

La fenomenología en América*

DAVID MICHAEL LEVIN

Departamento de Filosofía, Northwestern University
Evanston (Ill., EEUU)

La democracia, comparada con otros modos de vida, es la sola manera de vivir que cree de todo corazón en el proceso de la experiencia como fin y como medio; como aquello que es capaz de generar la ciencia, que es la sola autoridad fiable para la dirección de la experiencia ulterior y que libera las emociones, necesidades y deseos de forma que adquieran existencia las cosas que no han existido en el pasado. Porque todo modo de vida que falla en su democracia limita los contactos, los intercambios, las comunicaciones, las interacciones por las que la experiencia se estabiliza mientras se agranda y enriquece. La tarea de esta liberación y enriquecimiento tiene que ser llevada adelante día tras día. Puesto que no puede tener fin hasta que la experiencia misma llegue a un fin, la tarea de la democracia es para siempre la de la creación de una experiencia más libre y más humana en la cual todos participemos y a la cual todos contribuyamos [John Dewey: *Creative Democracy. The Task Before Us*, 1939].

Este ensayo no es una contribución a la historia de la fenomenología; tampoco es una inspección aérea del terreno que llamo aquí «América» y de los acontecimientos actuales que tienen lugar en esta superficie,¹ sino, más bien, una indagación crítica dentro del espíritu —o digamos futuro— de la fenomenología

* Traducción de Enrique Romerales.

como formación discursiva: una indagación, pues, que extraerá su inspiración del pensamiento crítico de una relación entre la fenomenología y una cierta «América» imaginaria.

No obstante, antes de que consideremos la actualidad del movimiento fenomenológico, me siento obligado a explicar el título y la naturaleza peculiar de este ensayo. Primero de todo, el título. Concebida geopolíticamente, «América» incluye, por supuesto, todos los países de América Central y del Sur, al igual que Canadá. Aquí, por el contrario, «América» designará solamente mi propio país, permitiéndome, con ello, hacerme eco de la gran obra de Tocqueville, *La democracia en América*, y sugerir el campo de resonancia dentro del cual me gustaría que se midiera el cuestionamiento de la fenomenología. Porque aquello sobre lo que estoy proponiendo reflexionar, como implica mi cita del comienzo, es la relación entre la fenomenología y la democracia, la democracia, esto es, de un cierto país imaginario —llámelo, si Vd. lo desea, «América». No la América real, sino una «América» de la imaginación utópica: un lugar que *debería* existir, pero no existe. Pero hay asimismo, además de la fenomenología «real» —la fenomenología tal como es realmente practicada—, una fe-

nomenología «ideal»: una fenomenología cuya práctica pudiera contribuir a, tomaría parte en, la democracia de mi «América» imaginaria. Por tanto, la indagación en este ensayo se forjará entre estas dos formaciones discursivas, la real y la posible.

Una inscripción preliminar más. Fui invitado a escribir y contribuir con este ensayo. Pero ¿por medio de qué autoridad, de qué autorización, hablo yo por, y en el nombre de, la fenomenología «americana»? Ni en virtud de mi obra filosófica, que en ningún sentido es típica de la fenomenología en América —representativa en *ese* sentido—, ni en virtud de algún proceso democrático —elección o consenso, y consiguientemente delegado para ser representativo en *este* sentido—, puedo pretender ninguna autorización. Mi posición, pues, es un privilegio. Incluso así, puedo hablar, y hablaré aquí, solamente por mi propia voz, y desde mi propia perspectiva: un punto de vista que algunos indudablemente describirían como marginal, si no verdaderamente quizá a causa de su matriz interdisciplinar y su apertura, su vulnerabilidad a conocimientos y voces excluidas, del todo demasiado excéntricos. Habiendo advertido al lector inocente, me gustaría, ahora, compartir algunos de mis pensamientos.

En mi América, hoy, la fenomenología ya no es un movimiento poderoso e importante. La explicación de este declive es probablemente la misma que la explicación de un declive paralelo en Europa. Sea como fuere, las razones y causas son complejas. Intentaré, no obstante, nombrar y dar cuenta brevemente de los factores principales.

1) Al mantener, con el ideal de una «ciencia primera» de Husserl, una ciencia sin presupuestos, auto-fundamentada en la evidencia inmediata de los significados transparentes, también mucho trabajo en la fenomenología ha permaneci-

do programático, perdido en un regreso infinito de reflexiones metodológicas sobre su propia metodología. Cargado con ansiedades inevitables, con dudas hiperbólicas más extremas que las que pusieron a prueba a Descartes, el filósofo husserliano está condenado, como Sísifo, a una repetición interminable del comienzo. Obsesionado con el rigor metodológico —la «*streng*e Wissenschaft» requerida por la «filosofía primera»—, el filósofo fenomenológico ha emergido del estudio demasiadas veces con las manos vacías. ¿Cuál es el sentido? ¿Cuál es el valor? Después de casi un siglo de discurso fenomenológico, y con tan poco que mostrar a favor de la labor, no es sorprendente que los filósofos hayan dado la espalda a la fenomenología. Pero hay otra alternativa: en vez de más tinta derramada, más palabras forzadas acerca de la posibilidad de la fenomenología, uno *podría* comenzar simplemente practicándola, trabajando con ella, haciendo uso de ella. Los filósofos en América tienen poca paciencia para las abstracciones; son pragmáticos; quieren ver resultados, algo concreto y real. Yo comparto su impaciencia; pero, en vez de abandonar la fenomenología, debemos llevarla a que incida sobre cuestiones reales e importantes. Debemos ponerla en práctica.

2) Foucault y Derrida repudiaron la fenomenología, identificándola, a pesar de Merleau-Ponty y Heidegger, con la versión husserliana fundadora. Ahora bien, el campo de investigación que hizo accesible la fenomenología de Husserl está delimitado incuestionablemente en términos de cuatro principios que hoy se piensa que son extremadamente problemáticos. Estos cuatro son los principios del trascendentalismo, idealismo, fundacionalismo y esencialismo. Cada uno de éstos, hoy, ha sido susceptible de ataque por una verdad que Nietzsche llamó «un ejército móvil de metáforas». Pero las fenomenologías hermenéuticas de Heideg-

ger y Merleau-Ponty evitan cuidadosamente, o en cualquier caso subvierten profundamente, todos estos principios. No obstante, las condenas arrolladoras de la fenomenología formuladas por Foucault y Derrida fueron lo bastante fuertes para ser oídas lejos a través del océano Atlántico, en las mismas costas de mi América, donde no sólo continúan reverberando, sino que virtualmente ahogan las voces de filósofos que, como yo mismo, han continuado trabajando, a pesar del ruido polémico, con la actitud y disciplina distintivas, con las habilidades y sensibilidades que deben conformar la práctica de la fenomenología.

