

Psicología fenomenológica. Un análisis existencial de la alucinación desde Maurice Merleau-Ponty

KARINA P. TRILLES CALVO*

Resumen: El objetivo de este artículo es exponer las líneas generales de la Psicología fenomenológica. Para ello lo hemos dividido en cuatro partes: 1) Una introducción en la que analizamos la crisis de la Psicología desde la perspectiva de Husserl, 2) un esbozo de los ejes principales de la Psicología fenomenológica, 3) un análisis existencial del fenómeno de la alucinación, y 4) una conclusión en la que abogamos por la necesidad de retomar la Psicología fenomenológica para superar la crisis de esta disciplina.

Palabras clave: Psicología fenomenológica. Husserl. Merleau-Ponty. Análisis existencial. Alucinación.

Résumé: L'objectif de cet article est d'exposer les contours généraux de la Psychologie phénoménologique. Pour cela nous l'avons divisé en quatre parties: 1) une introduction dans laquelle nous analysons la crise de la Psychologie depuis la perspective de Husserl, 2) un croquis des axes principales de la Psychologie phénoménologique, 3) une analyse existentielle du phénomène de l'hallucination, et 4) une conclusion dans laquelle nous plaidons pour la nécessité de reprendre la Psychologie phénoménologique pour surmonter la crise de cette discipline.

Mots clés: Psychologie phénoménologique. Husserl. Merleau-Ponty. Analyse existentielle. Hallucination.

1. Introducción: la crisis de la Psicología

Cada año son miles los estudiantes que deciden iniciar la licenciatura de Psicología con la esperanza, según sus propias palabras, de encontrarse, de conocerse y, también, de desentrañar los entresijos de la existencia humana. Estos objetivos ponen de manifiesto de manera palpable una sensación generalizada en los inicios del siglo XXI: que el ser humano se ha perdido y necesita volver a hallarse. Esta situación ha sido, sin duda, una sorpresa pues se esperaba que con los logros de la sociedad industrial, que abrían un amplio abanico de posibilidades y que dejaban más tiempo *libre* —apropiada palabra—, los hombres y mujeres podrían construir su propio camino a base de elegir entre las distintas opciones que se le ofrecían y, además, serían conscientes de su lugar en la red socio-cultural. Sin embargo, estas esperanzas han demostrado ser demasiado ambiciosas y hoy en día nos encontramos ante un ser humano inmaduro y desorientado que llena las consultas de esos mismos psicólogos que comenzaron su carrera con la ilusión de conocerse y que acaban sintiéndose impotentes ante los interrogantes que sus pacientes les plantean. La proliferación de gabinetes psicológicos de diferentes corrientes —psicoanalistas, conductistas, terapia Gestalt...—, así como la fil-

Fecha de recepción: 11 septiembre 2003. Fecha de aceptación: 22 abril 2004.

* Dirección: Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. C/. Camilo José Cela, s/n. 13071 Ciudad Real.

tración de la Psicología en los medios de comunicación, no ha conllevado una solución a esta pérdida del ser humano. Nada de esto ayuda a ofrecerle un rumbo a su existencia. ¿Por qué la Psicología no es capaz de cumplir este cometido? Quizás, el problema esté en ella misma.

Con el éxito de las ciencias naturales que, en relativamente poco tiempo obtuvieron numerosos resultados que repercutieron positivamente en la sociedad —al menos, en apariencia—, la Psicología decidió desgajarse definitivamente del árbol de la Filosofía y construir un campo de trabajo propio cruzado por una cientificidad fuera de toda duda. Pero en la delimitación de un dominio exclusivo cometió un primer fallo fundamental que la ha condenado a estar siempre en crisis. Dicho error consistió en tomar prestada de la disciplina filosófica la idea de alma (*psyque*)¹ así como el dualismo que asoma con fuerza en la obra de Descartes. De este modo, desde sus inicios, la Psicología mantiene una imagen biestratificada del ser humano y, lo que es más pernicioso, concede a lo psíquico y a lo corpóreo el carácter de realidad —eso sí, califica al primero de «inmaterial». Con este equiparación en cuanto realidades —lo que Husserl denominó «prejuicio naturalista o fiscalista»²—, la Psicología se vio autorizada a copiar el método de la ciencia natural que estudiaba con indudable éxito los cuerpos físicos y se embarcó en la tarea de analizar el alma con una metodología objetivista —el «prejuicio del método idéntico»³. Pero la imitación del procedimiento científico llevaba aparejados otros paralelismos con los que la Psicología ha tenido que acarrear. Hasta el momento tenemos que, puesto que el alma era una realidad como el cuerpo, era factible analizarla haciendo uso de los mismos procedimientos con los que se estudia a la corporeidad. Pero, dado que lo más característico del mundo corpóreo-material es el cumplimiento del modelo causa-efecto, se adoptó dicho patrón para intentar comprender los mecanismos mentales, un modelo que en poco tiempo se reinterpretó en términos de estímulo-respuesta. Por último, ya que en la ciencia de los cuerpos materiales se hablaba de una experiencia externa que acabó conteniendo todo aquello que acontecía en el mundo real objetivo, se postuló una experiencia interna que abarcaba la totalidad de lo que sucedía en el universo mental.

La experiencia interior quedaba fuera del alcance de los sentidos y, para explicarla, se recurrió al modelo científico causa-efecto. Los investigadores de la *psyque* partían de los sucesos externos y suponían cuál era el efecto interno provocado, pero, pese a sus esfuerzos, este último paso no dejaba de ser una mera hipótesis que, además, solía llevar aparejada el recurso a «entidades» de indudable sabor filosófico. Con el avance de la Fisiología, los psicólogos comenzaron a interpretar los hechos mentales en términos fisiológicos consiguiendo, a primera vista, importantes avances entre los cuales destacamos dos: 1) la Psicología pudo, por fin, prescindir de conceptos filosóficos (conciencia, representación, etc.) que eran incompatibles con su anhelada cientificidad; 2) la Fisiología, aún incipiente, no era vacilante de manera que si se establecía una determinada causa externa, se tenía la certeza que el efecto interno era siempre el mismo en un individuo concreto y, lo que era más prometedor, en todos los organismos pertenecientes a una especie. Esto llevó consigo una uniformización del ser humano —cuya individualidad acabó siendo disuelta en una maraña de tractos neuronales y de sustancias químicas— y a un principio de predecibilidad de sus hechos mentales. Con esto, la Psicología sintió a salvo su cientificidad y, lo que fue sumamente importante, veía abrirse

1 «Psicología» significa etimológicamente «ciencia del alma». Sólo en este contexto cabe entender el uso que hacemos del término «alma».

