

JUAN F. FRANCK

Universidad Austral

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Argentina

juan.franck@unsta.edu.ar

La fenomenología personalista de Francisco Leocata y la teoría de la interacción de Shaun Gallagher

Recibido 15 de junio de 2023. Aceptado 30 de junio de 2023.

Resumen. El trabajo esboza una aproximación entre la lectura personalista de la fenomenología que desarrolla Francisco Leocata y la reciente teoría de la interacción (*Interaction Theory*) de Shaun Gallagher, en el ámbito de la filosofía de la acción. Presenta en primer lugar a grandes rasgos los temas centrales que guían la posición de Leocata, fundamentalmente su lectura de las reducciones fenomenológica, eidética y trascendental, así como su innovadora *reducción vital*. Luego resalta la mayor capacidad explicativa de la teoría de la interacción frente a las teorías de la mente para explicar la acción humana, al poner el acento en el carácter relacional de la acción. La parte final propone algunas conclusiones a partir del encuentro entre ambas concepciones, destacando tanto coincidencias importantes como algunas diferencias, debidas a un nivel distinto de análisis. Ambas concepciones refuerzan la convicción de que no es válida la alternativa “irreductibilidad o interacción”, sino que ambas se dan juntas, aunque su análisis responda a métodos distintos. Se podría hablar además de una analogía de la intersubjetividad.

Palabras clave: teoría de la interacción – Shaun Gallagher – Francisco Leocata – reducción trascendental – fenomenología personalista

Francisco Leocata’s personalistic phenomenology and Shaun Gallagher’s interaction theory

Abstract: The article outlines an approximation between the personalist reading of phenomenology developed by Francisco Leocata, and Shaun Gallagher's recent Interaction Theory, in the field of philosophy of action. First, it presents in broad strokes the central themes that guide Leocata's position, fundamentally his reading of the phenomenological, eidetic, and transcendental reductions, as well as his innovative vital reduction. Then he highlights the greater explanatory capacity of Interaction Theory compared

to theories of mind to explain human action, by placing the accent on the relational nature of the action. The final part proposes some conclusions from the encounter between both conceptions, highlighting both important coincidences and differences, due to a different level of analysis. The two conceptions reinforce the conviction that the alternative "irreducibility or interaction" is not valid, but that both occur together, although their analysis responds to different methods. One can also speak of an analogy of intersubjectivity.

Keywords: Interaction Theory – Shaun Gallagher – Francisco Leocata – Transcendental reduction – Personalistic phenomenology

En este trabajo me propongo esbozar una aproximación entre la lectura personalista de la fenomenología que desarrolla Francisco Leocata y algunos aspectos de la reciente teoría de la interacción (*Interaction Theory*) de Shaun Gallagher. Aunque se trata de propuestas muy distantes, ya que la primera tiene un innegable carácter metafísico, mientras que la segunda se concibe como un programa empírico-fenomenológico en el ámbito de la filosofía de la acción, las dos contribuyen a comprender mejor la importancia ontológica de la intersubjetividad. En la fuente de la vida personal Leocata descubre la apertura a los otros, incluso a partir de temáticas que es fácil interpretar en sentido contrario. Por su parte, y sin entrar en discusiones metafísicas, Gallagher hace ver una intersubjetividad ya en acto allí donde parecía volverse problemática.

En primer lugar, el trabajo presenta a grandes rasgos los temas centrales que guían la posición de Leocata, fundamentalmente su lectura de las reducciones fenomenológica, eidética y trascendental, así como su innovadora reducción vital. Evitaremos para esta presentación un contraste con las obras de Husserl, que exigiría un estudio de mucha mayor envergadura. Luego resalta la mayor solvencia de la teoría de la interacción frente a las teorías de la mente para explicar la acción humana, al poner el acento en el carácter relacional de la acción. La parte final propone algunas conclusiones a partir del encuentro entre ambas concepciones, destacando tanto coincidencias importantes como diferencias en el nivel de análisis.

Sugiere también posibles caminos para continuar dicho encuentro, que reforzaría la convicción de que no es válida la alternativa ‘irreductibilidad o interacción’, sino que ambas se dan juntas, aunque su análisis responda a planos y métodos distintos.

