

XV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXX Jornadas de Investigación. XIX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. V Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional V Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2023.

En torno al sí mismo en la psicología. Un diálogo entre fenomenología y el enactivismo.

Mercado Vásquez, Martin.

Cita:

Mercado Vásquez, Martin (2023). *En torno al sí mismo en la psicología. Un diálogo entre fenomenología y el enactivismo*. XV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXX Jornadas de Investigación. XIX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. V Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional V Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-009/77>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ebes/FQX>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

EN TORNO AL SÍ MISMO EN LA PSICOLOGÍA. UN DIÁLOGO ENTRE FENOMENOLOGÍA Y EL ENACTIVISMO

Mercado Vásquez, Martín

CONICET. Buenos Aires, Argentina - Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

RESUMEN

La pregunta por el objeto de estudio de la psicología no es un problema cerrado. En este sentido, surgen dos preguntas. Primero, si la psicología todavía aspira a ser una ciencia. Segundo, si el objeto de tal ciencia es el sí mismo, la experiencia en primera persona. Esta discusión hunde sus raíces en el debate entre fenomenólogos y operacionistas. El objetivo del presente artículo consiste en plantear esta inquietud en el contexto de la historia de la psicología académica contemporánea en Bolivia. Después de exponer el modo en que la psicología fenomenológica ha sido confundida erróneamente con la psicología humanística (Carranza, 2003; Riveros, 2014), justificando así, su casi extinción de la vida académica (1), se repasa la tesis del intraconductismo, que propone que no es necesario el estudio de la vivencia subjetiva en la psicología experimental (Roth, 2016; Ribes-Iñesta, 2019) (2). Frente a esa postura, se argumenta a favor de la tesis fenomenológica, apoyándonos en la noción de sí mismo basal y enactivo propuesta por el profesor Dr. Thomas Fuchs (3).

Palabras clave

Sí mismo - Psicología - Fenomenología - Enactivismo

ABSTRACT

REGARDING THE SELF IN PSYCHOLOGY: A DIALOGUE BETWEEN PHENOMENOLOGY AND ENACTIVISM

The question of the object of study in psychology is not a closed problem. In this regard, two questions arise. First, whether psychology still aspires to be a science. Second, whether the object of such science is the self, the first-person experience. This discussion has its roots in the debate between phenomenologists and operationalists. The aim of this article is to raise this concern within the context of the history of contemporary academic psychology in Bolivia. After exposing how phenomenological psychology has been mistakenly confused with humanistic psychology (Carranza, 2003; Riveros, 2014), thus justifying its near extinction from academic life (1), the thesis of intraconductism is reviewed, which proposes that the study of subjective experience is not necessary in experimental psychology (Roth, 2016; Ribes-Iñesta, 2019) (2). In response to this stance, the phenomenological thesis is argued for, drawing support from the notion of the basal and enactive self proposed by Professor Dr. Thomas Fuchs (3).

Keywords

Self - Psychology - Phenomenology - Enactivism

Introducción

No es desconocido que las denominadas Ciencias Humanas han sufrido un doble ataque, que las han debilitado tanto en su fundamentación epistemológica, como en sus estrategias de acción en la sociedad. Uno de los ataques proviene del denominado Naturalismo, es decir de la tendencia a reducir el campo de las experiencias humanas a las determinaciones causales que ofrecen las Ciencias Empíricas de la Naturaleza. Otro de los ataques proviene del Constructivismo, es decir, de la tendencia a reducir todo el campo de las vivencias humanas a relaciones de producción discursiva social, afirmando que la subjetividad, la conciencia, la emocionalidad, y la identidad son meros resultados o “constructos” de prácticas social e históricamente contingentes, con el resultado de casi diluir las Ciencias Humanas en las Ciencias Sociales. Tanto el Naturalismo como el Constructivismo tienden a diluir la experiencia subjetiva en las determinaciones, bien causal-fisiológica, bien social-histórica. El desarrollo mismo de la Psicología como ciencia se ha encontrado en medio de las tendencias naturalistas y constructivistas; de hecho, esta doble tendencia se encuentra en el problema del sí mismo como objeto de estudio de la Psicología.

En este contexto general de discusión, nos interesa preguntar, si la investigación psicológica puede realmente dispensar de del estudio de las vivencias subjetivas en primera persona. Esta pregunta apunta directamente al problema del objeto de la Psicología como ciencia y ha encontrado una de sus primeras formulaciones en el debate entre fenomenólogos y operacionistas. En el centro de ese debate se puede reconocer la posibilidad o no de la investigación de la vivencia subjetiva en primera persona como estudio del sí mismo. Este sí mismo, no obstante, se ha comprendido también de manera diferente entre las tendencias de la psicología humanístico-existencial y la psicología fenomenológica.

El modesto objetivo del presente artículo consiste en plantear el problema del estudio del sí mismo en el contexto de la historia de la psicología académica contemporánea en Bolivia. Después de exponer el modo en que la psicología fenomenológica ha sido confundida erróneamente con la psicología humanística (Riveros, 2014), justificando así, su casi extinción de la vida académica (1), se repasa la tesis del intraconductismo, que propone que

no es necesario el estudio de la vivencia subjetiva en la psicología experimental (Roth, 2016; Ribes-Iñesta, 2019) (2). Frente a esa postura, se argumenta a favor de la tesis fenomenológica, apoyándonos en la noción de sí mismo basal y enactivo propuesta por el profesor Dr. Thomas Fuchs (3).

1. Tres enfoques sobre el objeto de la Psicología en Bolivia

1.1. Aparición de los tres enfoques

Un modesto repaso de la primera parte de la historia de la Psicología académica en Bolivia permite reconocer por lo menos tres formas diferentes de comprender el objeto de esta ciencia (Roth, 2017; Schulmeyer, 2013; Vía Orellana, 2000; Aguilar, 1983). En primer lugar, aparece la psicología experimental, que se ha concentrado en la investigación de la conducta. En segundo lugar, el psicoanálisis, centrándose en el estudio del inconsciente en relaciones de interculturalidad y relaciones familiares y sociales. En tercer lugar, y como “tercera vía” no reductiva a las determinaciones naturales o del inconsciente, sino centrada en la persona, aparece la psicología humanista y existencial que, erróneamente, suele ser confundida con la psicología fenomenológica. La bibliografía consultada apunta tres nombres representativos, por lo menos en el inicio, de estas tres concepciones, los profesores Erick Roth, María Elena Lora y Edgardo Rivero, respectivamente. A continuación, se menciona apenas el modo en que la psicología experimental y el psicoanálisis ganaron terreno, dejando casi desaparecer a la “tercera vía”, para justificar su extinción, al tiempo de reclamar la renovación de la Psicología Fenomenológica.

Cuando en 1966 se funda el primer Departamento de Psicología en Bolivia, ya habían sido puestas las bases de la discusión psicológica en la I Conferencia Latinoamericana sobre la formación del psicólogo en 1974. Según aquella Conferencia, la Psicología es una ciencia del comportamiento, cuyos profesionales se forman como especialistas en cierto método o técnica (Vía Orellana, 2000: 51). De hecho, después del inicial desarrollo de la psicología clínica y del Centro de Investigación y Orientación Psicológica (CIOP), bajo la dirección de Ricardo Castañón, la Carrera de Psicología de la Universidad Católica adopta centralmente el enfoque de la psicología comportamental, bajo el trabajo pionero de los profesores Erick Roth y el René Calderón. Según Aguilar y Vía Orellana, a partir de entonces, los estudiantes “se volvieron decididamente conductistas o anticonductistas” (1983: 317-318; 2000: 55). En esa dicotomía, el desarrollo de la psicología experimental parece haber marcado la orientación principal de la investigación científica. El carácter dominante de la psicología experimental parece haber sido compartido, posteriormente, con el psicoanálisis.

Si bien la década de 1970 estuvo marcada por la introducción de la psicología experimental y el psicoanálisis, Vía Orellana afirma que, en la década de 1980, aparece en Bolivia la “tercera vía” de la psicología humanista existencial. De hecho, la

expresión de esta “tercera vía”, habría estado orientada desde 1977 por “las corrientes de la Terapia Centrada en el Cliente”, cuya influencia provino de los aportes de Edgardo Riveros de Chile, según informa Guido Aguilar (1983: 319). Si bien Vía Orellana y Aguilar reconocen la presencia de esta “tercera vía” en el escenario académico, Aguilar valora negativamente su desarrollo. En palabras del autor, frente al conductismo, la psicología humanista y el psicoanálisis “no han progresado lo suficiente en Bolivia como para considerarlos de peso” (1983: 319). No obstante, la ingravidez de la “tercera vía” fue mayor y parece haberla conducido casi a su desaparición.

1.2. Desaparición de la tercera vía

Actualmente sabemos que, por una parte, el psicoanálisis comprende un nutrido grupo de docentes universitarios y terapeutas en Bolivia. Por otra, es evidente el reconocimiento que gozan las investigaciones sobre la conducta del equipo del Prof. Roth. En cambio, la historia de la Psicología Humanista Existencial de influencia fenomenológica ha sido muy distinta. En efecto, en el *pensum* de 1992 de la Carrera de Psicología de la Universidad Católica Boliviana todavía se registraba una materia de “Psicología Fenomenológica” (Vía Orellana, 2000: 55), pero en la actualidad no aparece en el listado de materias obligatorias. Tampoco se encuentra esta materia o alguna similar en las mallas curriculares de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz ni de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno de Santa Cruz ni de la de Autónoma Mijael Saracho de Tarija. Solo hay una excepción, la de la Universidad Mayor San Simón de Cochabamba, que sitúa una materia de Psicología Fenomenológica en el segundo semestre. Si el panorama institucional parece ser poco alentador para el desarrollo de aquella “tercera vía” de influencia fenomenológica, lo es aún menos el registro de investigaciones en esta perspectiva que buscaba atender holísticamente al ser humano.