2 Cf. E. Husserl: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991, § 64, p. 233. (Traducción de J. Muñoz y S. Mas). Citaremos *Crisis*, el parágrafo y la página.

3 Cf. Husserl, *Crisis*, § 64, p. 232.

ante sí un campo en el que el papel de sus practicantes estaba perfectamente definido: éstos pasaron de ser estudiosos de unas «esencias» que compartían con la Filosofía, a ser los potenciales controladores de hombres y mujeres.

La explicación causalista afectó también a la consideración del propio filósofo, cuya figura iba degradándose a medida que las ciencias se multiplicaban. Puesto que la Psicología era capaz de definir cualquier suceso mental recurriendo a factores fisiológicos, también podía explicar el acto de pensar en función de los mismos —en todo caso, haciendo uso de elementos externos. De este modo, lo que antaño era, como afirma Merleau-Ponty, «el contacto mudo de su pensamiento con su pensamiento»⁴ se convirtió en el simple efecto observable de una condición exterior. Este psicologismo desacreditaba al filósofo al transformarlo en una mera marioneta cuyos hilos estaban movidos por situaciones externas de las que no podía escapar y que, en cierto sentido, hacían predecible su pensar. La originalidad, la elaboración refinada de conceptos, etc., quedaron reducidos a reacciones a determinadas influencias fisio-medio-ambientales. Husserl, herido en sus entrañas por la crisis que atravesaba la Humanidad de su tiempo, combatió con fiereza esta postura con la doble intención de reorientar la Psicología hacia su verdadero objeto de estudio y de devolver la dignidad al filósofo.

Si nos quedamos en la superficie de este relato, podríamos pensar que la historia de la Psicología es la historia del éxito de una disciplina que aspiraba a ser Ciencia y que, finalmente, consiguió su objetivo sin hacer demasiadas concesiones. Sin embargo, esto no es cierto y, cabe afirmar con Husserl, que es una «historia de crisis»⁵, un camino plagado de errores que sólo muestra el desplegarse de un dominio de saber que se rindió ante la falsa deidad de la Ciencia. La senda que va desde Wundt hasta nuestros días hace patente cómo la Psicología perdió su objeto de estudio más propio: el ser humano. Sus compromisos con una objetividad científica, la asunción de prejuicios insostenibles, la defensa de que la conducta observable era lo único que podía ser analizado⁶, el hecho de que la misma fuese explicada recurriendo a mecanismos fisiológicos, y la creencia de que el modelo estímulo-respuesta era el válido, han supuesto una paulatina desfiguración de la persona humana que ha pasado de ser un individuo con vivencias inmerso en un mundo concreto en el que ha de desenvolverse a ser un simple organismo sin pasado expendedor de reacciones. Esta es la raíz última de la paradoja que cruza todo el devenir de la Psicología —muy a su pesar— y que, por supuesto, se deja notar en la actualidad: su denodada búsqueda de la científicidad le ha hecho pagar elevados aranceles que, en última instancia, han supuesto la renuncia a la subjetividad, la cual es su verdadero objeto de estudio. Querer ser ciencia la ha llevado al olvido de la pregunta sobre «el único sentido auténtico de su tarea»⁷ y a acabar siendo una disciplina huera que hoy en día no puede ya dar soluciones a un ser humano arrojado en un universo concreto que habita de un modo muy particular.

Los análisis estadísticos, los tests, etc., apenas logran arañar la superficie de la persona que vive en un mundo en cuyo contacto nace el sentido. Podríamos pensar que la Psicología es consciente de su deficiencia y que, en dicha medida, optará por una reforma radical de sus presupuestos, pero nada

4 M. Merleau-Ponty: *La Fenomenología y las Ciencias del Hombre*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1969, 2ª edición, p. 21. (Traducción de R. A. Piérola).

5 Husserl, *Crisis*, § 57, p. 213.

6 Aunque esta es una tesis de J.B. Watson, fundador del conductismo más radical, estamos convencidos de que la misma se sigue manteniendo en la Psicología actual en la que se combina la premisa fundamental del behaviorismo al tiempo que se intenta manejar una idea menos estrecha de ser humano.

7 Husserl, *Crisis*, § 57, p. 213.

de esto es cierto ya que, por un lado, aquélla no reconoce la quiebra de sus cimientos y, por otra parte, sólo se preocupa de los resultados prácticos y, caso de no alcanzarlos, confía en que un simple refinamiento metodológico solucionará tal problema⁸. La Psicología se mide a sí misma por su rendimiento fáctico y considera una absoluta pérdida de tiempo reconsiderar su sustrato. Dada esta idea, su imprescindible reforma ha de venir de fuera de ella. Y, efectivamente, así ha sido, como ha demostrado la Fenomenología con su elaborado intento de edificación de una Psicología descriptiva —calificativo que no ha de ser entendido en oposición a «explicativa»—, eidética o fenomenológica. Es hora de analizar en qué consiste ésta con el objetivo de que pueda entenderse el análisis merleau-pontyano de la alucinación.

2. Esbozo de una Psicología fenomenológica

A pesar de que ya ha transcurrido más de un siglo desde la publicación de la primera obra de Husserl, la Fenomenología sigue siendo una gran desconocida y no sólo para aquellos pensadores que han elegido otras orientaciones, sino, lo que es más grave, para aquellos que nos denominamos «fenomenólogos». La aridez del estilo husserliano, el uso de una terminología que confunde en la medida en que nos remite a contenidos tradicionales a los que, en realidad, no hace referencia, la constante reconsideración de la reducción fenomenológica —noción que el propio Husserl calificó de «ciertamente siempre muy difícil»⁹— y sus distintas fases, a lo que hay que añadir diversos factores relacionados con la forma en que se ha difundido —entre los que cabe destacar la insistencia de algunos estudiosos en presentar dicha corriente *sólo* como una teoría del conocimiento—, han convertido la Fenomenología en un jeroglífico que pocos saben descifrar. Sin embargo, una vez correctamente introducidos en la misma, podemos percatarnos de la riqueza de tal movimiento y de las increíbles aplicaciones prácticas que hoy nos ofrece. Una de esas puertas que nos abre está en la Psicología fenomenológica.

