración con el mundo<sup>232</sup>; nuestros movimientos se realizan porque desde niños hemos venido descubriendo las posibilidades de relación entre nuestro yo-cuerpo con el mundo, a través de la kinesis. Somos un todo orgánico<sup>233</sup> tanto en nuestros pensamientos como en nuestros movimientos (gestos, forma de caminar, de hablar, de saludar) y esto lo hemos venido

---

<sup>229</sup> *Ibíd.*, p. 111

<sup>230</sup> *Ibíd.*, p. 112

<sup>231</sup> MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 166-167

<sup>232</sup> “No traduzco << en el lenguaje de la vista >> los <<datos del tacto>> o inversamente, no reúno las partes de mi cuerpo una por una; esta traducción y esta acumulación se hacen de una vez por todas en mí: son mi mismo cuerpo.” *Ibíd.*, p. 166

<sup>233</sup> Por esto Merleau-Ponty compara el cuerpo con una obra de arte, en donde hay múltiples sentidos y posibilidades de expresión y comprensión; no de una forma estática, sino móvil y cambiante en el tiempo. *Ibíd.*, p. 168

construyendo a través de la relación mundana, lo que refleja nuestros sentidos e intencionalidades ante diversas situaciones.

Con esto, lo que queremos es reafirmar que evidenciamos la relación estrecha yo-cuerpo/mundo, y que a través de esa relación reconocemos la espacialidad que somos (tanto interna como externamente), a través de síntesis pasivas que se dan en la kinesis intencional de nuestro cuerpo. Es posteriormente que podemos hacer otro tipo de elaboraciones que nos permiten obtener abstracciones referentes al espacio.

### 2.4.3 La corporeidad como 'campo de presencias' en el cual se vive la temporalidad

Este es un tema importante para entender la discusión de la fenomenología frente a la ciencia, así como para comprender la importancia de nuestra corporeidad, y la forma como dentro de ella podemos vivir y dimensionar la red que nos constituye y de la que no nos podemos separar: la temporalidad. Para acercarnos a su análisis, lo bordaremos de diferentes formas, siguiendo el texto que Merleau-Ponty nos propone sobre la temporalidad.

Hay una discusión importante con concepciones que vuelven al tiempo una realidad intelectual, o una realidad racional. Discute con Bergson porque para él surge el tiempo básicamente de la memoria, y a posteriori<sup>234</sup>; ni la percepción, ni la consciencia en Bergson son capaces de darnos la dimensión del tiempo, porque si se trata de la percepción, habría unos 'datos sensibles', unas huellas sensibles que por sí mismas no constituyen la sucesión; y si se trata de la consciencia, ésta tiene 'datos', o sea, sabe que tiene al frente la mesa, o el cielo, pero ella por sí misma no hace la sucesión; según Bergson, dentro de este esquema, están esos datos de consciencia o esos datos de sensibilidad regados en una experiencia, y es la memoria la que se encarga después de generar la sucesión entre ellos. Para Merleau Ponty ésta es una elaboración demasiado abstracta del tiempo, incluso, en ella hay que hacer toda una maroma intelectual para comprender cómo surge el futuro<sup>235</sup>.

---

<sup>234</sup> “La presencia del pasado en la consciencia sigue siendo una simple presencia de hecho.” MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 420

<sup>235</sup> “No podemos construir el futuro con contenidos de consciencia (...) el futuro ni siquiera ha sido y no puede, como el pasado, dejar en nosotros su marca.” *Ibíd.*, p. 421

Por otro lado Merleau-Ponty está confrontado la elaboración que vuelve el tiempo una realidad objetiva, como es el caso de la ciencia. Empieza con un ejemplo de Heráclito: el tiempo es como un río que tengo al frente, las aguas que tengo aquí son el presente y van al futuro, nacieron en el pasado, en el páramo<sup>236</sup>. Lo que critica en ésta metáfora es que el tiempo está considerándose de una manera objetiva a través del ejemplo del río, se escamotea el hecho que hay un testigo, que hay un 'alguien', un sujeto que está haciendo esa elaboración y que le está atribuyendo al tiempo esa característica del fluir como si fuera un río.

Habría otro enfoque que también objetiva el tiempo, que ve el tiempo como 'momentos', y cada uno como absoluto; esta consideración establece que puede haber algunas relaciones entre esos momentos, pero básicamente es para medir y cuantificar; el ahora queda como un ahora cristalizado, frente a otro ahora, en términos de un análisis cuantitativo propio de la física. Todas estas dimensiones del tiempo, en la epojé que Merleau-Ponty procura realizar, tienen que ser puestas en suspenso para saber si podemos llegar a una dimensión más profunda.

¿Cuál es el argumento clave de Merleau-Ponty frente a concepciones que objetivan el tiempo? Él dice: "Es en mi <<campo de presencias>> en sentido lato, (...) que tomo contacto con el tiempo."<sup>237</sup> es decir, aquí, discurriendo frente a la mesa con los papeles, frente al computador, en nuestra *consciencia perceptiva* estamos moviéndonos temporalmente en un presente que se abre al futuro y que llegó a ser porque otro presente ya lo estaba anunciando. Hay unas implicaciones importantes: siempre el tiempo estará captado, dado, de una forma directa, *en la relación perceptiva que mi yo-cuerpo tiene con el mundo*. Y ese campo de presencias está en movimiento. Cuando Merleau-Ponty retoma las nociones husserlianas de protensión y retención<sup>238</sup>, fundamentalmente es para mostrar que ese campo de presencias se está moviendo, y que por lo tanto el presente que nosotros tenemos aquí, es un presente que está comprometido con los momentos anteriores y que está dejando de ser, pero que en esa medida está dando la posibilidad que advenga otro presente. Cuando yo retengo ¿Qué es lo que retomo?, que el pasado está empezando a ser, lo tengo a la mano, y no es un momento muerto del tiempo, sino que puede estar disponible; se va yendo de mi campo de presencia perceptiva hasta perderse en

---

<sup>236</sup> *Ibíd.*, p. 419

<sup>237</sup> *Ibíd.*, p. 423

<sup>238</sup> "Husserl llama protensiones y retenciones a las intencionalidades que me anclan en un contexto. No parten de un Yo central, sino, de alguna manera, de mi campo perceptivo que arrastra tras él su horizonte de retenciones y hace mella por sus protensiones en el futuro." *Ibíd.*, p. 424



el olvido, pero puede ser recuperado en determinado momento por una vivencia del presente, para retrotraerlo. No lo retrotraigo como la vivencia que fue, pero tiene la fuerza de una experiencia que incluso puede ser revivida tal y como se estaba moviendo en el momento en que la retomo, a partir del recuerdo<sup>239</sup>. Y la protensión también es el sentido de este presente que está ocurriendo como fluir hacia lo porvenir. No es que la fenomenología niegue los momentos del tiempo, porque estos momentos existen con una necesidad ontológica; lo que pasa es que está tratando de ir más allá de esa concepción tan mecánica, tan lineal del tiempo para ver cómo esos momentos están implicados en el propio fluir que se mueve a sí mismo.

¿Cuál es el segundo momento clave que está planteando Merleau-Ponty?: *la unidad del tiempo la constituye el mismo tiempo*, no la constituye una consciencia que 'lo tiene al frente' para decir que este momento tiene un sentido frente a este otro, y a este otro... ¿por qué?, porque si fuere así entonces la consciencia sería eterna. La unidad del tiempo se da al interior del mismo movimiento del tiempo, y *es esa unidad la que coincide con mi vida*, no con mi pensamiento; coincide con el despliegue de mi existencia. No es que yo constituya el tiempo, como si yo fuera el arquitecto del tiempo en términos kantianos, sino que yo me constituyo en el tiempo, soy existencia en el tiempo. Al final del texto<sup>240</sup> Merleau-Ponty dice, yo no elegí ser temporal, por eso yo estoy 'afectado' por el tiempo. La síntesis que el yo constituye del tiempo, no es síntesis a la manera kantiana, porque si fuera así, sería desde una razón que amarra elementos y compone una estructura que le da alguna explicación al mundo, y los enlaza desde un yo de apercepción sintética. No, la síntesis del tiempo en tanto que él está constituyendo su unidad, es una síntesis presunta, es una síntesis que a la vez que amarra, disuelve, porque está en movimiento.<sup>241</sup>

¿Esto qué nos permite comprender? Que el yo nunca termina de constituirse en la temporalidad, que el yo no coincide con el tiempo simplemente a través de su razón, sino a través de toda su existencia, y que por lo tanto todos sus comportamientos, todas sus actitudes, todos sus yerros,

<sup>239</sup> He aquí la discusión con Bergson otra vez; yo recuerdo es porque primero soy temporal en el despliegue de mi campo de presencias, y no es que el recuerdo constituya el tiempo.

<sup>240</sup> MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 434

<sup>241</sup> "La temporalización cumple, por su misma naturaleza, con estas dos condiciones: resulta visible, en efecto, que yo no soy el autor del tiempo como tampoco de los latidos de mi corazón (...) una vez nacido, el tiempo se escurre a través de mí, haga yo lo que quiera. Y no obstante, este surgir del tiempo no es un simple hecho que yo soporto, puedo encontrar en él un recurso contra sí mismo (...) Lo que se llama la pasividad no es la recepción por parte nuestra de una realidad ajena o la acción causal del exterior en nosotros: es un invertir, un ser en situación (...) que perpetuamente recomenzamos y que es constitutivo de nosotros mismos." *Ibíd.*, p. 434

todos sus deseos, todas sus voliciones, todo su despliegue como ser-del-mundo, son elementos que van dando la dimensión de sí, de lo que es él, pero progresivamente, y nunca definitivamente. En algún momento ese yo puede parar y decir: pienso esto sobre mi vida, retomo aquello, tengo estas elaboraciones, yo soy esta persona que se volvió filósofo, o que quiere ser médico; pero ese Yo sólo está concluido en el momento en que se muera, antes no. Hay una dimensión importante para Merleau-Ponty, la del porvenir, en términos de *la libertad* de lo que puede ser el individuo, de la selección que tiene que desplegar hacia el futuro como dimensión de su libertad para confirmar un *sentido* de su existencia. Un lápiz, o el animal perro, se caracterizan porque ya están plenos de ser (esto lo retoma de Heidegger), aunque hayan moléculas o átomos moviéndose, ésto (el lápiz) no está configurado sino como un ente que es absolutamente fijo y determinado para sí; en cambio el hombre está definido como *dasein* (Heidegger), como un ser que está siempre anonadando la realidad, en tanto que él es un ser de la posibilidad. Eso es una dimensión que ocurre esencialmente en la temporalidad y en el futuro hacia el cual nosotros como seres humanos estamos abiertos.

Con esos elementos ya podemos mostrar que hay un origen mucho más profundo de la dimensión temporal que el propuesto por Kant, y podemos ver que este pensador está utilizando al tiempo como una 'categoría'; claro que en un sentido, es una intuición, pero una intuición que permite generar un espacio de determinación de los objetos en términos racionales: causa-efecto, o cantidad intensiva, o cantidad extensiva<sup>242</sup>; pero más originariamente el tiempo se confunde con el devenir mismo de la subjetividad. Para reafirmar, Merleau-Ponty analiza el arte narrativo<sup>243</sup> y nos muestra la relación del tiempo en la narración y en la caracterización de los personajes. Este planteamiento puede conectarse con el tema de la "identidad narrativa" (Ricoeur)<sup>244</sup>, y lo podemos retomar con esa apreciación que ya supone Aristóteles, cuando al describir la tragedia dice que lo definitivo de una tragedia para definir un carácter, un

---

<sup>242</sup> Ver capítulo I, esquematismo trascendental.

<sup>243</sup> En una novela como la de Marcel Proust (o cualquier otra), tengo que entender el amor de Swan hacia Odette a partir de la manera que despliega el escritor las diferentes facetas y modalidades del amor que tiene ese hombre hacia esa mujer, que son múltiples, variadas, que son *existencia referida* de él, en cierto o en aquel sentido hacia la mujer que da la dimensión de los celos. *Ibíd.*, p. 432

<sup>244</sup> La narración es un relato que está haciendo el Yo en su totalidad, a través de una temporalidad, e inscrito en una dimensión lingüística o expresiva. Como en cualquier narración, ya sea en primera o en tercera persona, se está respondiendo por la identidad, por el "quién soy", esto implica una reflexión, un acto de habla y una enunciación. Atravesado por la temporalidad, la narración toma un carácter dinámico, se evidencia en una historia en la que se manifiesta una cadena de transformaciones, y en ella, esa identidad, ese quién soy, también resulta dinámico. La narración permite a través de esa reflexión un conocimiento de sí mismo, así como evidenciar las relaciones intersubjetivas que necesariamente somos. Ver RICOEUR, Paul, "La Identidad Narrativa", en *Historia y Narratividad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1999

personaje, un hombre como imagen, son las acciones, los comportamientos en el mundo<sup>245</sup>. Es un ser racional, pero esa racionalidad está completamente entremezclada con su devenir existencial en el mundo en términos del 'hacerse' en su comportamiento. También se evidencia esto con el cine, en tanto es un arte comportamental<sup>246</sup>; la manera como surge y se talla la personalidad, nos muestra que ese personaje está desplegado en el mundo. Este tema de la narratividad será retomado en el próximo capítulo, en donde trataremos de relacionar ese desarrollo de la historia clínica como un relato existencial de la persona.

#### 2.4.4 El Cuerpo como Intencionalidad referida al Mundo

“Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría.  
¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo  
precisamente tu mejor sabiduría?”<sup>247</sup>

En los siguientes dos numerales, buscamos de otra forma resaltar la implicación del yo-cuerpo en esa relación estrecha con el mundo; buscamos acercarnos más enfáticamente al tema de la subjetividad, así como hacer un debate más radical y profundo frente al tema del mundo. Ya habíamos visto con Descartes<sup>248</sup> la separación cuerpo/alma, continuando un dualismo proveniente del cristianismo; también planteaba la visión del cuerpo como una máquina, a la que se podía descomponer en partes para su estudio. En Kant aunque hubo el reconocimiento de un 'sistema perceptor', continúa el dualismo entre el sujeto trascendental y el sujeto que percibe; ignora al yo empírico, para lo cual crea su esquema trascendental que explica cómo el entendimiento permite representar aquello que se recepciona a través de los sentidos, y otorga importancia básica a la síntesis, a partir de un yo sintético de apercepción pura. Desde la fenomenología se ha venido bosquejando otra concepción de cuerpo: en la medida que hay una relación intencional entre ese yo sensible y el mundo,

---

<sup>245</sup> “Toda consciencia como proyecto global se perfila o se manifiesta a sí misma en actos, experiencias, en <<hechos psíquicos>> en los que ésta se reconoce. Es ahí que la temporalidad ilumina la subjetividad. No comprenderemos jamás como un sujeto pensante o constituyente puede pro-ponerse o advertirse a sí mismo en el tiempo.” MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 433

<sup>246</sup> PÉREZ LA ROTTA, Guillermo, op. cit., “Cuerpo y Habla”, [146-168]

<sup>247</sup> NIETZSCHE. F, “De los despreciadores del cuerpo”, En *Así Habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 61

<sup>248</sup> Ver “Visión mecanicista del cuerpo. Dualismo cuerpo-espíritu”, Capítulo I.

implica que el cuerpo no simplemente recibe unos estímulos, sino que está volcado a ese mundo de una forma significativa y práctica.

De acuerdo a los planteamientos anteriores, hacemos una pregunta radical: *¿Es el cuerpo un objeto?* Esta sería una pregunta que continúa la discusión que se ha dado desde la ciencia que busca la objetivación de la naturaleza, incluyendo al cuerpo, a través de la razón. Esta pregunta ya la hemos venido abordando de diferentes formas, hemos reconocido una corporeidad que hace síntesis pasivas, y a partir de ellas reconocemos espacialmente tanto nuestro cuerpo, así como el mundo que nos envuelve, de este modo la kinesis juega un papel fundamental de autoreconocimiento y descubrimiento permanente; por otro lado hemos mostrado la importancia de la temporalidad que nos atraviesa como una red, pero también hemos enfatizado en la posibilidad de construcción y desarrollo de la propia subjetividad, y de la libertad, en la medida que logremos nuestras expectativas, nuestras intencionalidades como seres-del-mundo en movimiento. Destacamos ese yo-cuerpo existencial, con sus sensaciones, deseos, afectos que están expresando una realidad del individuo en su totalidad; no se trata de separarlo como un 'yo pienso', o como un yo sintético de apercepción pura, es un yo intencional que vive y *es* en el mundo. El cuerpo reafirma la existencia como yo-cuerpo mundano: "Si el cuerpo puede simbolizar la existencia es porque la realiza y porque es la actualidad de la misma."<sup>249</sup> Es aquí en donde debemos señalar la intersubjetividad, pues no es un cuerpo que se está construyendo a sí mismo de una forma solipsista, ni es una consciencia aislada, sino que es un yo que se reconoce mundano, que está dirigido intencionalmente al mismo, y que en sus descubrimientos reconoce los Otros que le rodean y que le permiten acercarse a lo que él mismo es<sup>250</sup>; pero antes de tematizar directamente la cuestión de intersubjetividad, intentaremos resaltar la relación entrañable entre el cuerpo y su condición subjetiva.

*La permanencia* es un aspecto básico que me permite entender esa intencionalidad original desde el cuerpo. A un objeto lo puedo rodear, coger, manipular, pero el cuerpo está invariablemente 'conmigo', y es él el que me impone un mundo previo sobre el cual puedo dirigirme a los objetos; a mi cuerpo no lo observo, sino que lo vivo en mis acciones, en mi cotidianidad, y es esto lo que me permite reconocermelo en él; que lo podamos ver o lo podamos tocar no lo convierte en un objeto; cada uno de nuestros movimientos nos muestra su presencia, es un reencuentro a través de todo lo que realizamos. Los objetos pueden ausentarse, y de acuerdo a mi posición espacial cambian de

---

<sup>249</sup> MERLEAU-PONTY, op.cit., "El cuerpo como ser sexuado", p. 181

<sup>250</sup> Este tema de la Intersubjetividad lo abordaremos más adelante.

perspectiva, pero es gracias a ese mismo punto de vista que me ofrece mi cuerpo, como puedo observar y diferenciar a los objetos, por esto el cuerpo se convierte en un medio de comunicación con ese mundo. No nos podemos aislar en una consciencia que hace relaciones abstractas y que se relaciona con lo extenso a partir de algo ya definido desde la razón; el cuerpo nos está mostrando que a través del movimiento está en una relación de conocimiento y descubrimiento, como persona.

En confrontación con la fisiología también se puede abordar esta discusión, a partir de cómo se da el dolor.<sup>251</sup> Si digo que mi pie duele, no es el objeto pie que a través de un estímulo, y gracias a una consciencia de dolor, - que se vincula al pie por una determinación causal- hace sentir esa experiencia de dolor (discusión con la fisiología que ubica al cuerpo como reunión de órganos entrelazados en una relación causa-efecto). Es el cuerpo que siente, es una relación directa, una forma de afección *que me recorre integralmente* y esa sensación no se puede separar como un dato. El cuerpo no es un hecho biológico, ni un concepto, no puede determinarse exclusivamente dentro del proceso de objetivación; la ciencia es pretenciosa, y a través de la razón supone que puede determinar esa ambigüedad que es el cuerpo, descansa en ese misterio, pero pretende objetivarlo, representarlo y conocerlo. Se busca hacer un estudio cada vez más detallado del cuerpo tanto en sus partes (anatomía) como en sus funciones (fisiología), y esto ha sido una base importante de comprensión del mismo, pero es difícil que ese enfoque logre relacionar totalmente el comportamiento, y no permite una mejor comprensión de la integración del hombre dentro de su mundo.

Este breve recorrido muestra cómo la fenomenología hace una propuesta diferente para comprender al cuerpo dentro de esa forma de relacionarse y vivir el mundo que nos rodea. Ese cuerpo que somos está dándonos una dimensión de *existencia ante nosotros mismos* y ante los demás, va cambiando, está en movimiento, y con él también nosotros, sus variaciones se realizan de acuerdo a nuestras mismas posibilidades, es la prueba y motor vivencial de lo que vamos siendo, y de las transformaciones que se van dando en nosotros; no es acabado, tiene múltiples posibilidades de expresión y de adecuación al medio. Si la razón en un momento histórico necesitó objetivar el cuerpo para su estudio y comprensión, es factible ahora volver a recuperarlo en su integridad para vivir en él todas nuestras potencialidades.