El idealismo personalista de la fenomenología

Leocata sostiene que, aunque haya otras resoluciones posibles de la reducción trascendental, la fenomenología de Husserl se comprende mejor como un idealismo personalista. La expresión se hace eco de que “[e]l problema de la relación entre fenomenología y realismo no es tan sencillo”,¹ como sugiere la reacción de algunos de sus discípulos. En la fenomenología no está en juego ni la existencia de un mundo externo ni la posibilidad de un verdadero conocimiento de la realidad, sino la naturaleza de la subjetividad y de la autoconciencia, y su relación con el mundo en su totalidad. Leocata enfrenta directamente el arduo problema de la auto-reflexión y llega a la conclusión de que “el centro de la actualidad de lo real es un yo”.² La mayor verdad contenida en la interioridad sería el punto de partida para fundar una nueva forma de personalismo, sin negar ni despreciar el lugar de la persona humana en el mundo natural en virtud de su condición corporal o encarnada, ni tampoco la pluralidad de las personas. A pesar de algunas dificultades metodológicas y

¹ Francisco Leocata, «Idealismo y personalismo en Husserl», *Sapientia* 55, n°2 (2000): 397. Husserl está presente en muchos escritos de Leocata, quien en términos generales adoptó la fenomenología como marco de referencia para su aproximación a la filosofía contemporánea. Encontraba en ella una ductilidad que permitía profundizar muchas de sus instancias válidas, sin perder capacidad crítica. Al mismo tiempo, se le presentaba como una vía natural de acuerdo con el pensamiento clásico. Otros escritos especialmente dedicados a Husserl, todos publicados por *Sapientia*, son: «El hombre en Husserl», *Sapientia* 42, n°2 (1987): 345-370; «La racionalidad moderna y la fenomenología de Husserl», *Sapientia* 58, n°2 (2003): 245-301.

² *Ibidem*, 422.

terminológicas, la inspiración más profunda de la fenomenología iría en esa dirección.

El curso de la reflexión fenomenológica está marcado por sucesivas reducciones: fenomenológica, eidética, trascendental. En virtud de la transformación de esta última en una reducción personal o personalista, Leocata añade la reducción vital, que significaría un punto de encuentro entre la consideración propia de las ciencias humanas y la filosofía, aunque más cercana a las primeras.³ Al ritmo de las reducciones se va entendiendo cada vez con mayor profundidad la naturaleza de la subjetividad. Si no son bien comprendidas, tienen ciertamente el riesgo, por un lado, de volver problemática la relación con el mundo real o fáctico, y por otro, de entender las esencias como proyecciones de la subjetividad. Pero el punto de partida adecuado para comprender a la persona en cuanto tal no puede ser su lugar en la naturaleza física, sino su relación con el ser en toda su amplitud y valencia. La misma corporeidad humana es en buena medida expresión de su ser personal, no únicamente ni en primer lugar un complejo mecanismo natural ni un reflejo de su ubicación en el universo. Por eso, ni sería correcta una asunción lisa y llana de los temas fenomenológicos sin importantes aclaraciones y añadidos, ni podría soslayarse la temática planteada en toda su radicalidad por la fenomenología sin dejar pasar la oportunidad de un personalismo más sólidamente fundado. Para ese personalismo tan importante es la centralidad del yo, como su condición encarnada y su coexistencia con otros sujetos. Una somera presentación a través de las reducciones y del problema de la constitución permitirá acercarse a la interpretación de Leocata, en la que es determinante la temática del ser, tan asumible por la filosofía de Husserl como poco presente en ella.

Paradójicamente, una reducción no es un procedimiento reductivo, es decir, no busca suprimir lo propio de una experiencia o

³ Francisco Leocata, *Filosofía y ciencias humanas. Para un nuevo diálogo interdisciplinario* (Buenos Aires: Educa, 2010)

de una cosa para entenderla como si fuera un aspecto de otra. Reducir es concentrar la mirada en algo presente a la conciencia pero que pasamos por alto fácilmente en el conjunto de la experiencia; es reconducir la atención para ampliar la claridad y profundidad de esa misma experiencia. Conviene tener claro que las reducciones son actos propios de quien hace filosofía, no de la actitud natural cotidiana.