¿Y si, en vez de practicar la fenomenología por mor de algún programa metafísico concebido anteriormente —fundacionalismo, trascendentalismo, idealismo, monismo— deshiciéramos decididamente la conexión entre la fenomenología y tales grandes narrativas filosóficas? ¿Y si, en vez de forzar a la fenomenología a que proporcione evidencia apodíctica, conocimiento carente de presupuestos, inmediatos incuestionables, o la ley de un origen absoluto, renunciáramos a todas esas ambiciones, y asignáramos a la fenomenología una tarea que, considerada filosóficamente, pudiera parecer mucho más modesta? ¿Por qué no sería bastante que la fenomenología pudiera contribuir a nuestra comprensión de nosotros mismos y de nuestro mundo? ¿Por qué exigir más de la fenomenología, cuando puede dirigir nuestra atención de un modo habilidosamente disciplinado a la verdad de nuestra experiencia, justamente como es vivida, poniendo de manifiesto todo su sorprendente intrincamiento, complejidad, dimensionalidad, y vitalidad? ¿A qué se parecería el practicar la fenomenología sin —digamos— la filosofía? Quizá este paso —yo lo llamaría una liberación de la atadura metafísica— *libertaria* al fin a la fenomenología de otros proyectos, de otras

aventuras, por colaboración, digamos, con las artes narrativas y perceptivas, y con las ciencias humanas: antropología, economía, psicología, ciencia política, sociología, lingüística e historia. Uno puede convenir en las críticas de la fenomenología trascendental expuestas tan contundentemente por Foucault y Derrida, pero precisamente por ello venir en rescate de una fenomenología más mundana, preservándola de la áspera justicia de sus críticas. Haciéndonos eco de Kant acerca de la religión: ¡la fenomenología dentro de los límites de la sola experiencia mundana! Pienso que, durante demasiados años, la fenomenología ha sufrido el destino de su esclavitud a programas filosóficos dudosos. Porque las «grandes narrativas» de la filosofía moderna, tardía ya, no son coercitivas. Así, en la medida en que la fenomenología es asociada con estas narrativas —por ejemplo, en sus pretensiones de ser «filosofía primera»—, está acusada de la misma arrogancia y presunción.

3) Hay, asimismo, un *tercer* factor importante para explicar el declive de la fenomenología en América. Como el segundo factor, está relacionado con la influencia creciente de la filosofía francesa contemporánea —especialmente la influencia de Foucault y Derrida, ambos en apasionada rebelión contra el subjetivismo de Descartes. Mientras que Foucault escribía en alabanza de «la muerte del Hombre» y abrazaba un estructuralismo desde el que todos los rastros y efectos del sujeto deben ser expurgados despiadadamente, Derrida realizaba una deconstrucción del sujeto y luego practicaba el borrado de sus rastros, intimidando concienzudamente a los filósofos en América y haciendo que se apiñaran aquellos de entre ellos que permanecían fieles a la fenomenología, no por casualidad, en los sótanos y esquinas polvorientas de las universidades: en todos los lugares que son peculiarmente con-

geniales con la subjetividad fundacional de la tradición cartesiana.

Pero, si la respuesta más apropiada al primer factor es para la fenomenología comenzar contribuyendo con estudios del mundo-de-la-vida más substantivos, más específicos y concretos, y si la respuesta más apropiada al segundo factor es para la fenomenología *separar* estos estudios de las «grandes narrativas» del discurso filosófico, entonces quizá la respuesta más apropiada al tercer factor sea para la fenomenología elaborar lo que Foucault llamó «nuevas formas de subjetividad» en los últimos años de su vida, cuando finalmente había abandonado, o se había movido más allá de, su anterior posición, y se había apresurado a reconocer la presencia del sujeto.

Hay, además de la tradición del idealismo transcendental, otra tradición, muy diferente, dentro de la cual podría haberse desplegado la historia de la fenomenología. Esta otra tradición es el empirismo, o pragmatismo, de William James y John Dewey: un movimiento de pensamiento filosófico que está profundamente en deuda con Emerson y Thoreau, filósofos, antes que nada, de la experiencia; y un movimiento al que las condiciones en América le han sido, por supuesto, particularmente congeniales.³ Porque vivir mediante las verdades de la experiencia comprobadas es, quizá, el genio peculiar del «americano», que tiene poca paciencia para las abstracciones metafísicas inútiles y no aprueba las especulaciones sin resultados especificables. Hasta aquí, no ha tenido lugar ningún injerto con éxito, por el que la terrena y robusta savia del pragmatismo fluya, y llegue a florecer, en el espíritu de la fenomenología. Pero el pragmatismo no está muerto. Por el contrario, gracias, en parte, a los recordatorios de Richard Rorty; en parte, a la «pragmática universal» de Jürgen Habermas; y, en parte, a algunas poderosas corrientes en la filosofía de la ciencia,

el pragmatismo en América está comenzando a disfrutar de un período de renovado entusiasmo. Si, en estas condiciones favorables, las reservas de la fenomenología hubieran de ser arrancadas del discurso del idealismo transcendental —su jardín europeo— y, al fin, propiamente transplantadas a los ricos suelos del pragmatismo americano, quizá la fenomenología vendría a la vida (de nuevo) con una sorprendente fertilidad nueva.

Con su reputación histórica como un discurso de subjetividad, la fenomenología, no obstante, se ha encontrado recientemente atrapada ella misma entre dos posturas igualmente desafortunadas. Por un lado, están todos los filósofos que pueden pensar en el sujeto y en la subjetividad solamente en términos de procesos de sujeción y subyugamiento, proclamando orgullosamente la muerte del sujeto y evocando el fin de la dominación. Por otro lado, están todas las filosofías que celebran la subjetividad y se regocijan del «retorno» del sujeto: filosofías que inflan las competencias y capacidades del sujeto dentro de una arbitraria voluntad de poder, sitúan la integridad del sujeto en reflejos de narcisismo, deleite en el hedonismo del sujeto, y se divierten con el auto-abandono del sujeto, su impredecibilidad, irresponsabilidad y anarquía.