En la revisión bibliográfica solo se ha encontrado dos textos que ofrecen una clara perspectiva de esta tercera vía, que busca indagar a la persona humana como un todo[1]. Por una parte, un ensayo escrito por Edgardo Riveros (2014), titulado “La psicología humanista: sus orígenes y su significado en el mundo de la psicoterapia a medio siglo de existencia” (2014) y, por otra, el artículo de Valeria Carranza (2003) sobre “El concepto de salud mental en psicología humanista-existencial”. Una revisión del contenido de estos aportes debería ofrecer claridad sobre el objeto de la Psicología en esta “tercera vía”, al tiempo que nos permita evaluarla y determinar si es similar o radicalmente diferente a la psicología fenomenológica que deseamos defender. Según Riveros, la psicología humanista es la expresión de un cambio de paradigma que responde a la crisis civilizatoria de Occidente, generada en las dos Grandes Guerras, y que se consolida en la academia norteamericana en 1962, influenciada por la Fenomenología, y ampliada con los aportes de diversos autores. El objetivo común de este cambio de paradigma es

“encontrar un camino más cercano al hombre”, desafiando “el estatu quo (sic) de la academia” para “dar forma lingüística a fenómenos nuevos en la dimensión humana”, esclareciendo el sentido existencial del “fenómeno conocido como el drama humano” (Riveros, 2014: 139-140). Esto significa que el objeto de la Psicología Humanista es el ser humano en su plenitud existencial. En palabras del autor, “[e]l objeto de estudio de la Psicología Humanista [es] entonces la Persona Holística, libre y total, sin reduccionismos ni fragmentaciones” (143). En otro pasaje, Riveros afirma que uno de los “grandes sueños del Humanismo en Psicología era el estudio y desarrollo de la autenticidad”, teniendo por tarea central, responder a la pregunta “qué es el ser uno mismo” (159).

Al ser presentada la psicología humanista como una psicología no anticientífica, sino acientífica, su concepción de método es ecléctica, sino plural o, inclusive, anarquista. Se comprende por anarquismo epistemológico, aquella postura, según la cual, todo método o concepción de conocimiento es válida, si permite conseguir resultados prácticos[2]. De hecho, el autor considera que “desde una coherencia declarada en su fundación”, la psicología humanista está abierta “a otras formas de conocimientos además de la ciencia, dejando ésta de ser la única fuente para conocer y descubrir” (140). En este sentido, esta forma de psicología es un “movimiento constelado de connotados autores que tienen en común la ampliación de la ciencia, buscando el conocimiento de lo propiamente humano en otras disciplinas” (142). Así parece que todo lo que diga algo sobre la subjetividad humana, sobre la existencia, sobre la vida es bienvenido para darle alguna forma a esta “psicología del SER (sic)” (146).

En realidad, parece que tal amplitud metodológica se diluye en aquello que sirva para consolidar el gran ideal humanista, que consiste en “el proceso de actualizar el potencial humano para ser **uno mismo** (sic)” (147, 152). Esto significa que, para encontrar el sentido en “el destino final de la misión personal” (150). De lo anterior se podría concluir que la Psicología Humanista, tal como la plantea Riveros, acepta disolver cualquier sistema científico o filosófico en la práctica terapéutica; ya que, “[u]nir el concepto de ser uno mismo y ser sano es la ecuación del Humanismo (...) hasta llegar al concepto de congruencia o autenticidad (...)” (160). Lastimosamente, Rivero no ofrece ninguna clarificación sobre lo que debería comprenderse por “ser uno mismo”, “ser sano”, “autenticidad” o “Humanismo”. Al no ser definidos, parece que el autor los utiliza en su sentido común. ¿Qué significan estos términos para el sentido común? Esa es una pregunta que tampoco parece obtener respuesta por sí misma. Esta dificultad sería menor si se tratara de un descuido, pero se trata de una falta consciente y voluntaria; pues al considerar que todo conocimiento es igual de válido, tratar de definir los términos o las prácticas pierde sentido. Así, la psicología humanista parece un ramillete de buenas intenciones conformado por la diversa flora de autores; pero no se puede olvidar que el camino al infierno está empedrado de buenas intenciones.

En este sentido, Rivero parece consolidar la práctica científica de su postura.

En el carácter científico de la llamada psicología humanista, por lo menos tal como la presenta Riveros, genera más problemas que soluciones. Al reducir la dimensión científica, sistemática y reflexiva de la psicología humanista a la terapia exitosa basada en la empatía, el estilo personal del terapeuta y el deseo de autenticidad, según me parece, se recae en un anarquismo epistemológico, ciertamente ingenuo. Se dice “ingenuo” en la medida en que su carácter anárquico no es considerado en sus límites y alcances. La acientificidad enarbolada por Riveros es una de las razones, por las que la psicoterapia es cuestionada por diferentes autores. Por ejemplo, Roth (2016) sostiene que toda psicoterapia termina consolidando discursos ideológicos que confunden ciertos ideales morales con objetivos de la humanidad. Esta crítica parece acertada, ya que lo que un terapeuta y un paciente puedan en un momento dado de la historia considerar como auténtico o “ser sí mismo” dependerá de factores contextuales, en los que, inclusive, no habría que excluir, por lo menos a título de hipótesis, la “mala fe” de un terapeuta maligno.

Dado que Riveros es considerado el responsable del inicio de la “tercera vía” en la academia boliviana, y que su artículo se enfoca en el origen y desarrollo de la psicología humanista, se podría esperar balance riguroso, no obstante, el lector puede quedar algo desilusionado. Diferente es el enfoque propuesto por Valeria Carranza (2003) sobre la psicología humanística. El objetivo del artículo de Carranza consiste en ofrecer un “análisis crítico del concepto de salud mental desde la perspectiva humanista-existencial” (2003: 4). Tras una revisión bibliográfica, apoyada principalmente en el trabajo de Rollo May, Angel y Ellenberg, Carranza propone la siguiente definición.

Haciendo un intento por llegar a un concepto que unifique las tres áreas (psicología fenomenológica, humanista, existencial) la salud mental *es o existe*: cuando el ser humano a través de la observación fenomenológica de sí mismo; intencionalmente, intuitivamente y dejándose dirigir por la tendencia innata actualizante, llega a ser consciente de su ser. Por esta conciencia de sí mismo percibe que está arrojado en el mundo y que su fin es la muerte; su experiencia de anticipatoria de la muerte, no le permite verse aprisionado por las posibilidades mundanas; sino que se percató de su poder de elección, y ve que puede elegirse a sí mismo, ser libre y empezar a actuar para ser lo que es. Esta libertad activa lleva al hombre no solo a transformarse a sí mismo, son también al mundo y a la sociedad. (Carranza, 2003: 8, énfasis en el original)

Relevante es en el trabajo de Carranza el esfuerzo por clarificar los conceptos centrales que permiten comprender la experiencia de salud mental. Como se puede apreciar en la cita, la comprensión de salud mental está ligada, sino mediada, por “la observación fenomenológica del sí mismo”. Según la autora, esta experiencia significa la conciencia de su naturaleza, de su determinación existencial (ser proyecto, intersubjetividad, anti-

cipación de la muerte, libertad de elección y facultad de autoterminación). Queda claro que esta concepción de salud mental, basada en las determinaciones existencial, que se ofrecen en la experiencia reflexiva, y que puede ser descrita por el terapeuta, para conducir a un equilibrio saludable es discutible. Es discutible porque es una propuesta clara que busca definiciones. Ese ya es el principio de una ciencia.

La fortaleza del texto de Carranza es que permite revisar por la experiencia y la tradición de investigaciones la concepción propuesta, en este caso, la de salud mental. En ese sentido, considero que el texto de Carranza da un paso adelante en comparación de la propuesta de Riveros. No obstante, el problema del abordaje de Carranza se parece al de Riveros, su acercamiento a la fenomenología está mediado por autores que ofrecen una revisión casi demasiado global y alejada de los principales aportes de la filosofía fenomenológica. Este probablemente sea el problema central de la concepción de la psicología humanística, considerar sus fundamentos y el problema del que surge desde visiones englobantes que ofrecen una falsa unidad en la concepción de fenomenología-existencial-humanística que le impide rastrear los fundamentos sólidos de la investigación fenomenológica.

Aunque el texto de Carranza nos parece notoriamente más positivo y reflexivo que el de Riveros, no deja de presentar algunas debilidades. Ellas parecen surgir de la equivocada apariencia de unidad entre fenomenología, existencialismo y humanismo en torno a la psicología de introspección. Como la psicología humanista se concentra en la autenticidad de la individualidad interna del hombre, se producen escisiones paradójicas entre hombre interior, exterior, mente, cuerpo, los otros y el mundo. Así, por ejemplo, según Carranza, el hombre sería “un ser espiritual que se inicia con la realización moral, se desarrolla cuando trasciende y se consolida en las obras concretas que realiza” (Carranza, 6). Esta noción de hombre implica una reducción del cuerpo a un medio, un material de expresión de la interioridad. “Este ser espiritual se sirve del cuerpo para lograr su proyecto de vida”. Como tendremos oportunidad de ver, para la psicología fenomenológica el cuerpo no es un medio o un instrumento solamente, sino que es primordialmente la encarnación de la conciencia. De la diferencia entre cuerpo e interioridad que implica la psicología humanista repercute en la noción de mundo como exterioridad. “el mundo es una representación de la realidad” (Carranza, 8). El mundo debe ser introyectado en la interioridad mente, lo que genera el problema del representacionismo, según el cual habría que explicar cómo algo externo y diferente a la conciencia se convierte en contenido de ella. Es verdad que la propuesta de Carranza evita llegar a esos extremos implicados en la psicología humanista de este tipo, pero también es cierto que no puede evitar evocar estos problemas fundamentales.