La primera es la ‘reducción fenomenológica’ y tiene como resultado advertir la vida propia de la conciencia. La famosa *epoché* o puesta entre paréntesis del mundo no se realiza con el objeto de negar la existencia de este ni de restarle importancia, sino para descubrir y salvaguardar la vida de la conciencia como una realidad, una ‘región ontológica’ con propiedades y leyes específicas, como la intencionalidad, la vivencia de la temporalidad, etc. Esta primera reducción sólo puede presentar inconvenientes para quien entienda que la pregunta central es acerca del realismo o idealismo de la fenomenología, e identifique este problema con el de la realidad del mundo externo, curiosamente poniendo entre paréntesis la realidad de la propia mente.

La suspensión de la creencia en la existencia fáctica del mundo abre también a considerar las esencias en su legalidad propia, mediante la ‘reducción eidética’. A diferencia de las cosas particulares, las esencias tienen un carácter atemporal y su consistencia no depende de su realización fáctica. Inicialmente, el problema no está centrado en el origen de las esencias, sino en sus características y en lo que manifiestan. Una primera es la objetividad: aun cuando su lugar de manifestación sea la mente, no dependen de ella; muy por el contrario, el pensamiento se rige por las esencias. Una segunda es que las esencias muestran posibilidades; no únicamente posibilidades lógicas, sino también posibilidades para la acción, algo que se pueda hacer con las cosas. Esto será de gran importancia al considerar la teoría de la interacción. De ambas características se sigue que las esencias poseen también carácter normativo, ya que no están sometidas a la arbitrariedad de los sujetos y de los agentes.

A estas dos primeras reducciones acompaña el tema de la ‘constitución’, cuyo significado, análogamente a lo que sucede con la reducción, es contrario a lo que sugiere de modo inmediato.⁴ En los actos de la conciencia están inseparablemente unidos dos polos: sujeto y objeto. Pero el objeto no se confunde con la cosa en su existencia real, ya que esta se da de diverso modo a los actos de conciencia: hay diferencia entre presentarse como percibido, imaginado, recordado, etc. Que la conciencia sea constitutiva de sus objetos no significa que ponga la realidad, sino que esta se presenta a la conciencia de distintos modos, según la naturaleza de cada tipo de acto. En otras palabras, el sentido que adquieren las cosas es siempre relativo a un sujeto, se constituye ante una conciencia real, y potencialmente ante innumerables otras. Incluso la afirmación de la trascendencia del mundo es un acto de la conciencia: pensar una cosa como realmente existente no es lo mismo que pensarla como posible ni como pretérita. Así hay que entender que el mundo sea constituido como trascendente en la vida inmanente o interior del sujeto. En cuanto a las esencias, constituir las equivale también a develar su relación con la vida inmanente del yo.⁵ La función de la ‘reducción trascendental’ es poner de manifiesto esa auto-manifestación del yo, centro de la conciencia y fuente de sus actos, como no asimilable a sus objetos ni a las cosas.

La reducción eidética resguarda frente al naturalismo, para el que la conciencia no sería más que un lugar pasivo donde el mundo ejercería su causalidad. Pero la vida de la conciencia está regida por la motivación más que por la causalidad, de modo que reclama otra explicación. Ahora bien, para afirmar una subjetividad abierta a un mundo realmente existente y a otros sujetos también reales – preocupaciones ambas del programa fenomenológico– la reducción trascendental debe poder distanciarse claramente del idealismo

⁴ Ver Robert Sokolowski, *The formation of Husserl's concept of constitution* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970).

⁵ Francisco Leocata, «Idealismo y personalismo en Husserl», 403.

absoluto. Sin renunciar a la centralidad del yo y de la conciencia, es preciso descubrir y fundamentar su finitud. Es decir, la misma auto-reflexión debe contener el signo de esa finitud, al tiempo que descubre en sí una fuente de vida que no podría provenir simplemente del mundo.