---

<sup>251</sup> *Ibíd.*, p.111

### 2.4.5 Ser-del-mundo

Mi cuerpo refleja una experiencia que he venido realizando en esa estrecha relación que constituyo con el mundo; ya hemos visto, por ejemplo en la kinesis, como mi cuerpo rodea el mundo y a través de ese movimiento es que he aprendido a reconocer prácticamente lo que me asedia, y a reconocerme parcialmente a la vez; mi cuerpo no es un artificio que está anexo a mi voluntad: “No puedo comprender la función del cuerpo viviente más que llevándola yo mismo a cabo y en la medida en que yo sea un cuerpo que se eleva hacia el mundo”<sup>252</sup>; la noción ser-del-mundo es la apertura a otra mirada y comprensión del cuerpo, diferente a la mirada cosificante de la ciencia y que trataremos de abordar a continuación, pues considero que posibilita a la vez otras aproximaciones al cuerpo con el que se enfrenta día a día la ciencia médica.

¿Cómo se ha pretendido explicar el cuerpo dentro de la experiencia de la enfermedad, en un ejemplo como el miembro fantasma?<sup>253</sup> Desde el dualismo cartesiano, tanto la fisiología como la psicología han buscado, cada una por caminos diferentes, entender lo que le pasa al cuerpo en sus sensaciones, buscando la explicación ya sea como alteración en su estructura física, o desde la esfera mental; y cuando se presenta una situación que involucre explícitamente ambas esferas (miembro fantasma), en donde la historia personal, los recuerdos, y las emociones han de tenerse en cuenta, no es suficiente una explicación por separado desde la fisiología, o desde el *cógitio*; la relación causa-efecto como estímulo-respuesta, no permite esa explicación satisfactoria frente a cómo los estímulos son percibidos y permiten un conocimiento del cuerpo y de sus partes; por otro lado el estudio desde la psicología de los recuerdos, la voluntad o las creencias, tampoco favorecen entender la relación de las dos esferas; por esto para Merleau-Ponty se hace necesaria la búsqueda de integración, en un plano superior, tanto de lo fisiológico, como de lo psicológico, del en-sí (causalidad objetiva), y del para-sí

---

<sup>252</sup> *Ibíd.*, “El cuerpo como objeto y la fisiología mecanicista”, p. 94

<sup>253</sup> Para clarificar la noción ser-del-mundo, Merleau-Ponty sigue el problema clínico de una persona que ha perdido un brazo, y a través de esa situación del miembro fantasma, que se sigue sintiendo intermitentemente, nos demuestra cómo, ni la fisiología, ni la psicología, logran dar una explicación clara frente a las sensaciones que se presentan posteriormente a la amputación, por lo cual es necesario acercarse a una comprensión de cuerpo como existencia, como vivencia, en relación estrecha e integral con el mundo. *Ibíd.*, p. 96

(*cogitatio*)<sup>254</sup> y así favorecer un medio de articulación común. Ese plano superior es el ser-del-mundo.

En los animales, Merleau-Ponty da el ejemplo de la contención orgánica<sup>255</sup>, aclarando que no es una opción personal, pero si *un medio propenso de articulación comportamental de su cuerpo a su mundo* (Umwelt). El animal, como integridad de ser, responde ante su medio de una forma instintiva, pero entendiendo este instinto como un *comportamiento complejo por la supervivencia*, el animal es una espontaneidad del organismo porque el mundo en su contacto y relación le impone ciertas tareas y responde a ellas a través de un comportamiento, por esto su sensorium no es un simple aparato reflejo, algo especular con lo que se responde; el animal pone en juego todo su cuerpo en esa relación con el mundo, esa postura lo lleva, en todo su organismo, a ofrecer opciones que se van generando de acuerdo a cómo se vaya presentando esa relación mundana: “el animal proyecta él mismo las normas de su medio y es él quien plantea los términos de su problema vital.”<sup>256</sup> De esta manera, no se podría hablar del reflejo<sup>257</sup> como algo ciego que se realiza mecánicamente: en el reflejo ya hay una anticipación, hay un cuerpo que se alista para una situación, sin que medie la consciencia; y esto se da porque hay una presencia global, hay una integralidad del cuerpo que permite que se ofrezca una respuesta rápida, compleja y eficiente, es una puesta en situación; vistos así, los reflejos son modalidades, formas de una visión preobjetiva llamada ser-del-mundo. Ni el animal, ni el hombre tienen una visión o representación ‘objetiva’ del mundo, están en relación perceptiva con el mundo, y esa relación abre múltiples posibilidades; están ‘referidos’ al mundo y solo desde allí es que se ‘percibe’, no desde un en-sí: estoy referido al mundo y a la vez me estoy constituyendo como algo propio en la referencia que tengo con él.

¿Cómo comprender al animal y al ser humano? La relación es legítima en tanto nos situamos más acá del dualismo, para descubrir la base comportamental del cuerpo (animal en general) en relación con el mundo, como un problema de atención práctica a la realidad en la que se ponen en tensión y acción todas las formas orgánicas. A partir de esta base se puede comprender mejor el que una ‘persona’ sienta su miembro fantasma. Para avanzar en tal comprensión, hace falta advertir que en el hombre *el organismo, como base*

---

<sup>254</sup> *Ibíd.*, p. 96

<sup>255</sup> En este ejemplo, Merleau-Ponty comenta cómo un insecto hace la suplencia de una pata cuando la ha perdido; situación que no ocurre cuando la pata simplemente está atada, más no la ha perdido: “Simplemente, el animal continúa estando en el mismo mundo con el que se relaciona con todas sus potencias”. *Ibíd.*, p. 97

<sup>256</sup> *Ibíd.*, p. 97

<sup>257</sup> *Ibíd.*, p. 98

*comportamental, se extiende y profundiza hacia la conformación de una persona encarnada, con recuerdos, emociones y voliciones, referidos hacia el mundo, como dimensiones existenciales de su ser que vienen talladas desde las experiencias antiguas y continuas de su organismo.*

¿Por qué, a pesar de haber perdido una extremidad, se sigue sintiendo? Porque durante mucho tiempo el brazo estuvo conmigo. Ocurre que ya no está, pero mi cuerpo lo tiene integrado como función práctica. Esa corriente de existencia del brazo, latente como realidad nerviosa, se actualiza por un recuerdo o emoción, y activa un circuito sensomotor. El brazo fantasma tiene pues una presencia ambivalente. No ha desaparecido absolutamente – aunque físicamente ya no esté allí- porque todavía cuenta –o puede contar-, integralmente para mi ser todo. Es por ello que globalmente tengo una ‘saber’ de él, que se *manifiesta* precisamente con ocasión de su *ausencia*, que deja como un hueco ante mi ser total, para que éste abreve allí, y sienta otra vez la realidad sensitiva y práctica del brazo perdido. El brazo fantasma es la constatación de que antes de ser ‘*cógito*’, soy existencia y que dicha existencia surge integralmente, sintéticamente, del cuerpo referido al mundo en sus incesantes tareas. El ser-del-mundo, por ello, no es una idea, sino la realidad soberana de mi ser activo unido al mundo. Tendremos que decir que mi cuerpo no cuenta nunca para mí como cosa, o materia fisicoquímica, sino como realidad existencial donde me tallo y actualizo repetidamente como posibilidad de ser persona, y que hunde todas sus vivencias en un ‘mundo sensible’. Se evidencia así cómo el yo que se relaciona con el mundo es un yo-cuerpo, el cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo. En esta relación se vive una paradoja, por un lado somos seres con una interioridad, nos descubrimos en nuestro yo; pero a la vez esa interioridad se concibe referida prácticamente al mundo a través de un cuerpo.

Esta relación también tiene involucrada una ambigüedad que está dada por la temporalidad y que nos permite comprender con mayor profundidad el ser-del-mundo; el cuerpo tiene una dimensión habitual, pero también se desarrolla dentro de una actualidad, y esto se entiende por la temporalidad que atraviesa la formación y el desarrollo de lo que somos.<sup>258</sup> En el cuerpo habitual encontramos una vida prepersonal, desde un organismo que ha desarrollado hábitos, gestos, costumbres que le permiten la adaptación histórica en una sociedad, son ‘esquemas’ que se han venido reapropiando, y nos permiten entender la generalidad del ser dentro de su evolución. El cuerpo actual, en cambio, hace alusión a la vida aquí y ahora, es el individuo que está desde su particularidad generando una acción momentánea, y revela y actualiza la

---

<sup>258</sup> *Ibíd.*, p. 101



historia personal que está condensada en el tiempo. Las características biológicas en evolución de comportamientos, se realizan en la actualidad de un cuerpo y generan una especificidad, unos gestos que nos definen, nos hacen irrepetibles, enmarcados dentro de una cultura que necesariamente nos talla. La relación cuerpo habitual/cuerpo actual es una relación recíproca, que está viviendo y muriendo en el tiempo; de este modo nos constituye, nos da realidad, pero en esa medida también es lo que nos consume; por esto el tiempo no se puede entender solamente como lo que se va, sino que es lo que adviene, lo que llega y *permanece* moviéndose conmigo; por esto también es el futuro, somos seres volcados también al porvenir.

Entonces, si estoy inscrito en el tiempo, ¿Qué es lo que vuelve a mi existencia actual a propósito del miembro fantasma? Para esto Merleau-Ponty hace una aclaración con la "contención", como explicación cercana al psicoanálisis, que permite iluminar esa relación entre lo prepersonal y lo personal<sup>259</sup>. La "contención" muestra que el individuo aborda una tarea y no puede terminarla, e insiste en retomarla constantemente, p. ej., una empresa, o la conquista de un amor. Se podría decir que el individuo tiene experiencias y sentidos intencionales dados *en cierto momento de su vida*, pero que no se renuevan, sino que se fijan en latencia. El desarrollo del ser personal es temporal, sin embargo dentro de esa temporalidad hay momentos de la vida que no se realizan plenamente y por ello perseveran en realizarse después, reiteradamente. Aquí nos está mostrando otra dimensión del ser-del-mundo, pues es a través del cuerpo que se nos da la posibilidad de constatar lo que somos. Así, el recuerdo no es un pasado ya dejado, lo que 'vuelve' es una antiguo presente, es una vivencia que sigue teniendo un sentido real. En el miembro fantasma, el amputado retoma el brazo, pues sigue existiendo para él dentro de su realidad, no lo hace desde su razón, ni es voluntario, ni consciente; es una experiencia inmanente del ser-del-mundo, ya que es un ser que tiene un cuerpo, lo tiene integrado y relacionado en el mundo, y atravesado por su temporalidad. Lo que vuelve es algo que está semi-presente en mí, es un pasado vivo, que recobra en el presente toda su posibilidad existencial, y activa un circuito sensomotor:

"Lo que nos permite vincular entre sí lo fisiológico y lo psíquico es que, reintegrados en la existencia, ya no se distinguen como el orden del en-sí y el orden para-sí, y que ambos se orientan hacia un polo intencional o hacia un mundo."<sup>260</sup>

---

<sup>259</sup> *Ibíd.*, p. 101

<sup>260</sup> *Ibíd.*, p. 106

El ser-del-mundo se nos abre como una posibilidad de comprensión no sólo del mundo, sino también para conocernos más como *personas*, y esto se motiva desde la corporeidad que soy. Merleau-Ponty nos ofrece otra relación de ese cuerpo, inscrito en el mundo y atravesado por una temporalidad. Lo psíquico y lo fisiológico están en una relación de unidad, se dan en un vaivén dentro de la existencia, y se interrelacionan dentro del movimiento de un cuerpo vivo<sup>261</sup>.

## 2.4.6 Intersubjetividad

### 1

La anterior sección sobre el ser-del-mundo ya envuelve al cuerpo en la conciencia y a ésta en aquel, para distanciarnos de la objetivación del cuerpo o de la psique, propiciada por las ciencias. Damos un paso adelante, al advertir cómo la subjetividad encarnada que es nuestra corporeidad, *puede* ser en la comunicación con los otros. Integrada a mis esquemas corporales, a las síntesis pasivas, se manifiesta progresivamente mi subjetividad, en tanto el Otro me ha mirado, hablado y tocado, dirigiéndose a mí como a una persona. Esa comunicabilidad que va de interior a interior, ocurre en el medio sustancial del ser sensible y expresivo:

“Un bebé de quince meses abre la boca si, jugando, tomo uno de sus dedos entre mis dientes y hago ver que le muerdo. Y sin embargo, no puede decirse que haya mirado su rostro en un espejo, sus dientes no se parecen a los míos. Y es que su propia boca y sus dientes, tal como desde el interior se los siente, son para él unos aparatos para morder, y mi mandíbula, tal como él la ve desde fuera, es capaz de las mismas intenciones. El <<mordisco>> inmediatamente tiene para él una significación intersubjetiva. Percibe sus intenciones en su cuerpo, mi cuerpo con el suyo, y de ahí mis intenciones en su cuerpo.”<sup>262</sup>

Hemos de reconocer entonces, por una parte que mi cuerpo es el vehículo a través del cual surge, en un largo proceso, la realidad de mi conciencia, pero igualmente que dicha conciencia germina y se afianza en la

---

<sup>261</sup> Se plantea una discusión con Descartes y Kant quienes, en su momento, no validaron en las sensaciones una posibilidad de conocimiento ‘verdadero’. Descartes plantea una separación entre el “Yo pienso” y el mundo de la extensión, de una forma tajante. Kant acepta que hay un aparato perceptor, pero ve la necesidad de un yo de apercepción pura. El cuerpo no permite ese conocimiento universal que se requiere para la elaboración de las leyes. Husserl plantea otra forma de evidenciar y dimensionar esa relación corporal, en donde lo interno y lo externo se reconocen en una unidad existencial.

<sup>262</sup> MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 363-364

sucesión de todas mis experiencias vividas, volcadas sensiblemente en una comunicación con los otros hombres. Esta perspectiva trasciende la suposición racionalista de sujetos consumados y comunicados entre sí sólo por la existencia original de su racionalidad, y muestra que mi propia inmanencia no es autosuficiente, sino desplegada en un juego significativo hacia el otro, en una mutua superación y confirmación de subjetividad a través de diversas modalidades existenciales: hablar, comer, mirar, sentir, querer, pensar, amar u odiar, como expresiones corporales de un mundo compartido.<sup>263</sup>

Ese mundo compartido talla nuestra persona, la cual empieza a ser al principio a través de la imitación de lo que aprecia, para descubrir significaciones provenientes de los otros, que refieren ostensivamente a un mundo, pero que igualmente la interpelan y enuncian como el carácter que puede ser; dentro del mundo compartido, germina y anida la persona y progresivamente descubre y ejercita su sí mismo frente al otro<sup>264</sup>. La coexistencia, habrá de ser vivida singularmente por cada uno, a partir de un desarrollo de la comunicación con los semejantes y en particular con los padres; junto con los aportes del psicoanálisis y la psicología genética, Meleau-Ponty reconoce que la subjetividad surge genéticamente. Y dentro de este contexto afirma la relación dinámica entre un mundo compartido y la subjetividad, como sustrato que se transforma pero que no deja de aparecer como un trasfondo trascendental. En la evolución de nuestro ser personal llega un momento en que conquistamos una conciencia de sí y una individualidad enfáticas<sup>265</sup> frente a aquel mundo compartido, que por lo demás nunca abandonamos como si fuese una etapa que pudiéramos dejar atrás, sino que retomaremos a través de nuestra creatividad, o las valoraciones y prejuicios que ejercemos cotidianamente. Para ilustrar esa iluminación de la persona, que surge en la existencia y se convierte en movimiento progresivo, citamos un pasaje de una novela de Hughes, que retomamos igualmente para acentuar el carácter perceptual del descubrimiento de la interioridad:

“Y entonces le ocurrió a Emily un hecho de considerable importancia. Repentinamente se dio cuenta de quién era ella. Hay pocas razones para suponer el

---

<sup>263</sup> *Ibíd.*, pgs 364-365

<sup>264</sup> “El niño vive en un mundo que cree accesible a todos cuantos lo rodean, no tiene ninguna consciencia de sí mismo, ni tampoco de los demás, como subjetividades privadas, no sospecha que todos estemos, y lo esté él, limitados a un cierto punto de vista acerca del mundo. Por eso no somete a crítica ni sus pensamientos, en los que cree a medida que se presentan, y sin querer vincularlos, ni nuestras palabras. (...) Hacia la edad de los doce años, dice Piaget, el niño efectúa el *cógito* y llega a las verdades del racionalismo (...)” *Ibíd.*, p. 366 Cabe resaltar la importancia de los padres y los otros que rodean, como ‘mundo compartido’, como referencias claves para el niño; también encontramos relaciones con el psicoanálisis y la importancia del reconocimiento del niño a través de los otros que le rodean.

<sup>265</sup> *Ibíd.*, p. 366

por qué ello no le ocurrió cinco años antes o, aun, cinco años después, y no hay ninguna que explique el por qué debía ocurrir justamente esa tarde. Ella había estado jugando “a la casa” en un rincón, en la proa, cerca del cabrestante (en el cual había colgado un garfio en forma de aldaba) y, ya cansada del juego, se paseaba casi sin objeto, hacia popa, pensando vagamente en ciertas abejas y en una reina de las hadas, cuando de pronto una idea cruzó por su mente como un relámpago: que ella era *ella*. Se detuvo de golpe y comenzó a observar toda su persona en la medida en que caía bajo el alcance de su vista. No era mucho lo que veía, excepto una perspectiva limitada de la parte delantera de su vestido, y sus manos, cuando las levantó para mirarlas; pero era lo suficiente para que ella se formara una idea del pequeño cuerpo que, de pronto, se le había aparecido como suyo.”<sup>266</sup>

Por otra parte, en el contexto de las diferentes variantes de la comunicación corporal, y en el desarrollo que conllevan, sobresale una que asienta peculiarmente los procesos de la individuación. El lenguaje realiza la subjetividad a través del habla y el diálogo, inscribe el pensamiento de la persona en categorías abstractas que remiten enfáticamente el yo a sí mismo, como reflexión sucesiva de vivencias, pensamientos y experiencias, que igualmente dibujan la intersubjetividad desde un yo que habla a otro:

“En la experiencia del diálogo, se constituye entre el otro y yo un terreno común, mi pensamiento y el suyo no forman más que un solo tejido, mis frases y las del interlocutor vienen suscitadas por el estado de la discusión, se insertan en una operación común de la que ninguno de nosotros es el creador. Se da ahí un ser a dos, y el otro no es para mí un simple comportamiento de mi campo trascendental, ni tampoco yo en el suyo; somos, el uno para el otro, colaboradores en una reciprocidad perfecta, nuestras perspectivas se deslizan una dentro de la otra, coexistimos a través de un mismo mundo.”<sup>267</sup>

El diálogo ilumina tanto al yo que se vive en él, como el estar volcado aquel yo hacia otro yo, en un movimiento pendular, compartido. Puede ser en el diálogo cotidiano, en la inventiva del chiste, en la opinión periodística, o en la meditación filosófica, en cualquier caso, se avizora la búsqueda y confirmación del reconocimiento -como expresión sensible de conciencias en relación- que los otros agencian frente a alguien, frente a una existencia personal; es en ese medio, en ese mundo compartido, investido por el lenguaje, que esa persona

---

<sup>266</sup> FROMM, Erich, *El miedo a la Libertad*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1977, p. 49. Para conectar con lo que sigue, suponemos que la posibilidad de reafirmar la individualidad, en la adolescencia, está relacionada con la maduración del cuerpo en términos hormonales, pero igualmente en la sociabilidad fundamental que ello conlleva. Hay un capítulo de Merleau-Ponty que ilustra esta relación entre la corporeidad y la sexualidad como reconocimiento y desarrollo existencial de la persona, y que en varios aspectos se puede decir que se acerca al psicoanálisis. Ver, MERLEAU-PONTY, op.cit., “El cuerpo como ser sexuado”, [171-190]

<sup>267</sup> MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 366

puede ser el sujeto de sus pensamientos, y retomar conscientemente sus voliciones y sentimientos, siempre destinados, aún en la más pura reflexión, hacia alguien que los recibirá y de quien se supone una respuesta:

“¿Cómo, pues, puedo, yo que percibo y que, por ende, me afirmo como sujeto universal, percibir a otro que inmediatamente me quita esta universalidad? El fenómeno central, el que a la vez funda mi subjetividad y mi trascendencia hacia el otro, consiste en que yo estoy dado a mí mismo. *Estoy dado*, eso es, me encuentro ya situado y empeñado en un mundo físico y social, *estoy dado a mí mismo*, eso es, esta situación nunca me es disimulada, nunca está a mi alrededor como una necesidad extraña, y nunca estoy efectivamente encerrado en ella como un objeto en un caja. Mi libertad, el poder fundamental que tengo de ser el sujeto de todas mis experiencias, no es distinta de mi inserción en el mundo. Es para mí un destino el ser libre (...)”<sup>268</sup>

De este modo, la conciencia de sí, en el más recóndito rincón de sus pensamientos, como reflexión de alguien que se sabe, está inscrita y *motivada* como existencia, en el mundo natural y social que la interpela desde que abrió sus ojos. La paradoja que la fenomenología intenta describir, supone que hay un mundo, pero a la vez sujetos que tejen y viven ese mundo. En cualquier caso, ya no se trata, para abordar esa paradoja, de suponer un hiato entre ambos, y luego un conocimiento racional de aquel mundo desde una razón dominante y autónoma (Descartes y Kant), sino de advertir intencionalidades que indican de infinitas maneras el mundo interiorizado en la vida intersubjetiva y a ésta proyectada continuamente sobre el mundo.