El problema de la psicología humanista como introspección, realización de una autenticidad, o búsqueda de la felicidad en el ser verdadero por una vía a científica consiste en que el anarquismo se torna psicologismo. El psicologismo sería la versión más

profunda del anarquismo epistemológico. El psicologismo se presenta como una tendencia, según la cual, todo conocimiento del mundo depende de la conciencia o de la mente del hombre. Así, por ejemplo, la cultura, la ciencia, la lógica, la verdad y todo conocimiento posible depende de la mente del individuo. Si bien esta postura trataría de recuperar una concepción más humana de la psique humana, termina generando un resultado inverso; pues, o se cae en cierta forma de misticismo, o se retorna a la explicación de la función mental por vía de las causas naturales. De hecho, el psicologismo que surgió reduciendo todo el ámbito humano a la mente del individuo, terminó indagando las determinaciones cerebrales de los estados mentales. Como el psicologismo reduce la verdad a los actos psicológicos, la lógica y la matemática parecen también convertirse en el producto mental del individuo. Esto debería conducir a la idea de que cada individuo, y por extensión cada cultura, tiene su propia lógica, su propia verdad. Si esto fuera así, no habría realmente convivencia o entendimiento; pero, de hecho, lo hay, aunque sea de modo parcial. Entonces, ¿cómo explicar eso? Además, la pregunta que se sigue es lógica y ontológica, ¿qué genera esos actos psicológicos, estados mentales y, en fin, la razón? Una de las respuestas fue que su causa son procesos neuronales, es decir, procesos biológicos, físico-químicos, que pueden ser medidos o registrados cuantitativamente. Esto genera un círculo; pues la razón, la lógica y la verdad se reduce al individuo, para después convertirla en aquello que se expresa de manera lógica y matemática. En este sentido, el psicologismo es una concepción que considera las explicaciones que nos proporciona la psicología serían suficientes para saber qué son los objetos de la lógica y la matemática. Esto significa que la verdad y racionalidad es contingente respecto del individuo, de la cultura y del momento o época histórica. (San Martín, 2015a: 31; 2015b: 168; 2007: 41). Esto significa una reducción de la racionalidad humana a procesos biológicos que son solo una expresión de procesos en los que se elimina arbitrariamente la dimensión subjetiva de la vivencia en primera persona. Esto es así, porque los psicólogos terminan pensando, como acertadamente señala el profesor Tommy Goto, que las leyes de la psicología se refieren solamente a las leyes que rigen la conexión real de los procesos de conciencia y su causalidad, haciendo que la psicología se torne nuevamente un conocimiento sometido a las leyes naturales de causalidad (Goto, 2014: 35-36). En este sentido, el psicologismo de la psicología humanista termina abriendo las puertas para la deshumanización de la persona.

De modo contrario y crítico al psicologismo incluido en la psicología humanista, la psicología fenomenológica buscó describir la estructura de la percepción como fundamento de certeza. El estudio fenomenológico de la percepción permite evitar la división entre cuerpo y alma, mente y mundo, yo y los otros, como también ofrece un campo de validez que no se puede reducir a los procesos en tercera persona. Toda percepción es percepción de algo, bajo esta idea aparece la noción de intencionalidad que

nos permite comprender que toda vivencia mental no está encerrada en la conciencia, sino que aparece ya en el contacto con aquello que ha percibido.

Lo percibido (noema) no puede comprenderse como una mesa “allá afuera” que se reproduce “dentro de la mente”; por el contrario, lo percibido es cierto modo de darse el objeto a la conciencia. Nunca vemos el objeto desde todas partes al mismo tiempo, sino siempre desde una determinada perspectiva espacial y temporal; esto significa que la percepción no es un mero acto pasivo, sino activo (noesis). Esta actividad de la conciencia permite señalar que la conciencia no capta solo “hechos”, sino también “esencias” (Husserl, 2013: 90-317), que son categorías lógicas. Esto pasa si recordamos el rostro de un familiar fallecido hace mucho tiempo atrás. El tiempo cronológico y la ausencia física no nos impide tener el fenómeno recordado en “carne y hueso”, “en persona”. Esto es importante, pues podemos comprender que ese recuerdo no es mera fantasía o ensoñación y que el acto de pensar un fenómeno puede poner en suspenso las determinaciones naturales, mas no las determinaciones lógicas. Si variamos el rostro recordado, podríamos terminar reconociendo que no se entiende en él a la persona que queríamos recordar; por ejemplo, si alargamos demasiado la nariz o quitamos un ojo o variamos el carácter que acompaña ese rostro. El fenómeno no es una representación, sino el modo en que un nóema aparece bajo determinada forma de la nóesis.

El estudio de la percepción implica, por lo tanto, un modo de dirigirse al mundo, siendo este no un hecho físico o mental, sino el horizonte en el que aparece todo fenómeno, incluyendo a aquellos que captan fenómenos. Entonces, existe una relación inmanente entre mundo, sujeto y los otros que no se comprende en su sentido pleno mediante las divisiones de mente, cuerpo, introspección y representación. Como veremos más adelante, esto es muy importante; pues la percepción del cuerpo se dará como un objeto, cuando palpo mi rodilla adolorida, o como manifestación de la encarnación de la conciencia, cuando siento hambre o simplemente no siento el cuerpo como un objeto, sino como parte de mí mismo. El estudio fenomenológico de la percepción implica un trabajo de epojé y reducción que aquí solo podemos mencionar. De manera breve podemos, entonces, señalar la diferencia entre el psicologismo, introspección y representacionismo de la psicología humanista de la concepción de conciencia encarnada que propone la psicología fenomenológica, a partir del estudio de la percepción.

En este sentido, se podría llegar a afirmar que, aunque en Bolivia ha habido un acercamiento a la psicología fenomenológica, por vía de una aparente unidad de esta el existencialismo y el humanismo, no la ha indagado con rigor y no ha podido conocer sus frutos. Para acercarse a la psicología fenomenológica no se necesita solo la buena intención de ayudar a la humanidad, sino abordarla en el núcleo de los problemas científicos de la psicología. Esto nos lleva al replantear el problema del objeto de la Psicología.

2. Problema del objeto de la Psicología:

¿se puede prescindir del sí mismo?

En la discusión boliviana sobre el objeto de la Psicología parece que, por lo menos en su etapa inicial, la psicología conductista desplazó a la psicología humanista y, al parecer, con justa razón. Pero, ¿implica ese desplazamiento de la psicología humanista el descrédito de la psicología fenomenológica? ¿Se debe seguir de la caída de la psicología humanista la disolución del problema del sí mismo? Nuestra tesis consiste en afirmar que no y que, por lo tanto, es necesario retomar la investigación filosófica y científica que la psicología fenomenológica ofrece en torno a la vivencia del sí mismo. Esta tesis podría, en el estado actual de la discusión y de la Psicología en Bolivia, casi un contrasentido; pero nosotros sostenemos la relación entre la psicología fenomenológica y las psicologías empíricas debe caracterizarse por un diálogo franco, abierto, vivo y sostenido en el tiempo a partir de las investigaciones y la literatura actual. De no ser así, la Psicología corre el riesgo de perder su fundamento y autonomía científica, pudiendo replicar la crisis de la Pedagogía en nuestro país, que cuenta con pocos aportes teóricos creativos y frente a los cuales se han multiplicado las aplicaciones técnicas de una didáctica sin norte, meramente reproductiva y avivada por el ansia de novedad regulada por el mercado y los traficantes de la moral.

En Bolivia, el desplazamiento de una posible psicología fenomenológica inició en el transcurso de las décadas de 1970 - 1980. De manera precisa con la consolidación de los valiosos aportes del profesor Erick Roth en el marco de la investigación experimental de la conducta. Nos interesa comprender algunos aspectos básicos de su rechazo de otros enfoques no experimentales para saber si hay un espacio real de discusión con la psicología fenomenológica. Esto nos permite pasar de la simple adscripción y confrontación de puntos de vista al diálogo científico. En esta primera apertura al diálogo son relevantes, en especial, dos textos del profesor Roth. El primero, titulado “Hacia un modelo de campo integrado en Psicología: Un aporte latinoamericano” (1984) parece ofrecer algunos de los fundamentos que orientan su investigación, por lo menos en su etapa inicial, y, el otro, titulado “Ciencia y psicoterapia: una historia de mitos y errores lógicos” (2016), parece actualizar algunos de esos fundamentos epistemológicos. Nos referiremos a los dos de manera integrada para intentar comprender de manera sintética la postura del conductismo boliviano. Así podremos comprender si la fenomenología tiene algo que decir frente a ella.

Una idea que parece marcar radicalmente la postura de Roth es la diferencia de procedimiento y fines entre la investigación y la terapia. “O investigas o haces terapia” (Roth, 2016: 16), afirma categóricamente. Dado que el fin de la terapia consiste en “conducir a la persona a mayores niveles de bienestar subjetivo”, y, que la finalidad de la investigación es “establecer relaciones inequívocas entre acontecimientos, unos determinantes y otros determinados” (13); se sigue que psicoterapia e investigación

científica deben dissociarse. Es decir, mientras la investigación científica se centra en relaciones causales de los fenómenos, la psicoterapia busca el bienestar del paciente sin necesidad de comprender las causas de su éxito. Claro está, Roth considera que la posibilidad de error o fracaso en la terapia puede reducirse, si se toma en serio el papel de la investigación causal (18). Ahí el punto de encuentro (remoto) entre investigación y terapia. Pero el estudio de la causalidad de los fenómenos propuesto por Roth no se reduce a un fisicalismo simplón, que buscaría, como proclaman innumerables neuromitos, una relación directamente proporcional entre naturaleza y cultura, entre organismo y mente, entre lo observable y lo no observable. Por el contrario, Roth propone el estudio de la causalidad como el estudio de las propiedades de lo existente (1984: 225-227; 2016: 2-4). Esto es relevante, pues la propuesta de Roth, a diferencia de los constructivismos y anarquismos epistemológicos todavía de moda, implica una teoría de base epistemológica y ontológica fuerte, ya perfilada como un “modelo de campo integrado” (1984). El desarrollo de esta teoría implica dos tesis complementarias. Estas afirman que la mente no tiene ni existe (por lo menos no autónomamente) y que la realidad es cognoscible mediante el uso de un lenguaje unívoco, cuyas expresiones corresponden con una actividad, operación, objeto o acontecimiento (2016: 2). Repasemos brevemente estas dos tesis.