La fenomenología necesitaría abrirse en este punto a lo metafísico, más a que a lo ontológico, es decir no únicamente a la consideración de las categorías adecuadas para entender una determinada realidad, sino también a afirmaciones sobre el ser y la totalidad. De no hacerlo, quedaría expuesta a interpretaciones incompatibles: o bien la pluralidad de sujetos es real, o bien es solamente un momento de una única totalidad, y la individualidad sería apariencia o ilusión. O bien el sujeto constituye las esencias en sentido fenomenológico, es decir se le presentan con un sentido referido a su propia vida, o bien pone tanto las esencias como las cosas. Dado que la fenomenología husserliana apunta originalmente a la primera de ambas disyuntivas, la propuesta de Leocata aparece como justificada. Esa “doble presencia (...) de una «exigencia» realista y de un nuevo tipo de idealismo”⁶ se refleja en tres temas centrales al programa de la fenomenología, que pueden considerarse otros tantos sellos distintivos: la intencionalidad, el tema del cuerpo propio y la intersubjetividad.

En primer lugar, la intencionalidad se mantiene distinta de la auto-reflexión trascendental. La exigencia realista se satisface en que la primera es condición de la segunda.⁷ Este claro signo de finitud está implícito en la temática de la constitución, ya que por más central que sea el yo, y por más que la reducción trascendental pueda aislarlo, al hacerlo no puede prescindir ni de las cosas ni de las esencias. Lo aísla en relación con ellas.

⁶ Ibidem, 399.

⁷ Ibidem, 405.

En segundo lugar, la corporalidad vivida es otro evidente signo de finitud. El yo puede tomar distancia de la individuación corpórea y de la dependencia física, pero para hacerlo debe mantener la realidad del mundo y del propio cuerpo como punto de partida y como referencia. En la reducción trascendental no se pierde entonces la realidad del uno ni del otro, sino que se descubre el centro interior al que se revela el mundo y que da vida al cuerpo, sin agotarse en él. El resultado es “un yo personal y humano, sólo que visto y experimentado en el recinto más profundo de su interioridad”.⁸

En tercer lugar, quizás aún más evidente que los anteriores, el mundo no se ofrece únicamente como referido a uno mismo, sino como un ámbito en el que confluyen y están presentes otros sujetos. Los significados, el lenguaje, las instituciones preceden a la subjetividad individual, pero no son aspectos del mundo natural: son sedimentaciones del sentido generado intersubjetivamente. Como se vio, que las esencias no sean puestas, sino constituidas, implica tanto la posibilidad como la realidad de otros para quienes esas esencias tienen sentido. De la reducción eidética no se sigue entonces que las esencias dependan de la propia conciencia, sino, por un lado, su independencia respecto de toda conciencia individual, y por otro, la pluralidad de sujetos. El mundo es intersubjetivo desde el inicio y la reducción trascendental no busca eliminar ni cuestionar esa característica, sino resaltar la interioridad e irreductibilidad de la vida del yo, tanto del propio como del ajeno.

Otros dos aportes de Leocata son aquí de gran relevancia, particularmente para el diálogo con las ciencias. El primero es la advertencia de que no sería adecuado considerar la reducción trascendental como el punto de llegada de la fenomenología, algo así como el descubrimiento del yo en el interior de toda experiencia, más allá del cual no se podría ir. Detenerse allí tendría el inconveniente de transformar el programa fenomenológico en un mero itinerario

⁸ Ibidem, 415.

especulativo y en el fondo idealista. Por el contrario, el descubrimiento de la vida inmanente del yo es un punto de partida para un nuevo lanzamiento hacia el mundo y la relación con los otros, ya que la finitud revelada en la subjetividad es ocasión de apertura a una auténtica novedad y a un verdadero enriquecimiento. En tal caso “la interpretación idealista absoluta debería ser sustituida por una interpretación que, para evitar equívocos, sería preferible denominar *personalista*”.⁹ Lejos de corregir la fenomenología de Husserl, esta afirmación refuerza su misma intención de generar una actitud más responsable ante las cosas y las demás personas.