Desde el instante en el que abrimos los ojos hasta aquel en que los cerramos definitivamente —e, incluso, traspasando las fronteras de la muerte—, la vida del ser humano es cultura. Somos seres de hábitos, reproductores de comportamientos, de creencias y de sentimientos heredados de los que ni siquiera conocemos la intención primera que los motivó hace décadas o siglos. Nuestra existencia concreta es la reiniciación de una rueda que comenzó a rodar no sabemos cuándo, un volver a poner en marcha cuasi-automático que, si bien garantiza muchas veces nuestra supervivencia —que, en parte, es asunto de rapidez—, también supone un repetir conductual, sentimental e intelectual inconsciente y ciego. En la medida en que enfocamos así la repetición de patrones culturales, nos percatamos de que nos impiden *ver el mundo nítidamente*. Mediante la educación que recibimos desde niños, aprendemos a comportarnos, a pensar y a sentir como lo hicieron nuestros antecesores —con ciertos matices diferenciadores que configuran nuestro estilo personal— y, en dicha medida,

8 Resultan aquí sumamente interesantes las siguientes palabras del psicólogo Carmelo Monedero: «Si sus investigaciones <refiriéndose a la de los psicólogos>, como es habitual, concluyen en nada, no por ello se desaniman; tienen el convencimiento de que refinando su metodología, de forma que sea más científica, los resultados no se harán esperar. Yo observo que mientras más consecuentes con la metodología científica habitual es un trabajo de psicología, menos conclusiones aporta, por lo que el psicólogo metido en este círculo vicioso amenaza con transformarse en el más ignorante de todos los científicos. Esta ignorancia es particularmente llamativa en aquello que, precisamente, deberían conocer mejor que los demás, que es la psicología humana». Cf. C. Monedero: *Antropología y psicología*, Madrid, Pirámide, 1995, p. 127.

9 Husserl, *Crisis*, § 71, p. 261.

no dejamos que las cosas que nos rodean *se nos digan*. Nos «negamos» a gozar de una «perspectiva» renovada y, por ello mismo, del universo circundante sólo acabamos viendo, oyendo, etc., lo que de antemano nos han enseñado. La cultura puede convertirse en un peligroso tamiz que únicamente deja pasar determinados elementos y que transforma *lo otro* en residuo que no es digno de ser considerado. De esta manera, el ser humano se pasa la vida entera desechando experiencias, ideas, sentimientos... sin ni siquiera darse cuenta de ese proceso selectivo que se inicia cada vez que actúa, piensa o siente. En definitiva, el mundo en el que nos movemos es un medio de hábitos que realizamos sin ser conscientes.

Además de ser un cúmulo de hábitos que abarca tanto el ámbito del pensamiento, como el de la conducta y el del sentimiento —a pesar de que creemos que éste constituye nuestro reducto más exclusivo—, el mundo en el que nos movemos está plagado de estereotipos, de ideas producidas por otros seres humanos que nosotros manejamos inconscientemente y que hemos incorporado a nuestra existencia hasta el punto de considerarlas «naturales». Estas ideas son los denominados «prejuicios». Éstos condicionan sobremanera nuestro modo de ver, de sentir, de actuar..., en definitiva, el modo en el que existimos y enfocamos nuestra vida. Si bien es cierto que esto tiene una faceta positiva en la medida en que nos permiten sobrellevar nuestro día a día sin tener que hacer de cada paso una decisión terrible de tomar, también es verdad que presentan una cara negativa pues muchos de ellos son insostenibles y nos hacen pensar, sentir y/o comportarnos de modo injustificable. Son numerosos los prejuicios que podríamos poner de ejemplo, pero nos gustaría detenernos en uno que suele pasar desapercibido y que tiene importancia para nuestro tema directriz: se trata del «prejuicio del mundo exterior». ¿En qué consiste éste? Básicamente, reside en creer con absolutamente certeza que existe un universo externo que es totalmente independiente de nosotros. Damos por sentado que el mundo está ya ahí allende nuestra piel, con un espacio y un tiempo objetivos perfectamente definidos, y que un individuo, con su nacimiento, lo único que hace es insertarse en un sistema de coordenadas preciso en el que, además, no puede introducir ni la más leve modificación. Asimismo, se considera que dicho universo está frente a la persona que, generalmente, es caracterizada como un conciencia que fagocita al objeto mundanal. Junto a estas ideas estereotipadas encontramos aquella otra que supone la equivalencia entre una imagen «mental» y el objeto externo percibido, una igualdad tan fuerte que si alguien o algo nos muestra una consideración distinta de la cosa exterior somos reacios a creerlo.

Con lo descrito hasta el momento, podemos darnos cuenta de que nuestro día a día es un continuo actuar, pensar, sentir condicionados por hábitos y por prejuicios que no cuestionamos. *Contamos con* todo ello hasta el extremo de que constituyen el suelo firme sobre el que apoyamos nuestra existencia. Y esto que venimos diciendo es lo que se suele abreviar con la fórmula fenomenológica «actitud natural ingenua», una actitud en la que todos los seres humanos estamos siempre y *no podemos dejar de estarlo*. Cualquier tipo de investigación —tenga por finalidad última la descripción o la explicación— ha de partir de este sustrato en el que el ser humano empírico habita prejuiciosamente su mundo. Una vez caracterizada la vida de esta persona que actúa, piensa y siente de una determinada manera condicionada por la cultura a la que pertenece, hay que empezar a *descapar* tal existencia y re(con)ducirla a la esencia del objeto que se estudia —primera reducción eidética. ¿Cómo entender esto si nuestro objetivo es definir la Psicología fenomenológica? El psicólogo, como científico cuyo propósito es conocer la *psyque* humana¹⁰, ha de partir del individuo que vive su mundo,

10 Quede claro que para Husserl ningún tipo de Psicología válida ha de ser definida como ciencia de la conducta. Esto no supone, bajo ningún concepto, un menosprecio del comportamiento, tal y como se nota en toda la obra husserliana en la que se estudia bajo el prisma fenomenológico el actuar.

dejar a un lado lo relacionado con lo meramente corporal y fijarse en el alma para intentar desentrañar sus estructuras esenciales. En este punto, podemos observar cómo se realiza una primera reducción eidética en la medida en que se camina *hacia* la esencia de lo psíquico, pero aunque se utilice dicho concepto aún no se está en el plano fenomenológico porque el psicólogo y la persona objeto de su estudio siguen creyendo en un universo que posee una realidad exterior que influye en la valoración de los estados mentales¹¹, así como consideran que lo subjetivo y lo objetivo sólo están relacionados causalmente. Para poder superar el ámbito de una Psicología mundana hacia el de una Psicología descriptiva, es imprescindible realizar una reducción fenomenológico-psicológica que tiene como finalidad propiciar el centrarse en lo vivido en lo propio de la conciencia —conciencia que es tomada al margen de cualquier prejuicio. Ahora bien, ¿en qué se concreta esta reducción fenomenológico-psicológica? Veámoslo.