Ninguna de estas posturas, si se toma en serio, puede ser hospitalaria para la práctica de la fenomenología. En última instancia, la segunda es justamente tan hostil como la primera, incluso si asumimos una fenomenología ya no cargada con los proyectos históricos de la metafísica. Porque la subjetividad que ha retornado en los discursos postmodernos está tan henchida que ha consumido la objetividad que es siempre, según la fenomenología, el correlato de intencionalidades autotranscendentes. Más aún, esta subjetividad carece de continuidad, de tiempo, historia y tradición, carece de la identidad de *habitus*, y por tanto carece

de carácter —las «virtudes» y «vicios» de la vida ética. Existiendo estáticamente, como si estuviera aislada en su propio mundo —un mundo, en verdad, totalmente de su propia manufactura—, esta subjetividad es una ficción, el producto de la imaginación quijótica del filósofo. Es difícil creer que, cuando Foucault alababa a los estoicos y epicúreos griegos por su «estética de la existencia» y admitía que necesitamos pensar y promulgar «nuevas formas de subjetividad», lo que tenía en mente era esta subjetividad postmoderna fulgurante y casi surrealista. Sea como fuere, es justo decir que la práctica de la fenomenología en América todavía no ha sido grandemente estimulada por el rejuvenecimiento postmoderno del sujeto.

Con toda seguridad, el mismo giro wittgensteiniano de Rorty hacia las narrativas, su privilegiamiento del rol y de la obra de éstas, en el discurso filosófico, y su mismo retrato nietzscheano del yo como un logro de la autocreación, podría potencialmente dar nueva vida, aquí, al alctargado y deprimido movimiento fenomenológico. Pero, hasta aquí, esta vivificación no ha sucedido, quizá porque, con el propio discurso de Rorty, estos pensamientos seductores siguen siendo demasiado livianos y esquemáticos: es menester desarrollarlos, darles cuerpo, darles los dones de aliento y voz, percepción y sensibilidad; en suma, exigen la obra suplementaria de la cuidadosa articulación *fenomenológica*.

Los últimos años de la vida de Foucault, agotados, por casualidad o destino, a la sombra de la muerte, cogieron desprevenidos a los policías-del-pensamiento, los sorprendieron. Porque, en los años finales, Foucault retornó a la problemática de la subjetividad, volviendo su atención a las «prácticas del yo» históricas, prácticas, en particular, que comportaban «cuidar del yo». Lo que motivó su investigación y escrito en esta

ocasión fue su astuto reconocimiento de que nosotros, modernos tardíos, necesitamos desarrollar «nuevas formas de subjetividad». No obstante, no reanudó, como pudiera haberse esperado, la apasionada obra fenomenológica que por un momento, cuando era muchísimo más joven, debió de haber parecido que sugería su vocación futura.

Hay grandes tesoros en su obra tardía sobre el yo. Esta obra es provocadora y sugestiva, prometiendo mucho más de lo que da. De manera significativa, se aparta de la opinión políticamente desautorizante, y últimamente autodestructiva, de que la subjetividad se constituye siempre y solamente en procesos de sujeción y subyugamiento, inspirándose en su investigación de archivo sobre las prácticas del cuidado del yo entre los griegos y romanos de la Antigüedad, al igual que en su investigación sobre las prácticas del examen de conciencia y la confesión entre los primeros cristianos, para el reconocimiento de lo que él llama «una estética de la existencia». Y, sin embargo, no logra dar el paso siguiente, que debe ser la formulación de un concepto del sujeto y su subjetividad ya no enmarcado en términos de dominación —un concepto, por tanto, que efectivamente capacitaría y activaría al sujeto para usar su experiencia como subjetividad en orden a la resistencia práctica frente a la opresión. En consecuencia, los mayores tesoros de su obra tardía permanecen, en su mayor parte, irreconocidos e inexplorados. No hay ni siquiera un indicio, en esta obra, para sugerir que, y mostrar cómo, las prácticas del yo, cuya historia distante él examina en gran detalle, podrían realmente funcionar *en nuestro mundo contemporáneo* para promover aquellas «nuevas formas de subjetividad» hacia las cuales serenamente exhorta.

Pues bien, ¿y si, en mi «América» imaginaria, damos a la fenomenología un toque más empírico, más pragmático, y la

concebimos como una «práctica del yo», una práctica cuya ejecución sea, en un importante sentido, un modo de «cuidar del yo»? Entonces esta práctica de cuidar, este modo de trabajar sobre nosotros mismos, trabajar sobre, y con, nuestra experiencia vivida, pudiera poner de manifiesto su potencial para el vivir creativo. Y entonces podríamos comenzar a pensar en la fenomenología como una fuente crucial para la articulación y evolución de nuevas formas de subjetividad.

En una contribución muy importante a la práctica de la fenomenología, en un ensayo que formula una crítica muy radical del concepto de narcisismo en los discursos del psicoanálisis, de la teoría crítica social y de la política de la Nueva Izquierda, argumentando a favor de la significación del llamado «Movimiento de Conciencia» que comenzó, aquí en América, a primeros de los sesenta, Eugène Gendlin intentó delinear y caracterizar las formas de subjetividad moderna históricamente diferentes, y desarrollar, fenomenológicamente, el carácter de una nueva forma de subjetividad, una forma *postmoderna* que, afirma, sólo ha comenzado a emerger en los últimos años como una población numerosa y consecuente.⁴

Utilizando el vocabulario familiar de «fuerza-del-ego» para caracterizar las diferentes formas históricas de subjetividad, Gendlin diferencia no menos de tres formas tradicionales, o modernas, una forma transitoria, y una forma *postmoderna*. Cada una de las tres formas *modernas* está dominada de un modo distintivo por el ego, es decir, la estructura o sistema de roles, rutinas, y *habitus* constitutiva de la adaptación del individuo a las normas y convenciones sociales imperantes. Las formas son: 1) una forma en la que el vivir de la vida es siempre llevado adelante dentro del entramado fijo del ego, y por tanto bajo su control, de modo que ninguna expe-

riencia del *non-ego*, ninguna experiencia que amenace al ego, puede ocurrir o se le permite que ocurra; 2) una forma en la que la experiencia del *non-ego* sí ocurre, pero no se le permite alcanzar la conciencia; y, finalmente, 3) una forma en la que la experiencia del *non-ego* ocurre, e incluso entra dentro de la conciencia, pero es siempre denigrada como «loca», o desestimada como «no uno mismo», e invariablemente vencida siempre que entra en conflicto con los roles sociales prescritos, las rutinas y la autoimagen del ego. La forma *transitoria* es una forma en la que las experiencias del ego y las más intrincadas experiencias del *non-ego* son *ambas* reconocidas y respetadas, y uno elige cuándo y cómo moverse e identificarse con una u otra, dependiendo de las exigencias de la situación.