La mente no existe, porque no existen estados mentales autónomos. Esto significa un rechazo a la supuesta primacía de la subjetividad que, por ejemplo, la psicología humanística propone. Roth, siguiendo la tradición de la filosofía de la mente, comprende que cuando se habla de mente, subjetividad, experiencia de sí mismo, se nombra ocurrencias sucesivas que, en realidad, no remiten a alguna entidad interna en la experiencia. En los estados mentales o subjetivos aparecen “colecciones de ocurrencias o acontecimientos” (2016: 3); por lo tanto, no son reducibles al estudio causal. El lenguaje de lo mental sería el modo en que un individuo da sentido a otras acciones frente a su interlocutor, no una sola actividad o acontecimiento cuya causa pueda ser identificable. “Asumir que solo uno puede tener acceso a ciertos procesos psicológicos (a los propios), no deja margen para su abordaje objetivo y el método científico queda fuera de cuestión (...)” (2016: 5); por esta razón el autor rechaza los abordajes de introspección como la psicología humanista. Roth propone algunos ejemplos. Repasamos solo dos. Si decimos que una persona está ansiosa, porque expresa temor, confusión o preocupación, además de hiperventilar y tomarse nerviosamente las manos, estamos refiriendo un conjunto de acontecimientos que se aglutinan aparentemente bajo un estado mental o subjetivo interno. La persona pudo haber corrido para comunicar un mensaje y, a causa del frío, temblar, lo que produce la apariencia de un estado interior de ansiedad. Por otra parte, decir que alguien se comporta violentamente porque está frustrado es un error, ya que bajo la frustración otra persona podría llorar, no habiendo relación causal, sino la confusión

de etiquetar bajo la etiqueta de estado mental diferentes tipos de conducta. “Por lo tanto, asumir un estado mental que no se encuentra subordinado al cuerpo físico es incurrir en un error categorial” (2016: 3). Si la psicología, entonces, no se ocupa de estados mentales ni de la mente, ¿cuál es su objeto de estudio según Roth?

La respuesta debe ser cuidadosa; pues el autor rechaza la existencia de una mente autónoma (problema del dualismo mente-cuerpo, representacionalismo, internalismo y externalismo), para rechazar también la idea de una mente que sea meramente la función del cerebro o de procesos fisiológicos o neuronales (funcionalismo, reduccionismo biologicista, epifenomenismo, materialismo emergentista). Tampoco se puede afirmar que la postura de Roth sea meramente conductista; pues rechaza el sistema de explicación lineal ($x = f(y)$) que “restringe la concepción de los fenómenos complejos del comportamiento propio del organismo humano” (1984: 229), para más bien decantarse por el modelo de campo integrado propuesto por Emilio Ribes-Iñesta (2019a; 2019b).

La postura de Roth parece estar situada en el contexto de un interconductismo y de un emergentismo eliminativo. En el artículo de 1984, Roth se adscribe al interconductismo de Ribes-Iñesta y continúa citándolo hasta texto más recientes, como el de 2016. El interconductismo se desarrolló como una crítica inmanente al conductismo, buscando ampliar los aportes de Kantor con ayuda de la ciencia biológica como ecología y la ciencia histórica como formación organizada en instituciones y costumbres. Uno de los aportes significativos radica en la comprensión de lo psíquico y su teoría de campos.

En una versión revisada y actualizada de la teoría de Ribes-Iñesta (2019a; 2019b), este caracteriza su abordaje como una lógica de campo que se caracteriza por ser un análisis determinista, en términos de la interdependencia de todos los elementos y factores en el campo, que excluye la linealidad de los análisis causales (2019b: 11). Su estudio de la conducta concibe la conducta psicológica como relación entre entidades (individuo-objetos; individuo-individuos). Esta relación se desarrolla en determinados campos, compuestos de medios y la forma de objetos que se presentan como propiedades y acontecimientos (2019a: 10). El medio de contacto sustenta, circunda, y limita a la vez a cada campo psicológico (2019a: 8). Además, el medio de contacto siempre tiene como referente obligado a las potencias de un organismo reactivo y/o activo.

Ribes-Iñesta comprende tres medios de relación interdependiente. En primer lugar, está el medio físico-químico, que posibilita los contactos funcionales entre organismos y objetos de estímulo, pero no participa, como tal, como un elemento del campo en que se conforman los contactos. De hecho, en la versión propuesta por Roth en 1984, este medio era presentado como la termodinámica que constituye la “historia de lo físico-químico” (1984: 299). Por su parte, el medio ecológico hace posible la supervivencia (2019a: 9). En aquel trabajo aparecía

como la filogenia, la “historia de lo biológico”. Finalmente, el medio convencional es exclusivamente humano y hace posible la convivencia (2019a: 9); que fue presentada como ontogenia, es decir, “la historicidad de lo psicológico” (1984: 229). En cada medio se dan propiedades disposicionales que “no son inmanente o intrínsecas a los componentes que desempeñan esa función, sino que se potencian con base en las circunstancias presentes en la interacción organismo-objeto” (2019a: 9-10). Este modelo teórico permite evitar el organocentrismo y el egocentrismo, pues concibe el comportamiento psicológico como “emergente de los comportamientos biológico y social” (2019b: 13). Es más, “lo psicológico consiste en una doble intersección de lo biológico y social”, o, dicho de otro modo, “[l]o psicológico se da en el ámbito de los patrones específicos de un hábitat y de las prácticas de una formación social determinada” (2019b: 14). La concepción de Ribas-Iñesta no solo implica una epistemología y ontología, sino también una antropología. Según ella, “la individuación humana tiene lugar como socialización mientras que la individuación animal ocurre como especiación” (2019b: 14). Para este autor, el individuo es el resultado emergente de un proceso de diferenciación que parece iniciar con el desligamiento funcional que permite la repetición de acciones que ya no cumplen la finalidad de utilidad que tenían en su primera aparición. El organismo humano se individualiza mediante prácticas sociales que implican el desarrollo y aprovechamiento social del desligamiento funcional. Ribas-Iñesta lo explica de la siguiente manera.

Los gestos, son todos ellos resultado del desligamiento de movimientos originalmente con efecto mecánico directo: jalar, empujar, besar, etc. Ocurren sin necesidad de contacto mecánico directo con efectos semejantes o de mayor amplitud. En el caso de los comportamientos con morfología lingüística, las palabras, por ejemplo, se aprenden y expresan en presencia de un objeto o circunstancia particular, pero por su naturaleza convencional, pueden ocurrir en ausencia de cualquier objeto o circunstancia, emplearse en situaciones y con objetos distintos, e incluso convertirse, como textos escritos, en objetos de ellas mismas. Se puede afirmar que el desligamiento funcional describe los cambios de función entre las diversas formas de actividad/reactividad del individuo y los objetos y eventos de estímulo con los que interactúa como parte de diversas relaciones de contingencia. La conducta psicológica tiene su origen en y es resultado del desligamiento funcional y, en esa medida, su sentido (o propósito) radica en las circunstancias en las que emerge y cambia dinámicamente de manera continua. El desligamiento funcional es el proceso general que identifica y caracteriza a la conducta psicológica. (2019a: 21)

Esto significa que el individuo humano posee un organismo capaz de desligarse de sus funciones biológicas, permitiendo que la práctica e interacción social permitan la emergencia de la conducta psicológica personal. “Todo desligamiento constituye una reorganización funcional de las circunstancias en que

se interactúa y, solo cuando esto ocurre, se puede identificar con certidumbre un episodio de comportamiento psicológico” (2019b: 16). Por ello, el individuo es una diferenciación social de la agregación biológica de la que forma parte. Esa diferenciación social, en tanto comportamiento psicológico, posee un sesgo biográfico individual en la interacción con situaciones de naturaleza ecológico y/o social, según señala Ribas-Iñesta. Esa biografía que emerge en la intersección de lo biológico y social no posee, siguiendo esta postura, un yo, una conciencia, ni una mente. La persona es la emergencia de un comportamiento psicológico que, en su intersección entre lo biológico y la interacción social, otorga un sesgo biográfico al organismo humano. Por esta razón, el objeto de la psicología es la conducta psicológica, o lo psicológico como intersección entre biología ecológica y ciencias sociales.

La tarea de la psicología consiste en una tarea doble. Por un lado, sistematiza las propiedades comunes de fenómenos concretos que ocurren como instancias singulares, o genéricas, en las prácticas de la experiencia ecológica y social directa. Por otro, descubre nuevas maneras de relacionar las propiedades abstraídas de dichos fenómenos, para comprenderlos de manera diferente en la práctica social, así como para auspiciar nuevas formas de práctica en relación con ellas (2019b: 16). Así, la psicología deja de ser una ciencia humana y se presenta como “una ciencia coextensiva de la bioecología y de la ciencia histórico-social” (2019b: 13).

La propuesta de Ribas-Iñesta busca evitar el organocentrismo, que afirma que la mente surge del cuerpo individual, y el egocentrismo, que afirma que el individuo tiene un yo, una conciencia, subjetividad o mente. Con su propuesta busca superar la necesidad de recurrir a cualquier método de introspección, o psicología fenomenológica, en el estudio de lo psicológico. Es así que lo psicológico sería una conducta en la que la interacción biológica y social permiten la emergencia de un sesgo biográfico en el individuo. La apuesta de Ribas-Iñesta es desarrollar una psicología como ciencia empírica no representacionista, que base el conocimiento en la acción socialmente mediada y que sea una teoría del no-yo (emergentismo que elimina la idea de subjetividad), evitando el temido organocentrismo biologicista y el egocentrismo cartesiano.