En el parágrafo 69 de *La Crisis de las ciencias europeas*, Husserl especifica los pasos de esta reducción que nos lleva a la Psicología eidética. La primera fase de la misma consiste en suspender o poner entre paréntesis (*epoché*) la co-validez propia de la existencia prejuiciosa en la que establecemos, sin darnos cuenta, una comparación constante entre la supuesta imagen mental y la realidad externa para así establecer la esencia del acto cognoscitivo. Fijémonos en el caso de la percepción. Yo estoy ahora aquí, sentada en una playa viendo como una pequeña embarcación surca el mar. Pero, ¿realmente es así? ¿Estoy viendo un barco? Mi respuesta es afirmativa porque yo creo que existe una identidad entre aquello que yo percibo y lo que existe en el mundo objetivo. Ahora bien, si todos los compañeros que tengo al lado insisten, con sinceridad, en mostrar mi equívoco porque ninguno de ellos ve una nave, entonces mi acto perceptivo deja de ser tal y desde el exterior es calificado ora como ilusión óptica ora como alucinación. Resulta, pues, que la validez de mi estado de conciencia depende de su correspondencia con el universo objetivo. Esto no puede servir a Husserl porque de aquí se desprende que la esencia de lo psíquico es establecida desde fuera y no se atiende a lo que caracteriza a tal esfera. Para caminar *hacia el eidos* de la vida anímica hay que suspender esa co-validez, lo que va a suponer poner entre paréntesis la realidad, el aquí y el ahora concretos desde el que el sujeto realiza cualquier acción, y el contenido de su estado mental. De este modo, se consigue el doble objetivo de centrarse en el *quid* de la *psyque* y de abstraerse de las condiciones particulares inherentes a un solo individuo para dar con estructuras permanentes y universales. En definitiva, con esta primera *epoché* nos encontramos cara a cara con «una experiencia puramente anímica»¹² y ya es factible comenzar su descripción.

Con la puesta entre paréntesis de las consideraciones particulares de cualquier acto mental damos con la esfera propiamente psíquica. Pero, ¿se ha alcanzado ya el nivel de la Psicología eidética? Aún no, porque para que ello sea posible es imprescindible practicar una segunda *epoché* que afecta al psicólogo. Éste, abandonado ya el camino de la explicación científico-experimental, dedica su atención a las personas y, al intentar captar la esencia de sus diversos estados mentales, se abstrae de las co-valideces. Mas, él es también un individuo y, por lo tanto, igualmente ha de practicar en sí mismo una suspensión de la correlación acto psíquico-mundo real objetivo porque mientras no realice esto seguirá *únicamente* en el nivel de la «actitud natural». Cuando el psicólogo lleva a cabo esta segunda *epoché* toma distancia respecto de sí y se convierte en un espectador desinteresado de sus actos psíquicos que también son los estados del resto de seres humanos. ¿Qué se logra cuando el psicólogo se centra en su propia experiencia? Se da con la estructura esencial de toda *psyque* o conciencia: la

11 Cf. Husserl, *Crisis*, § 69, p. 246.

12 Husserl, *Crisis*, § 71, p. 260.

intencionalidad o, lo que es equivalente, que lo fundamental de cualquier conciencia es ser «conciencia-de»¹³.

Con la *epojé* de las co-valideces el psicólogo ha de dejar de establecer correspondencias entre un suceso mental y la realidad del objeto externo al que remite. Dicho de otro modo, a partir de dicha suspensión este investigador se percató de que no existe la distinción entre un mundo subjetivo y otro plenamente objetivo, sino que el universo toma sentido en contacto con el individuo que lo vive. Por eso, a partir de ese momento, el psicólogo se queda con el objeto intencional o noema que es el objeto-tal-como-es-vivido-por-él o sentido-de-ese-objeto-para-él, y con la noesis o vivencia intencional. Pero, ¿no se corre el peligro de que el psicólogo quede encerrado en su esfera mental al modo del Idealismo más radical? No. Esta acusación que se suele lanzar contra la Fenomenología no hace más que demostrar que no ha sido bien entendida. Dicho movimiento filosófico no propugna una retracción del sujeto a un *cogito* de corte cartesiano, sino que sólo pretende re(con)ducir la mirada hacia la vivencia que un sujeto tiene de su mundo. Aunque la expresión lingüística pueda confundirnos, no hay aquí dos polos —sujeto y mundo— que entren en contacto causal o fagocitariamente, sino un único hecho que es el del contacto de una persona con su medio en el que se origina el sentido. Estamos ante un solo movimiento que la Fenomenología quiere pasar a primer plano y, en el mismo momento en el que seamos capaces de comprenderlo, habremos dado con la subjetividad trascendental que no es otra que aquella que constituye el sentido. En definitiva, habremos entendido que cualquier individuo humano es subjetividad trascendental. Pero esto ya supone abandonar el campo de la Psicología descriptiva y pasar al de la Psicología o Fenomenología trascendental¹⁴, un paso que excede los límites de este artículo¹⁵.

Volvamos a la Psicología eidética. Con las *epojés* que conforman la reducción fenomenológico-psicológica se ha dado con una experiencia anímica pura que hay que *describir*. La clave está en este verbo y, si se comprende, se entenderá en qué consiste la ciencia de la *psyche* que propone Husserl. En nuestros días estamos muy acostumbrados al análisis que nos lleva del compuesto estudiado a sus elementos integrantes, unas partes que, en última instancia, no pueden dar cuenta del todo porque su comportamiento individual difiere del que poseen cuando interaccionan unas con otras. Hemos llenado nuestro mundo de átomos, protones, iones, de genes, cromosomas, ADN, etc., pero seguimos sin saber cómo se entrelazan los diversos —y cada vez más microscópicos— elementos encontrados. Esta deficiencia no se soluciona cuando se pasa del simple análisis al nivel de la explicación porque tendemos a aclarar las cosas recurriendo al esquema causa-efecto de modo que todo aquello que se salga de los parámetros de dicho patrón queda rotulado como «inexplicable», aunque se confía en que el hallazgo de alguna nueva partícula —sea del tipo que sea— bastará para solucionar este fallo del sistema actual. La descripción, sin embargo, no busca nada de esto. No pretende descomponer lo estudiado hasta sus elementos últimos ni aspira a exponer causalmente el comportamiento de lo aprehendido. Al centrarnos en el nivel descriptivo, todo es más básico, no en el sentido de simple, sino de fundamental o radical. Se trata de *contar* cómo son las cosas, cómo se nos aparecen a nosotros, sujetos a los que es inherente un aquí y un ahora muy concretos. Y esta narración del objeto

13 Cf. Husserl, *Crisis*, § 68, p. 244. Cf. E. Husserl: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, México, UNAM, 2000, § 7, p. 38. (Traducción de Luis E. González).