Con Merleau-Ponty caracterizamos al yo, a la subjetividad, como *existencia*<sup>269</sup>, y como ser-del-mundo. Esta condición del ser humano, se despliega temporalmente en el desarrollo de la corporalidad hacia su condición personal, pero se ejerce a la vez frente a la irrenunciable interpelación del mundo físico y social. Si antes describíamos el espacio en el que se despliega entrañablemente el yo-cuerpo, y tomábamos al tiempo como un “campo de presencias” sensibles y subjetivas, si después intentamos comprender el ser-del-mundo, como implicación mutua de organismo y conciencia, ahora, la dimensión de la intersubjetividad nos permite retrotraer todas esas aproximaciones a un núcleo común de sentido: la existencia intersubjetiva de hombres en un mundo compartido. Todo individuo abre su mundo, desde primordiales experiencias espaciales, temporales, corporales, e intersubjetivas, que retoman intencionalmente la presencia original de un universo cultural propio, donde aquel puede realizarse como individuo. El mundo compartido tiene pues centros,

---

<sup>268</sup> *Ibíd.*, p. 371

<sup>269</sup> *Ibíd.*, p. 412-413

polos de referencia que son las individualidades humanas. Es en ese movimiento entre la persona y su mundo, entre su existencia y la cultura, donde es posible reconocer y describir el ejercicio de la sociabilidad humana, siempre como un problema que teje sus contradicciones y reconocimientos.

Importa que nos hayamos detenido particularmente, para efectos del diálogo con Kant y Descartes, en las determinaciones de espacio y tiempo, por cuanto ostentan gran importancia para la concepción kantiana y definen, en cuanto a lo espacial, el carácter del dualismo cartesiano. Espacio y tiempo, como experiencias del cuerpo fueron objetivados conceptual y teóricamente por esta tradición y exigen, en contraste crítico, un develamiento fenomenológico. Quedan por fuera de nuestra reflexión otras temáticas igualmente decisivas para comprender nuestra condición de seres-del- mundo, como el lenguaje<sup>270</sup> y la sexualidad.

Ahora vamos a mostrar como la relación intencional entre hombre y mundo, produce un movimiento ininterrumpido de verdades, de sentidos mundanos. Con ello otorgamos a la verdad un significado asentado en el "mundo de la vida", como piso fundamental donde se fundan las "verdades objetivas" de la ciencia.

#### 2.4.7 Verdad / Evidencia

¿Qué se entiende por verdad?, esta pregunta tiene que ver con el recorrido de este capítulo desde dos aspectos básicos: se cuestiona la forma en que la filosofía cartesiana y kantiana conciben el conocimiento como algo a priori, y elaborado desde la razón; por otro lado, desde la fenomenología se postula cómo ese conocimiento depende de una amplia relación intencional como seres insertos en un mundo; esa mirada nos lleva a validar la experiencia a través de la cual nos interrelacionemos con el mundo; también hemos dicho que no somos consciencias absolutas y puras, sino que poseemos un yo-cuerpo que está en desarrollo y movimiento dándonos la connotación de seres-del-mundo; de acuerdo a esto entenderíamos la verdad como una elaboración

---

<sup>270</sup> Este tema del lenguaje trataremos de aproximar parcialmente en el tercer capítulo, en el punto que se refiere al cuerpo-texto, mostrando ese lenguaje mímico y oral que se despliega en el momento de la narración de la historia clínica y juega un papel importante dentro de esa intersubjetividad de la consulta médica.

permanente, y dentro de ese proceso se va 'relativizando' lo que se construye, en la medida en que como descubridores incansables podemos ir transformando y adecuando de diferentes formas esa mirada ante el mundo que se nos abre en múltiples incógnitas. La historia nos muestra de una forma viva cómo la humanidad ha venido recreando sus verdades. Husserl ha planteado una discusión con la ciencia como única posibilidad de entender el mundo, considerando que precisamente esa racionalidad, y ese afán objetivizante ha llevado a ignorar unos orígenes valiosos; de allí la importancia de volver más conscientemente a ese mundo y entender la relación estrecha y vivencial que poseemos con él; por otro lado esa racionalidad ha sido criticada, pues en ella va implícita una intencionalidad de dominación, el yo racional ha sido entendido como un yo único y plenipotenciario en capacidad de abarcar, comprender y transformar la naturaleza, en una visión de uso y dominio que lo atraviesa socialmente; la racionalidad ha pretendido instaurarse como verdad universal.

Para Husserl<sup>271</sup>, la verdad no se puede entender como la adecuación del pensamiento al objeto, pues le implicaría al sujeto tener la totalidad del pensamiento, y a la vez todo el objeto en su realidad exterior. Tampoco esa verdad es la resultante de un conjunto de condiciones formales a priori –como lo ha planteado Kant; desde Husserl, la verdad surge en el *seno* de la *experiencia vivida*, que se ofrece siempre como *evidencia*, entendiéndose por evidencia el modo originario de la intencionalidad<sup>272</sup>: nuestra experiencia se abre a un mundo que nos muestra infinitas posibilidades de conocimiento, en la medida en que nuestra experiencia intencional se vuelca a ese mundo, vamos creando nuestras verdades; no son previas, no dependen de los a priori existentes en el entendimiento, se dan en esa relación estrecha que tenemos con el mundo. La evidencia es esa experiencia presente de la cosa misma, no es la representación de ella a través de una intuición y consciencia racional, sino que más bien sería el sentido de justificación a toda racionalización; es en esa relación directa con los objetos que se va creando un conocimiento, es un movimiento en el que está implícito el yo-cuerpo que define nuestra existencia y nuestras intenciones de conocimiento; el cuerpo va creando síntesis pasivas y nos van permitiendo la adecuación –por ejemplo en el espacio y el tiempo- a ese mundo que queremos descifrar.

Por otra parte, la verdad se experimenta siempre y exclusivamente en una experiencia actual, actualiza y renueva en la medida en que el horizonte mundano se nos va abriendo. La verdad se define en devenir, se corrige y se supera a sí misma, lo que quiere decir que en ella cabe el error. El tiempo

---

<sup>271</sup> LYOTARD, op. cit., p. 49

<sup>272</sup> *Ibíd.*, p. 50

agencia dicho fluir, ese movimiento del pasado-presente-futuro que se actualiza en el ahora de las vivencias, si somos temporales es para actualizarnos en nuestras vivencias: "La verdad no es un objeto, es un movimiento, y sólo se da si ese movimiento es *efectivamente realizado por mí.*"<sup>273</sup> En ese movimiento de conocimiento también *nos estamos constituyendo como seres*, en nuestras realizaciones estamos poniendo en juego lo que somos, nuestros deseos, intenciones y gustos; refleja el mundo en el que nos movemos, sus valores e impulsos, y el ser cultural que de muchas formas nos está determinando:

"El mundo de la vida ostenta una implicación decisiva para comprender el movimiento de las verdades: éstas sólo pueden ser determinadas como surgimiento de valores o ideas en el seno de las evidencias que nos aportan las relaciones intencionales entre los hombres y el mundo. Esas relaciones tienen un piso elemental constituido por la percepción del cuerpo."<sup>274</sup>

Para cotejar un juicio realizado por la razón, es necesario desprenderse de su sentido de verdad, hay que hacer un análisis regresivo que nos pueda llevar al origen del mismo, a la 'experiencia' pre-categorial<sup>275</sup> (antepredicativa), este sería el suelo en donde hunde todas sus raíces una predicación<sup>276</sup>. Por esto una ciencia no es pre-dada pasivamente, *ese pre-dado universal sobre el cual se asientan todas las actividades judicativas se llama mundo*; desde esta perspectiva se hace una crítica a esa visión naturalista de la ciencia, como si sus explicaciones fuesen las únicas posibilidades históricas de comprensión del mundo. El mundo no es el de las ciencias naturales, ni es el conjunto o idea en el sentido kantiano, no es el mundo un objeto, ni el hombre fetichizado por ese objeto. La fenomenología propone volver a ese mundo original, la reducción intenta trascender esta alienación, y el mundo primordial que describe al prolongarse, es el suelo de las experiencias vividas sobre el cual se eleva la verdad del conocimiento teórico.<sup>277</sup> Con Kant se retoma la experiencia, pero es necesario verla no como algo secundario, sino como algo fundamental, la base del conocimiento.<sup>278</sup>

Queda una pregunta en el tintero ¿todo debe ser conceptualizado desde la razón instrumental?, o ¿en la vida queda un margen de posibilidad que no

---

<sup>273</sup> *Ibíd.*, p. 51

<sup>274</sup> PÉREZ LA ROTTA. G, op. cit., p. 7

<sup>275</sup> LYOTARD, op. cit., p. 51

<sup>276</sup> *Ibíd.*, p. 52

<sup>277</sup> *Ibíd.*, p. 53

<sup>278</sup> "La verdad no está fundada en Dios como lo plantea Descartes, ni estriba en las condiciones a priori de posibilidad dichas por Kant, se funda en la vivencia inmediata de una evidencia por la cual el hombre y el mundo resultan originariamente concordes." *Ibíd.*, p. 53



puede ser abordado desde ésta, y que la ciencia no puede responder<sup>279</sup>? Este interrogante es válido para empezar a abordar de otra forma realizaciones humanas como el arte y las ciencias del espíritu (la historia, la sociología, la psicología) dejando la posibilidad de asombro, de descubrimiento y de realización como seres sociales e históricos.

---

<sup>279</sup> *Ibíd.*, p. 31

## 2.5 Ideas a resaltar

- √ El hombre es un ser histórico, y la ciencia es una forma de realización dentro de esa construcción de la humanidad. Cualquier acontecimiento que se desarrolle, no es puntual, ni ahistórico, obedece a unas condiciones sociales determinadas. La modernidad surge como una necesidad frente a nuevas preguntas, conllevando a cambios en la forma de ver y entender el mundo, sus relaciones y las creaciones a partir de esos nuevos paradigmas. La fenomenología expone ese sentido e interés histórico de la ciencia de una manera crítica, que lleva a nuevos desarrollos.
- √ Husserl hace un recuento histórico crítico de lo que ha sido la subjetividad dentro de la modernidad para develar cómo en ese camino se ha perdido el sujeto propositivo, y se ha llegado a un objetivismo que no sólo abarca al mundo sino al mismo hombre, se han perdido los fundamentos humanos de la ciencia y la técnica, y el hombre se ha convertido en objeto de ellas. El mundo es ahora extraño y lejano, y es la razón la que define esa forma de relación e interpretación del mismo. Descartes y Kant formalizan ese pensamiento surgido desde las ciencias naturales, y lo atraviesan y 'legalizan' para todo el pensar filosófico.
- √ Para la fenomenología, la relación con el mundo es la fuente de la percepción; no hay una consciencia pura, no hay un yo de apercepción puro (Kant), lo que hay es una intencionalidad de la consciencia: la consciencia es consciencia de algo; así, la subjetividad se define en la relación de una consciencia que apunta a un mundo que se abre, no es esa subjetividad que se relaciona y lo representa a través de las intuiciones de espacio y tiempo (Kant) o de las ideas innatas (Descartes). Denuncia el objetivismo y a la vez propone volver a ese sujeto que conoce a través de esa relación directa e intencional con el mundo. También interroga esa pretensión racionalista de una verdad absoluta, cuestionando los alcances y límites de un racionalismo.
- √ La fenomenología es, desde Merleau-Ponty, una filosofía de las esencias de los fenómenos, relaciona lo noésico con lo noemático, allí está la ambigüedad de la relación yo-mundo: una consciencia que apunta a algo (noésico), ese algo que se encuentra en el mundo (noemático), que está pre-dado, ya existe, y lo que hacemos es volcarnos a ese mundo en

donde la relación sujeto-objeto fundamenta, justifica e instaura la percepción. El mundo se convierte en un escenario vital en donde es posible la experiencia de la vida, si se dan vivencias es porque existe mundo, y ese mundo ofrece en un amplio horizonte muchas posibilidades. La importancia está en rescatar ese mundo vital en donde nos desarrollamos, y que es previo a toda relación intelectual.

- √ Precisamente por esa complicidad con el mundo, en esa 'actitud natural' se hace necesario el repliegue metódico del sujeto a su yo, a través de la reducción fenomenológica, para entender esas vivencias que se están dando. No se trata de hacer un análisis de la situación, sino de describir; para esto es necesaria la *epojé* o suspensión del juicio, para que se pueda retomar esa vivencia de una forma contemplativa.
- √ Dentro del desarrollo del pensamiento de Husserl, en su tercera etapa propone el "Mundo de la vida", pues en esa relación hombre/mundo ve la necesidad de hacer énfasis en esas relaciones intersubjetivas que de forma 'anónima' y de una forma predada estamos viviendo desde que nacemos. Precisamente no se trata de un yo que se aísla para su reflexión, esto volvería a un yo vacío, lo trascendental precisamente está en la posibilidad de hacer consciente ese mundo en el que vivimos y que de diversas maneras nos está afectando (social, histórica y culturalmente); esto a la vez implica la presencia de los Otros dentro de la formación del Yo como fuente de conocimiento y relación.
- √ El énfasis que hacemos en la percepción está dado por la necesidad de señalar el papel de la experiencia como fuente de conocimiento y realidad, y con ello evidenciar la función primordial que juega la corporeidad en ese mismo ejercicio; se enfatiza así, en la existencia de un yo-cuerpo en una relación estrecha con el mundo realizando síntesis pasivas que desde el nacimiento se dan a través de la kinesis para reconocer la espacialidad en la que nos desarrollamos, así como la relación e integración de nuestro propio cuerpo –con sus órganos- y que como un todo armónico se tiende intencionalmente a la exploración del mundo. El mundo a su vez cobra otra dimensión, no como mundo de objetos externos a mí para ser analizados, sino como un sustrato básico en el que el mismo yo-cuerpo está viviendo y desarrollándose significativamente, un mundo en donde se descubre a sí mismo, pero gracias a la existencia de los Otros yo-cuerpo que entran en relación mutua de autodescubrimiento; un mundo que refleja las relaciones

sociales, históricas y culturales en las que como seres humanos estamos entretelidos.

- √ Merleau-Ponty continúa y profundiza los trabajos de Husserl en la exploración del cuerpo, integrando estudios tanto de la fisiología como de la psicología clásica; refutando esa concepción dualista de cuerpo-alma que se encuentra tanto en Descartes como en Kant. Muestra a través de sus trabajos esa relación mágica e insondable en donde el cuerpo en su totalidad, a través de sus sensaciones tanto internas como externas, se integra al mundo, es un ser-del-mundo. Nociones como espacio y tiempo no obedecen a intuiciones, o elaboraciones previas, sino a ese contacto y conocimiento directo con el mundo. La síntesis se realiza directamente en esa experiencia intencional con el mundo, atravesada por la corporeidad.
- √ La fisiología permite un acercamiento en el conocimiento del cuerpo, pero a la vez lo fracciona, separa y cosifica, y trata de dar una explicación que no siempre es completa, frente a cómo ese cuerpo se vincula al mundo que lo rodea, y cómo logra responder a la multitud de estímulos que recepciona. La psicología positivista clásica hace un estudio de ese yo espiritual volviéndolo orgánico –cerebro- y aplicándole el mismo método explicativo de las ciencias naturales. La fenomenología propone una nueva relación, una integración de ese yo, en donde como un todo se relaciona con el mundo de una forma intencional, y a través de él se desarrolla y potencia. Ser-del-mundo es un ser que se relaciona intencionalmente con el mundo para su autoconocimiento y potenciación.
- √ La verdad no puede seguirse viendo como lo absoluto y universal que han formulado las ciencias para descartar otras posibilidades, la verdad es una construcción, es un devenir, en ella cabe el error, es dialéctica, y está en desarrollo dentro de los horizontes mismos del ser humano. La evidencia es esa percepción intencional que se da en la experiencia directa con el mundo.
- √ Considero que la fenomenología abre una puerta a nuevos interrogantes para la ciencia médica y su comprensión y manejo de la persona, no como objeto de estudio, o como máquina funcional; esto trataré de visualizarlo de alguna manera en el próximo capítulo.

# CAPÍTULO III

*UNA MIRADA  
FENOMENOLÓGICA  
DE LA PRÁCTICA  
MÉDICA*

*El desarrollo de la ciencia médica dentro de la línea de  
fundamentación de la ciencia*

*1.1. Breve contextualización histórica del desarrollo  
de la medicina como ciencia*

*1.2. Relación causa/efecto como opción de estudio  
en la medicina*

*Otras opciones en la mirada del cuerpo dentro de la relación  
médico—paciente*

*2.1. Relación Sujeto—objeto*

*2.1.1. ¿Cómo se estudia la enfermedad desde la ciencia médica  
clásica?*

*2.1.2. ¿Qué implicaría si se describiera y no se explicara,  
dentro de la consulta, lo que le está pasando a una persona?*

*2.1.3. Intersubjetividad y temporalidad dentro de la consulta*

*2.1.4. Cuerpo Texto*

*Otros Modelos de Salud*

*Epílogo*

*Ideas a resaltar*

Este capítulo exhibe una discusión dentro de la ciencia médica, guiada por los dos capítulos precedentes. Hemos planteado dos posturas paradigmáticas frente al cuerpo, la percepción y el mundo, como formas de acercamiento al conocimiento, y lo que pretendo ahora es reflejar esta discusión en el espacio de la práctica en la que me desenvuelvo, dentro de la consulta médica homeopática que realizo, y que me ha permitido comprender otras posibilidades de abordar y aproximarme al cuerpo en su proceso salud-enfermedad<sup>280</sup>, a través de los elementos que la fenomenología plantea críticamente.

Dentro del primer capítulo veíamos cómo el pensamiento de Descartes y Kant aportaron a una visión específica de la ciencia, que de muchas formas redundaba también en el enfoque que desde la ciencia médica se maneja, y se refleja en ejemplos como la división del cuerpo y la mente para su estudio, desde las diferentes formas de abordaje que se vienen dando según los nuevos retos y complejidades a comprender: anatomía, fisiología, estudio celular, genética, entre otros, y en la búsqueda de mayor claridad de los componentes del cuerpo visto como una máquina de múltiples partes 'ensambladas' sistemáticamente; el surgimiento de diferentes especialidades para el estudio y comprensión del cuerpo, y dentro de éstas, la psiquiatría y la psicología, generaron el desarrollo de leyes que interpretan a la mente y sus sensaciones; está además la utilización de la matemática como ciencia base para la formulación de variables numéricas que generan parámetros de 'normalidad' (tensión arterial, temperatura, peso/talla, glicemia, hemoglobina); se ofrece una visión que separa al individuo de su contexto social, histórico y cultural, conllevando a la identificación y manejo de la enfermedad de una forma aislada; está igualmente la formulación descriptiva de cuadros anatomopatológicos que permiten el estudio y tratamiento de la enfermedad, y con ello, la creación de un sinnúmero de palabras 'técnicas' que permiten la definición 'objetiva' de las múltiples situaciones posibles a encontrar dentro de una consulta; el cuerpo queda así prejuzgado por la ciencia como objeto de estudio que permite su mejor manipulación.