En gran medida, es probable que el rechazo de una psicología fenomenológica por parte de autores brillantes como Ribas-Iñesta y Roth se deba más a un desconocimiento de los desarrollos actuales de la fenomenología post-bretañiana, y una confusión de esta con el introspeccionismo acientificista de la psicología humanista. El desconocimiento del desarrollo más reciente de la fenomenología en relación con el enactivismo y el *embodiment* ha reproducido, en cierta medida, en nuestra academia, la disputa entre operacionistas y fenomenólogos. No es, pues, casual que Roth (2016) cite al operacionista Hans Jürgen Eysenck, para justificar que la psicoterapia carece de dimensión científica al centrarse en las modificaciones subjetivas de la persona.

En 1954 se realizó el XVII Congreso de la Sociedad Internacional de Psicología Científica (IUSPs) en Montreal, en el que se enfrentaron la postura fenomenológica, representada por Albert Wellek, contra la operacionista, liderada por el mencionado Eysenck (Eckardt, 2017). De los términos de la disputa, bien podrían traerse dos temas a consideración. Por una parte, la pregunta sobre si la psicología requiere un estudio de las vivencias ligadas a las acciones humanas. Por otra, si una concepción no reduccionista del ser humano puede desarrollarse sin apelar a una doctrina de niveles. Mientras el grupo de Wellek consideraba que la psicología requiere el estudio de las vivencias (*Erlebnis*) y de percepciones intersubjetivas, el de Eysenck rechazaba esta tesis. Eysenck rechazaba la doctrina de niveles de Wellek y otros, proponiendo que la psicología debía ser como la física. Bien sabemos que la postura de Ribas-Iñesta y Roth no es reductiva en ese sentido, pues reconocen la importancia de la interacción social, aunque niegan rotundamente el papel de la vivencia del yo. ¿Ahora bien, es posible pensar en una investigación fenomenológica que meramente introspeccionista, representacionista y que tenga en cuenta las dimensiones cuantificables del organismo humano y animal? Es decir, ¿es posible una psicología fenomenológica que indague las vivencias subjetivas sin perder de vista el papel del cuerpo orgánico? En apoyo a la tesis negativa de Ribas-Iñesta y Roth, afirmamos que es necesario evitar el dualismo que ha repartido la investigación entre neurocentristas y mentecentristas para redirigirla a una concepción que no desatienda la dimensión biológica, ecológica y social del ser humano. Pero, al mismo tiempo, afirmamos la necesidad de indagar la vivencia subjetiva de los niveles de lo orgánico (Plessner, 2017). Esto significa que debemos dar un paso más allá del emergentismo eliminativo y más allá de la psicología humanista acientífica. Debemos ir al encuentro de una verdadera psicología fenomenológica apoyada en el *embodiment*.

3. Psicología en diálogo con la fenomenología y el enactivismo (*embodiment*)

Consideramos que el problema central con la teoría de Ribas-Iñesta consiste en rechazar el papel fundamental de la experiencia de la mismidad y la autoafección en los seres vivos. Reconocer el papel de esta experiencia subjetiva en los seres vivos no implica caer en los extremos que razonablemente evitan Ribas-Iñesta y Roth. De hecho, la fenomenología propuesta por Edmund Husserl y desarrollada por autores como Helmut Plessner, Maurice Merleau-Ponty, Francisco Varela, Edward Thompson, Shaun Gallagher, Dan Zahavi y Thomas Fuchs han logrado mantener la evidencia de la vivencia subjetiva sin caer en el neurocentrismo o el mentecentrismo individualista. Concentrémonos, en esta ocasión, en algunos aportes más importantes de la psicología fenomenológica de base husserliana, tomando en cuenta los avances que en este campo han desarrollado los profesores Dan Zahavi de la Universidad de Copenhague y Thomas Fuchs de la Universidad de Heidelberg. Así que,

en primer lugar, nos acercaremos a la noción no representacionista de la percepción como base de la psicología fenomenológica. Ese será un primer alegato para la vivencia subjetiva que acompaña toda percepción. Después se expondrá brevemente un desarrollo de la psicología fenomenológica en relación con el paradigma de la encarnación (*embodiment - Verkörperung*). Finalmente, se reiterará la importancia del diálogo entre psicología empírica y la psicología fenomenológica, entendida en este contexto renovado.

3.1. Psicología fenomenológica a partir de la estructura de la percepción

Según Ribas-Iñesta, la psicología fenomenológica centra toda la vida psíquica en el individuo, generando el problema de la localización que, en una de sus peores versiones, se convierte en el problema del dualismo y del internalismo; es decir, que el individuo es una mente inmaterial relacionada con un cuerpo material, y que dentro de la mente hay representaciones internas de un mundo externo (2019b: 10). Esa crítica, no obstante, no alcanza al planteamiento completo de la psicología fenomenológica, por lo menos en el modo en que Edmund Husserl la fue desarrollando a partir de 1913. Hasta la década 1980 se solía tener la creencia, que la fenomenología de Husserl era una introspección de la conciencia, capaz de intuir esencias; por lo tanto, se tenía el prejuicio de que la fenomenología era una filosofía de la conciencia incorpórea y solipsista. Uno de los responsables de esta imagen recortada y mal intencionada de la fenomenología de Husserl fue su antiguo alumno, Martin Heidegger. Por esta razón, cuando se presenta una “psicología fenomenológica humanista existencial” que mezcla sin mayor explicación a estos filósofos se cae en serios problemas de comprensión de la fenomenología y la filosofía contemporánea en general.

Podríamos decir sintéticamente que la psicología fenomenológica busca dar cuenta de la constitución de la personalidad de las personas en el mundo intersubjetivo e histórico. Rechazando el reduccionismo biologicista (naturalismo), por una parte, y el relativismo (psicologismo e historicismo), por otra, Husserl considerará que el estudio de la persona no puede prescindir de las vivencias en primera persona. Esta no es el conjunto de vivencias “internas” del sujeto, sino el modo en que la percepción se constituye. Para describir la vivencia en primera persona que implica la percepción, se debe poner entre paréntesis las teorías existentes y desconectar o reconducir la atención al fenómeno, es decir, el modo en que una vivencia se presenta a sí misma. La fenomenología no describe estados internos de la mente, sino las condiciones de posibilidad de toda vivencia, en especial, de la percepción.

La concepción de percepción en la fenomenología no es representacionista. El mundo, a diferencia de lo que propone Carranza, no es una representación en miniatura de la realidad dentro de la mente ni tampoco el cuerpo es unidimensional, sino que

lo vivimos en una dinámica de cuerpo sentido o carne (*Leib*) y cuerpo orgánico (*Körper*). La percepción nos ofrece el mundo como fenómeno. Esto quiere decir que todo lo que percibo del mundo aparece como algo (noema) preñados por la vivencia intuitiva de un orden lógico, afectivo y motivacional (noesis). Ningún objeto aparece pleno en todas sus caras y “[u]n objeto es un organismo de colores, olores, sonidos, apariencias táctiles que se simbolizan y se modifican una a otra y se ajustan una a otra según una lógica real que la ciencia tiene por función explicitar (...)” (1999: 60), y que la fenomenología describe en “estado naciente”, “como escribió Merleau-Ponty, en la *Fenomenología de la percepción*. Todo objeto dado a los sentidos nos oculta algo de él, que, no obstante, es completado por la vivencia. Al ver a alguien por la pantalla de la computadora, esa persona se me ofrece al mismo tiempo como un rostro que no está suspendido solo en el aire, sino que es intuido como parte de un cuerpo vivo completo. Si ese rostro se pierde no considero que la persona ha dejado de existir, sino que se ha desplazado en el horizonte espacial intuido en la presencia de su cuerpo.

La intuición implicada en la percepción no es una mera copia de una realidad física, sino una organización con sentido a partir de un sujeto trascendental. Este sujeto está remitido a sí mismo, a los otros y al mundo como condición de posibilidad del sentido del mundo. El sujeto trascendental no se capta meramente a sí como individuo, sino a su relación genética con los otros en el mundo. Por esa razón, en el primado de la percepción, aunque yo sé que, en el espacio geométrico, ustedes, desde su lugar en su casa, me están dando la espalda, o en alguna otra dirección con respecto a la mía, yo los percibo como delante de mí. Es más, el espacio vivido que ahora compartimos no está precisamente ni en sus habitaciones repartidas por la ciudad ni la mía, sino en un punto intermedio de la vivencia comunicativa. Esto significa que toda percepción no solo me ofrece el mundo en el que el objeto de la percepción y el horizonte son intercambiables, como cuando dejo de verlos para ver mis lentes o la pantalla encendida; sino que mi cuerpo participa activamente en la formación dinámica de esas percepciones, como cuando me alejo o me acerco, o como cuando el niño en vez de ver o palpar algo, prefiere saborearlo. “Nos es preciso reconocer lo indeterminado como un fenómeno positivo. Es dentro de una atmósfera que se presenta la cualidad”, nos dice Merleau-Ponty (1999: 28).

De lo anteriormente dicho se sigue que, para la fenomenología, el cuerpo y la actividad del cuerpo tienen un papel constitutivo en la percepción de mi relación con el mundo. Por ello, las cosas se me presentan en cercanía, lejanía, en movimiento o de modo estático. Esta estructura lógica de la percepción no es solo espacial, sino también temporal; pues, como al escuchar una melodía, no captamos cada nota suelta, tal como se dan en el proceso fisiológico, sino una totalidad continua, la comunicación humana implica una síntesis dinámica de la temporalidad. Esto es así, de tal manera que el presente no es un punto en la

sucesión temporal, sino la ampliación vivencial al antes y después del ahora.