La quinta forma que describe Gendlin es la nueva forma *postmoderna*, aún en desarrollo. Es tan diferente que no podemos describirla con el vocabulario antiguo y familiar sin hacer que parezca paradójica. Un modo de describirla podría ser en términos de una lógica dialéctica. Así, su identidad es, o abarca, a la vez A y no A. Otro modo podría ser en términos de forma, o estructura, y proceso. Así, es una forma que deconstruye la forma; una forma, o estructura, que estructura dentro de sí misma el potencial en curso para la formación de nuevas estructuras; una forma, pues, que es más proceso que forma, más devenir que ser, abierta al cambio creativo, situacionalmente específico, situacionalmente apropiado, sensible a las condiciones cambiantes, a las necesidades, deseos e intereses cambiantes. Este yo postmoderno, formado e informado, trata de vivir la vida sin quedar *cogido* en ninguna forma, estructura o identidad fija: es capaz de, y disfruta de, vivir la vida con una genuina apertura a experiencias nuevas y diferentes; trata de

vivir la vida con frescor y espontaneidad —importantes valores postmodernos.

Este yo postmoderno valora el vivir de un modo que no categoriza inmediatamente la experiencia, definiéndola en términos de su reserva de formas fijas, familiares y ya confeccionadas. Prefiere, en su lugar, disfrutar y trabajar con el potencialmente ilimitado intrincamiento de la experiencia —experiencia en toda su complejidad, ambigüedad, confusión y riqueza. Establece diferencias en la experiencia con más sutileza que las formas modernas del yo, sin necesitar ya, incluso sin desear, la experiencia empobrecida que se contiene pulcramente en los dualismos. El yo postmoderno valora la proliferación de diferencias y la formación de nuevas distinciones en el proceso de su experimentar. En suma, podemos decir que este yo postmoderno vive su vida, no en, y a partir de, formas ya confeccionadas (*zuhause*), sino más bien trabajando creativamente con las situaciones en las que él mismo se encuentra, y aprendiendo a extraer fuerza, sabiduría y propósito desde el intrincamiento de su proceso experiencial.

Esta caracterización del yo postmoderno es solamente, por supuesto, una representación muy abstracta, formal e imprecisa: dado el carácter distintivo de este yo —su distintivo modo de estar presente, su presencia para el mundo— mi retrato es necesariamente mucho menos *adecuado* que las representaciones de los cuatro tipos históricamente anteriores. Porque, después de todo, su presencia, su apertura, su experimental modo de vivir con —y de llevar adelante— la riqueza y el intrincamiento de su experimentar ¿cómo podrían estar fijos en una posición (*gestell*) para representarlos adecuadamente? Sobrepassando las descripciones del yo postmoderno que proporcionan Nietzsche y Rorty, Gendlin evita, en consecuencia, el problema de la representación elaborando

modos de trabajar empíricamente amistosos para con este intrincamiento experiencial: un proceso —él lo llama «enfoque»— que articula el experimentar sin retardar su movimiento vinculándolo a cualesquiera formas discursivas.

En la *Dialéctica Negativa*, Adorno afirma que «la utopía del conocimiento sería abrir lo no-conceptual con conceptos, sin hacerlo equivalente a ellos».⁵ Este es un enunciado de profunda significación: un punto, empero, poco apreciado incluso por los estudiosos de Adorno. Gendlin es muy habilidoso al usar la fenomenología hermenéutica de un modo constructivamente deconstructivo. En sus manos, en su práctica, la deconstrucción no termina en el nihilismo. Todo lo contrario. Nos libera de los sortilegios —Wittgenstein habló de embrujo— lanzados por nuestro lenguaje, sortilegios que, como la mirada fija de Medusa, al instante reifican nuestra experiencia viviente. En su práctica, la fenomenología afloja el asidero de nuestras construcciones conceptuales, devolviéndonos al proceso de experimentar que produjo esas construcciones, de modo que, a partir de ese experimentar, pueden entonces producirse *más* construcciones, construcciones que, a su vez, constructivamente nos llevan adelante.⁶ Esta práctica verdaderamente radical de la fenomenología deconstruye los dualismos reificados que superficialmente polarizan nuestro experimentar alrededor de opuestos mutuamente excluyentes, capacitándonos con ello para tomar contacto (de nuevo) con los finísimos intrincamientos de nuestro experimentar, intrincamientos ocultados o suprimidos por esos dualismos. La práctica de la fenomenología de Gendlin es una práctica del yo auténticamente *postmoderna*: una práctica cuya posibilidad no preveía en absoluto Foucault cuando estudiaba las prácticas premodernas (las griegas y romanas antiguas,

y las primeras cristianas) y declaraba que debemos «promover nuevas formas de subjetividad», pero que es singularmente apropiada, singularmente sensible, a las necesidades de nuestro tiempo —y quizá es asimismo determinante que tal práctica haya adquirido existencia favorecida por las condiciones de vida en la América burguesa.

La práctica de Gendlin, y el discurso teórico que él extrae a partir de ella, contiene muchas lecciones dignas de nuestro aprendizaje. *La primera de todas*, es que solamente en la articulación constructiva, progresiva, del finísimo *intrincamiento* experiencial descubriremos la contribución de la fenomenología al pluralismo democrático.⁷ Solamente aquí, en el despliegue de tales intrincamientos, haremos funcionar el explosivo potencial revolucionario del método fenomenológico (el eco de Walter Benjamin es, debería añadir, pretendido). En tanto que la fenomenología continúe ella misma ocupándose solamente de la formación discursiva de estructuras eidéticas, su atadura al estructuralismo y al esencialismo hará del todo imposible el despliegue creativo de la novedad y riqueza del significado experiencial; lo nuevo y lo diferente siempre será encajado en las mismas categorías viejas, en las mismas estructuras viejas. Vinos nuevos en botellas viejas. El vivir de la vida está en el despliegue de finísimos intrincamientos, que nunca pueden ser reducidos a nuestras estructuras ya confeccionadas. Otra palabra para estos intrincamientos podría ser *différance*, una palabra que nos ha dado Derrida.

Esto nos lleva a la *segunda* lección que quiero sacar de la obra de Gendlin, a saber, que la práctica de la fenomenología hermenéutica —una práctica discursiva, orientada hacia la formación discursiva de significados experienciales— es capaz de modo único, como si estuviera inherentemente constituida

así, de relacionarse con procesos experienciales en el espíritu del pluralismo democrático. Porque la fenomenología trabaja de un modo profundamente cuidadoso con nuestra experiencia, trabaja con, más bien que contra, la fibra de nuestra experiencia, solicitando sus profundidades, extrayéndolas, desplegando (algo de) su potencial, haciendo más explícito lo que se ha hecho presente sólo implícitamente. Es un producir (*bringing-forth*) del devenir en el devenir: un producir en el sentido heideggeriano de las palabras griegas *téchne*, *póiesis* y *alétheia*.⁸ Tal práctica es, por supuesto, radicalmente diferente de las prácticas autoritarias que comportan la *imposición* de significados externos al proceso experimentante, y está justificadamente en oposición no comprometida a ellos.