---

<sup>280</sup> Retomo el concepto que maneja la corriente de Medicina Social de proceso salud-enfermedad en donde se muestra que esta relación obedece a un movimiento interrelacionado y no opuesto, no individual, sino dentro de un colectivo, y que epidemiológicamente se entiende dentro de un hecho histórico complejo de relaciones sociales, productivas y culturales determinadas. La corriente de Medicina Social es un pensamiento crítico que aparece a finales de los 60 buscando un reordenamiento epidemiológico para el abordaje de las condiciones sociales bajo las que se produce, desarrolla y difunde el fenómeno salud-enfermedad.

Estos desarrollos científicos y tecnológicos van de la mano con un impulso económico hacia la creación de un mercado de la salud de gran envergadura, en donde a veces no se sabe si realmente su meta y sentido es la del bienestar:

“Quizá el aspecto más trágico de nuestro dilema social sea el hecho de que los riesgos para la salud creados por el sistema económico no sólo son el resultado del proceso de producción, sino también del consumo de muchos productos a los que se da gran publicidad para mantener la expansión económica. (...) La industria alimentaria es un ejemplo notable de peligros para la salud generados por intereses comerciales (...) nuestros alimentos han de ser *naturales*, compuestos de ingredientes orgánicos en su estado natural e inalterado; también tienen que ser *integrales*, completos y no fragmentados, ni refinados, ni enriquecidos artificialmente; por último tienen que estar *libres de venenos*, cultivados orgánicamente, sin residuos químicos ni aditivos tóxicos. Estos requisitos dietéticos son extremadamente simples; sin embargo es casi imposible cumplirlos en el mundo de hoy. (...) Para aumentar sus ganancias, los industriales añaden sustancias conservantes a los alimentos, con objeto de alargar su período de conservación en los almacenes; reemplazan la sana comida orgánica con productos sintéticos, y tratan de compensar la falta de contenido nutritivo añadiendo sabores artificiales y colorantes (...)

Si se usan inteligentemente, los fármacos pueden ser de una gran ayuda. Han mitigado una gran cantidad de dolor y de sufrimientos y han ayudado a muchos pacientes con enfermedades degenerativas que, hace tan sólo diez años, hubieran sufrido aún más. (...) El uso excesivo de drogas en la medicina contemporánea se basa en un modelo conceptual limitado de la enfermedad y es perpetuado por la poderosa industria farmacéutica. El modelo biomédico de la enfermedad y el modelo económico en que la industria farmacéutica basa sus ventas se refuerzan mutuamente, pues ambos reflejan el mismo enfoque reduccionista de la realidad. En ambos casos un complejo sistema de fenómenos y de valores queda reducido a un único aspecto dominante.”<sup>281</sup>

Serían muchas las posibilidades de discusión de la ciencia médica a nivel social, económico y político, que no están al alcance del presente trabajo; deo estas ideas esbozadas para reafirmar una de las preocupaciones de Husserl frente a las implicaciones del alejamiento del “Mundo de la vida”, pues la razón instrumental se ha perfilado tan absoluta y única que ha pretendido proyectar una dimensión utilitaria de su uso, olvidando su origen y sentido, sobre un piso abstracto, ahistórico. Lo que se pretende es hacer un análisis crítico a ese ‘olvido’, pues en la modernidad ha primado una visión única del mundo:

“La exclusividad con la que en la segunda mitad del siglo XIX se dejó determinar la visión entera del mundo del hombre moderno por las ciencias positivas y se dejó

---

<sup>281</sup> CAPRA. Fritjof, “La cara oculta del desarrollo”, en *El punto crucial*, ciencia, sociedad y cultura naciente, Ed. Integral, Barcelona, 1985, p, 286- 288



deslumbrar por la *prosperity* hecha posible por ellas, significó un desvío indiferente respecto a cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica."<sup>282</sup>

Ahora de lo que se trata es de posibilitar la discusión frente a otras formas de experiencia y comprensión del cuerpo, desde los elementos críticos que la fenomenología aporta al discurso de la ciencia, y con ellos a la vez entrar en el análisis de la práctica médica.

### 3.1 El desarrollo de la ciencia médica dentro de la línea de fundamentación de la ciencia

#### 3.1.1 Breve contextualización histórica del desarrollo de la medicina como ciencia

Ya hemos dicho de diferentes formas que las construcciones dentro del conocimiento humano obedecen a ciertos intereses, ligados con el momento histórico y social por el que se atraviesa. Ubicamos a Descartes y a Kant como pensadores que aportaron a la fundamentación y consolidación de la ciencia dentro de la modernidad; decíamos que ésta época se ha caracterizado por la afirmación de la individualidad, así como por ejercer dominación sobre la naturaleza, tanto al interior como al exterior del individuo<sup>283</sup>. La ciencia médica no es ajena a esta situación, su desarrollo va de la mano con el avance de otras ciencias, posibilitando cada vez más la comprensión funcional de ese ser-máquina que es el cuerpo humano; y en nuestros días encontramos que este conocimiento va a pasos agigantados, deseando dominar esa naturaleza en varios aspectos, incluidas las actuales manipulaciones genéticas, cuestionadas desde varias esferas, como la bioética. La ciencia médica ha ganado un espacio importante de reconocimiento, sus avances son de tal magnitud que no se podría en este momento pretender prescindir de ellos; sin embargo, es válido

---

<sup>282</sup> HUSSERL. E, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, Ed. Crítica, Barcelona, Madrid, 1990, p. 6

En Horkheimer la crítica a esta razón la encontramos frente a la cosificación que conlleva, en donde todos los productos de la actividad humana son convertidos en mercancía, y las acciones que se ejercen implican a un fin pragmático: útiles y razonables. HORKHEIMER. M, *Crítica de la razón Instrumental*, Ed. Sur, Bs. As, 1973, p. 53 Cito esto pues veremos posteriormente cómo la medicina entra en este análisis dentro de unas leyes de mercado cada vez más reglamentado.

<sup>283</sup> Ver primer capítulo. Introducción

posibilitar un análisis frente a lo que le ha implicado al ser humano convertirse en objeto de conocimiento, fraccionado y universalizado.

La ciencia médica no está exenta de las mismas premisas sobre las cuales se va consolidando el conocimiento; así, podemos ver que Descartes abre ya una puerta inicial de estudio del cuerpo al plantear la necesidad de entender la naturaleza (res-extensa) desde la razón, incluido el cuerpo<sup>284</sup>; reafirmando esto, encontramos en su época algunos estudios en esa línea, como el de Giovanni Borelli<sup>285</sup> (discípulo de Galileo), quien logró explicar ciertos aspectos de la acción muscular en términos mecanicistas<sup>286</sup>, también están los estudios en el siglo XVII de William Harvey<sup>287</sup> sobre la circulación sanguínea, representando un punto culminante de la fisiología mecanicista, siendo elogiado por el mismo Descartes<sup>288</sup>; y Rembrandt en una célebre pintura nos muestra una clase de anatomía<sup>289</sup>, revelando a través del arte el espíritu de una nueva época. Los estudios de química del Lavoisier<sup>290</sup> y de la corriente eléctrica de Galvani<sup>291</sup> en

---

<sup>284</sup> Algunas de las ideas que ya vimos sobre Descartes en el Capítulo I, y que nos sirven para afirmar lo expuesto son: Por un lado ha propuesto el yo pienso como esencia de su existencia, quedando relegado el cuerpo. Además propone la separación entre res-cogitans/res-extensa; negando al cuerpo la posibilidad de conocimiento a partir de él; plantea la relación espíritu/cuerpo como la de un piloto alojado en un barco; favorece la división del cuerpo en partes para su estudio, comparándolo con una máquina. Como es necesario darle todo el peso a la razón, la expresión lógico-matemática se propone como única forma de conocimiento verdadero p. 10; esto conllevaría a que el cuerpo fuese explicado en relaciones matemáticas. Ver Capítulo I, Primera Parte.

<sup>285</sup> Giovanni Alfonso Borelli (1608-1679), científico italiano que estudió los vínculos entre la física y la medicina y demostró que se podían aplicar principios mecánicos a la fisiología animal. Esa aproximación, conocida como iatrofísica, ha resultado fundamental para comprender el funcionamiento del cuerpo. Biblioteca de Consulta Microsoft ® Encarta ® 2005. © 1993-2004 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.

<sup>286</sup> CAPRA, op. cit, p. 114

<sup>287</sup> William Harvey (1578-1657), médico inglés que descubrió la circulación de la sangre y el papel del corazón en su propulsión, refutando así las teorías de Galeno y sentando las bases de la fisiología moderna. Biblioteca de Consulta Microsoft ® Encarta ® 2005

<sup>288</sup> CAPRA, op. cit, p. 115

<sup>289</sup> Uno de los primeros encargos públicos importantes que recibió Rembrandt en Amsterdam fue *La lección de anatomía del doctor Tulp* (1632, Mauritshuis, La Haya), obra que retrata a los miembros del gremio de cirujanos reunidos en una clase práctica de disección. Biblioteca de Consulta Microsoft ® Encarta ® 2005.

<sup>290</sup> Antoine Laurent de Lavoisier (1743-1794), químico francés, considerado el fundador de la química moderna. Algunos de los experimentos más importantes de Lavoisier examinaron la naturaleza de la combustión, demostrando que es un proceso en el que se produce la combinación de una sustancia con oxígeno. También reveló el papel del oxígeno en la respiración de los animales y las plantas. La explicación de Lavoisier de la combustión reemplazó a la teoría del flogisto, sustancia que desprendían los materiales al arder. Biblioteca de Consulta Microsoft ® Encarta ® 2005

<sup>291</sup> Luigi Galvani (1737-1798), fisiólogo italiano famoso por sus investigaciones sobre los efectos de la electricidad en los nervios y músculos de los animales. Descubrió accidentalmente que la pata de una rana se contraía al tocarla con un escalpelo cargado eléctricamente. Su nombre sigue asociándose con la

el siglo XVIII abren el espacio a nuevas ciencias como la neurofisiología y la electrodinámica; y aunque los modelos mecánicos simplistas se abandonaron, la idea cartesiana sobrevivió: “Los animales seguían considerándose máquinas sujetas a una serie de fenómenos químicos y eléctricos y, por tanto, más complicadas que un mecanismo de relojería.”<sup>292</sup> En el siglo XVII Robert Hooke<sup>293</sup> acuña el término de “célula” pero es en el siglo XIX cuando se logra un desarrollo de una teoría celular, y desde entonces toma vital importancia la comprensión de las funciones de los organismos a partir de sus células; el microscopio fue inventado en el siglo XVII pero toma real importancia en los estudios de microbiología; con Louis Pasteur<sup>294</sup> se dan nuevas bases para la bioquímica, su descubrimiento de las bacterias y el papel dentro de las enfermedades reafirmaron la tendencia reduccionista de la enfermedad, considerándola uncausal, y esto favorece finalmente la era de los antibióticos. El uso del microscopio para la identificación de microorganismos patógenos acentúa la concepción causa-efecto de la enfermedad.

La educación médica ha ido de la mano con estos cambios, lo que incide en la formación del profesional de la salud; en Estados Unidos se definió la proyección del estudio científico hacia la visión biologicista, la especialización y la conformación de los hospitales universitarios posteriormente al Informe Flexner<sup>295</sup> (1910); este modelo tiene gran influencia dentro de los programas de

---

electricidad en los términos galvanismo y galvanización. Biblioteca de Consulta Microsoft ® Encarta ® 2005

<sup>292</sup> CAPRA, op. cit, p. 116

<sup>293</sup> Robert Hooke (1635-1703), científico inglés, entre las aportaciones más importantes de Hooke está la formulación correcta de la teoría de la elasticidad (que establece que un cuerpo elástico se estira proporcionalmente a la fuerza que actúa sobre él). Biblioteca de Consulta Microsoft ® Encarta ® 2005

<sup>294</sup> Louis Pasteur (1822-1895), químico y biólogo francés que fundó la ciencia de la microbiología, demostró la teoría de los gérmenes como causantes de enfermedades (patógenos), inventó el proceso que lleva su nombre y desarrolló vacunas contra varias enfermedades, incluida la rabia. Los trabajos de Pasteur sobre la fermentación y la generación espontánea tuvieron importantes consecuencias para la medicina, ya que Pasteur opinaba que el origen y evolución de las enfermedades eran análogos a los del proceso de fermentación. Es decir, consideraba que la enfermedad surge por el ataque de gérmenes procedentes del exterior del organismo, del mismo modo que los microorganismos no deseados invaden la leche y causan su fermentación. Es especialmente conocido por sus investigaciones sobre la prevención de la rabia; tras experimentar con la saliva de animales afectados por la enfermedad, Pasteur llegó a la conclusión de que la enfermedad residía en los centros nerviosos: inyectando un extracto de la médula espinal de un perro rabioso a animales sanos, éstos mostraban síntomas de rabia. Estudiando los tejidos de animales infectados, sobre todo de conejos, Pasteur consiguió desarrollar una forma atenuada del virus que podía emplearse en inoculaciones. Biblioteca de Consulta Microsoft ® Encarta ® 2005

<sup>295</sup> La AMA (Asociación de Médicos Americanos) encargó una encuesta de las facultades de medicina de Estados Unidos para que se definieran las bases científicas de la enseñanza en medicina. “El segundo objetivo de esta encuesta, relacionado con el anterior, era canalizar los cuantiosos fondos de varias fundaciones recién creadas –la Carnegie y la Rockefeller, especialmente– hacia un número de instituciones

salud en general de los países de América Latina, y a partir de allí se ubican las particularidades de la formación médica que aún rigen en la actualidad, en donde se prioriza el estudio de la enfermedad, el interés del profesional por la especialización, y el estudio de cierto tipo de diagnósticos que son manejados a nivel hospitalario; el profesional de la salud se educa en un medio 'aséptico' frente a la realidad, de tal forma que cuando realiza su año rural<sup>296</sup>, sale descontextualizado de las posibilidades de relacionarse e interactuar en un medio cotidiano en donde se desenvuelven procesos con otras connotaciones a tener en cuenta: disponibilidad de recursos, calidad de vida, infraestructura, formas específicas de entender y relacionarse con las situaciones de enfermedad, situaciones específicas de violencia<sup>297</sup>; estas realidades, en su confrontación, lo pueden llevar a otras búsquedas, o a rechazar de muchas formas esa realidad.

No se trata de hacer aquí un recorrido por la historia de la medicina, pero sí mostrar que el camino que abrió Descartes impactó en el desarrollo de la ciencia médica; además, como ya decíamos, los cambios de época generaron transformaciones en las condiciones de vida, en las dinámicas sociales y

---

médicas cuidadosamente seleccionadas. Ello estableció la relación entre la medicina y las multinacionales que desde entonces ha dominado todo el sistema de asistencia médica.” CAPRA, op. cit., p. 178. La Educación médica en Colombia inicialmente se relacionó con Europa, principalmente con la propuesta francesa, pero posterior a la Segunda Guerra Mundial se fortalecen los lazos de conexión con Estados Unidos con la Política del Buen Vecino de Franklin D. Roosevelt, lo que conlleva muchos cambios a nivel económico, político y social, teniendo también ingerencia en los modelos de desarrollo y atención en salud: en 1939 varios estudiantes realizaron su internado (último año en medicina que contempla la práctica asistida) en hospitales públicos de Estados Unidos, y entre 1939 a 1943, once colombianos obtuvieron becas de estudio en éste país. ABEL, C. *Ensayo de Historia de la Salud en Colombia 1920-1990*, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional, CEREC, Bogotá, 1996, p. 82

<sup>296</sup> En Colombia, es el año de práctica obligatorio que debe realizar el profesional de la salud una vez termine su estudio y reciba el cartón de la universidad; posterior a éste puede obtener su tarjeta profesional para ejercer.

<sup>297</sup> “Hace tres décadas, la violencia como causa de muerte en Colombia ocupaba el noveno lugar; en los años 70 pasó al cuarto lugar y actualmente ocupa el primer lugar. En 1994, los homicidios constituyeron el 70% de todas las muertes violentas ocurridas en el país (...) Informes más recientes muestran datos preocupantes sobre violencia sexual –especialmente contra menores de edad-, maltrato conyugal y maltrato infantil. (...) la violencia constituye hoy en Colombia el principal problema de salud pública (...) Si bien es cierto que este tipo de violencia no es el resultado directo del conflicto armado, sí permite visualizar la carga asistencial a que están sometidos los trabajadores del sector salud en cuanto a trauma, salud mental y rehabilitación. (...) Por otro lado, en el marco del conflicto armado colombiano, el desarrollo de acciones de las partes en conflicto ha afectado la prestación de servicios de salud y ha atentado contra la integridad de la Misión Médica de múltiples maneras, comprometiendo el derecho a la salud de la población civil”. CURREA, V, HERNÁNDEZ, M, PAREDES, N, PROVEA, *La Salud está Grave una visión desde los derechos humanos*, Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo, Bogotá, 2000, p. 222-223

económicas<sup>298</sup>; las investigaciones de la ciencia médica obedecen a esa necesidad de dar respuesta a problemas en salud que surgieron debido a los cambios sociales y económicos de la industrialización (migración, cambios de medios rurales a hacinamiento en ciudades, cambios en las condiciones laborales, mala nutrición, pobreza, exceso de horas laborales...); de este modo, la ciencia médica debe responder a nuevas enfermedades surgidas, buscando mantener una mano de obra vigente y funcional para las nuevas circunstancias.<sup>299</sup>

### 3.1.2 Relación causa/efecto como opción de estudio en la medicina

La medicina trata de explicar la salud/enfermedad como una relación de causas dentro de un individuo aislado, el análisis de otras condiciones como los problemas dietarios, o el hacinamiento, o el exceso de trabajo se han estudiado como el agregado de las alteraciones dentro de los fenómenos individuales. La concepción de enfermedad se relaciona con un fenómeno biológico causado por uno o varios factores que siempre se observan o se encuentran asociados con la existencia de la enfermedad<sup>300</sup>; a partir de este énfasis es que en las investigaciones prima la medicina clínica para poder entender los fenómenos biológicos-individuales, esa visión busca la alteración como cambio patológico dentro del cuerpo humano (percibido como una máquina), causado por un agente exterior (unicausalidad) o por varios agentes (multicausalidad). El comprender la enfermedad como una relación causa/efecto genera un movimiento importante hacia la búsqueda de esa causa, lo que ha implicado el surgimiento de áreas especializadas, así como de instrumentos y tecnologías que favorezcan llegar hasta la estructura más mínima. La enfermedad queda inscrita como una entidad nosológica<sup>301</sup> sobre la cual hay que actuar para contra-atacar su aparición. La psique no ha quedado por fuera de este planteamiento, y las investigaciones apuntan hacia la comprensión de los más refinados mecanismos del comportamiento, estudiando el cerebro, sus

---

<sup>298</sup> Ver, “Breve introducción a la época”, Capítulo I

<sup>299</sup> “Las ciencias se convierten en la recién aceptada visión de la realidad que permitirá a la ciudadanía enfrentar al mundo en mejor forma.” NAVARRO. V, *Trabajo, Ideología y Ciencia: el caso de la medicina*, p. 87

<sup>300</sup> *Ibíd*, p. 88

<sup>301</sup> Nosología: parte de la medicina que tiene por objeto describir, diferenciar y clasificar las enfermedades, *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, 2001

receptores, y las complejidades neuronales que faciliten la intervención en centros específicos del cerebro.

No se pueden negar los adelantos y logros que se han obtenido desde esa mirada de la ciencia; el yo-racional ha podido dominar de forma importante tanto la naturaleza interna –psique -, así como los procesos que se presentan a nivel de la naturaleza externa; quedando el individuo dividido y fraccionado para su estudio. Sin embargo, esa mirada es reducida, cosifica, y no permite la búsqueda integral del ser humano. Es por esto que, y por medio de la fenomenología, quisiera hacer un ejercicio crítico, y a la vez sugerir otras opciones de comprender y relacionarse con ese yo-cuerpo, de entender y asumir la enfermedad; y apoyada igualmente por la reflexión<sup>302</sup> de lo que la práctica médica homeopática me ha permitido ir vislumbrando<sup>303</sup>.