El segundo aporte es la introducción de una reducción intermedia, entre la eidética y la trascendental, que tiene como objeto el *Leib-Körper*, la cara mundana y objetivable de la subjetividad. Es llamada ‘reducción vital’ porque lleva a reconocer un centro vital en el que se anudan la afectividad, la motivación, la pasividad y la voluntariedad propias de la experiencia de la vida individual e intersubjetiva. Tan importante es distinguir como no separar esta reducción vital de la reducción trascendental. Por un lado, esta última descubre una fuente inobjetivable, que por su apertura a la totalidad del ser puede incluso asumirse como una existencia finita a la que por esa misma apertura se ofrecen posibilidades mucho mayores de relación con el mundo. La reducción vital no podría ser la instancia última de la reducción, ya que no alcanza las profundidades que la misma experiencia de la vida refleja. Separada de la trascendental quedaría trunca, limitando a la persona a sus dimensiones objetivables y privándola de una fundamentación suficiente. Pero sin ella, el yo alcanzado en la reducción trascendental se podría presentar como omnímodo, recayendo en la tentación del idealismo absoluto. Al entenderla en sentido personalista, la reducción vital se muestra como el ámbito de la manifestación de la persona en el mundo y ante las otras personas; es una instancia intermedia, pero necesaria, en el itinerario desde la vida hacia las profundidades del yo.

⁹ Ibidem, 420.

En este plano de la reducción se puede advertir también una incipiente intersubjetividad, que corresponde a los niveles más básicos del sentimiento vital. El sentimiento no está encerrado en sí mismo, sino que sus modulaciones responden a la presencia de otros sujetos con los que entra en relación. En su conjunto, las pasiones y la afectividad son incomprensibles en el marco de un total aislamiento. Temor, ira, expectativa, deseo, etc., son otras tantas manifestaciones de una real comunicación con el mundo y con otras subjetividades, que despiertan, contagian o inhiben los afectos y de esa manera modulan el estado del sentimiento vital. Sin embargo, esa intersubjetividad no alcanza el núcleo de la persona, ya que no requiere el explícito reconocimiento del otro en su radical intimidad, ni tampoco la explícita afirmación de la propia. Lo que posibilita esa nueva profundidad es el descubrimiento de la apertura del yo a la totalidad del ser y, concomitantemente, de la actualidad del propio ser. La reducción trascendental equivale en la perspectiva de Leocata “a una intuición del ser-acto que hay en mí como base o fundamento tanto de mi sentimiento vital como de mi *cogito*”.¹⁰ Por eso la reducción vital y la reducción trascendental deben verse en continuidad y como momentos de una misma reducción.

La teoría de la interacción

En esta segunda parte del trabajo se puede constatar un salto considerable. De hecho, si bien en varios momentos la teoría de la interacción de Gallagher encuentra apoyo en la fenomenología, no es en sentido propio una propuesta de lectura del programa fenomenológico ni mucho menos un intento de justificación última. Su objetivo es más modesto: revelar la dimensión intersubjetiva de la acción, vinculándola con una teoría de la mente adecuada. Una presentación sintética de algunos de sus principales momentos

¹⁰ Francisco Leocata, *Estudios sobre fenomenología de la praxis* (Buenos Aires: Proyecto, 2007), 44.

permitirá apreciar su contribución al gran tema de la intersubjetividad.¹¹

Se llama teoría de la mente a la capacidad de atribuir estados mentales para explicar la conducta de las personas, tanto de uno mismo como de otros. Las posturas más comunes son la teoría de la teoría (*Theory Theory*)¹² y la teoría de la simulación (*Simulation Theory*).¹³ La primera sostiene que atribuimos intencionalidad de modo inferencial recurriendo a una teoría de lo que significa tener una mente. Dicha teoría podría ser innata, a la manera de un módulo, o adquirida. Para la segunda no es necesaria una teoría, sino que, basándonos en la experiencia de nuestra propia mente, imaginamos o simulamos en nosotros mismos la vida mental de los otros, que conoceríamos así por analogía. Se distinguen según que sostengan una simulación explícita, implícita, o también realizada a nivel sub-personal por las neuronas espejo.¹⁴ También hay teorías híbridas, que aceptan alguna de ellas como la principal, y teorías pluralistas, para las que no hay una forma fundamental, pero todas comparten el rechazo de que haya un conocimiento directo de las otras mentes. Uno de los reproches más comunes que reciben es que no pueden resolver la duda de si se entiende así al otro en su propia situación o a uno mismo en una situación distinta. No sería suficiente tampoco

¹¹ Lo que sigue es una presentación selectiva de la teoría de la interacción, ampliamente desarrollada por Shaun Gallagher en su *Action and Interaction* (Oxford University Press, 2020).