Los individuos autónomos, ilustrados, y las sociedades emancipadas, ilustradas, se requieren recíprocamente y dependen unos de otros. Del mismo modo, y correlativamente, los procesos de individuación, o de autoformación, siempre tienen lugar en, y por lo tanto dependen de, las relaciones sociales y sus procesos de socialización, mientras que las relaciones sociales, y los procesos de socialización, siempre reflejan el grado de madurez e ilustración de los individuos involucrados. Tomando esto en consideración, podemos ver muy claramente por qué históricamente se necesitan hoy nuevas formas de subjetividad. Y, por lo tanto, como espero mostrar, esto significa que, en virtud de su rol, como una práctica del yo, en la formación de una subjetividad nueva, la fenomenología debe asimismo figurar en la evolución futura de la sociedad.

Una democracia requiere más que las instituciones apropiadas; requiere asimismo prácticas democráticas. La fenomenología *puede* ser una de tales prácticas. Porque el ideal de la democracia es *el mismo* que el ideal de la fenomenolo-

gía: respeto por la experiencia del individuo y por la individualidad de la experiencia. Hay (al menos) cuatro modos en los que la fenomenología puede servir a la democracia:

1) como una práctica del yo, la práctica de la fenomenología es potencialmente terapéutica, facilitando los procesos de aprendizaje (*Bildung*) y crecimiento individual (*Mündigkeit*);

2) reconoce, respeta, y valida la realidad de todas las experiencias, contribuyendo con ello al auto-respeto;

3) multiplica las perspectivas, puntos de partida y puntos de vista, reconociendo la irreductible *distintividad* de la experiencia de cada persona, o de cada grupo. Y finalmente,

4) alienta el diálogo intersubjetivo, mejora las condiciones sociales necesarias para la comprensión mutua, y facilita los procesos discursivos de formación-de-la-voluntad.

Esto nos lleva a la *tercera* lección que quiero deducir de la práctica fenomenológica de Gendlin, una lección que, como las otras, es de gran importancia para la fenomenología en América —y para nuestra *comprensión* de la fenomenología en relación con el pluralismo democrático—, la libertad, igualdad y justicia social —que representan la «América» imaginaria de este ensayo.

Según Husserl, la fenomenología es una ciencia descriptiva y un positivismo radical —verdaderamente, el positivismo más radical. En su *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty consiente en esta auto-comprensión teórica, a pesar de una práctica que traiciona y subvierte continuamente la metodología ortodoxa, sorprendiendo al lector una y otra vez con un discurso que desmiente expectativas y efectúa alguna transformación maravillosa en nuestra experiencia. No obstante, incluso después de tales momentos —momentos, digamos, en los que ha tenido lugar un «cambio

experiencial» (término de Gendlin)— la práctica de la fenomenología, no sólo en Europa, sino también aquí, en América, continúa obedeciendo las reglas del juego —y la comprensión de esas reglas— proclamadas por primera vez por Husserl, y de las que se hicieron eco sus discípulos. Es tiempo de desafiar la ortodoxia, tiempo de cuestionar, precisamente en nombre de una democracia imaginaria llamada «América», la extendida creencia de que la fenomenología obra simplemente por descripción.

Esta creencia es problemática en dos aspectos profundamente interconectados. Uno es que la doctrina del descriptivismo (como la llamaré de aquí en adelante) ignora y oculta la *normatividad* que está siempre implícita en la práctica fenomenológica. Esto es no sólo una cuestión de intereses selectivos —intereses en el sentido, y de la especie, que Habermas ha examinado en *Conocimiento e interés*. Es también una cuestión de los *efectos* de la práctica fenomenológica. Y esto presenta el segundo modo en que la doctrina es problemática, a saber: no logra reconocer y comprender los modos muy complejos —modos muy intrincados— en que hay una *interacción* hermenéutica entre el experimentar y la práctica discursiva de la fenomenología: una interacción que puede transformar este experimentar. Nuestra experiencia nunca es inerte; tampoco es jamás neutral la práctica de la fenomenología. La fenomenología es una intervención activa, sensible, una participación, en el proceso de experiencia a «describir». Del mismo modo, el proceso de experimentar es correspondientemente activo, intrincadamente sensible: cuando la fenomenología, como práctica discursiva, habla a nuestro experimentar, nuestro experimentar contesta. Más aún, su hablar es siempre *más* sutil, más complejo, que el discurso conceptual de nuestra práctica. Pero la práctica *cambia* el experimentar

cuando lo plasma en palabras y deja a esas palabras resonar libremente con, y contra, nuestro experimentar.⁹

Cuando, como decimos nosotros, lo implícito se hace explícito, lo que estamos llamando «lo implícito» se cambia. No es el caso de que este «algo implícito» esté presente como *ya hecho*, ya plenamente formado, de modo que el proceso de *hacerlo explícito* simplemente lo *dejaría al descubierto* —al modo en que uno deja al descubierto un pan fresco horneado cuando la familia está sentada a la mesa. Lo explícito es y a la vez no es lo mismo que lo implícito. La doctrina del descriptivismo, no obstante, no reconoce o comprende tal dialéctica, tal paradoja (¡pero la «paradoja» sólo hace aparición en el entramado de esa doctrina!).

Según esta doctrina, la experiencia que se está describiendo está relacionada con la descripción como, digamos, un caballero está relacionado con su vestidura. No olvidemos eso: en *Ideas I*, Husserl realmente usó la metáfora de *Ideenkleid* para describir —¿deberíamos decir fenomenológicamente?— la relación entre el significado de la experiencia «interior» o «inmanente» y el lenguaje que se usa para hacer este significado «expresivo», referencial y comunicativo. Pero esta descripción, como los empirismos anteriores de Locke, Berkeley y Hume, y las versiones más contemporáneas de Mach y Carnap, sólo *imponen* sobre nuestra experiencia todavía otro dogma. Así el consejo de Wittgenstein, aquí, debería ser asentido máxime por aquellos filósofos que desean reclamar para sí la autoridad del empirismo. «¡No pienses! —dijo— ¡Mira!» ¿Cuántos de estos filósofos, y otros de la misma escuela, podrían estar cómodos con la descripción fenomenológica articulada por primera vez —podemos imaginar con qué entusiasmo y celebración de vida— por William James, evocando «la gran confusión floreciente, zumbante?».¹⁰

La tercera lección es, pues, que el método de la «descripción», en la práctica de la fenomenología hermenéutica, no es directamente descriptivo. No, al menos, si estamos pensando en «descripción» en términos de la teoría de la verdad de la correspondencia, según la cual una descripción es verdadera en el discurso si y sólo si refleja adecuadamente, o corresponde a, la experiencia en cuestión —un estado de cosas que se asume que está completamente determinado en sí mismo.