### 3.2 Otras opciones en la mirada del cuerpo dentro de la relación médico-paciente

En el primer capítulo vimos algunas ideas que aportaron Descartes y Kant y que permitieron ir abriendo un camino, y dar un estatus a la ciencia; en el segundo capítulo, y a través de la fenomenología, hemos discutido y confrontado algunos elementos que aportaron pensadores como Husserl y Merleau-Ponty para la fundamentación de las ciencias y la experiencia, que generan bases para otra construcción del conocimiento; retomamos la importancia de la percepción como conocimiento originario, en donde el cuerpo juega una papel importante dentro de ese descubrimiento y aprendizaje, en un mundo que se nos abre en infinitas posibilidades, y al que estamos volcados en una relación intencional<sup>304</sup>. Ahora, de lo que se trata es buscar, desde esa otra

---

<sup>302</sup> Husserl plantea que toda experiencia admite una reflexión, o sea una vuelta de la mirada dirigida antes a otra parte. HUSSERL. E, *Invitación a la Fenomenología*, Ed. Paidós, Barcelona, p, 37; por esto considero válido hacer un esfuerzo de reflexión hacia las condiciones internas e integrales del ser humano, que me permita comprender de mejor forma mi práctica homeopática y redimensionarla.

<sup>303</sup> Mi práctica se realiza en un consultorio, se trata de propiciar un ambiente agradable, sin presiones de tiempo. No es un servicio de urgencias, en donde vida/muerte se están enfrentando en segundos decisivos, aunque es claro que esta relación se encuentra de forma permanente en nuestra cotidianidad; dentro del consultorio se dan situaciones que debido a la forma en que se han venido presentando, generan la búsqueda de otros abordajes en la mirada del cuerpo, de la enfermedad y de la terapéutica a seguir.

<sup>304</sup> El mundo está tomando otra connotación, no es una suma de cosas, o de procesos que están vinculados a mí como relaciones causales: “El mundo que distinguía de mí como una suma de cosas o procesos vinculados por una relaciones de causalidad, lo redescubro << en mí>> como el horizonte permanente de

mirada que nos posibilita la fenomenología, cómo podrían plantearse otras formas de entender el cuerpo desde la ciencia médica, y lo que esto implicaría en la relación médico-paciente dentro de la consulta, tratando a la vez de reflexionar sobre mi experiencia como homeópata.

### 3.2.1 Relación sujeto-objeto

Este es un elemento importante de discusión frente al conocimiento<sup>305</sup>; ya veíamos cómo Descartes, en aras de la verdad racionalista, cuestionó de muchas formas lo que se conocía por los sentidos; y Kant los dejaba como una particularidad que no permitía llegar a un conocimiento universal; Husserl en cambio plantea una relación originaria con el mundo, y es desde allí que podemos elaborar los conocimientos obtenidos en segunda instancia por la ciencia; la corporalidad, a través de los sentidos, juega un papel fundamental dentro de esa síntesis primera.

#### 3.2.1.1 ¿Cómo se estudia la enfermedad desde la ciencia médica clásica?

La enfermedad desde la ciencia médica debe inscribirse en un cuadro nosológico, es una representación anatómo-patológica que puede evidenciarse en el cuerpo-objeto de estudio, es analizada y confirmada a partir de los síntomas como datos numéricos, o imágenes diagnósticas. El sujeto-médico parte de un conocimiento previo-racional que ha estudiado en el transcurso de su carrera; este conocimiento le permite acceder a un cuerpo-objeto<sup>306</sup> para llegar a un diagnóstico o a varias posibilidades diagnósticas lo más adecuadas

---

todas mis *cogitationes* y como una dimensión respecto a la cual no ceso de situarme.” MERLEAU-PONTY. M, “Prólogo”, en *Fenomenología de la percepción*, Ed. Península, Barcelona, 1975, p, 13

<sup>305</sup> Este tema lo he venido retomando desde el segundo capítulo, en la discusión que se plantea desde la fenomenología. Ver “Recuento histórico” y “Mundo de la vida”, Capítulo II

<sup>306</sup> La fisiología, por ejemplo, favorece la comprensión mecánica del cuerpo-objeto, tratando de comprender los procesos de percepción como procesos organizados, buscando la comprensión de esa estructura que muestra la complejidad de los mismos. MERLEAU-PONTY. M, op. cit., “El cuerpo como objeto y la fisiología mecanicista”, p. 92

posibles según los datos que analiza. El síntoma se convierte en un dato, una cifra (ej. glicemia, temperatura, tensión arterial), o en una imagen diagnóstica (ej. Rx, Ecografía, TAC), que a través de parámetros pre-establecidos permite llegar a la identificación o no, de una alteración; una vez realizados los exámenes necesarios, se procede a confirmar el diagnóstico presuntivo para proceder a un tratamiento de acuerdo a protocolos establecidos. Las múltiples entidades nosológicas conllevan a la necesidad de fraccionar el conocimiento para un mejor estudio, se posibilita la atomización del cuerpo, y al surgimiento de la especialización médica; así se logra la comprensión de esa extraordinaria máquina llamada cuerpo.

Por otro lado, el dualismo cuerpo/mente<sup>307</sup> se reafirma dentro de la ciencia médica, para dar paso a especialidades como la psiquiatría o la psicología, y motivar el estudio cada vez más detallado de la mente y sus alteraciones; a través de parámetros de 'normalidad' se puede actuar de forma más generalizada en los diferentes individuos:

"En el cuerpo del enfermo el médico ve desviaciones a las reglas sobre funciones o estados individuales de tipo promedio, verificadas mediante métodos científicos experimentales y susceptibles de ser comunicadas mediante conceptos fijos. (...) La semiología clínica, en su proceso de fundamentación etiológica, fisiológica y anatómica considerará los signos y síntomas de la enfermedad (...) como expresiones de una lesión o disfunción orgánico-biológica, y la traducirá en una larga y a veces discutida enumeración basada en una lectura descriptivo-operacional."<sup>308</sup>

Desde la visión clínica la enfermedad sería una entidad determinada (definida previamente desde los diferentes tratados clínicos), que irrumpe una cotidianidad del cuerpo, y que se expresa en una parte específica (órgano, o sistema); por ejemplo una otitis sería la expresión de dolor, inflamación y/o infección de uno o los dos oídos; o la amigdalitis sería la inflamación y/o infección de las amígdalas: esto nos lleva a concebir y manipular de una forma desarticulada el organismo. Desde este punto de vista la consulta resulta cada

---

<sup>307</sup> La noción ser-del-mundo precisamente nos está descubriendo a esa unión entre lo psíquico y lo fisiológico. Cuando tengo sensaciones y percepciones están elaboradas en intención hacia el mundo, y se dan antes que el mundo se vuelva un 'objeto', son una visión pre-objetiva. En sus trabajos, Merleau-Ponty muestra cómo ni en la fisiología, ni en la psicología por aparte, se puede dar esa noción de integralidad ante la percepción 'viva', 'existencial' de un brazo ausente secundario a una amputación. Nuestra corporeidad es un todo -psique/cuerpo-, es la que nos permite esa noción de ser-del-mundo. Ver capítulo II: "Ser-del-mundo", y MERLEAU-PONTY. M, op. cit., "El cuerpo como objeto y la fisiología mecanicista"

<sup>308</sup> ROVALETTI. M, "La perspectiva fenomenológica en la clínica: del síntoma al fenómeno", en *Fenomenología en América Latina*, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2000, p. 218



vez más impersonal y rutinaria, funciona para una racionalidad administrativa que necesita que en el tiempo de contratación del médico sean 'atendidas' más personas, y tiende a convertirse en una mecánica del ver-diagnosticar-y tratar.

La historia médica de la persona se vuelve una suma de situaciones similares o distintas que en un momento se pueden o no relacionar, y que se relatan para que sean consignadas, como datos ahistóricos dentro del archivo médico. Los síntomas son relatados, y de ellos se trata de extraer y consignar lo significativo, para luego corroborarlos a través de exámenes de laboratorio o de imágenes diagnósticas que de una forma 'precisa' permitan aclarar o decidir un diagnóstico para un posterior tratamiento, haciendo este manejo de forma individual. El mundo y la persona son vistos de la misma forma, como dice Descartes: *res extensa*; se vuelven partes y extra partes, que pueden ser comprendidas y manejadas desde las leyes de la razón. El mundo sería considerado más como ese medio ambiente que posibilita o no que se de la enfermedad, es un medio causal que determina de una forma positiva o negativa, y sobre el cual de alguna forma se puede incidir; ese mundo se convierte en algo ajeno e inseguro del que tiene el individuo que protegerse. El mejoramiento a nivel individual, así como del medio ambiente va de la mano con el desarrollo de una tecnología específica, buscando actuar y dominar de mejor forma esa naturaleza; esto conlleva al impulso de tecnologías sofisticadas y costosas, encareciendo la posibilidad de acceso, y de paso amplía la brecha entre quienes tienen recursos económicos y pueden recurrir a esta tecnología, y entre los que no los poseen de la misma forma (léase países en 'vía de desarrollo', o poblaciones inmigrantes de países desarrollados).

Por otro lado, el estudio de la situación de salud, no se puede guiar solamente a nivel individual, ni a enfermedades en el plano biológico, implica la comprensión de las mismas dentro de un marco social e histórico en el que se desarrolla la vida humana, ya que obedece a un proceso dinámico, a un movimiento de fuerzas, que puede parecer contradictorio, pero que precisamente está reflejando la vida<sup>309</sup>. La salud va más allá de la propia

---

<sup>309</sup> “Los médicos y otros profesionales de la salud están acostumbrados a pensar en enfermedad y muerte, pero un sentido epidemiológico más moderno señala la importancia de enfrentar otro tipo de expresiones de deterioro, que muestran el nexa íntimo de lo social y lo biológico. La vida humana puede deteriorarse sin que existan cuadros patológicos diagnosticables. Por ejemplo, el envejecimiento a una tasa más acelerada que lo adecuado para una edad cronológica es un signo de deterioro que está determinado por esas relaciones social-biológicas que forman la unidad de la vida humana. (...) De esa forma un grupo que vive en un medio conflictivo, que padece trabajo fatigante y monótono, que sobrelleva un consumo lleno de privaciones, que no tiene capacidad organizada para defenderse, se deteriora y sobrevejece”

medicina, por lo cual es necesario entender que sus logros se ven tanto en lo individual como en lo colectivo, es el resultado de un complejo y dinámico proceso social, que tiene que ver con condiciones como la alimentación, la vivienda, el trabajo, y el proceso histórico de ese grupo específico. En la práctica se da una separación entre las acciones asistenciales individuales, y las que tienen que ver con la colectividad; si se analiza la Ley 100 –Ley 100 / 93 que reglamenta las acciones de salud: Sistema General de Seguridad Social en Salud- se podría evidenciar que las acciones de salud pública se han venido minimizando, quedando desarticuladas y sin recursos para ejecutarlas, las entidades responsables de ejecutarlas no le dan el realce suficiente, en relación a las actividades individuales y asistenciales, aduciendo la externalidad que esto conlleva, y los altos costos en relación con su rentabilidad.<sup>310</sup> La salud cada vez se convierte en una mercancía y no en lo que debería ser: un derecho inalienable, puesto que de sus condiciones individuales y sociales también depende la vida.

### 3.2.1.2 ¿Qué implicaría si se describiera y no se explicara, dentro de la consulta, lo que le está pasando a la persona?

Estamos tan acostumbrados a ser leídos desde la ciencia médica que nos es difícil a veces plantear otras posibilidades; si el oído duele, hay que mirar si necesita antibiótico, o antiinflamatorio, y posiblemente algo para la fiebre. Bajo otra óptica pretender describir una situación específica implica que el yo-cuerpo reflexione, se vuelva a sí mismo y trate de contar, no de explicar, ni calificar, una situación específica; la persona está reconociendo su cuerpo, y a través de ello se está reconociendo a sí misma, no lo está ‘instrumentalizando’, sino que está tratando de acercarse a otro nivel de conocimiento de sí mismo a partir de lo que vive su cuerpo. Ya no hablaría solamente de su dolor de oído como una parte entre partes del cuerpo, sino que hablaría de un cuerpo en relación, en situación, manifestaría sus disgustos, sus deseos, sus preocupaciones, y sus molestias, y esto permitiría articular de otra forma esos malestares específicos.

---

BREILH. J, *Nuevos conceptos y Técnicas de Investigación* guía para un taller de metodología, Centro de Estudios y Asesorías en Salud, Quito, 1994, p. 45

<sup>310</sup> CURREA, et al, op. cit., p. 148 En la constitución de 1991 la salud quedó como ‘servicio’, lo que implica un viraje frente a la definición como ‘derecho’: “El fuerte predominio de la lógica del mercado para los servicios denominados individuales en salud ofrece serios problemas para el logro del derecho a la salud. El principal obstáculo consiste en que las personas se ven obligadas a reducir sus derechos a lo estrictamente contractual. Es decir, el máximo logro es que cada cual defienda como derecho lo que aparece en un contrato”. CURREA, et al, op. cit., p. 153

La comunicación ya no sería entre palabras técnicas, 'abstractas' que tratan de tener explicaciones previas, se haría a partir de un lenguaje de lo que se siente, de lo que se vive en el momento. Aunque hay un universal, una situación general y específica definida por una otitis, hay particularidades que permiten ir aclarando las connotaciones específicas en que pueden surgir las situaciones de su dolencia para determinada persona<sup>311</sup>. Una descripción ya sería una propuesta de abordaje diferente, estaría dando la noción de acontecimiento, de evento ante una situación específica; la enfermedad vista así no sería una irrupción, una situación ajena a nuestra cotidianidad, sino más bien nos estaría mostrando una relación dentro de mis vivencias, y dentro de mi acontecer diario<sup>312</sup>. Puede que en ciertas ocasiones podamos relacionarla causalmente, de todas maneras también se pueden hacer interrelaciones que facilitan comprender la 'señal', el 'alerta' que estamos expresando a través de nuestra corporeidad. El mundo, ese espacio en donde nos construimos, que incluye las relaciones intersubjetivas empieza a tomar otras connotaciones, nos está mostrando hábitos y formas de acercamiento al mismo (las lluvias, los rayos, la oscuridad<sup>313</sup>) nos está mostrando el cómo lo habitamos y nos relacionamos con él. La enfermedad sería un evento que nos 'saca' de una cotidianidad y nos

---

<sup>311</sup> Si seguimos hablando de la otitis, para la alopatía de todas maneras este abordaje conduciría a un tratamiento específico, ya sea anti-inflamatorio y/o antibiótico; en la homeopatía este abordaje favorece diferentes posibilidades terapéuticas, que se van aclarando en la medida que se articulen los síntomas expresados por la persona durante la consulta. El término de alopatía fue acuñado por Hanhemann quien planteó dos métodos diferentes como posibilidades de intervención ante los síntomas que presenta el cuerpo, por un lado está el método homeopático en donde se buscan sustancias medicamentosas que producen síntomas semejantes a la entidad morbosa que se presenta, y por otro lado el método alopático en el cual se dan medicinas que producen síntomas que no tienen relación patológica directa con el estado morboso, sino completamente heterogénea. HANHEMANN. S, *Organon de la Medicina*, Ed. Albatros, Bs. As. 1982, p. 101

<sup>312</sup> Cuando hablamos en el Capítulo II sobre el "Mundo de la vida" vimos que un significado tenía que ver con lo pre-dado; en donde se entrelaza la importancia de la corporeidad dentro de una situación histórica e intersubjetiva, mostrándonos como ese mundo es origen (por ser predado) de toda praxis, incluyendo la ciencia, lo que incluye lo biográfico-individual, pues antes de guiarnos a una praxis específica, como la ciencia (p.ej. el científico) se ha habitado en el mundo en una relación originaria. Ver Capítulo II "Mundo de la Vida", y MONTEAGUDO, "Mundo de la vida y autorreflexión de las ciencias del espíritu", en *Fenomenología en América Latina*, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2000, p. 174

<sup>313</sup> Para los aborígenes los fenómenos naturales han implicado una manifestación y comunicación con el mundo que les rodea. Nosotros, a pesar de creer que hemos dominado la naturaleza, no dejamos de 'sorprendernos' y dejarnos envolver por esas situaciones naturales que también se expresan en nuestra corporeidad; por ejemplo el terror nocturno de los niños, o el miedo a la oscuridad –cuando se va la luz eléctrica-, o la agudización de ciertos síntomas relacionados con la aparición de la luna llena (dolores de cabeza), o algunos dolores articulares intensificados en los períodos de fuerte humedad, lo que nos demuestra sintomáticamente esa relación estrecha con ese mundo en que vivimos.

exige reflexionar nuestro propio cuerpo y sus relaciones mundanas para volver a ellas<sup>314</sup>.

Husserl nos hace el llamado a ser eternos descubridores, ¿será algo que sólo le compete a la filosofía? Para un médico puede ser obvia la siguiente pregunta: ¿Tal vez la medicina tenga claro su objeto de estudio, y por estar bien delimitado es necesario seguir por esa vía de abordaje?; e incluso aceptará la duda frente a la psicología clásica: ¿a la psicología sí le competen algunos de los planteamientos de la fenomenología, para un mejor abordaje de esas situaciones mentales, o de aquellas entidades que se han denominado psicosomáticas, como forma de manifestar esa unión poco clara entre el cuerpo y la mente?

Merleau-Ponty nos ha planteado esa ambigüedad del cuerpo<sup>315</sup>, esa relación mágica cuerpo/mente, nos habla de ese dolor, que no sólo se expresa en una parte del cuerpo, o como una conciencia dolorosa, sino que todo el cuerpo participa dentro de esa situación<sup>316</sup>, también nos ha planteado que de lo que se trata es de buscar esa relación entre lo fisiológico y lo intencional, entre organismo y existencia personal, como una historia que se recubre desde los dos extremos, como una forma de descubrir ese ser-del-mundo, para así entender también el cuerpo no como un conjunto de órganos, sino los múltiples sentidos que se realizan como intencionalidades dirigidas al mundo y a los otros, como intersubjetividades. ¿Es posible que de alguna forma se relacione este planteamiento con el cuerpo que se aborda desde la clínica? ¿Seguiríamos con ese dualismo cuerpo/mente desde Descartes, o sujeto trascendental/sujeto empírico que nos ha planteado Kant?; o ¿empezamos a buscar a través de la historia personal, de esa reflexión sintomática las múltiples relaciones que permiten mostrar esa integralidad del yo-cuerpo en relación al mundo y a los

---

<sup>314</sup> Insistimos en la afirmación de Husserl de que toda experiencia es susceptible de reflexión, podríamos decir que la enfermedad nos posibilita reconocer nuestro yo-cuerpo, por los cambios o novedades que estamos advirtiendo, y que nos invita a hacer una reflexión, a mirarnos a nosotros mismos; la *epojé* nos implica esa suspensión del juicio, para luego relacionarnos con las situaciones que estamos viviendo. Ver Capítulo II, ¿Qué es la fenomenología?