El aquí y ahora perceptivos implican un lugar que cambia dinámicamente con su entorno, sin por ello, perder su estructura con sentido. Así, por ejemplo, puedo estar ahora frente a la computadora y después ir bajo la mesa; aunque mi cuerpo orgánico ha cambiado de lugar en mi habitación, la vivencia desplegada del aquí y ahora no cambia. A toda percepción del mundo, con su horizonte temporal y espacial, le acompaña la vivencia subjetiva de ser yo quien está aquí y está ahora. Por eso, la percepción, además de ser una intuición lógica o categorial, comprende también una intuición afectivo-subjetiva. Sé que soy yo, quien es el sujeto de esta vivencia. Esta vivencia afectiva, no necesariamente emocional, de que yo soy el sujeto de la acción nos acompaña incluso en los sueños en que aparecemos como una persona completamente distinta; de hecho, precisamente en el sueño podemos vernos como una persona distinta, o sentir alteraciones de la percepción en la enfermedad o bajo la influencia de determinadas sustancias, sin que por ello se pierda la vivencia de mismidad (Gallagher y Zahavi, 2014; Zahavi, 2005; 2014; Schmitz; 2015; Gram Henriksen y Parnas, 2019; Wendt, 2015). Esa vivencia de mismidad es la que nos acompaña de manera intensa en el dolor o el placer, en la alegría, el orgullo y la vergüenza. Cuando se experimenta la vivencia del “nudo en la garganta”, o sentimos que “el corazón se nos hace chuño”, somos los sujetos de una vivencia afectiva, cuya espacialidad no es geométrica, sino vivida. Cuando en el susto nos afecta una contracción que nos recorre como electricidad, se da una vivencia afectiva, que revela nuestra subjetividad como un cuerpo sentido. El cuerpo no se vive como el conjunto de sistemas orgánicos recubiertos por la piel, sino como una topografía afectiva dinámica.

La vivencia, no de mi cuerpo orgánico, sino de mi cuerpo sentido, tal como se me da en la vivencia subjetiva, hace que el cuerpo orgánico sea transparente. Por ejemplo, mi canilla emerge como una isla perceptiva, cuando me escuece o cuando me golpeo con algún mueble. También la nariz o un diente puede emerger de su transparencia cuando siento que alguien me mira con reprobación o demasiada curiosidad. Esto significa que la percepción del mundo está mediada por los otros, que puedo entender sin palabras las intenciones de los otros. Incluso cuando mal interpreto, la corrección del sentido expresado, implica ya in nivel de intersubjetividad dinámica.

Es así que la percepción posee un estilo que nos ofrece el mundo de un modo acostumbrado. El mundo se nos hace conocido mediante las habitualidades, dice Husserl. A la manera en que la percepción se nos ofrece como una atmósfera y un estilo acostumbrado de la relación cuerpo-otros-mundo, y no como una imagen en miniatura de lo externo, le he denominado percepción encarnada (Mercado-Vásquez, 2020a). Ahora bien, hasta ahora solo hemos tratado de llamar la atención sobre la estructura lógica, afectiva y motivada de la percepción. Es razonable

que se pregunte por el cuerpo como organismo y de qué manera la psicología fenomenológica lo aborda.

3.2. Psicología fenomenológica y *embodiment* (*Verkörperung*) enactivista

Hemos rechazado la idea, según la cual, el mundo es una representación dentro de la mente, afirmando que el mundo es la horizonte siempre abierto y dinámico en el que mi cuerpo interactúa con los otros. La relación perceptiva capta el qué del fenómeno (noema), bajo determinado cómo o modo (noesis y síntesis pasiva), que me ofrece un estilo y atmósfera del mundo. En toda percepción está implicada una vivencia de mismidad, sé que yo soy el atingido en la vergüenza, en la alegría, en el dolor y en el orgullo. Esta vivencia del yo, la reconoció también Antonio Damasio (2010), cuando habla de un sí mismo central y la ha enfatizado Dan Zahavi (2005; 2014), cuando propone la idea de un yo mínimo. El problema con estas propuestas es que una mala interpretación puede tender a ver el sí mismo, la vivencia de mismidad, como algo parecido a un punto metafísico y abstracto desde donde se ve el mundo. Esta interpretación errónea ha llevado a autores a afirmar que el sí mismo no existe (Metzinger, 2017) o solo es un centro de gravedad narrativa (Dennet, 1999). Ante esa postura, el psiquiatra y fenomenólogo, Thomas Fuchs (2000; 2017; 2019; 2020) ha desarrollado una psicología fenomenológica en diálogo con los aportes del paradigma de la encarnación (*embodiment/ Verkörperung*), que nos permite afirmar la importancia de la perspectiva en primera persona, es decir, de la vivencia autoafectiva de la carne, en la que el sujeto se revela como sujeto para sí, en relación con los otros en el mundo.

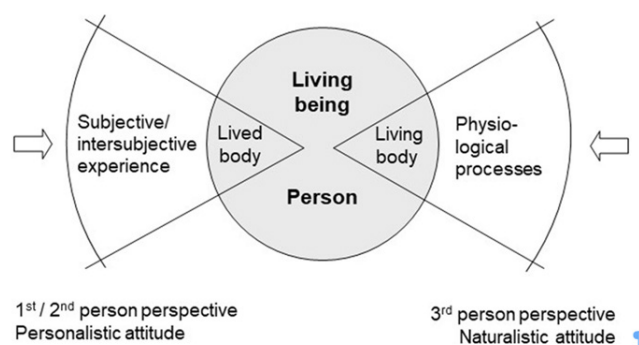
Según el profesor Fuchs, el concepto de sí mismo es relevante para la investigación psicológica y filosófica, como para la psicopatología y la psicoterapia. Él considera que la práctica clínica y aplicada de la psicología debe estar fundamentada en una investigación científica y filosófica, de otro modo, se puede caer fácilmente en prejuicios que dañen a las personas con quienes se interactúa, o que se encubra la irrenunciable libertad del ser humano. De hecho, según su propuesta, el estudio de las vivencias del sí mismo nos permiten reconocer y diferenciar enfermedades psíquicas, de síndromes y experiencias de alienación. Fuchs afirma la vivencia de mismidad como el polo de las vivencias, para enfatizar que esta es la base de la perspectiva en primera persona. Esta vivencia sería, además, el núcleo de la personalidad, que nos ofrece unidad en el desarrollo de la vida personal.

Fuchs diferencia el yo del sí mismo. Él considera que el yo puede ser entendido fácilmente como “mente”, “conciencia”, “espíritu” u otras denominaciones que se suelen usar para señalar un agente consciente. Fuchs, cuidadoso como Roth y Ribas, prefiere evitar en primer lugar esas ideas tradicionales, para remarcar que el sí mismo es la vivencia del cuerpo sentido o del cuerpo vivido. Esta vivencia encarnada del sí mismo (*leibliches*

Selbst) se encuentra ya presente en el desarrollo de la primera infancia. El sí mismo propuesto por el profesor de Heidelberg es relacional, se caracteriza también por remitirse a una relación de interdependencia marcada desde la relación con el cuerpo de la madre. Este sí mismo no es ni una instancia ni un constructo, sino que señala la base corporal y responsiva de la unidad sincrónica y diacrónica de la identidad personal. De esta manera, el sí mismo se caracteriza por la vivencia pre-reflexiva, primaria y responsiva de la experiencia de sí; por ello, este concepto es multidimensional, procesual y relacional.

El fenomenólogo propone que las investigaciones realizadas bajo la perspectiva de la tercera persona pueden ser complementadas, y encontrar su sentido en la psicopatología y la psicoterapia, gracias al estudio fenomenológico de la vivencia del sí mismo. El estudio del sí mismo, implica asumir una actitud personalista, frente a la naturalista de la psicología experimental. La actitud personalista implica comprender al individuo humano como una persona y como un ser vivo, sujeta a procesos fisiológicos, pero también a las vivencias subjetivas e intersubjetivas del mundo social y cultural (Figura 1).

Ilustración 1: Figura 1: Persona como ser vivo.



El profesor de Heidelberg diferencia tres niveles del sí mismo. Primero está el sí mismo basal; después, el sí mismo personal y, finalmente, el sí mismo e intersubjetividad. El primero de ellos se puede analizar en sí mismo carnal, ecológico y socialmente primario. El segundo, en sí mismo reflexivo, narrativo y existencial. En la tercera dimensión, están la intersubjetividad implícita y la explícita. En el marco de nuestro argumento solo nos interesa, en esta ocasión, revisar su concepción de sí mismo basal, en su tripe dimensión carnal, ecológica y de socialización primaria, para argumentar en favor de la importancia de la primera persona en la psicopatología y psiquiatría.

3.3. Sí mismo carnal y enactivo

Esta es la vivencia más básica de la mismidad. Es la vivencia pre-reflexiva de la existencia, por la que un organismo vivo se diferencia de su entorno. Esta vivencia no requiere un proceso reflexivo, sino que es inherente a la existencia del organismo vivo. Cada vivencia tiene aparejada la sensación de “como esto

es” (Fuchs, 2019: 36). Este sí mismo carnal es una auto-sensación. Nosotros podríamos decir un nivel básico de la afección. Fuchs considera que, si el reconocimiento en la fase del espejo es posible, lo que es gracias a que el infante ya tiene una vivencia de sí que le sirve de base como polo de identificación. En esta vivencia de sí existe ya una vivencia de la temporalidad vivida; por lo que este sujeto está carnal (autofección del cuerpo vivido) y temporalmente constituido. Otra característica analítica de este sí mismo es continuidad de sí (*Slebstkontinuität*), como una corriente de conciencia. Este sí mismo es la base de la memoria implícita o procedural, que va formando la base de la memoria episódica y autobiográfica. Por ello, la vivencia del sí mismo basal comprende la mismidad de toda vivencia, su pertenencia a una unidad del sujeto de la experiencia, a partir de la carnalidad, vitalidad, afectividad y coherencia temporal de la conciencia (2019: 38; 2017: 139).

Considero que esta dimensión afectiva del sí mismo carnal no es realmente contradictoria con la noción de “dimensiones vinculantes de la relación de apego” que se encuentra en el inicio de la explicación de la individuación ofrecida por Ribas (2019a: 56). Claro está, la noción de relaciones de empatía propuesta por Ribás implica también una relación del individuo consigo mismo, como sujeto de la vivencia empática (Ribas, 2019a: 57-59). Por otra parte, Husserl habría también resaltado este nivel básico de la auto-afección, no solo como polo del yo, sino como relación fundamental en la vida prenatal (Rizo-Patrón, 2020: 9).