¹² Ver Sasha Baron-Cohen, «The autistic child's theory of mind: A case of specific developmental delay», *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 30, nº2 (1989): 285-297; Alison Gopnik y Henry M. Wellman, «Why the child's theory of mind really is a theory», *Mind & Language* 7, nº 1-2 (1992): 145-171.

¹³ Ver Robert M. Gordon, «Folk psychology as simulation», *Mind & Language* 1, nº 2 (1986): 158-171.

¹⁴ Ver Vittorio Gallese y Alvin Goldman, «Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading», *Trends in Cognitive Sciences* 12 (1998): 493-501. Ver también Marc Jeannerod y Elizabeth Pacherie, «Agency, simulation, and self-identification», *Mind and Language* 19, nº2 (2004): 113-146, cit. en Gallagher, *Action and Interaction*, 75-76.

postular una serie de procesos neurales y cognitivos que se integrarían muy velozmente, ya que siempre se mantendría en pie la gran cuestión: ¿cómo se pasa del yo al otro? Constatar la velocidad de esos procesos contribuiría más bien a aumentar la duda de si el otro no sería una ilusión.

Gallagher resume en tres los puntos comunes a estas teorías: 1) el principio de inobservabilidad, según el cual la mente se esconde a los sentidos; 2) la postura observacional de tercera persona, es decir que conocemos las otras mentes mediante una atribución, sea inferencial, sea por analogía; 3) la suposición de universalidad, ya que esa vía indirecta sería la única manera de conocer las otras mentes. Hace notar que las teorías de la mente están atadas al concepto de mentalizar (*mindreading*), un procedimiento relativamente sofisticado que solo es posible en una edad bastante tardía. Sin embargo, mucho antes de los 4 años, edad de los niños en las pruebas más conocidas, tienen lugar procesos de interacción que suponen la comprensión de la intencionalidad. Esos procesos no desaparecen, dejando lugar a la mentalización, sino que se mantienen durante la vida entera. De modo que tanto el problema del conocimiento de los otros como el del origen de la acción tienen raíces muy tempranas.

Por consiguiente, las formas de conocer la intencionalidad de los otros estudiadas por la teoría de la mente no serían primarias. La interacción temprana bien pronto se transforma en cooperación, como profusamente ha estudiado Michael Tomasello,¹⁵ y muestra que hay una verdadera comprensión de la intención del otro, independiente de toda verbalización. Por el contrario, la idea misma de *mindreading* está atada a la concepción de la mente como algo escondido, y las pruebas realizadas para estudiarla tienen una complejidad muy superior.¹⁶ En su lugar, la teoría de la interacción propone estudiar procesos enactivos de interacción, que tienen lugar

¹⁵ Michael Tomasello, *A Natural History of Human Thinking* (Harvard University Press: Cambridge, MA-London, 2014).

¹⁶ Ver Gallagher, *Action and Interaction*, 88.

mucho antes de los 4 años. El carácter enactivo de la acción y la experiencia está en que las cosas se perciben ya desde el inicio como posibilidades para la acción (*affordances*), no de manera estática, como un estímulo que debe ser procesado para dar lugar a una respuesta. Un martillo es visto como un instrumento para hacer algo, una habitación como un lugar por donde desplazarse o para recorrer con la mirada. Un rostro se percibe como una invitación a realizar algún movimiento, a acercarse o alejarse, y se distingue por eso de un cuadro o de una mirada fija. La acción, real o posible, no comienza por un conocimiento proposicional ni tras detectar estados mentales, sino que es concomitante a la misma percepción.

A las teorías anteriores Gallagher opone tres principios, menos teóricos y más inmediatamente comprobables: 1) la mente no es inaccesible, sino que se revela en la acción; 2) la relación con los demás no es en primer lugar observacional, sino interactiva; 3) la lectura de la mente de otros tiene lugar sobre la base de una relación previa. La IT no reemplaza ni niega la experiencia interior, la conciencia fenoménica, ni tampoco quiere ser un regreso al conductismo. Basándose en múltiples evidencias, subraya que al interactuar con otros no es necesario inferir ningún estado mental oculto. Aunque la acción individual pueda pensarse como algo básico, y en este sentido sea posible una especie de individualismo metodológico, las raíces de la acción están en la interacción: aprendemos a actuar interactuando, no al revés.¹⁷ Y la interacción supone ya el reconocimiento de la intencionalidad de los otros, aunque sea de un modo rudimentario.