<sup>315</sup> El yo-cuerpo puede volverse objeto en la mirada de los otros, así como los otros yo-cuerpo se pueden volver objeto ante mi mirada. Cuando estrecho mis dos manos, la una actúa como “tocante” y la otra actúa como “tocada”. Está reflejando la relación objeto/sujeto dentro del conocimiento, es una paradoja que permite a la vez conocerme y comprender esa intersubjetividad, en ella está la experiencia del cuerpo a partir de la cual referimos lo que somos, y nos representamos a la vez a los otros. MERLEAU-PONTY, op. cit, “La experiencia del cuerpo y la psicología clásica”, p. 110

<sup>316</sup> Por esto se hablaba desde la Gestalt de la percepción como algo estructurado, y no como algo local, ni como una representación. Ese carácter inmediato de la forma ya es *un mundo para mí*. p.19 capítulo II

otros que le rodean? Cada síntoma nuevo podría ser entendido como una situación de hecho que está generando un movimiento dentro de la historia previamente vivida, como algo dinámico, puede ser algo 'totalmente nuevo', o puede ser el resurgimiento en el presente de situaciones que de otra forma, ya se han presentado en ese pasado que está allí en una latencia que de muchas formas pugna por reaparecer. Entonces en la consulta habría la posibilidad de redescubrir esas diferentes formas lingüísticas expresivas con las que el yo-cuerpo trata de manifestarse; el médico también, en su actitud de facilitador ante ese otro yo que está describiendo situaciones particulares, está descubriendo a la vez múltiples opciones de relación de ese yo-cuerpo con una entidad específica que ha sido descrita previamente; habría un enriquecimiento comunicativo de las diferentes formas de expresión, no se trata de reducir el lenguaje a términos pre-establecidos: fiebre, otitis, faringitis, hepatitis, rinitis, cistitis, migraña; sino más bien de llenar de sentidos aquellas situaciones a partir de las relaciones mundanas que se están dando previamente. Cada yo-cuerpo tiene la posibilidad de expresión de diferentes maneras; veamos algunas formas de presentarse la fiebre en los niños: a algunos (no a todos) les da sudoración, en otros la sudoración es fría; en algunos las manos y los pies están fríos; otros deliran, dicen incoherencias y creen ver figuras raras durante los episodios de fiebre; otros están pálidos, y decaídos; otros se vuelven irritables, y si son bebés hay que alzarlos, pasearlos, no dejarlos quietos en la cama; hay algunos que siguen durmiendo, y si no es porque alguien se acerca y ve que sus pómulos están rojos y congestionados, no se percatan que tienen fiebre; unos piden agua en abundancia, mientras que otros toman muy pocos sorbos, otros prefieren bebidas frías, e incluso hielo; algunos están asustados, otros están irritables, irascibles, de mal humor, y otros están tranquilos, o más bien decaídos, y prefieren dormir; a veces se encuentra relación con un susto, como una caída, o un ruido; en otros hay la 'casualidad' del viaje de alguno de los padres ..., y así son muchas las posibilidades sintomáticas que enriquecen lo que hemos llamado desde la ciencia médica fiebre, y que muestra esa riqueza de expresión del yo-cuerpo en su relación con el mundo y con los otros. La consulta médica sería un espacio de reflexión y búsqueda de síntomas, no como curiosidades, sino como posibilidades que favorecen un diagnóstico, que aportan en el conocimiento de ese otro que está en la consulta, y que favorecen la terapéutica a seguir<sup>317</sup>.

---

<sup>317</sup> En la consulta homeopática son estos síntomas los que permiten ubicar el medicamento, no existe un medicamento que se utilice para la fiebre, hay múltiples sustancias medicamentosas, y son los síntomas que permiten definir el tratamiento a seguir. "La anamnesis atenta, cuidadosa y paciente es el medio propedéutico más valioso e ineludible con que cuenta la clínica racional y la homeopatía en particular" PASCHERO, Tomás, *Homeopatía*, Ed. El Atendeo, Bs. As., 1991, p. 71

### 3.2.1.3 Intersubjetividad y temporalidad dentro de la consulta

Profundicemos en dos temas que fueron comentados brevemente: la intersubjetividad y la temporalidad sintomática dentro de la consulta médica. Volveríamos con ello a una de las preocupaciones frente a lo subjetivo y lo objetivo desde la ciencia médica; desde la medicina clásica se busca que el médico como sujeto cognoscente pueda 'aislarse' de condiciones subjetivas, y así poder llegar a un diagnóstico lo más 'objetivo' posible, por esto, la persona que acude a la consulta debe finalmente poderse 'definir' o 'enmarcar' dentro de un cuadro nosológico, el yo-cuerpo debe ser visto como cuerpo-objeto que se representa a partir de alteraciones anatómo-patológicas que permiten determinar un diagnóstico. La fenomenología contrariamente nos está planteando que no somos yo separados ni absolutos<sup>318</sup>, es aquí en donde la dimensión de ese Otro toma sentido importante en la relación, pues a la vez que él se revela, también de alguna manera está entrando en relación con el médico y así como soy sujeto que observa a la vez me convierto en objeto observado; esto de ninguna manera está 'entorpeciendo' la misma consulta, sino a la vez me está mostrando mis dificultades en la toma de ciertos síntomas, o me permite ganar en la capacidad de observación, en donde la expresión no solamente se realiza verbalmente, sino a la vez hay una riqueza en la gestualidad; también me permite entenderme y conocerme en la medida en que puedo entender cómo soy percibida por ese otro yo que está dentro de la consulta; en una próxima consulta ese yo tiene un nombre y una singularidad dada por sus síntomas, y no simplemente un diagnóstico abstracto ('vengo por lo de la diabetes...'). Dentro de mi experiencia podría decir que al interior del interrogatorio hay situaciones que por haberlas vivido en lo personal, me es más fácil abordarlas, o tal vez interrogarlas, mientras que de otras no tengo las mismas facilidades dentro de las preguntas a realizar; también podría decir que fluye mejor la comunicación con los niños y niñas, pues están en una edad en la que sus síntomas son más espontáneos, menos 'enmascarados', y sus mismos actos y gestos favorecen complementar esa riqueza sintomática; por otro lado, en la relación con adultos, considero el abordaje con las mujeres más fácil, tal vez porque hay singularidades que compartimos; con los adolescentes siento que por estar ellos ante un sinnúmero de cambios tanto internos como externos, se hace de más difícil acceso, responden con monosílabos, y hay que buscar de muchas formas su expresión. Los años de experiencia me permiten

---

Anamnesis: (recuerdo) En medicina: conjunto de los datos clínicos relevantes y otros del historial de un paciente. 2. reminiscencia (representación o traída a la memoria de algo pasado). Diccionario de la Lengua Española, Real Academia Española, 2001

<sup>318</sup> En el tema de intersubjetividad se plantea la discusión que desde la fenomenología se hace a la propuesta kantiana de ser un yo sintético de apercepción; Capítulo II

mirar hacia atrás y reconocer mis adelantos frente a esa capacidad de observación y de realización del interrogatorio, que de otra forma no habría podido adquirir. Por otro lado, en nuestra formación (tanto alopática como homeopática) hay una semiología que es necesario mejorar y ampliar para evitar la reducción del lenguaje, del síntoma, y por ende del yo-cuerpo. Estamos tan acostumbrados a esa relación en la cual es el médico el que debe, a partir de su conocimiento, 'dar la última palabra' a través del diagnóstico y de la terapéutica, que romper con esos esquemas pre-establecidos no siempre es fácil; el yo-cuerpo, en su proceso de reflexión y autoreconocimiento, tiene muchas opciones para la comprensión de sus síntomas, como eventos que están allí para una mejor comprensión de su realidad; el síntoma es vivencial, es existencial, es la forma de expresión de un yo-cuerpo que se está relacionando con los otros en el mundo. El cuerpo está en movimiento, no se deja asir absolutamente, está mostrándonos esa tarea infinita de conocimiento que está encubierta, es la sabiduría que está allí, de la que habla Nietzsche<sup>319</sup>, y que depende de nosotros el dejarla salir.

La historia médica es necesaria dentro de la misma consulta, es una forma de narrar<sup>320</sup> la persona sus diferentes eventos, sus diferentes situaciones que le han ocurrido dentro de su vida, y que se han relacionado con alguna enfermedad; en esa narración la persona hace énfasis, evoca situaciones, correlaciona algunos hechos, transita por su temporalidad de una forma 'mágica' en la que pasado-presente-futuro están implicándonos parcialmente en ese instante; con ello se abre una puerta vivencial que muestra la temporalidad que nos atraviesa y en la cual consistimos. Aunque es cierto que se están comentando situaciones que tienen que ver con alguna enfermedad, ese evento no se da aislado, o en una esfera a-temporal; toda circunstancia por dentro o

---

<sup>319</sup> “Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría?” NIETZSCHE. F, “De los despreciadores del cuerpo”, En *Así Habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 61. No poseo un cuerpo, soy cuerpo en movimiento y reconocimiento volcado al mundo.

<sup>320</sup> Ya habíamos planteado en el capítulo II la narración como posibilidad de expresión de la historia de la persona, en donde se conjugan las situaciones, los acontecimientos dentro de esa temporalidad que somos. (Ver capítulo II, Tiempo). Queremos hacer énfasis en ese poder narrativo, que se une con el poder que se encuentra en el arte, por ejemplo en la novela, en el que el personaje recobra un sentido en el cual nos sentimos inmersos. Así también, la persona está en su historia expresando y motivando a través de la palabra su pensamiento y circunstancias llenos de sentido: “El cuerpo se alza sobre una condición natural al producir intenciones variadas de diferentes registros -ya como habla, ya como gestualidad que discurre espacial y dinámicamente, ya como soporte que integra tiempo y realidad sensible- que implican radicalmente una *fundación de sentido*, una elaboración de realidad intersubjetiva”. PÉREZ LA ROTTA. G, “Cuerpo y Habla”, en *Génesis y Sentido de la Ilusión Fílmica*, Siglo del Hombre Editores, Universidad del Cauca, Bogotá, 2003, p. 148

por fuera de la historia clínica está atravesada por una cotidianidad, por lo que somos y por las situaciones que alrededor se mueven: preocupaciones, relaciones laborales, relaciones familiares, estudio, exámenes..., por esto, no se trata simplemente dejar consignados diagnósticos, tratamientos, o cirugías, sino poder hacer una relación viva de esa historia, que de una u otra forma ha dejado alguna 'marca', es un pasado que se convierte en presente vivo al volverlo a comentar y que entonces entrega claves de una enfermedad o una situación específica. Cuando hablamos del "Mundo de la vida" y sus diferentes opciones para entenderlo, se comentó sobre la importancia de la historia como algo vivo<sup>321</sup>, y en un flujo permanente, lo que incluía la biografía individual; podría aquí comentar que aquello que se relata en la consulta no es algo ajeno, acrílico y sin sentido, sino que precisamente está en una red de significantes que hay que descubrir, descifrar, puesto que no son evidentes –unos más intensos que otros- dentro de lo que ha sido la vida. Por un lado está la cultura y la sociedad en la que estamos insertos, pero de otra parte también están las diferentes manifestaciones en las que participamos consciente o inconscientemente, y que están definiendo nuestra individualidad; la enfermedad no está aislada de esa red, está entretejida dentro de esas vivencias y permite demarcar ciertas situaciones que podemos ir descubriendo, a partir de una reflexión, ya sea en o por fuera del consultorio.

También Merleau Ponty al hablar del ser-del-mundo hace alusión al cuerpo habitual/cuerpo actual<sup>322</sup> haciendo énfasis en esa ambigüedad temporal; dentro del cuerpo habitual encuentro los hábitos, los gestos, las costumbres, los esquemas de manejo y comportamiento, y podríamos decir que también ciertas formas de enfermar, fruto de las relaciones sociales, y de las formas de adaptación a ciertas condiciones de vida<sup>323</sup>; unido a esto se encuentra el cuerpo

---

<sup>321</sup> Mundo de la vida como horizonte histórico pre-dado intersubjetivamente constituido, Capítulo II

<sup>322</sup> Ser-del-mundo, Capítulo II

<sup>323</sup> Por ejemplo se dice que se ha aumentado la esperanza de vida, pero con ello el incremento de enfermedades degenerativas; o que esta vida agitada conlleva a mayores problemas cardiovasculares, depresiones, o fibromialgias. Podríamos decir que el cuerpo es como un gran 'acumulador', desde que estamos dentro del útero estamos recibiendo estímulos (placenteros o no) que son guardados, 'almacenados' de muchas formas en nuestra memoria corporal; la piel por ejemplo es un reservorio importante que mantiene esas sensaciones táctiles que ha recibido desde el nacimiento y que se están reproduciendo a través de la vida. También se podría considerar que nuestros hábitos, costumbres, deseos y gustos los hemos ido constituyendo desde nuestra corporeidad: olores, gestos, caricias, miedos; nos vamos impregnando de ellos y se vuelven parte de nuestra cotidianidad (sin saber cómo); el cuerpo es un gran reservorio, una gran memoria que se despliega cada vez que recibimos 'algo' que nos despierta esas sensaciones. De ahí la importancia de los masajes, los olores, los colores, para evocar y estimular esas zonas guardadas y a veces olvidadas de nuestra corporeidad.



actual que actúa en el aquí y ahora, bajo una particularidad manifiesta en un momento específico, lo que no quiere decir que en él no se está reflejando de cierta manera lo que somos histórica y culturalmente. El cuerpo actual queda determinado en cuanto a forma por el cuerpo habitual. El presente de una situación específica en salud no puede verse aisladamente, es una particularidad del cuerpo que se manifiesta de una forma singular, y que nos está mostrando una experiencia nueva, o como forma repetida que 'irrumpe', y advierte algo dentro de nuestra cotidianidad; entonces nos tensiona, nos preocupa y nos hace volver a mirar ese porvenir al que también estamos volcados. La enfermedad como evento dinámico está en el movimiento temporal del cuerpo, está reafirmando que somos tiempo en un movimiento existencial.

#### 3.2.1.4 Cuerpo-texto

Si el cuerpo es una máquina, nosotros como médicos, tenderíamos a ser técnicos, estudiando una estructura cada vez más dilucidada por la ciencia, dentro de una relación causa-efecto previamente establecida. La palabra sería un instrumento emitido por un aparato fonador, habría una previa elaboración de lo que se va a decir, y la comunicación trataría de realizarse a través de significados ya 'codificados', para que en lo posible no hubiese posibilidad de error, de ambigüedad, o de incertidumbre. En cambio, si el cuerpo fuese un texto que de muchas formas se está comunicando: palabras-silencios-gestos, nosotros trataríamos de ser hermeneutas<sup>324</sup>, buscando esa comprensión lo más cercana posible, dentro de una compleja red de sentidos, tanto porque a la vez somos yo-cuerpo-texto, así como porque estamos rodeados de múltiples y variadas relaciones textuales. Desde ese punto de vista el lenguaje sería

---

<sup>324</sup> Habrían elementos que analizar frente a ese papel hermeneúutico que no se pretende abordar sistemáticamente por el momento, pero que podría generar opciones de continuidad del presente trabajo. Se entiende que el médico a la vez está inscrito en el discurso, en la oralidad, con la gestualidad y los 'acentos' que acompañan a las palabras de quien habla, y por otro lado está dejando un documento escrito que le permite la posterior verificación e interpretación del mismo. Se ha planteado que existe una intencionalidad intersubjetiva, y dentro de la misma está impregnada una espiritualidad que, no es palabra-instrumento, sino un lenguaje vivo con una riqueza de sentido. La persona está en su relato dando posibilidades interpretativas de sus diferentes situaciones, desde una mirada específica que lo da el momento por el que atraviesa. No se pretende que sea una conclusión absoluta, será la más posible para el 'ahora existencial' de la persona, y con esto está favoreciendo una forma de comprensión de su historia personal. El cuerpo-texto nos está mostrando un ser en situación, o como dice Merleau Ponty, un ser-del-mundo. Ver. MERLEAU- PONTY *El cuerpo como expresión y la palabra*, op. cit., y RICOEUR, Paul, *La acción considerada como un texto*, en *Hermenéutica y Acción*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1985 [47-73]

vivencial, con múltiples sentidos de acuerdo a las experiencias y posibilidades de ese yo-cuerpo-texto; la comunicación tendría un grado de dificultad y exigencia dado por esa misma riqueza de lo vivo, de lo creativo, del movimiento existencial, así como de lo enigmático, y no fácil de entender o expresar en la primera consulta.

El síntoma nos exige ser semiólogos de la palabra; un síntoma se presenta como algo que irrumpe (p.ej. cólico abdominal con deseo de ir al baño) o que hace parte de una cotidianidad (p.ej. deseo de comidas saladas), no es del orden del 'yo pienso'<sup>325</sup>, responde a un yo que está en el mundo y que a través de su cuerpo ha decidido manifestarse de x o y forma; el yo-cuerpo-texto es en esa relación que se está manifestando: "el cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos"<sup>326</sup>. Mi relación con el mundo suscita entonces unas intenciones, ¿Qué hace que aparezca determinado síntoma, y que lo exprese de cierta forma?, ese síntoma es una manifestación de lo que se ignora pero a la vez se conoce en un plano existencial de la persona, es una paradoja como ser-del-mundo, pues mis intenciones tanto perceptivas como prácticas se están desarrollando en ese diálogo, en esa comunicación con el otro, y con el mundo que me rodea, en donde expreso sentidos que revelan algo que me pasa pero que es parcialmente ignorado por mí. Se trata de reconocer esa sintomatología, ese sentido a la vez manifiesto y escondido que expresa mi yo-cuerpo. Un síntoma que aparece está en esa dialéctica silencio /palabra; deseo pero no sé que deseo, me molesta pero no se exactamente qué es lo que me molesta, aquello que me gustaba o que me hacía sentir bien, ya no lo siento de igual forma; eso que antes era habitual o cotidiano, de alguna forma me resulta extraño y ya no es deseado. El síntoma podría verse como una irrupción, una forma de parar ante ese diálogo que se está entablando de forma permanente con el mundo y los otros; me está mostrando algo que conozco pero que no he logrado revelar racionalmente, que no ha entrado a una esfera consciente, y no pertenece tampoco al yo pienso preestablecido.

Continuando la aproximación inicial sobre el lenguaje, habría formas diferentes de entender el vocablo<sup>327</sup> y la palabra dicha. Por un lado se podría

---

<sup>325</sup> MERLEAU-PONTY. M, op. cit., "El cuerpo como objeto y la fisiología mecanicista", p. 100

<sup>326</sup> *Ibíd*, p. 100

<sup>327</sup> Para esta discusión me apoyaré en un texto de Merleau-Ponty : *El cuerpo como expresión y la palabra* [ 191-216] *Ibíd*.

entender como un fenómeno psíquico, fisiológico o incluso físico, que obedece a una mecánica de estímulo-respuesta; o por otro lado a unas leyes de la mecánica nerviosa, o a niveles de asociación que envuelven un pensamiento, e inscritos en una operación categorial; y desde ninguno de estos dos extremos el vocablo tendría un sentido pleno; sería una envoltura vacía, no sería más que un fenómeno articular, sonoro, o la conciencia pura de este fenómeno, y estaría actuando más como un acompañamiento exterior del pensamiento<sup>328</sup>. Precisamente lo que nos quiere decir Merleau-Ponty, y que se ha venido insistiendo cuando abordamos el ser-del-mundo, cuando se plantea que el cuerpo está intencionalmente en el mundo, conociendo y reconociéndose, es que todos nuestros actos, nuestras realizaciones, nuestros movimientos, tienen un sentido implícito por ser seres que estamos volcados, dirigidos a un mundo que se nos abre para nuestro propio aprendizaje, y que dentro de ese misma mirada estaría el lenguaje; los vocablos están plenos de sentido pues a través de ellos nuestro cuerpo es comunicación, es interrelación, está interactuando, es existencia; el vocablo es otra forma de ser y de manifestarse nuestro cuerpo, así como lo hace en el movimiento, en la visión, ó en el tacto.

Una forma de acercar nuestro mundo a nosotros mismos es a través de los vocablos, al nombrar los objetos los estamos apropiando para nosotros mismos; no es que primero pensemos y luego nos unimos al objeto a través de lo que de él nos representemos, esa relación la hacemos directamente; en la medida que palpamos, miramos, nos acercamos a los objetos, los estamos apropiando, los estamos haciendo nuestros de diferentes formas, y a la vez los nombramos: "la denominación de los objetos no viene luego del reconocimiento, es el mismísimo reconocimiento"<sup>329</sup>. El vocablo tiene una fuerza expresiva, y al referirse a los objetos que lo rodean, no simplemente vehiculiza una razón, sino que está acercando y relacionando aquello que le rodea, pero no simplemente como una función cognitiva, sino como una postura experiencial, como una capacidad de nombrar y a la vez llenar de sentido ese mundo que le rodea. En el habla, en el lenguaje se está reflejando una historia, todo un proceso de desarrollo y de formación de la humanidad como necesidad de comunicación, por esto no se trata de un automatismo el cual repetimos como convenciones ya dadas. Como seres racionales, no nos basta pensar, es necesario comunicar internamente lo que pensamos, a través de las palabras que consuman y realizan ese pensamiento, es la manera precisamente de apropiarnos de aquello que estamos pensando y a la vez permitir que otros se apropien de esto, la comunicación lleva implícito ese sentido humano que se realiza en el vocablo.