Si leemos la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, estimando su discurso como experiencia «descriptiva», y pretendiendo que sea literalmente verdadera en *este* sentido, nos vamos a encontrar algunas grandes sorpresas. Porque sus «descripciones» a menudo no encajan, a menudo no pueden ser inmediatamente reconocidas como verdaderas: verdaderas *de* nuestra experiencia. ¿Qué está pasando, pues? Para resolver este embrollo debemos, en primer lugar, distinguir un experimentar más superficial y un experimentar más profundo, un proceso experimentador más «saturado» con la conciencia. Así, cuando sus «descripciones» no encajan en nuestra experiencia, y no podemos reconocerlas en el acto como verdaderas *de* nuestra experiencia, eso es porque, siendo verdaderas *para* la riqueza y dimensionalidad de nuestra experiencia, nos convocan a profundizar nuestra conciencia, y nos provocan para explorar y desarrollar las estructuras más intrincadas que están organizando profundamente nuestra experiencia a un nivel «debajo» del de nuestra conciencia egológica cotidiana, ordinaria.

Consideremos brevemente algunos ejemplos de sus «descripciones»:

- 1) «Mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo.»¹¹
- 2) «Cada instante del movimiento abarca su lapso completo.»¹²

3) «Cuando me vuelvo hacia la percepción, [yo] encuentro trabajando en mis órganos perceptivos un pensamiento más viejo que yo mismo, del cual esos órganos son meramente un rastro.»¹³

4) «El cuerpo es existencia solidificada o generalizada, y la existencia una encarnación perpetua.»¹⁴

5) Al elaborar la fenomenología de los gestos y movimientos, él llama la atención sobre el «carácter melódico» del «arco intencional que origina la unidad de los sentidos, de la inteligencia, de la sensibilidad y la motilidad.»¹⁵

6) Al describir nuestro modo corporal de significar, de cargar o transportar el significado, habla de «gestos consagrantes.»¹⁶

7) «Es característico de los gestos culturales despertar en todos los demás al menos un eco, si no una consonancia.»¹⁷

Ninguna de estas «descripciones» puede decirse que diga la «verdad» de nuestra experiencia en tanto que nuestra experiencia es superficial y nuestra disposición a trabajar fenomenológicamente sobre nosotros mismos es muy débil. Pero la situación no podría ser de otro modo, puesto que su «verdad» consiste en una fidelidad *inquebrantable* a las profundidades hermenéuticas de nuestra experiencia, los finísimos intrincamientos que las «descripciones» nos estimulan a desplegar.

El discurso fenomenológico de Merleau-Ponty debe renunciar a la verdad como correspondencia para trabajar, en su lugar, con la práctica de una verdad *hermenéutica*, una verdad que *es* verdad sólo en su devenir. Como habría dicho William James: la verdad está siempre solamente haciéndose. Así, no es en absoluto extraño que el discurso de Merleau-Ponty suene «poético», y que nos tiende a tratar sus palabras como «metáforas». Pero si tratar sus palabras como metáforas, más bien que como traducciones literales, significa que no se en-

tiende que las palabras se refieran a la *verdad* de nuestra experiencia real, entonces es necesario negar que sean metafóricas. Hay, no obstante, otro modo de leer y tomar las metáforas —un modo que nos lo recuerda la etimología griega de la palabra: *metaphérein* significa «llevar», «transportar», «transferir». En *este* sentido de «metáfora», un sentido totalmente diferente del sentido según el cual se refiere a decoraciones, meros embellecimientos del texto, sus palabras son ciertamente de lo más metafóricas; porque, siendo verdaderas para la riqueza de nuestra experiencia, verdaderas para su potencial, contienen el poder, la energía creativa, para llevarnos o transportarnos a las profundidades de nuestro experimentar —al despliegue de sus intrincamientos.

El modo de practicar la fenomenología de Merleau-Ponty es hermenéutico, metafórico y potencialmente transformativo. En lugar de imponer un significado a nuestra experiencia, le da a nuestra experiencia un discurso que deja que se despliegue y se desarrolle según su propio potencial, la lógica de su propia disposición. Este es un modo de practicar que congenia singularmente con el espíritu del pluralismo democrático. Lo que es más, como lo comprendió Merleau-Ponty, es un modo de practicar que trabaja hacia «una comunidad ideal de sujetos corporeizados, de una intercorporalidad.»¹⁸ La «América» imaginaria de este ensayo es una «formación-de-voluntad discursiva» para cuya consecución una tan bella práctica tendría mucho que contribuir.

Hasta aquí, el potencial transformativo y, digamos, emancipatorio en la práctica de la fenomenología no ha sido reconocido muy ampliamente dentro de la comunidad de filósofos en América. Hasta aquí, de hecho, ni siquiera las influencias históricas de Emerson y Thoreau, James y Dewey, todos los cuales

escribieron acerca de la importancia del reflexionar sobre, y trabajar con, la experiencia, han tenido éxito en involucrar a muchos filósofos contemporáneos en la práctica de la fenomenología, ni involucraron a muchos de aquéllos en una práctica relativa a la experiencia, entendida de la manera a favor de la cual se ha argumentado en este ensayo.

Muchas de las condiciones sociales objeto de preocupación para la Escuela de Frankfurt, y para la teoría crítica social, son condiciones con una dimensión experimental crucial que aún necesita ser estudiada: prejuicio, despersonalización, jerarquía, alienación, violencia, reificación, fetichismo, acomodación. ¿Cómo son éstas destructoras de la experiencia? ¿Qué son, como experiencias? ¿Qué son como *experimentadas*? ¿Cómo podemos negar la consciencia reificada —negar, esto es, la reificación de la experiencia? ¿Cómo obran de veras los modos de control social? ¿Cómo cautivan de veras la experiencia —o la toman de rehén? ¿Cómo llegan a ser de veras internalizados los modos de control externo, de modo que operen, disfrazados, como auto-disciplina y auto-control? Estos son simplemente ejemplos de algunas cuestiones importantes pero difíciles. Son asimismo preguntas sobre las respuestas a las que el trabajo fenomenológico *podría* arrojar considerable luz. Y en verdad, la preservación de las instituciones democráticas, al igual que el progreso hacia una democracia más ilustrada, puede que dependa últimamente de nuestra capacidad para responder a cuestiones tales como éstas y comprender precisamente qué está en juego en nuestro futuro.