Esta teoría encuentra apoyo en la distinción entre intersubjetividad primaria y secundaria.¹⁸ La primera se observa en

¹⁷ Gallagher, *Action and Interaction*, 1-2.

¹⁸ Ver Colwyn Trevarthen, «Communication and cooperation in early infancy: A description of primary intersubjectivity», en *Before Speech: The Beginning of Interpersonal Communication*, ed. por M. Bullowa (Cambridge: Cambridge University Press, 1979): 321-347.

las tempranas habilidades sensoriomotoras y en las capacidades perceptuales enactivas presentes en procesos de interacción. La segunda se da en una etapa posterior, cuando aparecen fenómenos más complejos, como la atención y la acción conjuntas. En ambas formas de intersubjetividad hay una diferenciación de las personas y simultáneamente una clara relacionalidad unida al reconocimiento recíproco de la subjetividad del otro. La intersubjetividad primaria se da si hay interacción con otros agentes y no es un precursor de la interacción, sino un elemento que permanece en todas sus etapas. Por su parte, una atención conjunta separada de toda acción sería algo raro. A estos dos niveles de intersubjetividad hay que añadir la dimensión narrativa de la interacción entre las personas,¹⁹ que abre naturalmente mayores posibilidades a la acción.

Doble dimensión de la intersubjetividad

Para un contrapunto fructífero con la lectura de Leocata quisiera mencionar dos afirmaciones salientes de la teoría de la interacción: 1) la mente no es inaccesible a los otros, sin que esto implique negar la existencia de una experiencia interior; 2) las cosas son percibidas como posibilidades para la acción, es decir que percepción y acción se dan juntas. En ambos casos hay coincidencia entre ambos autores comentados, pero la visión de Leocata permite distinguir más cuidadosamente una doble dimensión tanto de la interioridad como de la intersubjetividad, y paralelamente también dos sentidos de la posibilidad, correspondientes a cada una de las dimensiones anteriores.

La interioridad humana no se reduce al simple aparecer fenoménico ni a la dimensión psíquica de la experiencia en cuanto tal. Tampoco está suficientemente caracterizada por las variadísimas modulaciones del sentir vital, término de la llamada perspectiva de primera persona. La auto-reflexión, con la afirmación de sí, el

¹⁹ Gallagher, *Action and Interaction*, 218-233.

cuestionamiento por el sentido de cada cosa y de cada experiencia, y la potencial apertura a lo diferente que lleva consigo, revela una intimidad de orden superior, que abarca el sentimiento vital pero no podría entenderse meramente como su continuación. El sentir no es capaz de des-centrarse, sino que toda su realidad consiste en ser centro de referencia, incluso en lo que tiene de pasivo y de dependiente. Por el contrario, por la reflexión el yo se tiene a sí mismo como objeto y por consiguiente, puede entender tanto que es la fuente de los propios actos, como que existen otros sujetos, fuentes de los suyos. Entonces, en un cierto sentido la mente no está escondida a los demás, pero en otro sí.

La intersubjetividad tiene a su vez dos niveles: el vital o sensitivo, y el propio de los sujetos racionales, o personas. En el primero la comunicación con otros sujetos está marcada por la afectividad, que es una importante fuente de motivación. Sin embargo, es imperfecto, ya que en los afectos no mediados por la razón se da una pasividad más pronunciada: el sujeto no obra desde una propia decisión, sino que es llevado o empujado a obrar por la valoración positiva o negativa que acompaña a los diversos afectos. La relación que se establece con los otros tiene por consiguiente una mayor dependencia de los distintos grados de automatismo y hasta de anonimato propios de la lógica de la afectividad. Por el contrario, la racionalidad permite la afirmación objetiva tanto de uno mismo como del otro. Lejos de representar una actitud intelectualista –en el usual sentido peyorativo del término– el acento en la razón indica la diferencia entre una persona y un mero sujeto de percepciones y afectos. La racionalidad no excluye estas dimensiones, pero tampoco queda sumergida en ellas, sino que, al comprender su sentido, las puede elevar, potenciar, contrariar, etc. Reconocer al otro como racional es reconocerlo con capacidad de juicio y decisión, y entonces como sujeto responsable. Pero todo esto supone la admisión de un centro interior, de un yo fuerte.