3.4. Sí mismo ecológico

El sí mismo carnal, aunque se vive como una autoafección, sino está complementado por la relación conectiva del sujeto vivido y el entorno, mediante las facultades de la carne. La relación de la carne con el espacio alrededor (*Umraum*) está dado mediante el sentido, miembros y costumbres, formando un campo de posibles acciones o posibilidades. Fuchs retoma la teoría de la percepción ecológica de James Gibson (1904-1979). Gibson estuvo influenciado por Michotte y su discípulo Georges Thines, quienes no solo se dedicaron a la psicología experimental y al estudio de etología, sino también a la fenomenología. Según la concepción ecológica de la percepción de Gibson, así como la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, descomponer la percepción en sensaciones atómicas es un error. La percepción se constituye en relación con la actividad del agente cognitivo (Ben-Ze’ev, 1981: 109; San Martín, 2018: 58). La capacidad ecológica de la percepción mantiene nuestras percepciones como un sistema dinámico de horizontes que se pueden ampliar, “porque el modo en que percibimos es desde un cuerpo capaz de moverse y confirmar esas perspectivas coherentes” (San Martín, 2015: 174). Esta concepción de percepción de horizontes dinámicos que interactúan con el sujeto percipiente aparece también expresada en la concepción enactiva propuesta por Francisco Varela.

Varela et. al. (2011) consideran que la cognición es enacción, es

decir, la historia del acoplamiento corporal que enactúa (hace emerger) un mundo” (2011: 240). La concepción ecológica no solo permite evitar el representacionismo, sino también concebir la inteligencia como “la capacidad de ingresar en un mundo compartido de significación” (2011: 240). Según Thomas Fuchs, la relación entre el organismo y el entorno a lo largo del tiempo, permite comprender que la relación entre el sí mismo carnal y el sí mismo ecológico, formando un esquema corporal, o un hábito, una capacidad, podría representarse con una espiral (Figura 2). En esta relación espiral se podría comprender el desarrollo filogenético del homo sapiens como un humano cultural, formando gradualmente un nuevo nicho ecológico (2020:9). Por lo que la relación dinámica entre el cuerpo orgánico y la vivencia carnal habría formado esta espiral de la evolución cultural y biológica, en la que la encarnación, la interacción social y la cultura se determinan mutuamente.

Ilustración 2: Figura 2: Co-evolución del organismo (O) y el entorno (E) a lo largo del tiempo según Fuchs.

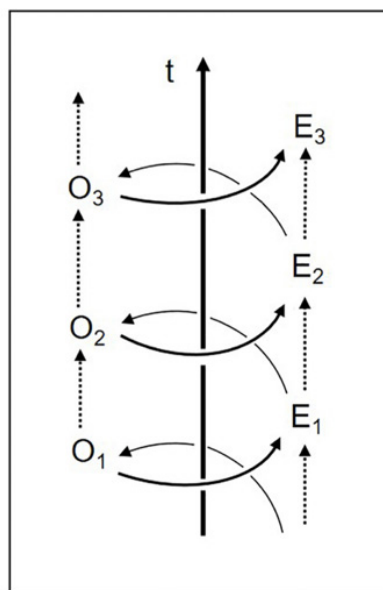


FIGURE 3 | Co-evolution of organism (O) and environment (E) over time (t) (adapted from Fuchs, 2018, p. 103).

No es menos importante señalar que esta concepción aparece ya descrita por Edmund Husserl a partir de 1910-1913, cuando primero en el segundo tomo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* escribió en el § 54 que el cuerpo se da bajo la vivencia de ser “mi cuerpo”, “dado a mí mediante múltiples percepciones concordantemente sintéticas que yo ejecuto como sujeto, y en cuanto a lo no percibido por mí, ‘co-dado’ a mí precisamente mediante estas percepciones” (2005: 259). En estas percepciones el entorno hay tanto una actividad pasiva (lo percibido, el noema), como activa (la noesis que ofrece el noema bajo un sentido dinámico). Este núcleo básico de la pasividad y actividad del sujeto

es vivido como la mismidad que acompaña toda formación de habitualidades, según propone Husserl en el §32 de *Meditaciones cartesianas*. Las habitualidades se dan, por ejemplo, bajo la forma de convicciones o estilos de percepción, “la que me es habitualmente propia” que se presenta como mía (2009: 89). De manera sintética, Gallagher y Zahavi afirman que “la percepción es un habérselas del cuerpo con el entorno” (2014: 156), antes que solo el proceso en tercera persona de estimulación neuronal o fisiológica.

Así, el punto central de esta observación es que, si la percepción ecológica implica una relación dinámica con el entorno, una forma de conocer mediante el cuerpo; se acepta que hay un componente activo (acto de atender, juzgar, valorar, preferir, rechazar) y otro pasivo, que se refiere a la influencia del entorno, bajo la forma de “algo que me pasa”. En este sentido, y como ya había señalado Husserl, en esta percepción ecológica, la receptividad significaría responder a algo que me está afectando de forma pasiva, lo que presupondría una afección previa (Gallagher y Zahavi, 2014: 158). Esta concepción de percepción es notoriamente diferente de la de Brentano; por lo que resulta, por lo menos sorprendente, que Ribás afirme que el filósofo neoaristotélico haya fundado “la nueva fenomenología, que después desarrollaron Husserl y Merleau-Ponty” (2019b: 7), a quienes no vuelve a citar. Ribás no solo parece rechazar la relevancia de la vivencia subjetiva carnal, sino que lo hace a partir de una comprensión probablemente prejuiciosa de la fenomenología.

El sí mismo ecológico propuesto por Fuchs implica la sensación (*Empfinden*) de proto-agencia de sí mismo (*Selbst-Urheberschaft*), que es la experiencia, la fuente de la motórica-espontaneidad y actividad de realizar transformaciones en el entorno con la capacidad de llevarse en ello. En este sí mismo ecológico se comprende un círculo de funciones sensomotóricas. El sí mismo ecológico implica la capacidad de actuar en el entorno, actuando sobre sí mismo, y actuar sobre sí, modificando el entorno, formando un esquema corporal. Este sí mismo es la sensación de propiocepción y cinestesis, como la sensación que acompaña todo movimiento (Fuchs, 2017: 32, 99-103). Este es un punto central en la propuesta de Fuchs, pues el sí mismo ecológico-carnal es la sensación del cuerpo vivido y del cuerpo viviente, de la carne y del cuerpo, del *Leib* y del *Körper*. Cuando lavamos nuestras manos podemos sentir cómo una mano que toca pasa al rol de ser tocada, sin perder por ello, la sensación de que las dos manos son parte integrante de nuestra subjetividad encarnada (Fuchs, 2020: 2). En síntesis, el sí mismo ecológico resulta de la relación sensomotórica con el mundo, que está conectada con la vivencia de la proto-agencia del sí mismo y la capacidad responsiva al entorno. El fenomenólogo de Heidegger considera que el sí mismo ecológico se desarrolla a partir del tercer mes del feto, según indica la psicología del desarrollo.

3.5. Sí mismo social primario

El profesor Fuchs señala que el sí mismo social primario se origina en la vivencia de la relación de intercorporeidad o intercarnalidad del primer mes de vida del neonato (*zwischenleiblichen Beziehungen der ersten Lebensmonate Babys*). En la formación del sí mismo social primario son centrales los movimientos de mímica, como los de apertura de la boca, movimiento de la lengua y movimientos de la frente. Estos movimientos mímicos establecen un esquema intermodal, en el que la sensación de los propios movimientos corporales se intercambia, formando una unidad, sintiendo el cuerpo del otro en el propio. En la imitación corporal se desarrolla una resonancia emocional con las personas que intervienen en la relación. Fuchs refiere al término “conocimiento relacional implícito” de Wilhelm Stern para proponer el de esquema afectivo-interactivo, o intercorporalidad (Merleau-Ponty), que designa la adquisición de un saber-cómo, un saber pre-reflexivo, en el que están en juego experiencias como intercambiar sentimientos, llamar la atención, evitar el rechazo y re-establecer el contacto con otros. Estos otros, se comprende, pueden ser o no individuos humanos. En este sentido, el sí mismo social primario es el desarrollo de la intercorporalidad como un tipo de comunicación carnal (del cuerpo sentido) y de la empatía.

Según propone el fenomenólogo, a través de esta resonancia afectivo-carnal, el lactante aprende a conocerse a sí mismo en los otros. Gracias a este trato cotidiano con los otros, el individuo desarrolla un sí-mismo-con-otros, o un sí mismo social (*Selbst-mit-anderen oder ein sociales Selbst*). Esta capacidad del sí mismo social primario permite describir los sentimientos como fenómenos establecidos en el “entre” de los individuos, esto se comprende como el caso de situaciones de inter-afectividad. Las situaciones de inter-afectividad se forman como un presente compartido, que tiene relevancia para la psicoterapia, en el sentido de “*now-moments*”, en la terminología de W. Stern (Fuchs, 2019: 40). El autor señala que tan pronto dos personas se encuentran una con la otra, se incluyen recíprocamente en un acontecimiento de interacción sistémico, que relaciona el cuerpo de una con la otra, produciendo una comprensión pre-reflexiva y preverbal (Fuchs, 2017: 197).