Supongo que la práctica de la fenomenología hermenéutica podría ser, es potencialmente, uno de los modos más importantes en que la filosofía podría establecer de nuevo —pero esta vez sobre una base verdaderamente democrática— su conexión con la totalidad so-

cial. Porque, como discurso interpretativo que articula el mundo de la vida, la fenomenología podría hacer una contribución singular al proyecto que Habermas asigna a la filosofía. Para Habermas, la filosofía tiene una responsabilidad de trabajar en orden a esta conexión «tomando el rol del intérprete en nombre del mundo de la vida. Entonces ella pudiera ser capaz de poner en movimiento la interacción entre las dimensiones cognitivo-instrumentales, moral-prácticas y estético-expresivas que hoy ha llegado a un punto muerto».¹⁹

En *The Politics of Experience*, un libro publicado —de modo muy significativo— en 1968 y ahora —quizá con igual significación— agotado, el psiquiatra inglés R.D. Laing escribió: «Si nuestra experiencia es destruida, nuestra conducta será destructiva».²⁰ Esta observación encaja del todo con una observación que hizo Theodor Adorno en *Minima Moralia*: «Cuando no queda salida, el impulso destructivo se hace enteramente indiferente a la pregunta que nunca se planteó con total claridad: la de si es dirigido contra otros o contra su propio sujeto».²¹

América ha sido, y aún es, en las fronteras, un experimento de democracia participativa, una aventura de pluralismo social y cultural. Pero es una nación en crisis, amenazada de forma creciente: no por ninguna fuerza externa, sino más bien por una multitud de fuerzas dentro de sus propios confines. Porque América es una nación que virtualmente explota con la violencia, una nación en la que, para mucha gente, la anarquía de la violencia es un modo de vida. América es un estado de contradicciones profundas y aparentemente irremediables. Mucha gente, y algunos grupos de minorías, han disfrutado de nuevos derechos y libertades, de nuevas igualdades y nuevas formas de reconocimiento procedentes de las instituciones de justicia, beneficiándose de una constitución inicial que

extiende y protege tales procesos de ilustración que son compatibles con la visión burguesa del mundo. Pero esta visión, aunque expansiva, es asimismo limitada; y, a pesar de los sentimientos benevolentes y del sentido hermenéuticamente desplegable de la Constitución y la Carta de Derechos, hay mucha gente, y algunos grupos de minorías, que aún están excluidos de la esfera de la libertad, igualdad y justicia burguesas. Esta gente vive en la miseria: la miseria mensurable del materialismo y la miseria no mensurable del espíritu. Están sufriendo, resistiendo, condenados a medir cada largo día y noche, llevando puesta la cara del dolor y la miseria, o llevando puesta la cara de la ira y la rabia. Y en *su* mundo, la violencia es la dueña.

Mientras que mucha gente está disfrutando de la aventura, del experimento, que es América, otros —demasiados otros— están viviendo en una vecindad donde la violencia y sus fantasmas son una realidad constante: la violencia que uno dirige contra otros, y la violencia que uno dirige contra sí mismo. Mientras que mucha gente está disfrutando del reconocimiento de su experiencia y de la validación y legitimación de su realidad fenomenológica, otra gente —demasiados otros— está separada y alienada de su experiencia, sufriendo la destrucción de su realidad profunda. ¿En qué medida, pues, es la violencia que hace estragos hoy en América una consecuencia trágica del hecho de que, para tanta gente, la gran promesa de esta nación, edificada sobre el principio del reconocimiento y respeto de la realidad fenomenológica de todas y cada una de las experiencias del ciudadano, no ha sido —o todavía no— realizada en gran parte? Si la fenomenología, con su compromiso metódico por el reconocer y respetar la realidad profunda de todas las experiencias, requiere las condiciones de la democracia, y sólo puede florecer en esas condiciones, no es

menos cierto que las prácticas discursivas y las instituciones de una democracia radicalmente pluralista requieren la fundamentación experiencial que sólo la fenomenología es capaz de proporcionar, y esa democracia sólo puede florecer en la comunidad de su práctica.

APÉNDICE

En la primera oleada de la corrientemente llamada, en mi país, «filosofía continental», refiriéndose, con eso, a la filosofía europea continental desde Nietzsche y Marx al presente, predominaban el existencialismo y la fenomenología. Estos dos campos de estudio comenzaron a echar raíces a finales de 1950, y a finales de 1960 estaban floreciendo, a pesar de un entorno sumamente hostil: el cientificismo y el positivismo lógico. La Sociedad para la Fenomenología y la Filosofía Existencial fue fundada en 1962 en la Northwestern University (donde John Wild y James Edie estaban en proceso de construcción de un programa de estudios filosóficos para el que el movimiento fenomenológico sería fundacional), y continuaba atrayendo nuevos miembros; de modo que, para 1990, había crecido de un grupo pequeño e íntimo de alrededor de 50 personas a un grupo de más de 1.600 personas. Otras sociedades más pequeñas accedieron a la existencia a finales de 1960 y principios de 1970: grupos dedicados a Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty. En los setenta, George Psathas y otros en el Departamento de Sociología en la Universidad de Boston fundaron la Sociedad para la Fenomenología y las Ciencias Humanas. Más recientemente, sociedades dedicadas a Nietzsche y Sartre han saltado a la existencia, y en la Universidad de Yale Maurice Natanson y otros fundaron la Sociedad para la Fenomenología y Psiquiatría, que está ahora floreciente y creciendo.

Si bien la fenomenología continúa sobreviviendo e incluso, en los puros números, expandiéndose, ha perdido su posición dominante dentro de la «filosofía continental», desplazada de modo creciente por una multiplicidad de otros intereses y campos de investigación, que proliferan a una velocidad sorprendente desde el amanecer del espíritu postmoderno en los ochenta. En consecuencia, la fenomenología es ahora únicamente uno de los muchos campos de investigación e intereses diferentes, y no es en modo alguno el más atractivo y más poderoso. Está compitiendo con la deconstrucción, la semiótica, los estudios foucaultianos, lacanianos, el psicoanálisis, el feminismo y los estudios de la mujer, los estudios africanos, los estudios lesbianos y gays, la estética postmoderna, el marxismo contemporáneo, la teoría crítica social, y los estudios influenciados por la Escuela de Frankfurt.