14 Cf. Husserl, *Crisis*, § 72, pp. 268s.

15 Para estudiar la relación entre Fenomenología y Psicología trascendental véase J. San Martín: *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED, 1986, pp. 87 y ss.

de estudio en su mostrarse conlleva no recurrir a ningún modelo interpretativo previo que, antes de dejar que lo que está delante se *le diga*, ofrece una caracterización cerrada y unas hipótesis sobre su comportarse que han de ser confirmadas. Esto que tan fácil resulta leer, es sumamente difícil de practicar porque nuestra cultura, como todas, es una urdimbre de interpretaciones de modo que cualquier acto es recubierto de explicaciones y justificaciones que acaban ocultando aquello que, simplemente, aparecía. Por eso, para describir hemos de deshacernos de esa capa «ideológica», de esas teorías que nos han inculcado y que terminan por hacernos pensar lo que, desde el principio, quieren hacernos pensar. Sólo de este modo nos encontraremos con el objeto tal y como se nos da originariamente, sin explicaciones que le son ajenas. Una vez frente a frente con el objeto de estudio desnudo, ya es factible comenzar una descripción cuyo único objetivo es contar —sin prejuicios, sin modelos predefinidos— lo que aparece y cómo aparece. Es una vuelta a las cosas mismas, tal y como son sin capas interpretativas que nublen nuestro mirarlas.

En cuanto que la Psicología fenomenológica es eso, fenomenológica, su esencia consiste en describir¹⁶ la experiencia anímica descubierta tras la aplicación de las *epojés* mencionadas con anterioridad. Haciendo este esfuerzo elaboraremos, como afirma Merleau-Ponty, «al contacto de nuestra experiencia propia, las nociones fundamentales de las que la Psicología se sirve a cada momento»¹⁷, es decir, estaremos dotando de un suelo sólido a la rama científico-experimental psicológica y, así, le facilitaremos el camino para salir de la crisis en la que está inmersa desde los inicios de su historia. Si nos fijamos, lo que propone la Fenomenología respecto de la Psicología es sumamente lógico: se trata de comenzar con una definición precisa de los conceptos que se manejan en el plano empírico demasiado alegremente. En vez de empezar proponiendo modelos de interacción de diversos elementos que son delimitados vagamente, en lugar de anticipar futuras pautas de comportamiento de partes ni siquiera halladas, se propugna comenzar con una descripción precisa de lo que se nos aparece. Sólo asentando los cimientos, la edificación que se levante se sostendrá. Lo demás son castillos en el aire.

3. Un análisis existencial de la alucinación

Es momento de ilustrar lo dicho hasta aquí con un ejemplo. Nosotros hemos elegido centrarnos en la alucinación partiendo del tratamiento que Merleau-Ponty le da en el Tercer Punto de la Segunda Parte de la *Fenomenología de la percepción*. Pero, antes de entrar de lleno en el mismo, nos parece apropiado aclarar el porqué hemos usado en el rótulo de este apartado la expresión «análisis existencial». Como afirma el propio Merleau-Ponty, «como la esencia de una experiencia es siempre una cierta modalidad de nuestra relación con el mundo, esta investigación de la esencia es, a la vez, análisis de la existencia, en el sentido moderno»¹⁸. Con la reducción fenomenológico-psicológica se pretende llegar a dar con el *eidós* de la experiencia anímica, y ésta es siempre experiencia de un ser humano atado a su mundo y preso en el flujo de su existir, de modo que toda descripción de cualquier acto psíquico es, al tiempo, descripción existencial.

16 La consigna fundamental de la Fenomenología queda perfectamente definida en el Prefacio de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty: «Se trata de describir, y no de explicar ni analizar». Cf. M. Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. II. Citaremos PhP y la página. (Salvo indicación contraria, las traducciones de esta obra son nuestras).

17 Merleau-Ponty, *La Fenomenología y las Ciencias del Hombre*, p. 41.

18 Merleau-Ponty, *La Fenomenología y las Ciencias del Hombre*, p. 48, nota 1 a pie de página.

Pasemos ya a dilucidar qué es la alucinación, qué es estar alucinando. Para ello, es necesario describir la alucinación, pero, como mostramos al final del apartado anterior, todo fenómeno está recubierto de diversas teorías que hay que dejar en suspenso para poder acercarnos realmente al mismo. ¿Qué sucede en el caso de la alucinación? Pues que las interpretaciones que se han ofrecido sobre ella pertenecen tanto al ámbito de la Filosofía como al de la Psicología empírica. Esta última se ha limitado a considerarla un síntoma más de las neurosis y, en dicha medida, no la trata en sí misma. Cuando un sujeto con signos —la utilización de esta palabra ya es muy reveladora— de estar alucinando se presenta a un psicólogo y/o a un psiquiatra, éstos optan por tomar sus datos de filiación, sus antecedentes familiares en lo que a enfermedades psíquicas se refiere, su historia personal señalando sólo los hechos que pueden haberle *causado* su estado actual (efecto), los neurolépticos y la psicoterapia indicados, y la evolución de la patología con el tratamiento recetado. Para darle aún mayor apariencia de informe científico, se encabeza el estudio con unas cifras extraídas del DSM-IV que, a modo de código informático, cataloga los trastornos mentales¹⁹. En este proceso los investigadores a cargo se olvidan por completo de definir la alucinación, manejan un concepto vago y lo que les guía es dar rápidamente con la causa para hacer desaparecer el efecto perturbador. Sin embargo, si no se sabe bien qué es estar alucinando, difícilmente se podrá solucionar el problema de estar alucinando.