---

<sup>328</sup> *Ibíd.*, p. 194

<sup>329</sup> *Ibíd.*, p. 194

“Vivimos en un mundo en el que la palabra ya está instituida. Para toda palabra banal poseemos en nosotros unas significaciones ya formadas”<sup>330</sup>; y si miramos en la consulta médica, este enunciado es más que claro, pues cuando preguntamos ¿por qué viene a la consulta?, la persona para ser mejor ‘entendida’ tratará de expresarse a través de aquellas palabras técnicas, prefiguradas que supuestamente hablan de su situación más claramente. En contraste, cuando estamos interrogando desde la homeopatía ¿qué siente?, estamos precisamente tratando de recuperar ese sentido detrás de esa palabra ya establecida, recuperar un lenguaje propio y común que permita hablar de ese ser, no de lo que piensa, no como una elaboración secundaria de ese acontecer, sino recuperar en su reflexión y habla ese sentir inmediato expresado en síntoma<sup>331</sup>. Desde la perspectiva de entender un poco más el síntoma, podríamos decir, por ejemplo, que no necesito saber cómo la fisiología me explica el dolor, si obedece a un estímulo previo, que recorre el cuerpo a través de los haces nerviosos y que posteriormente, y a partir de una respuesta cerebral, mi cuerpo responde; no, precisamente siento el dolor y es mi cuerpo en su dimensión originaria de conocimiento, que experimenta y expresa su sensación dolorosa; no necesita pensarlo, lo está viviendo y por ende expresando tal y cual como sucede en su conjunto, en esa integralidad en que lo está sintiendo; es ya posteriormente que podrá hacer una reflexión frente a ese dolor, p.ej. si es quemante, o punzante, o taladrante, si se queda en un sitio específico, o si recorre y se expande a otros sitios, si se acompaña de otras sensaciones o no; pero toda esa expresión que se logra del síntoma es gracias a esa relación directa, original y unívoca yo-cuerpo-expresión. El cuerpo-texto se abre así a múltiples sentidos, ese síntoma es único en la medida en que es la persona quien lo siente, a quien le evoca situaciones previas, vivencias (volvemos otra vez sobre la importancia del tiempo, como seres temporales a través de nuestra corporalidad), es un síntoma rico en posibilidades de expresión, en una dialéctica del saber/desconocer, del recordar y olvidar; ese síntoma puede irse cambiando, transformando, disminuyendo, aumentando en intensidad o en la forma de sentirlo; se puede ocultar por un tiempo y luego volver a surgir, o desaparecer completamente; con ello nos está demostrando la riqueza del movimiento existencial, y cómo las palabras soportan en su

---

<sup>330</sup> *Ibíd.*, p. 201

<sup>331</sup> En la consulta homeopática es necesario llegar a ese síntoma lo más originario posible, sin que medie el ‘pienso que’, eso ya se va realizando de una forma secundaria. En alopátia pienso que este rescate del síntoma también es necesario, pero desafortunadamente la ‘mecanización’ y control del acto médico a través del reloj, y el número de pacientes/hora atendidos, no permite llegar a esa búsqueda; en estas condiciones el lenguaje se vuelve funcional, pues la palabra ya encierra un significado previamente determinado desde el cuerpo de conocimiento de la ciencia médica.

denominación, en sus juegos de expresión, en sus silencios, una riqueza semiológica:

“No basta que dos sujetos conscientes tengan los mismos órganos y el mismo sistema nervioso para que las mismas emociones se den, en todos ellos, los mismos signos. Lo que importa es la manera como utiliza su cuerpo, es la puesta en forma simultánea de su cuerpo y de su mundo en la emoción.”<sup>332</sup>

Toda palabra, así como el gesto que la acompaña, están llenando un sentido figurado, y en cada palabra se está poniendo en juego su existencia; no se trata de articular, sino de llenar de sentido y de trascender, de comunicar al otro y a sí mismo, o de relacionarse con el mundo. Así, cada forma de comunicación, ya sea gestual o hablada está creando un mundo nuevo de significaciones; el síntoma que está siendo comunicado, comentado lo más directamente posible a través de ese lenguaje, está lleno de sentidos propios para ese individuo que lo está narrando; allí lo agrupa, lo relaciona, lo diferencia, lo articula a otras vivencias, y en ello está poniendo en juego su existencia: “El vínculo del vocablo con su sentido vivo no es un vínculo exterior de asociación, el sentido habita la palabra, y el lenguaje <<no es un acompañamiento exterior de los procesos intelectuales>>”<sup>333</sup>; en esa relación médico-paciente son dos, dentro de una intersubjetividad, que se están jugando, a través del lenguaje, el reconocimiento de diferentes síntomas que se pueden presentar, y a partir de esto, reconociendo esa tarea inagotable de las vivencias de la corporalidad; se puede llegar a un acercamiento, a algunas aproximaciones, pero en ningún momento se puede pretender cerrarlo, o rebasarlo, pues en él hay múltiples posibilidades, como movimiento mismo dentro de la vida. Los síntomas en un momento me pueden definir un instante dentro de mi existencia, pero esto puede ir cambiando y transformándose en la medida misma en que mi vida cambia y se nutre con diferentes experiencias, y en la expresión de lo que siento, lo que se revela es ese momento existencial por el que atravieso.

Nuevamente traigo la comparación que Merleau-Ponty hace del cuerpo con una obra de arte<sup>334</sup> que nos muestra su integralidad, y a través de ese conjunto

---

<sup>332</sup> *Ibíd.*, p. 206

<sup>334</sup> *Ibíd.*, p. 168 *La síntesis del propio cuerpo*. Ver capítulo II.

también nos advierte sus múltiples sentidos, sus múltiples posibilidades, es como un universo que se abre en múltiples voces y que nunca se cierra, nunca se completa, está en permanente exploración y comprensión, no es una verdad que se eterniza, ni que se vuelve estática, sino que es un movimiento de sentidos con varias opciones de verdad. Queda marcado de otra forma ese debate con la ciencia que ha pretendido organizar al mundo desde la razón universalizante, tratando de mandar sobre la naturaleza y sobre el mismo cuerpo, negando, en pos de una universalidad, las diferentes posibilidades de expresión, lo que conlleva a la vez la negación del propio individuo. El cuerpo es negado en su esencia existencial y vuelto objeto de la razón, olvidando o negando que es a través de él que conozco y me reconozco.

### 3.3 Otros modelos de salud

Cuando estudié medicina en la universidad, al parecer sólo había una posibilidad de comprender el cuerpo, y con ello una única opción de manejo de la salud y la enfermedad para ese individuo que recurría ante una institución de salud; posteriormente tuve la posibilidad de conocer a través de la homeopatía otras posibilidades de consulta médica, de acercamiento a la persona y a los síntomas que ella presentaba, así como otras opciones de comprensión de lo que es la salud y la enfermedad, que de alguna forma, y apoyada con la fenomenología, he tratado de consignar en este tercer capítulo. Sin embargo, hubo otra experiencia enriquecedora que trascendió los libros, las universidades, las instituciones, y la razón, y me permitió entender en la práctica –y no como letra muerta- lo que implica la existencia de otra cultura.

Desde nuestra mirada, desde una forma de comprensión ‘objetivista’ queremos poder explicar todo aquello que nos rodea, queremos ver, palpar, entender la causa y el efecto, y relacionar lo nuevo con situaciones que previamente conocemos. En mi relación y convivencia con la comunidad Nasa<sup>335</sup> en el Cauca, me pude dar cuenta que desde la cosmovisión de este pueblo, son otras las formas de abordaje y de comprensión del cuerpo, como por ejemplo

---

<sup>335</sup> El pueblo nasa es una comunidad indígena que vive en varios territorios del departamento del Cauca, dentro de estos el municipio de Tierradentro; posteriormente a la avalancha del río Páez, algunos de ellos tuvieron que desplazarse a otros espacios geográficos por la pérdida de sus tierras o por la situación de riesgo en que quedaron las mismas. Yo llegué en septiembre de 1994 al Cauca a trabajar como médica en un equipo extramural con algunas de estas comunidades desplazadas, principalmente la comunidad de Juan Tama que posteriormente se ubicó en el corregimiento de Santa Leticia.

que el cuerpo no es individual sino comunitario; ese cuerpo no está aislado, sino en relación directa con la madre tierra y con los seres que en ella habitan; que hay posibilidades de comunicación con seres como las plantas, los animales y los 'fenómenos naturales' (nubes, rayo, arco); y que nosotros estamos ya muy lejos de poder entablar o sentir esas otras posibilidades comunicativas; que el 'the' wala (quien sería el médico desde nuestra mirada) no necesita de libros, o de universidades, ya que como decía Quintín Lame, la universidad para ellos es la madre naturaleza, allí pasan muchas noches conversando y aprendiendo de ella; y algo que desde muchas formas me sorprendió es la forma diferente de asumir la relación vida/muerte, que no sabría explicar, pero que tiene otras connotaciones frente al desprendimiento, que por ejemplo evidenció en la manera en que asumían la reconstrucción y la vida, posterior al desastre que habían afrontado.

La ciencia médica y la industria farmacéutica han buscado 'extraer' ese conocimiento llevándolo a sus laboratorios, y buscando ese principio químico que hace que esa planta o animal, actúen frente a una enfermedad específica; y esto ha creado una línea investigativa importante frente a la exploración, explotación y usufructo de la flora y fauna de nuestros países tropicales hacia la producción de sustancias que puedan ser puestas en el mercado farmacéutico; ya existen en el mercado muchos de estos productos, ofrecidos por varios laboratorios que se han puesto a la tarea de la investigación, extracción y producción. Sin embargo, hay otra riqueza, un conocimiento, y una sabiduría, que no puede ser 'empacada', ni transferida, o extraída desde un laboratorio, y que ha permitido a estos pueblos subsistir y responder creativamente a la colonización que aún sigue acechándoles, y que ha demostrado la validez y posibilidad de manejo a varias situaciones que desde la medicina occidental estamos lejos de poder abordar. Solo quería dejar consignada esta reflexión a manera de reconocimiento y agradecimiento a este pueblo que me acogió y me permitió de alguna forma entender la riqueza que en su interior poseen.

### 3.4 Epílogo

A veces abordamos tareas y (tal vez afortunadamente, porque de lo contrario renunciaríamos rápidamente) no logramos vislumbrar la difícil dimensión de las mismas; además, nuestro deseo de inmediatez busca la finalización rápida, o en un tiempo definido, de aquello que nos hemos propuesto. Con el cartón de médica en la mano seguramente pensaba –ya no me acuerdo claramente- que había logrado mi objetivo, pero la experiencia más bien lo que me ha demostrado es que cada vez estoy nuevamente comenzando y abriendo posibilidades de comprensión de esa práctica social que implica el acercamiento a situaciones de salud y enfermedad dentro de una persona. Este tercer capítulo de alguna forma es ya una conclusión del recorrido mismo del primer y segundo capítulo, he logrado acercarme a la comprensión de la fundamentación de las ciencias a través de algunos escritos de Descartes y Kant; a la vez se deja plasmada la discusión frente a esa mirada de la ciencia, a partir de las confrontaciones de la fenomenología, en algunos escritos, desde Husserl y Merleau-Ponty; el tercer capítulo trata de condensar algunas inquietudes desde la ciencia médica y mi práctica, que me ha ayudado a entender esa tarea pretenciosa de comprender el cuerpo humano y las maravillas que encierra. Por esto puedo citar el siguiente texto:

“Un ensayar y un preguntar fue todo mi caminar: -¡y en verdad, también hay que aprender a responder a tal preguntar! Este – es mi gusto:

- no un buen gusto, no un mal gusto, sino mi gusto, del cual ya no me avergüenzo ni oculto.

- <<Este – es mi camino, - ¿dónde está el vuestro?>> así respondía yo a quienes me preguntaban <<por el camino>>. ¡El camino, en efecto, - no existe!”<sup>336</sup>

Cada quien está elaborando y conociendo su camino, y a la vez está conociendo su cuerpo y sus múltiples posibilidades de expresión, incluyendo el evento que hemos denominado enfermedad. No hay una estructura predeterminada llamada cuerpo, ni una verdad absoluta y estática, lo que hay es un movimiento permanente que se llama vida, dentro de un contexto social,

---

<sup>336</sup> NIETZSCHE, F, op. cit., p. 272



cultural e histórico. En ese movimiento vital de fuerzas (como lo plantea Nietzsche), estamos inmersos en un proceso de conocimiento y reconocimiento, en relación con los otros seres que nos rodean, y con ese mundo con el que convivimos de acuerdo a nuestras posibilidades; la vida sería esa lucha de fuerzas que se condensan en el cuerpo, el espíritu de la pesantez sería ese espíritu que evita el movimiento y que sólo quiere adecuarse a lo pre-establecido, a lo predicho por la ciencia; y es precisamente ese camino de permanente dudar, de errar y preguntar al que nos invita Nietzsche, y que Husserl y Merleau-Ponty nos lo han planteado, para interrogarlo dentro de nuestra corporeidad, dentro de esa integralidad que somos, en una unidad mundana: “El hombre es difícil de descubrir, y descubrirse uno a sí mismo es lo más difícil de todo; a menudo el espíritu miente a propósito del alma. Así lo procura el espíritu de la pesantez<sup>337</sup>”. El misterio que se nos abre a través de la vida nos muestra esa tarea inconmesurable que tenemos dentro de nosotros mismos, y que a la ciencia médica de alguna forma compete, pues al abordar al cuerpo, no se está abordando un objeto, sino aquel que somos, o ese Otro semejante en una situación existencial específica.

### 3.5 Ideas a resaltar

- ✓ La ciencia médica también se considera como un producto social que se ha desarrollado y consolidado hasta nuestros días de acuerdo a una necesidad dada por la misma sociedad en cuanto a entender y actuar sobre el cuerpo, escindiéndolo y conociéndolo en sus partes –hasta donde sea posible (teoría celular, molecular, genética)-, creando así toda una estructura teórica y técnica, con un reconocimiento importante en nuestros días. La ciencia médica ha ejercido un poder y dominio importantes frente al cuerpo, creando una normatización que debe ser seguida so pena de consecuencias para el mismo organismo; para lo cual cuenta con una infraestructura que garantiza la educación, investigación, tecnologías y terapéuticas necesarias dentro de un paradigma universalizante.

---

<sup>337</sup> *Ibíd.*, p. 171

- ✓ La medicina ha seguido el camino objetivista de las ciencias naturales, aduciendo para su estudio que el cuerpo es un objeto (separándolo incluso en lo físico y lo mental) y favoreciendo su manipulación. La fenomenología nos ha mostrado cómo somos corporeidad, por ejemplo en la kinesis, o en el habla; lo humano no es un 'yo pienso' que se relaciona y piensa su 'exterior', sino que es un yo-cuerpo vertido intencionalmente al mundo; en los trabajos de Merleau-Ponty se reafirma que la percepción es una forma de evidenciar esa integración cuerpo/mente como seres-del-mundo. Siguiendo ese camino crítico, es posible proponer elementos hacia un nuevo paradigma en el acercamiento del yo-cuerpo dentro de la consulta médica:
  - ☺ Intersubjetividad dentro de la consulta, hay una interacción entre yo-cuerpo-médico-persona y Otro que es un yo-cuerpo-persona pleno de síntomas y sensaciones específicas, dándose de varias formas esa relación sujeto/objeto en doble vía, con un intercambio que favorecen un mayor conocimiento. No hay un cuerpo-objeto, sino una interrelación.
  - ☺ Totalidad, integralidad, consideración del cuerpo en relación con la mente, no por separado sino integrado a través de la percepción, no hay un 'yo pienso' que realiza las cogitaciones, y un cuerpo quien ejecuta o sirve de instrumento relacional, es un yo-cuerpo con una intencionalidad, volcado al mundo. Los síntomas que se presentan no serían separados, sino más bien facilitarían la comprensión de un todo armónico.
  - ☺ Lo universal vs lo singular no son impedimento para escuchar las sensaciones específicas del yo-cuerpo. Las sensaciones singulares del yo-cuerpo favorecen el conocimiento y permiten acercarse a esas particularidades del cuerpo actual. Lo subjetivo-individual es una posibilidad de aporte en la comprensión de lo individual<sup>338</sup>.

---

<sup>338</sup> “Ocurre que hay una manera de aprehenderlas (nuestras experiencias, nuestras vivencias) por la cual esas experiencias adquieren una significación universal, intersubjetiva y absoluta. (...) La visión de las esencias no es otra cosa, en Husserl, que la explicitación del sentido o de la esencia hacia las cuales la conciencia está orientada y vive.” MERLEAU-PONTY, M, “El Problema de las Ciencias del Hombre según Husserl”, en *La Fenomenología y las ciencias del hombre*, Ed. Nova, Bs. As., 1952, p. 32

- ☺ Cuerpo habitual/cuerpo actual es una forma de ver la integralidad del cuerpo dentro de la temporalidad, y como el tiempo nos está entretejiendo entre lo que hemos adquirido a través del grupo social en que hemos nacido –hábitos, costumbres, formas de ser, de actuar, de enfermar-, y las potencialidades y particularidades de nuestro propio cuerpo, que se reflejan dentro de un todo en el hoy de la consulta.
  
- ☺ Reencuentro y reconocimiento con nuestra corporeidad, hay una invitación a hacer una reflexión sobre lo que nos está pasando, la enfermedad no es algo ajeno a la persona, es una posibilidad de ‘descubrimiento’ de nuestro propio cuerpo, tanto dentro como por fuera del espacio de la consulta. Habría así también otra connotación de lo que es la enfermedad, pues no se vería solamente como una relación causa/efecto, sino con múltiples posibilidades de comprensión, el cuerpo está ‘mostrando’ varias señales que deben ser leídas dentro de un contexto específico del ahora.
  
- ☺ La narración como una posibilidad del hilar y entretejer nuestros acontecimientos y que favorecen el ir revelando las situaciones por las que va atravesando nuestro yo-cuerpo, atravesados por el lenguaje vivo que refleja de diferentes formas –habla, gestualidad, silencios- los diferentes sentidos de la historia que somos.
  
- ☺ La Hermeneútica como otra posibilidad de llegar a una comprensión lo más acertada posible del hoy de la persona, a través de la narración vivencial de sus síntomas; no se trata de una verdad absoluta e inamovible, sino de una conjetura que de acuerdo a los cambios y actualizaciones puede en un momento cambiar su validez, o ser reafirmada.
  
- ☺ Recuerdo/olvido, la importancia de recuperar la corporeidad en esa relación originaria con el mundo, pues no todo se lo podemos dejar a la explicación de la razón. Es una búsqueda más allá de lo que la razón nos ha dado como certezas, es la invitación

permanente a buscar ese mundo olvidado por las ciencias, a recuperar lo que somos, y no quedarnos con un piso abstracto (ahistórico y asocial) de relaciones con nuestro cuerpo.<sup>339</sup>

☺ Recuperación del mundo, ya no como algo ajeno y apartado de nosotros, sino como esa interrelación existencial y viva en donde se realizan todas nuestras posibilidades de yo-cuerpo como seres-del-mundo (incluyendo allí los Otros dentro de esa relación intersubjetiva que somos)<sup>340</sup>.

✓ Desde lo colectivo también se ha venido desarrollando un nuevo paradigma con la epidemiología crítica desde la corriente de medicina social, buscando la comprensión de la salud en una relación social-histórica más amplia, evitando que se comprenda solamente desde la medicina. Nos muestra por otro lado las posibilidades de la interdisciplinariedad como forma de acercarse a una realidad<sup>341</sup>.

✓ El reto dentro de la misma sociedad es a favorecer un cambio en la concepción de salud, que no sólo le compete a los médicos. La medicina nos ha vendido un modelo, pero también hay las posibilidades de buscar otras opciones<sup>342</sup>.

---

<sup>339</sup> REYES MATE, “El olvido del mundo de la vida y el recuerdo del fundamento humano de la ciencia” en *Introducción a la Fenomenología*, Enciclopedia Británica, p. 28

<sup>340</sup> Considero que la educación tiene que ver mucho con esa recuperación, tanto en los niños y niñas para la apropiación de su corporeidad, como para los trabajadores de la salud para redimensionar el Otro que asiste a la consulta.