De igual modo están proliferando las revistas dedicadas a la filosofía continental. *Philosophy and Phenomenological Research*, que en sus inicios publicaba mayormente artículos dedicados a la fenomenología, ahora publica *muy pocos* artículos referentes a la fenomenología, y ni siquiera muchos de filosofía continental. Pero hay muchas otras revistas «continentales» ahora, en las que puede ser publicada investigación en fenomenología; y el número de tales revistas continúa creciendo. Entre otras, debería mencionar *Man and World*, *Research in Phenomenology*, *The Review of Existential Psychology and Psychiatry*, *Philosophy and Social Criticism*, *Human Studies*, *Philosophy Today*, *The Journal of the Graduate Faculties* (La Nueva Escuela para la Investigación Social), y *Analecta Husserliana*. Ocasionalmente, empero, artículos de fenomenología, o acerca de la fenomenología, aparecen asimismo en las revistas de más circulación.

Con el liderazgo editorial de James M.

Eddie, la Northwestern University Press fue pionera en la publicación de libros de o acerca de fenomenología, imprimiéndolos en una serie llamada «Estudios de fenomenología y filosofía existencial». Siguiendo el éxito de la Northwestern, otras editoriales han empezado su propia serie de filosofía «continental»: Ohio State University Press, Indiana University Press, State University of New York Press, Harper and Row, y la Humanities Press International (nombre sólo unas pocas; hay otras). Pero, mientras que en los cincuenta, sesenta y setenta los libros de fenomenología podrían encontrar hospitalidad sólo en uno de estos editores con un compromiso especial con la filosofía «continental», ahora es posible para los libros especializados en fenomenología encontrar una recepción amigable y abierta de mente en la mayoría de las compañías editoras académicas.

Hubo un tiempo en que había sólo unas pocas universidades importantes en las que un estudiante podía cursar estudios de graduado en Fenomenología. En el presente, hay no menos de dieciocho universidades donde tales estudios pueden emprenderse con éxito con más de un profesor. Éstas son: Boston College, Boston University, De Paul University (Chicago), Duquesne University (Pittsburgh), Emory University (Atlanta), Loyola University (Chicago), Loyola University (Nueva Orleans), The New School for Social Research (Nueva York), Northwestern University (Evanston, Illinois), The University of Notre Dame (Notre Dame, Indiana), Ohio State University, Pensilvania State University, Purdue University (West Lafayette, Indiana), The State University of New York at Binghamton, The State University of New York at Stony Brook, University of California at Berkeley, Vanderbilt University (Nashville, Tennessee) y Villanova University (Villanova, Pensilvania).

Resumiendo la situación, diría que la filosofía continental está floreciendo: su influencia continúa creciendo, a medida que continúa estrechándose el abismo que una vez dividió a los filósofos en dos campos hostiles —filósofos «continentales» y filósofos «analíticos». Ya, todo departamento importante de filosofía reconoce la necesidad de tener al menos un filósofo que enseñe filosofía europea y de los siglos XIX y XX. Pero, irónicamente, la fenomenología no está participando mucho del triunfo de la filosofía «continental». La investigación en fenomenología ciertamente no ha desapare-

cido, ni está siquiera al borde de la desaparición; pero no podemos negar que está sufriendo un eclipse parcial, ahora, en un período en que hay una proliferación sorprendente de intereses y campos de investigación —un carnaval verdaderamente bahktiniano de juegos y actividades especializadas. Este eclipse es desafortunado, pero la proliferación de otros campos «continentales» es saludable. Y creo firmemente que, a su debido tiempo, la fenomenología regresará a la palestra. El futuro la reclamará —y aparecerá, más dotada, con un espíritu más alto y más relevante que nunca.

NOTAS

1. Véase Edie, James M.: «Phenomenology in America: 1974», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 5, 3 (Octubre, 1974); 199-211.

2. Para un ejemplo instructivo de obra fenomenológica que responde a esta cuestión, véase Gendlin, Eugene: *Experiencing and the Creation of Meaning*, Nueva York, MacMillan, The Free Press, 1962; y «Experiential Phenomenology», en Maurice Natanson (ed.): *Phenomenology and the Social Sciences*, Evanston, Northwestern University Press, 1973.

3. Véase Edie, James M.: *William James and Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

4. Gendlin, Eugene: «A Philosophical Critique of the Concept of Narcissism: The Significance of the Awareness Movement», en D.M. Levin (ed.): *Pathologies of the Modern Self: Postmodern Studies on Narcissism, Schizophrenia, and Depression*, Nueva York, New York University Press.

5. Adorno, Theodor: *Negative Dialectics*, Nueva York, Continuum, 1973, p. 10.

6. Véase Gendlin, Eugene: «Non-logical Moves and Nature Metaphors», *Analecta Husserliana*, vol. 19 (1985), Dordrecht, D. Reidel Publishing Co.

7. Véase Gendlin, Eugene: «Process Ethics and the Political Question», *The Focusing Folio*, 5, 2 (1986), Chicago, The Focusing Institute. Ver asimismo Levin, David M.: *The Listening Self: Personal Growth, Social Change, and the Closure of Metaphysics*, Londres, Routledge, 1989; y Bartky, Sandra: *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, Londres, Routledge, 1991.

8. Véase Levin, David M.: *The Opening of Vision:*

Nihilism and the Postmodern Situation, Londres, Routledge, 1988.

9. Véase Levin, David M.: *The Listening Self: Personal Growth, Social Change, and the Closure of Metaphysics*, Londres, Routledge, 1989.

10. James, William: *A Pluralistic Universe*, Londres, Longmans, Green & Co., 1942, p. 288.

11. Merleau-Ponty, Maurice: *The Visible and the Invisible*, Evanston, Northwestern University Press, 1969, p. 248.

12. Merleau-Ponty, Maurice: *Phenomenology of Perception*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962, p. 140.

13. *Ibid.*, p. 351.

14. *Ibid.*, p. 166.

15. *Ibid.*, pp. 105 y 136.

16. *Ibid.*, p. 146.

17. Merleau-Ponty, Maurice: «The Indirect Language», en *The Prose of the World*, Evanston, Northwestern University Press, 1973, p. 94.

18. Merleau-Ponty, Maurice: «The Concept of Nature», en *Themes from the Lectures at the Collège de France, 1952-1960*, Evanston, Northwestern University Press, 1970, p. 82.

19. Habermas, Jürgen: «Philosophy as Stand-In and Interpreter», en K. Baynes, J. Bohman y T. McCarthy (eds.): *After Philosophy: End or Transformation?*, Cambridge, The Massachusetts Institute of Technology Press, 1987, p. 313.

20. Laing, Ronald D.: *The Politics of Experience*, Nueva York, Ballantine Books, 1968, p. 28.

21. Adorno, Theodor: *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, Londres, New Left Books, Verso Editions, 1978, p. 104.