La Filosofía no ha sido ajena a la alucinación, sobre todo porque la misma pone en jaque determinadas concepciones de la conciencia, concepto rey en nuestra disciplina. Por un lado, tenemos al empirismo que, en general, no ha aportado mucha luz al problema alucinatorio y se ha limitado a aplicarle el mismo modelo causal estímulo-respuesta con el que explica la percepción, señalando que falta un elemento que convierte la alucinación en un fallo del sistema. Si la primera es el efecto de un reactivo real que está en el mundo objetivo, en el caso del fenómeno alucinatorio resulta imposible encontrar un estímulo existente. Es una respuesta sin porqué que se produce ante los ojos atónitos del empirista. Frágil explicación, sin duda que, sin embargo, no es superada por el intelectualismo. Dicho movimiento filosófico postula un *cogito* que no tiene secretos para sí mismo ya que los límites de lo consciente coinciden plenamente con los lindes de lo existente, un campo éste que es constituido por aquél²⁰. Todo lo que acaece en el ámbito de la conciencia aparece iluminado por la luz natural que otorga evidencia a esas representaciones recortadas que sustituyen por completo a los objetos del mundo externo. Pero, ¿qué sucede con la alucinación en la que un *cogito* se enfrenta a una cosa irreal o, cuanto menos, no creada por él? El intelectualismo sólo puede limitarse a *construir* el fenómeno alucinatorio para amoldarlo a su complejo andamiaje conceptual de modo que acaba defendiendo que la persona alucinada —en palabras de Merleau-Ponty— «no puede oír o ver en el sentido fuerte de estos vocablos. Estima, cree ver u oír, pero no ve, no oye efectivamente»²¹. Amparándose en un juego terminológico, esta corriente filosófica da una explicación absurda del fenómeno alucinatorio sin darse cuenta de que, de esta manera, está poniendo en serio peligro la idea que sirve de pilar a todo su sistema: la propia conciencia. Y ello porque la alucinación señala un campo oscuro en el seno de un *cogito* que se define por la claridad, indica la incompletud de una conciencia que, por principio, era caracterizada como completa. Resulta, pues, que desde esta perspectiva la alucinación y el *cogito* son irreconciliables: definir a la primera conlleva la caída de

19 Pueden encontrarse varios ejemplos de esta metodología en D. Barcia Salorio & J.J. López-Ibor Aliño & C. Ruiz Ogara: *Psiquiatría. Lecciones Clínicas*, Barcelona, Ediciones Toray, 1985. Tomo III, pp. 17 y ss.

20 Cf. PhP, 387.

21 PhP, 387.

este último, y la concepción cerrada de éste impide una correcta caracterización de aquélla. En definitiva, nos encontramos ante la paradoja de que es imposible dar cuenta de un sujeto alucinado: o es sujeto o alucina, pero ambas cosas a la vez, no.

El psicólogo-fenomenólogo que aspire a dejar que la alucinación *se le diga*, ha de suspender estas teorías que rodean al fenómeno estudiado y dedicarse a describirlo tal y como se le aparece. Pero, ¿por dónde empezar? Por el individuo empírico que alucina, por escucharlo y dejar que él y el psicólogo-fenomenólogo se regocijen en la dimensión del *entre* que se construye en toda relación humana. En este punto, vamos a adoptar nosotros la perspectiva de dicho psicólogo para permitir que una persona con alucinaciones visuales se nos muestre en su estar-alucinando-con-la-presencia-de-otros-individuos²². Lo primero que podemos pensar cuando nos refiere que está viendo otros seres humanos cerca de la ventana es que, efectivamente, los está viendo y que si yo cambio mi posición actual podré percibirlos también. Sin embargo, aquí surgen ya dos discrepancias entre el sujeto alucinado y yo-psicóloga-fenomenóloga: 1) la persona que alucina distingue perfectamente entre una alucinación y una percepción. Como ejemplifica Merleau-Ponty, un «esquizofrénico que decía ver a un hombre en el jardín, quieto debajo de su ventana, e indicaba su lugar, su vestimenta, su actitud, queda estupefacto cuando le colocan efectivamente a alguien en el jardín, en el sitio indicado, con el mismo vestido e idéntica postura. Mira atentamente: “Es verdad, hay alguien, es otro.” Se niega a contar dos hombres en el jardín»²³. 2) Si cambio de posición y miro hacia el mismo lugar que la persona alucinada, no veo nada de lo que ésta me cuenta. En este punto, caben dos opciones: o es el otro ser humano el que alucina, o soy yo. Sin embargo, el otro enfermo distingue la alucinación de la percepción, mientras que yo ni siquiera me he cuestionado el haber salido del nivel perceptivo, por lo que todo parece indicar que el alucinado es mi paciente. Lo importante de todo esto es que hay diferencias palpables entre percibir y alucinar que permiten vivir la percepción como percepción y la alucinación como alucinación. ¿Dónde radican estas discrepancias? Para responder a esta cuestión vamos a referirnos a un extenso fragmento de *Fenomenología de la percepción*:

«Si clasifico las voces y las visiones de mi interlocutor entre las alucinaciones, es porque no encuentro nada semejante en mi mundo visual o acústico. Tengo, pues, conciencia de captar con el oído, y sobre todo con la vista, un sistema de fenómenos que no solamente constituye un espectáculo privado, sino que es para mí e incluso para el otro el único posible, y ahí está lo que se llama lo real. El mundo percibido no es solamente *mi* mundo, es en él que veo dibujarse las conductas del otro, éstas también apuntan a aquél y él es el correlato no sólo de mi conciencia, sino también de toda conciencia *con que pueda encontrarme* (...) Tengo (...) conciencia de percibir un medio que no “tolera” nada más que lo escrito o indicado en mi percepción, comunico en el presente con una plenitud insuperable. El alucinado no llega a creer tanto: el fenómeno alucinatorio no forma parte del mundo, es decir, no es *accesible*, no hay un camino definido que conduzca de él a las demás experiencias del sujeto alucinado o a la experiencia de sujetos sanos (...) Las alucinaciones tienen lugar en una escena diferente de la del mundo percibido, están como superpuestas (...) Si la alucinación no tiene lugar en el mundo estable e intersubjetivo, será que le falta la plenitud, la articulación interna, que hacen que la cosa verdadera se apoye “en sí”, actúe y exista por sí misma. La cosa alucinatoria no está, como

22 La clasificación tradicional de las alucinaciones es la siguiente: 1) visuales, 2) acústicas, 3) olfativas y gustativas, 4) táctiles, 5) cenestésicas y del esquema corporal, 6) motrices o cinestésicas, 7) psíquicas o pseudoalucinaciones. Esta división ha sido extraída de H. Ey & P. Bernard & Ch. Brisset: *Tratado de Psiquiatría*, Barcelona, Toray-Masson, 1978, 8ª edición, pp. 102 y ss. Para facilitar nuestra exposición, hemos optado por elegir una alucinación visual.