<sup>341</sup> “Las condiciones de salud de las personas y de los grupos sociales son el resultado de ese proceso complejo y dinámico que se produce socialmente en todos los ámbitos donde la vida social se desarrolla. Las condiciones de salud de los trabajadores de la ciudad, por ejemplo, se producen en sus centros laborales, en el ámbito del consumo familiar en la casa, en la vida organizativa y en la vida cultural, todo eso en espacios y ambientes determinados” (en todos y cada uno de esos sitios ocurren situaciones tanto benéficas como destructivas que han de ser analizadas) BREILH. J, op. cit., p. 45

<sup>342</sup> “Gran parte del público acepta el modelo biomédico, cuyos principios básicos se hallan tan firmemente arraigados en nuestra cultura que lo han convertido en el modelo más difundido y popular de la enfermedad. La mayoría de los pacientes no entienden sus intrincados detalles, pero se les ha condicionado para creer que el médico es el único que sabe la causa de sus enfermedades y que la intervención tecnológica es lo único que los puede curar (...) Además, como miembros de una sociedad, tenemos tendencia a utilizar los diagnósticos médicos para encubrir los problemas sociales (...) aceptamos

- ✓ Surge nuevamente la pregunta sobre si la ciencia puede explicarlo todo<sup>343</sup>, y vale la pena enfatizarlo con relación a la medicina, que como ciencia ha pretendido dar razón de lo que es la vida; sin embargo, lo que hemos abordado desde la fenomenología nos muestra que el cuerpo, como existencia, no lo podemos asir en su totalidad y, como una obra de arte, nos muestra muchas posibilidades de acercamientos y de enigmas que nos llevan a interrogarnos frente a lo que somos y a nuestras posibilidades. La invitación de la reflexión está planteada como una tarea inacabable, pero necesaria para develar ese 'Mundo de la vida' que se nos abre a través de nuestra corporeidad.

---

los elevados índices de muertes por cáncer en vez de investigar cómo envenena la industria química nuestras comidas para incrementar sus ganancias” CAPRA, “El Modelo biomédico”, op. cit., p. 180

<sup>343</sup> Este tema quedó planteado en el segundo capítulo, en Verdad/Evidencia.

# CONCLUSIONES

- ✎ Uno de los elementos importantes a destacar dentro de la modernidad está el posesionamiento del individuo ante la naturaleza, un sujeto escindido, en donde su razón es la que prima tanto en su mismo yo (la razón determina al cuerpo) así como en relación con la naturaleza que le rodea; la ciencia como creación humana afianza esas posibilidades de conocimiento y dominio.
  
- ✎ ¿Por qué Descartes pone en duda el mundo? El mundo para Descartes se vuelve dudoso e inseguro, es una forma de separar el yo de ese mundo, y una vez tomada esa distancia, poderlo dominar. Descartes valida el pensamiento científico de su época – Copérnico, Galileo-, y busca a través del mismo dar una explicación del hombre y del mundo. Es la razón la que se privilegia, por esto hace una separación entre la *res cogitans* y la *res extensa*, siendo la razón la que definirá las leyes que posteriormente serán validadas. Según Husserl, para Descartes el *Cógitio* es principio fundamental de la ciencia que le da validez universal a las leyes que de éste emanan; es por esto que Husserl propone que lo que se debe buscar no es el pensamiento desde la misma ciencia, sino el análisis fenomenológico de la actividad misma del científico<sup>344</sup>. El mundo (del que duda Descartes) es precisamente fundamento de esa elaboración, que como tal no es definitiva ni absoluta, sino que como elaboración humana, es fruto de las relaciones y pensamiento existentes de la época (como el énfasis físico-matemático que se ejerce en la elaboración de las verdades, guiado por la ciencia galileana). Para Husserl esto implica que tanto la experiencia, como las verdades científicas deben ser sometidas a duda, precisamente por ser producto histórico de la praxis del hombre<sup>345</sup>. La crítica que hace Husserl a la ciencia es que en su necesidad de generar la verdad, ha olvidado el mundo de donde proviene todo conocimiento. Es cierto que como filósofo el hombre debe separarse de ese mundo para comprenderlo, pero esto no quiere decir aislarse totalmente de él, no se puede negar ese lazo físico, cultural y social que nos une, de lo que se trata es de tomar conciencia de su existencia.

---

<sup>344</sup> HERRERA, Daniel, “Husserl crítico de Descartes” en *Estudios de la historia de la Filosofía*, Ensayos Históricos I, Ed. De la Fundación para la promoción de la Filosofía en Colombia, 1982, p, 288

<sup>345</sup> *Ibíd.*, p, 289

- ✎ ¿Por qué la importancia que se le da a la expresión matemática como única posibilidad de comprensión del mundo? A través de los planteamientos de Descartes y de Kant se evidencia una validación de la ciencia galileana. Las matemáticas se convierten en ese camino posible de acceso a la verdad; Descartes las ha contextualizado como ideas innatas, provenientes del espíritu, y por tal razón verdaderas; en ellas no ha mediado una relación con la *res cogitans*, más bien, al contrario, favorecen la comprensión de lo que se pueda encontrar en la naturaleza. En Kant, en su *revolución copernicana*, encontramos la ratificación de ciencias como la geometría y la matemática como un camino seguro, debido a que pueden generar sus leyes sin que medie la experiencia; desde allí es que hace una propuesta epistemológica de cómo el entendimiento puede llegar a la formulación de juicios sintéticos a priori; en su propuesta están las intuiciones del espacio y el tiempo como intuiciones sensibles (a priori) que favorecen esa elaboración de los conceptos. Husserl en ese rescate del “Mundo de la vida”, expresa cómo las matemáticas han suplantado ese origen, ese pre-dado que es base de todo conocimiento científico. Husserl denuncia que en el deseo de fundar una objetivación científica el mundo ha quedado olvidado y reducido a cosa para poderlo dominar.
  
- ✎ ¿Qué implica que haya ideas innatas? Esto implica que el *cógito* se separa del mundo, se aísla y se piensa (solipsismo). Fenomenológicamente esto es imposible, pues para Husserl, la conciencia es *conciencia de algo*, es imaginación, recuerdo<sup>346</sup>; de ahí la importancia del *Mundo de la vida* como suelo fundamental de todo quehacer científico. El Ego de Descartes es un Ego aislado, separado, mientras que el de Husserl es mundano; Descartes interroga y duda de las cosas, en cambio Husserl interroga sobre el sentido de las cosas; la *epojé* es diferente a poner en duda el mundo, es retirarse de él para hacerlo consciente, es poner en evidencia esa intencionalidad que soy<sup>347</sup>.

---

<sup>346</sup>De aquí que Husserl pueda decir: “toda adquisición de la ciencia funda su sentido en la experiencia inmediata y reenvía al mundo de esta experiencia” *Ibíd.*, p, 291

<sup>347</sup> Husserl escribe que en la *epojé* “yo puedo distinguir el yo del ser intencionado, del ser de las cosas mundanas y del mundo” *Ibíd.*, p293



- ✎ ¿Qué pasa con el espacio y el tiempo? Para Kant son intuiciones, son a priori, están dados en el sujeto, y es a partir de ellos que se pueden realizar las representaciones tanto internas como externas; es una negación, o si se quiere una reducción de la experiencia, a lo que la ciencia ha definido previamente; la experiencia lo que hace es constatar aquello que desde el entendimiento se ha elaborado. En el esquema trascendental de la cantidad (cantidad extensiva), por ejemplo, nos está mostrando cómo toda intuición es susceptible de medirse y cuantificarse, esto quiere decir que todas las cosas del espacio son susceptibles de matematizarse<sup>348</sup>, es el sujeto, que a través de sus intuiciones puede representarse la realidad. En la fenomenología, en los trabajos de Husserl y Merleau-Ponty encontramos la discusión frente a esa forma de obviar la percepción y con ello la corporalidad. Si el mundo de la ciencia se ha construido a partir de ese mundo originario, es porque allí ha estado la corporeidad para llenar de sentidos e interrogantes a ese yo-cuerpo que se está reconociendo; el mundo es ese horizonte predado, en el que convivimos anónimamente y que se abre en múltiples posibilidades de abordaje; es un mundo que ni se abarca ni se posee, pero al cual no dejamos de dirigirnos. El planteamiento científico no es ingenuo, tiene sus repercusiones frente a la objetivación de lo que somos y del mundo al que pertenecemos, por un afán de dominación de la sociedad industrial<sup>349</sup>.
- ✎ ¿Cuál es la finalidad de la ciencia? Sería la pregunta sobre el mismo sentido de la acción humana en su búsqueda de verdad, una pretensión que no puede equipararse como la misma para las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. La fenomenología en su ejercicio de *epojé* lo que busca hacer evidente es el sentido, la intencionalidad con la cual nos acercamos al mundo. La filosofía en su ejercicio está mostrando la lucha incesante de la razón<sup>350</sup> y ya habíamos comentado ese movimiento que se está realizando en torno a la verdad, no para llegar a algo estático y fijo, sino como

---

<sup>348</sup> “El principio de que todas las intuiciones son cantidades extensivas, permite determinar todo lo espacial como sujeto a determinaciones matemáticas, postulado que ya Descartes propuso al hacer la distinción entre la *res extensa* y la *res cogitans*.” PÉREZ LA ROTTA, G, *Observaciones sobre la concepción kantiana de la percepción humana*, Ponencia presentada al evento: “Kant, la filosofía y el mundo contemporáneo”, Departamento de Filosofía de la Universidad del Cauca, noviembre 2004, p. 4

<sup>349</sup> *Ibíd.*, p. 8

<sup>350</sup> REYES MATE, “El olvido del mundo de la vida y el recuerdo del fundamento humano de la ciencia” en *Introducción a la Fenomenología*, Enciclopedia Británica, p. 25

búsqueda incesante en el mismo transcurrir existencial de la humanidad. Este ejercicio está mostrando la realización de la razón, que coincide con la autonomía<sup>351</sup> del sujeto y refleja una búsqueda inserta en el desarrollo histórico: “Ese es el *telos* de la ciencia, la universalización de la autonomía humana”; los frutos de ese devenir nos está mostrando el ejercicio pleno de la libertad<sup>352</sup>; en el mismo desarrollo de la razón se están evidenciado las búsquedas y posibilidades del trasegar histórico de la humanidad. Por todo esto el sentido de la ciencia conecta con la Ética, con el problema de la construcción de un Mundo Humano de reconocimiento social y realización de las personas en ese mundo.

- ✎ La propuesta de Husserl frente a la reflexión es la posibilidad de hacer consciente el mundo en el que vivimos, de develar esas relaciones sociales, culturales e históricas en las que realizamos nuestra experiencia y producimos conocimiento. A la ciencia médica le cabe esa posibilidad de reflexión desde su práctica, se trata de suspender ese cúmulo de afirmaciones que se dan como validez, y posibilitar otras miradas. Merleau-Ponty en sus trabajos nos muestra un acercamiento desde la fenomenología a otras formas de comprensión de la corporalidad que no son totalmente explicadas desde la fisiología o la psicología; el cuerpo no se presenta como un objeto a ser estudiado, sino como un “campo de presencias” sobre el cual soy y me desarrollo como ser-del-mundo; desde esta visión el cuerpo es dinámico, está en constante movimiento y son muchas sus posibilidades de relación en el mundo como fuente de conocimiento. Esa misma potencialidad que es el cuerpo nos demuestra la tarea inagotable al tratar de acercarnos al conocimiento del mismo, el cuerpo como existencia es inasible, lo que podemos es acercarnos a “posibilidades reflexivas” en un momento dado, sin que sea determinable una verdad absoluta e inamovible; es la invitación a un diálogo permanente con nuestra corporalidad, dentro de la intersubjetividad en que nos movemos. Visto así, el evento llamado enfermedad sería otra opción de diálogo y reconocimiento de ese yo-cuerpo-existencia que soy, y así también es una invitación a que la ciencia médica vuelva a ese origen del que ha logrado elaborar su cuerpo de conocimiento.

---

<sup>351</sup> *Ibíd.*, p. 24

<sup>352</sup> *Ibíd.*, p. 23

- ✎ ¿Cómo podríamos entender la relación sujeto/objeto? Desde la ciencia se pretende hacer una separación tajante, una cosa es el sujeto que piensa, y otra totalmente diferente es la cosa pensada. En Kant encontramos que es el yo de apercepción pura el que conoce, y que lo que se logra es una representación de la realidad. En la fenomenología esta relación no existe, no es válida, pues el *cógito* no puede aislarse del mundo en que *es*, en el que vive y desarrolla su conocimiento. No hay tampoco separación entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual, para Husserl, son las cosas un mismo gesto, son distinguibles pero no separables<sup>353</sup>. ¿Qué hace el yo? *Cogitationes*, pero éstas las hace en el mundo; lo que existe es una relación intersubjetiva, es un yo con una intencionalidad, que se relaciona con un objeto y da sentido a esa relación<sup>354</sup>. El sujeto trascendental sólo puede ser definido en función de la presencia del mundo<sup>355</sup>.
  
- ✎ ¿Cuál es el papel, o la importancia del cuerpo? Desde una mirada podríamos decir que es un 'instrumento' que acompaña, y en ocasiones perturba a la razón. En varias religiones encontramos el rechazo al mismo, pues puede entorpecer y desviar al espíritu en su camino de realización. Hemos dicho que en la modernidad se ha buscado el control y dominio de la naturaleza, y esto incluye al cuerpo tanto en su interior –psique-, como en su exterior. Desde otra mirada, la fenomenología ha subrayado la importancia del yo-cuerpo: no es que yo posea un cuerpo, sino que *soy* cuerpo; no es que el yo-pienso defina lo que es mi cuerpo, sino que el cuerpo en sus sensaciones, deseos, voluntades, constituye esa síntesis que se realiza originariamente en el mundo; de ahí la importancia de la percepción como diálogo permanente con ese mundo al que me dirijo intencionalmente. Nietzsche<sup>356</sup> habla de la gran razón que es el cuerpo; esto implica la recuperación de nuestro cuerpo y el redescubrimiento del mismo, no ya desde esa pequeña razón<sup>357</sup> que nos lo ha definido (comprendido allí el mirar de la ciencia –incluyendo el de la medicina-). Es la posibilidad de reencuentro de

<sup>353</sup> “Toda nuestra vida predicativa se fundamenta en la experiencia pre-predicativa, experiencia que trasciende la distinción clásica entre lo sensible y lo intelectual” HERRERA, op. cit., p. 294

<sup>354</sup> *Ibíd.*, p. 294

<sup>355</sup> *Ibíd.*, p. 294

<sup>356</sup> “El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido” NIETZSCHE, F, “De los despreciadores del cuerpo”, en *Así hablo Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p, 60

<sup>357</sup> “Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas <<espíritu>>” *Ibíd.*, p, 60

lo que somos a través de la percepción, en esa relación intramundana. Es un replanteamiento de lo que hasta ahora hemos considerado que somos; es una propuesta de la no-subordinación de los sentidos por la razón, entender nuestra integralidad cuerpo/mente con múltiples posibilidades de ser, lo que permite el enriquecimiento como seres y no la reducción de nuestras potencialidades.

- ✎ ¿Cuál es el aporte hacia la ciencia médica? Hay una propuesta de asumir el cuerpo de una forma diferente, como una unidad, una integralidad en movimiento, no como una reunión de partes previamente definidas y descritas. El cuerpo está favoreciendo la adquisición de un mundo, desde el nacimiento estamos creando hábitos que el cuerpo va recepcionando, y en la medida en que ese horizonte genera nuevas posibilidades, esos hábitos se van enriqueciendo y reorganizando, lo que nos muestra el movimiento corporal intencional en el mundo. El yo-cuerpo para la ciencia médica sería esa posibilidad de reflexión conciente del mundo, sus síntomas serían una forma de comunicación, de diálogo, de verdad cambiante, que permite analizar las relaciones sociales, culturales e históricas en que nos estamos desarrollando. El evento que llamamos enfermedad no sería un 'desajuste' en los 'parámetros normales', ni la resultante de la relación causa/efecto, sino un yo-cuerpo existiendo, en diálogo con los Otros y el mundo en que vive. Es una experiencia de vida plena de sentido, de lo que se trata es de poder develar ese momento existencial dentro de una temporalidad que somos. Es un hecho concreto, pero dentro de esa particularidad también se puede acceder a un saber que es válido para todos.

# BIBLIOGRAFÍA

**ABEL**, Cristopher, *Ensayo de Historia de la Salud en Colombia 1920-1990*, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional, CEREC, Bogotá, 1996

Biblioteca de Consulta Microsoft ® Encarta ® 2005. © 1993-2004 Microsoft Corporation

**BREILH**, Jaime, *Nuevos conceptos y Técnicas de Investigación*, Guía para un taller de metodología, Centro de Estudios y asesorías en salud, Quito, 1994

**CAPRA**, Fritjof, *El punto crucial*, ciencia, sociedad y cultura naciente, Ed. Integral, Barcelona, 1985

**CASSIRER**, Ernest, *Filosofía de la ilustración*, Fondo de Cultura Económica, Santafé de Bogotá, 1994

**CRUZ VELEZ**, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, Ed. Suramericana, Bs. As., 1970

**CURREA**, Victor, **HERNÁNDEZ**, Mario, **PAREDES**, Natalia, **PROVEA**, *La Salud está Grave* Una visión desde los derechos humanos, Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo, Bogotá, 2000

**DESCARTES**, René, *Meditaciones Metafísicas*, En Obras Escogidas, Ed. Sudamericana, Bs. As., 1967

*Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, 2001

**ECO**, Umberto, *Kant y el Ornitorrinco*, Ed. Lumen, Barcelona, 1997

**FROMM**, Erich, *El Miedo a la Libertad*. Ed. Paidós. Bs. As. 1977

**GOLDMANN**, Lucien, *Introducción a la filosofía de Kant*, Ed. Amorrortu, Bs. As, 1974

**HANHEMANN**, Samuel, *Organon de la Medicina*, Ed. Albatros, Bs. As. 1982

**HERRERA**, Daniel, "Qué es la Fenomenología", en *La Persona y el Mundo de su Experiencia*, U. San Buenaventura, Bogotá, 2002

-----, "Husserl crítico de Descartes" en *Estudios de la historia de la Filosofía*, Ensayos Históricos I, Ed. De la Fundación para la promoción de la Filosofía en Colombia, 1982

**HORKHEIMER**, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Gráfica Guadalupe, Bs. As., 1973

**HOYOS**, Guillermo, *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*, Editorial de la Universidad Nacional de Colombia, 1986, Bogotá, D.C.

**HUSSERL**, Edmundo, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología trascendental*, Ed. Crítica, Barcelona, Madrid, 1990.

-----, *Invitación a la Fenomenología*, Ed. Paidós, Barcelona

**KANT**, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, Traducción de José del Perojo, Ed. Losada, Bs. As., 1973

**LOOSE**, John, *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1976

**LYOTARD**, Jean Francois., "Fenomenología y psicología", en *La Fenomenología*, Ed. Paidós, Bs. As, 1989

**MARDONES**, J. M, URSUA, N, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Materiales para una fundamentación científica, Fontamara, México, 1988

**MARGOT**, Jean Paul, *La Modernidad Una ontología de lo incomprensible*, Ed. Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Santiago de Cali, 1995

**MERLEAU-PONTY**, Maurice, *Fenomenología de la Percepción*, Ed. Península, Barcelona, 1975

-----, "El Problema de las Ciencias del Hombre según Husserl", en *La Fenomenología y las ciencias del hombre*, Ed. Nova, Bs. As., 1952

**MONTEAGUDO**, Cecilia, "Mundo de la vida y autorreflexión de las ciencias del espíritu", en *Fenomenología en América Latina*, U. San Buenaventura, Bogotá, 2000

**NAVARRO**, Vicente, *Trabajo, Ideología y Ciencia: el caso de la medicina.*

**NIETZSCHE**, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1980

**PASCHERO**, Tomas, *Homeopatía*, Ed. El Atendeo, Bs. As., 1991

**PÉREZ LA ROTTA**, Guillermo, *Génesis y sentido de la ilusión filmica*, Siglo de Hombre Editores, Universidad del Cauca, Bogotá, D.C. 2003

-----, *Observaciones sobre la concepción kantiana de la percepción human*, Ponencia presentada al evento "Kant, la filosofía y el mundo contemporáneo", Departamento de Filosofía, Universidad del Cauca, Nov. 2004

-----, *Arte y Verdad*, Ponencia presentada al XIV Foro Nacional de Filosofía, Universidad del Valle, 2003, Revista Facultad de Humanidades, Unicauca, No. 11-12, Vol. 8, 2004

**REYES MATE**, "El olvido del mundo de la vida y el recuerdo del fundamento humano de la ciencia", en *Invitación a la Fenomenología*. Enciclopedia Británica

**RICOUER**, Paul, *La acción considerada como un texto*, en *Hermenéutica y Acción*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1985

-----, "La Identidad Narrativa", en *Historia y Narratividad*, Paidós, Barcelona, 1999

**ROVALETTI**, María Lucrecia, "La perspectiva fenomenológica en la clínica: del síntoma al fenómeno", en *Fenomenología en América Latina*, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2000