A cada uno de estos niveles corresponde un sentido diverso de la posibilidad. Gallagher contempla principalmente el primero, en el que insisten las teorías enactivas. Para estas la realidad no se da como

un simple estímulo captado objetivamente y que ocasionaría luego una respuesta fruto de algún tipo de procesamiento. La realidad se da desde el inicio en el entramado de una acción posible. Fuera de lo que el sujeto pueda hacer con las cosas, estas no serían siquiera objeto de percepción, hasta el punto de que el sujeto mismo estaría dado a sí mismo como un agente en medio de las cosas. De ahí, por un lado, su recurso a aquellas páginas de Husserl más cercanas al tema del mundo de la vida y más alejadas de los problemas relativos a la reducción trascendental y, por otro lado, su preferencia por Merleau-Ponty. Los conocidos análisis de este último sobre la estructura del comportamiento y sobre la fenomenología de la percepción lo habían llevado a rechazar la reducción trascendental, entendiéndola incorrectamente como un compromiso idealista. Pero ver la racionalidad como exclusivamente volcada a la acción del hombre en el mundo cercena su punta más aguda, que solo se alcanza cuando se consideran las cosas en su posibilidad, es decir en su naturaleza, y por consiguiente, en sus relaciones con otras cosas, reales y también posibles. Acertadamente afirma Leocata que la epojé es “una suspensión en la *posibilidad*”.²⁰ En línea con lo afirmado más arriba, la existencia del mundo no es puesta en duda. Por el contrario, se confirma tanto su contingencia como lo que tienen de necesario las esencias. De ese modo se amplía el conocimiento, que puede aspirar al carácter de ciencia. Y también se abre a la interrogación filosófica, ya que tal suspensión lleva a la pregunta por el ser mismo de la cosa y del sujeto, quien por esa misma capacidad puede recibir el nombre de persona.

Conclusiones

Podrían sacarse algunas conclusiones preliminares de estas breves páginas, principalmente orientadas a continuar la investigación.

²⁰ Leocata, «Idealismo y personalismo en Husserl», 412.

En primer lugar, existe algo así como una analogía de la intersubjetividad, motivada por la diversa naturaleza de los sujetos sensitivos y racionales. Puesto que el ser humano reúne ambos tipos de sujetos o, mejor dicho, ambas dimensiones en un mismo sujeto, no debe sorprender que la incipiente intersubjetividad presente en el sentimiento vital muestre destellos de una más completa y profunda, propia del nivel personal. Por esa razón también se justifica una reducción vital que no pierda la vinculación con el mundo ni con los niveles más profundos de la persona, es decir, que medie entre las reducciones fenomenológica y trascendental. En este nivel de la reducción, investigaciones como las de Shaun Gallagher representan un magnífico aporte.

En segundo lugar, es necesario subrayar que, aunque el sentido de la reducción trascendental sea captar el acto de ser en la autorreflexión, no se sigue de ahí que afirmar la interioridad excluya la relación con otros. Antes bien, habría que decir que la potencia. La reducción vital resulta menos esclarecedora aquí, porque no da cuenta de un significado de lo posible que solo aparece en la reducción eidética. Correctamente entendida, esta expande el horizonte de la acción, al reconocer un ámbito de objetividad y normatividad que descubre más riqueza en las cosas y contiene una implícita referencia a un número potencialmente ilimitado de personas.

En tercer lugar, tanto la lectura personalista de Leocata como la teoría de la interacción de Gallagher refuerzan la idea de que ni en el nivel sensitivo ni en el propiamente personal es válida la alternativa entre irreductibilidad/individualidad e interacción, pero en ambos casos por motivos diferentes. Para apreciar la diversidad de motivos sería quizás necesario distinguir más claramente el enfoque científico del filosófico. Aunque no se mide por ella, la reducción trascendental no invalida la consideración propia de la ciencia, pero siempre que se la entienda como la auto-manifestación de un sujeto finito, necesitado de fundamentación. Los problemas que se abren no caen bajo los métodos de las ciencias, pero una vez más, el objetivo es

reunir ambas dimensiones de lo intersubjetivo dando vida al conjunto.²¹

²¹ Leocata, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 141-154.