23 PhP, 385.

la cosa verdadera, henchida de pequeñas percepciones que la llevan a la existencia. Es una significación implícita e inarticulada. Frente a la cosa verdadera, nuestro comportamiento se siente motivado por “estímulos” que cumplen y justifican su intención. Si se trata de un fantasma, la iniciativa viene de nosotros, nada responde del exterior de la misma. La cosa alucinatoria no es, como la cosa verdadera, un ser profundo que contrae en sí mismo una espesura de duración, y la alucinación no es, como la percepción, mi toma concreta sobre el tiempo en un presente vivo. Se desliza por el tiempo como por el mundo. (...) La alucinación no está en el mundo sino “frente” al mismo, porque el cuerpo del alucinado ha perdido su inserción en el sistema de las apariencias. Toda alucinación es, primero, alucinación del propio cuerpo»²⁴.

Tenemos en este texto resumidas las diferencias fundamentales entre alucinar y percibir, y si somos capaces de seguir los hilos de estas disimilitudes nos encontraremos ante el mapa de la descripción del estar-alucinando. En primer lugar, para mí, psicóloga eidética, la alucinación destaca por su *extrañeza* sobre el fondo de cotidianidad del mundo común y es capaz de romper la malla intersubjetiva que el otro y yo tejemos en el actuar normal. Lo alucinado sobresale de lo *real* compartido y se convierte en un espectáculo privado que sólo atañe al sujeto enfermo que, así, queda encerrado en su propia ilusión. No hay ningún puente que me una a la fantasía de mi paciente porque no hay modo alguno de que pueda reproducir a voluntad esa alucinación, algo que no sucede en el caso de la percepción. Cada acto perceptivo es, en realidad, la coagulación de una cadena de percepciones pasadas y de posibles percepciones futuras de modo que hay como un camino que es posible seguir para repetir la percepción presente. Por ejemplo, en este momento giro la cabeza hacia la derecha y veo un reloj, una lámpara y unos libros. Instantes después hago idéntico movimiento —si estoy en la misma posición— y puedo ver el despertador, el flexo, etc. Pero, además, si le digo a mi compañero que dirija su mirada hacia tal punto, también él podrá observar el reloj, la lámpara... Esto sirve para mostrar la esencial reproducibilidad de la percepción, una repetición que deviene imposible en el caso de la alucinación. No hay camino que lleve a una alucinación²⁵, no hay senda que repetir de modo que el fenómeno alucinatorio se presenta como un corte en una cadena temporal que no tiene ni «sido» ni «será». Desmarcada del flujo del tiempo, la alucinación se torna un instante único que ha de ser vivido como tal por el sujeto que la padece. Él sabe que no hay modo de provocarla ni de eliminarla, sino que sólo hay que dejar que pase. La única manera de que desaparezca es, curiosamente, permitir que ocurra. Y esta singularidad hace que no sólo yo, como psicóloga descriptiva, la califique de extraña, sino que también lo haga la persona que la experimenta de primera mano. Para ambos es un acontecimiento raro que se diferencia claramente de la percepción porque no hay modo de reproducirla. Pero, además, el sujeto alucinado se percata de que su visión difiere de la aprehensión de una cosa cualquiera del mundo intersubjetivo. ¿Qué distingue al objeto alucinado del percibido? Una de las respuestas más inmediatas sería afirmar que lo que se percibe es real, pero esta contestación no tiene sentido en una Psicología fenomenológica en la que se ha suspendido cualquier juicio sobre la realidad. Estamos en el nivel de lo vivido-por-un-sujeto-concreto y, en este estrato, la realidad de lo que se alucina y la realidad de lo que se percibe son idénticas: alucinación y percepción acontecen. Tenemos, pues, que la diferencia ha de radicar no en su darse, sino en su modo de aparición. Efectivamente, la cosa alucinada se muestra como horadada, como inarticulada al no estar apoyada sobre la base de anteriores experiencias, como sí sucede en la percepción. El objeto

24 PhP, 389s.

25 Ni tan siquiera es posible repetir una alucinación si nos inyectamos o inhalamos determinadas sustancias porque éstas producen cada vez nuevas imágenes hipnagógicas.

alucinado es poroso diferenciándose así de la cosa percibida que es una entidad compacta arropada por todo un pasado y un mundo común.

Aún hay más diferencias entre alucinación y percepción —casi el «estado natural» de un sujeto. Ante el objeto horadado, atemporal y desmarcado del universo intersubjetivo, la persona se comporta de un modo diferente a como lo hace ante la cosa percibida. Las razones de esta diferencia son las siguientes: 1) situándonos en el plano de lo vivido, el cuerpo humano no tiene estímulo externo ante el que reaccionar; 2) ubicados en el estrato del pensamiento el sujeto alucinado es consciente de que lo que está viendo no es real-*real* y, por lo tanto, ningún gesto tiene sentido. Dado que, como psicóloga fenomenológica me interesa el estrato pre-lógico, he de centrarme en el porqué de la primera explicación. A simple vista, podría parecer que se está manteniendo aquí un modelo conductista de comportamiento de modo que éste sería el producto de la estimulación de factores medioambientales sobre la corporeidad objetiva. Sin embargo, esto no es cierto y la descripción de lo que acontece en el plano vivido ha de ser entendida en el trasfondo de la teoría merleau-pontyana de la corporalidad fenoménica y de su idea de conducta. En primer lugar, ha de quedar claro que al hablar de «cuerpo» no se está haciendo referencia al organismo físico-anatómico, sino que estamos aludiendo al cuerpo vivido que está atado al mundo por un sutil cordón umbilical. Dado este cambio en la consideración de lo corporal, el comportamiento no puede ser entendido bajo el modelo causal estímulo-reacción, sino como una constante plática del sujeto-cuerpo con su medio, un interminable intercambio de gestos y llamadas. Si cuerpo y conducta son comprendidos de esta manera, resulta que lo que acontece en el fenómeno alucinatorio es que no se produce una llamada del mundo común, de modo que el comportamiento que desarrolla la persona alucinada no tiene sentido en la malla del universo intersubjetivo. Pero, si no hay estimulación externa —téngase presente el nuevo significado de esta expresión—, ¿por qué actúa el sujeto que alucina? Porque *es* un cuerpo y éste es el medio de inserción en un mundo, sea mórbido o *real*. Si el sujeto se comporta de tal o cual manera es porque la que alucina es, primeramente, la corporalidad que somos. Su imbricación cotidiana con el mundo intersubjetivo se ha roto y todo su sistema de posicionamientos, todo su esquema corporal se derrumba ante un fenómeno aislado. El cuerpo pierde pie en el universo cotidiano en el que acostumbra a moverse y, por eso, su actuar nos parece raro ante nuestros ojos de «cuerdos». Pero, en definitiva, lo que está haciendo es acomodarse a una nueva situación en la que la cosa pasa a ser inarticulada, el mundo se convierte en un espectáculo privado, la cadena temporal se rompe...