A manera de colofón: Relevancia de la investigación fenomenológica para la psicopatología y la psicoterapia

El presente artículo ha tenido el objetivo de retomar, en el contexto boliviano, el problema del objeto de la Psicología, para preguntar por la relevancia de la perspectiva de la primera persona en el estudio de psicología. Esta pregunta ha estado motivada por el hecho que, al revisar la historia de la Psicología, la psicología fenomenológica, que defiende el estudio de vivencia subjetiva, suele ser confundida con la psicología humanístico existencial. Lastimosamente, esta corriente parece estar preñada por una concepción acientífica, muy cercana al anarquismo epistemológico, que no permite realmente elaborar

una investigación sistemática sobre la perspectiva en primera persona, encubriendo aún más el fenómeno. Este encubrimiento “acientífico” del fenómeno, si bien suele aparecer junto a buenas intenciones, ha retrasado las investigaciones de psicología fenomenológica al punto en que la materia relacionada con esta área ha casi desaparecido de las mallas curriculares de las Universidades en Bolivia. Esta desaparición del estudio de psicología fenomenológica resulta ciertamente paradójica, si consideramos que, en muchas universidades del exterior, y en muchas investigaciones actuales, los aportes de la fenomenología son indudables.

En este contexto de preocupaciones, el artículo ha buscado dialogar con uno de los enfoques imperantes en nuestra academia, sobre la importancia del estudio de la subjetividad vivida. Se revisó brevemente la Teoría Interconductual, representada en Bolivia por el profesor Erick Roth, y, propuesta por Emilio Ribes-lñesta, que propone que la investigación de psicología experimental no requiere de la noción de mente, subjetividad o yo; dado que tal concepto sería solo la emergencia de la intersección entre lo biológico y cultural, que presenta un sesgo biográfico. A esa tesis buscamos no oponer la conocida objeción de la “frialdad” de la psicología experimental, sino la del sí mismo basal (carnal, ecológico y social primario) de la fenomenología psicológica, apoyada en el paradigma del *embodiment* del profesor, psiquiatra y filósofo, Thomas Fuchs de la Universidad de Heidelberg. La influencia de esta renovación fenomenológica se puede encontrar en algunos otros textos sobre corporalidad, enfermedad y personalidad (Mercado-Vásquez, 2020a, 2020b). Thomas Fuchs considera que la investigación fenomenológica puede orientar el trabajo de la psicopatología y la psicoterapia. El psiquiatra de la Universidad de Heidelberg piensa que diferentes enfermedades psíquicas comprometen funciones centrales de la vivencia del sí mismo basal o primario; por lo que se las podría concebir como genuinos síndromes del sí mismo (2019: 47). A esta categoría pertenecen diferentes formas de alienación y alteración, extrañamiento o cosificación de la vivencia del sí mismo. Por ejemplo, casos de esquizofrenia y depresión podrían comprenderse a partir de la vivencia de alteración en la constitución del sí mismo carnal. La vivencia del sí mismo carnal también sería relevante para comprender los estados de disociación. La esquizofrenia como un síndrome del yo puede comprenderse como relacionado con alteraciones en la constitución de la vivencia del sí mismo ecológico. Por su parte, los síndromes de resonancia afectiva, que se viven en depresiones crónicas, pueden relacionarse con alteraciones en la constitución del sí mismo social primario (2019: 35, 49-51). En este sentido, nos encontramos en la necesidad de reconocer que la Psicología como ciencia no puede dispensar del estudio del sí mismo. No obstante, el sí mismo no puede ser comprendido solo como una mera ‘interioridad’, sino como el desarrollo dinámico (enactivo) del organismo en tanto ser vivo y ser vivido.

NOTAS

[1] Es probable que una revisión exhaustiva, sin las restricciones del cierre de bibliotecas por la pandemia, permita encontrar un *corpus* más robusto de informes de investigación, artículos y ensayos que expresen el desarrollo de esta “tercera vía”.

[2] El filósofo de la ciencia Paul Feyerabend (1989), en su libro *Contra el método*, considera que los anarquistas profesionales se deberían a cualquier tipo de restricción, exigiendo que se permita el desarrollo individual libre del individuo, desembarazándolo de leyes, obligaciones o deberes. Esta apelación por la libertad en la vida práctica y en la práctica científica y clínica proviene del rechazo del privilegio de la ciencia frente a otros tipos de saberes. “Sin estándares de verdad y racionalidad universalmente obligatorios no podemos seguir hablando de error universal. Podemos hablar solamente de lo que parece o no parece apropiado cuando se considera desde un punto de vista particular y restringido; visiones diferentes, temperamentos y actitudes diferentes darán lugar a juicios y métodos de acercamiento diferentes. Semejante *epistemología anarquista* -pues en esto es en lo que se resuelve nuestra teoría del error- no solo resulta preferible para mejorar el conocimiento o entender la historia. También para un hombre libre resulta más apropiado el uso de esta epistemología que el de sus rigurosas y ‘científicas’ alternativas” (Feyerabend, 1989: 12-13)

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, G. (1983). *Historia de la psicología en Bolivia*. En *Revista latinoamericana de Psicología*. Vol. 15, núm. 3. Bogotá: Fundación Universitaria Konrad Lorenz, pp. 311-325.
- Arana, J.M., Meilán, J.J.G., Pérez, E. (2006). “El concepto de psicología. Entre la diversidad conceptual y la conveniencia de unificación. Apreciaciones desde la epistemología”. En *Revista Intercontinental de Psicología y Educación*, Vol. 8, núm. 1, pp. 111-142.
- Ben-Ze'ev. (1981). “J.J. Gibson and the Ecological Approach to Perception”. En *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 12, pp. 107-139.
- Carranza, V. (2003). “El concepto de salud mental en psicopatología humanista-existencial”. En *Ajayu*, Vol. 1, núm. 1. La Paz: Universidad Católica Boliviana.
- Damasio, A. (2010). *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Barcelona: Booket. Trad. Ferran Meler Orti.
- Eckardt, G. (Ed.). (2017). *Persönlichkeits- und Differentielle Psychologie, Schlüsseltexte der Psychologie*. Wiesbaden: Springer.
- Feyerabend, P. (1989). *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona: Ariel. Trad. Francisco Hernán.
- Fuchs, T. (2020). “*The Circularity of the Embodied Mind*”. En *Frontiers in Psychology - Hypothesis and Theory*. Vol 11, 1707.
- Fuchs, T. (2021). *Das Gehirn - ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fuchs, T. (2022). *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klettner.
- Fuchs, T., Breyer, T. (Ed.). (2019). *Selbst und Selbststörungen*. Freiburg: Alber.

- Gallagher, S., Zahavi, D. (2015). *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza. Trad. Marta Jorba.
- Goto, T. (2008). *Introdução à Psicologia Fenomenológica. A nova psicologia de Edmund Husserl*. Sao Paulo: Paulus.
- Gram Henriksen, M., Parnas, J. (2019). Experiences without form-ness? Reconsidering alleged counter examples from psychopathology and psychedelics. En Cutting, John; Cusinato, Guido (Eds.). *Thaumazein. Psychopathology and Philosophy in Relation to the Existence of Human Being. Part II*. Vol. 7, pp. 6-20.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. México: FCE. Trad. Antonio Ziri6n Quijano.
- Husserl, E. (2014). *Cartesianische Meditationen. Einf6hrung in die Phänomenologie*. Hamburg: Max Niemayer Verlag.
- Husserl, E. (2015). *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*. Madrid: Tecnos. Trad. Mario A. Prestas.
- Husserl, E. (2016). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: FCE. Trad. Antonio Ziri6n Quijano.
- Husserl, E. (2017). Hua, IX. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Ed. Walter Biemel. Netherlands: Springer.
- Mercado-Vásquez, M. (2020a). "Enfermedad y persona encarnada. Una reflexión sobre el sujeto de la enfermedad". En *Revista de Estudios Bolivianos*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Mercado-Vásquez, M. (2020b). *Filosofía, carne y persona. Reflexiones sobre la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, Universidad Mayor de San Andrés.
- Metzinger, T. (2017). *Der Ego Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*. Hamburg: Pieper.
- Ribés-Iñesta, E. (2019a). ¿Teoría de la conducta o teoría de la psicología? En *Behaviorismos: Reflexões históricas e concetais*. Sao Paulo: Paradigma.
- Ribés-Iñesta, E. (2019b). "El objeto de la psicología como ciencia: relación sin 'cuerpo-substancia'". En *Acta comportamental. Revista Latina de Análisis de Comportamiento*. Vol. 27, núm. 4, 2019. Universidad Veracruzana, México.
- Riveros, E. (2014). "La psicología humanista: sus orígenes y su significado en el mundo de la psicoterapia a medio siglo de existencia". En *Ajayu*, Vol. 12, núm. 2. La Paz; Universidad Católica Boliviana.
- Rizo-Patr6n, R. (2020). "Las paradojas de la subjetividad en la autoconstitución responsable de la identidad personal". Conferencia inédita.
- Roth, E. (2016). "Ciencia y psicoterapia: Una historia de mitos y errores l6gicos". Conferencia inédita.
- Roth, E. (2017). "Hacia un modelo de campo integrado en Psicología: un aporte latinoamericano". En *Revista Latinoamericana de Psicología*. Vol. 16, núm. 2. Bogotá: Fundaci6n Universitaria Konrad Lorenz, pp. 225-234.
- San Martin, J. (2018). "Psicología y fenomenología". En *Rev. NUFEN* [online]. 2018, vol.10, n.3, pp. 1-21. Consultado en http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S2175-25912018000300002&lng=pt&nrm=iso&tIng=es.
- San Martin, J. (2015a). *Antropología filos6fica II. Vida humana, persona y cultura*. Madrid: UNED.
- San Martin, J. (2015b). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guajuato*. Madrid: Trotta.
- Schulmeyer, M. (2013). "20 a6os de psicología en las universidades privadas de Bolivia". En *Ajayu*, Vol, 12, núm. 2. La Paz: Universidad Católica Boliviana.
- Schmitz, H. (2015). *Selbst sein. Über Identität, Subjektivität und Personalität*. Freiburg, Karl Alber.
- Varela, F.J., Thompson, E., Rosch, E. (2011). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa.
- Wendt, A. (2015). Empirisch ernüchterte Phänomenologie des Leibes - über die Fissur in der phänomenologischen Psychologie. En *Psychologie und Gesellschaftskritik*. Vol. 39, pp. 97-113.
- Zahavi, D. (2014). *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.
- Zahavi, D. (2015). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Massachusetts, MIT.