He aquí algunas apuntes sobre la alucinación realizados desde la Psicología fenomenológica. Algún lector reticente podría objetar que estamos haciendo demasiado caso al sujeto alucinado y, lejos de ayudarlo, le estamos hundiendo más en su universo mórbido. Esto no es así porque hemos realizado esta descripción partiendo de que, en palabras de Merleau-Ponty, «No hay que construir la alucinación (...) Cuando el alucinado dice que ve y oye, no hay que creerle, porque también dice lo contrario; pero hay que comprenderle»²⁶. Lejos de optar por considerar su ilusión desde fuera y juzgarla desde el plano lógico de una conciencia sana, hemos preferido entenderla internamente, desde la perspectiva que nos es característica en tanto que sujetos vivientes, tomar en cuenta las deformaciones inherentes a este punto de vista y describir la alucinación *con* el alucinado. En definitiva, hemos tratado este fenómeno dando prioridad al *entre* que se construye en nuestra relación una vez hemos abandonado las distintas teorías de nuestra cultura sobre la alucinación así como hemos dejado atrás los prejuicios de la «actitud natural». De este modo ha aparecido ante nuestros ojos una

26 Php, 389.

nueva manera de habitar el mundo en el que el objeto pierde su articulación, los eslabones de la cadena temporal se separan, el momento se convierte en irreplicable y la intersubjetividad deja paso a la soledad más radical. He aquí la alucinación. Ahora la Psicología empírica ha de hacer buen uso de estos hallazgos para solucionar el problema de estar-alucinando.

4. Conclusión

Este siglo XXI, que antaño se vendía como la centuria de la felicidad, no hace más que mostrar su rostro más duro y absurdo que, en última instancia, sólo es el reflejo de un vivir humano inmaduro. Las personas llevan décadas llenando los gabinetes de Psicología empírica en busca de rumbo para su existencia, pero salen de dichas consultas con la terrible sensación de estar perdiendo el tiempo y de que su vida no tiene solución. El problema podría estar en esa concepción de la Psicología que la convierte en una pseudorama de la Psiquiatría, en una ciencia que pretende aplicar los mismos métodos de análisis de las ciencias naturales a una realidad tan compleja como es la persona. A lo largo de estas páginas hemos intentando demostrar la insuficiencia de esta concepción psicológica y la posibilidad que se abre con la Psicología fenomenológica. Ésta no pretende sustituir a la Psicología empírica, sino ofrecerle un suelo firme y racional sobre el que ésta pueda elaborar teorías y prácticas coherentes con su verdadero objeto de estudio: el ser humano. Éste no es una cosa y, por lo tanto, es absurdo hacer de él un objeto a desmenuzar mediante test, como también lo es pretender convertirlo en algo absolutamente predecible mediante un complejo estadístico que se empeña en ocultar la sorpresa inherente al sujeto. La Psicología fenomenológica ofrece un punto de partida diferente reconociendo la peculiaridad del individuo humano, proporciona un método distinto que no es otro que el de la descripción de la realidad anímica que aparece tras la aplicación de la reducción fenomenológico-psicológica y, finalmente, da unos resultados de los que no pueden extraerse medias, desviaciones típicas, etc. Lo que se obtiene si se elige el camino de la Psicología eidética es la dilucidación de unos fenómenos que padecen las personas y que pueden servir como definiciones precisas para que la Psicología empírica realice su trabajo con fundamento. Juzguen si no es más provechoso estudiar la alucinación —ejemplo que hemos elegido en este trabajo— sabiendo lo que es la alucinación, que intentar regular un efecto eliminando una causa que se desconoce. Como se suele decir, no hay color.

Bibliografía

- BARCIA SALORIO, D. & LÓPEZ-IBOR ALIÑO, J.J. & RUIZ OGARA, C.: *Psiquiatría. Lecciones Clínicas*, Barcelona, Ediciones Toray, 1985. Tomo III.
- EY, H. & BERNARD, P. & BRISSET, Ch.: *Tratado de Psiquiatría*, Barcelona, Toray-Masson, 1978, 8ª edición.
- HUSSERL, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991. (Traducción de J. Muñoz y S. Mas).
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM, 1997. (Traducción de A. Zirión).
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La Fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, México, UNAM, 2000. (Traducción de Luis E. González).

- *Invitación a la Fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992.
- KRAUS, A.: «La significación de la fenomenología para el diagnóstico psiquiátrico», *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires), nº 27-28, Enero-Diciembre 1995, pp. 213-229.
- MERLEAU-PONTY, M.: *La structure du comportement*, París, P.U.F., 1942.
- *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.
- *La Fenomenología y las Ciencias del Hombre*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1969, 2ª edición. (Traducción de R.A. Piérola).
- MONEDERO, C.: *Antropología y Psicología*, Madrid, Pirámide, 1995.
- *Psicopatología general*, Madrid, Siglo XXI, 1996.
- PINTOS, Mª L.: «Motivos fundamentales de la fenomenología husserliana», *Ágora* (Santiago de Compostela), nº 12/2, 1993, pp. 23-37.
- ROVALETTI, Mª L. (Ed.): *Corporalidad. La problemática del cuerpo en el pensamiento actual*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1998.
- SAN MARTÍN, J.: *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED, 1986.
- *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- THINES, G.: *Fenomenología y Ciencia de la conducta*, Madrid, Pirámide, 1978.