

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.521311>

Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España](#) ([texto legal](#)): se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso (CC BY-NC-ND 3.0 ES)

El dinamismo de la intencionalidad colectiva y su fundación en la perspectiva de segunda persona como cuerpo extendido: revisitando a Husserl

The dynamics of collective intentionality and its foundation in the second person perspective as extended body: Husserl revisited

IVANA ANTON MLINAR¹

Resumen: Los enfoques fenomenológicos de la intersubjetividad permiten reconocer que los individuos resultan tanto “constituyentes” como “constituidos” por su reconocimiento mutuo como agentes intencionales, dando lugar a la capacidad de integrar una *intencionalidad colectiva*. Revisiones del aporte husserliano en el marco de estudios contemporáneos de ontología social han puesto de manifiesto la contribución novedosa de su descripción multicapa de la comunalización para explicar la integración social de los individuos. Partiendo de esta dinámica, el presente artículo se propone, por un lado, mostrar la perspectiva de segunda persona como posibilitadora de una autoconciencia interpersonal que da origen a un cuerpo extendido, a partir del cual puede comprenderse el sentido de la peculiar perspectividad de una intencionalidad colectiva. Por otro lado, se propone indagar, consecuentemente, si es posible reconocer un sentido de propiedad y de agencia colectivo.

Palabras clave: intencionalidad colectiva, ontología social, fenomenología, perspectiva de segunda persona, cuerpo extendido.

Abstract: Phenomenological approaches to intersubjectivity show that individuals are both "constituent" and "constituted" by their mutual recognition as intentional agents, giving rise to the ability to integrate a collective intentionality. Reviews of the Husserlian contribution in the context of contemporary studies of social ontology have revealed the newfangled input of his multi-layered description of communalization to explain the social integration of individuals. Starting from this dynamic, this article aims, on the one hand, to show the second-person perspective as enabling an interpersonal self-awareness that gives rise to an extended body, from which the sense of the peculiar perspectivity of a collective intentionality can be understood. On the other hand, it aims to investigate, consequently, if it is possible to recognize a collective sense of ownership and agency.

Keywords: collective intentionality, social ontology, phenomenology, second-person perspective, extended body.

Recibido: 18/04/2022. Aceptado: 03/08/2022.

¹ Doctora en Filosofía y Profesora ordinaria de Filosofía del lenguaje en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza); Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Sus líneas de investigación son: fenomenología, filosofía de la mente y ciencias cognitivas. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: In search of the ‘mechanisms’ of persistence of subjectivity: minimal self and agency, *Horizon* 8/2 (2019), 502-515 y Fenomenología de la cognición social y neurociencia de segunda persona, *Investigaciones fenomenológicas*, 17 (2020), 19-35. E-mail: mlinariv@yahoo.es.

1. Introducción

Ni los estudios sobre ontología social ni las reflexiones sobre una intencionalidad colectiva son nuevos aunque sí es más reciente la fijación de estos términos. Desde los sofistas y Platón en adelante, en el caso de la ontología social; y desde Aristóteles, en el caso de la intencionalidad colectiva, puede rastrearse hasta nuestros días la reflexión acerca del mundo social y la agencia de grupos desde diversas corrientes.²

Los aportes de Husserl, por su parte, revisados en el marco de la discusión contemporánea sobre la intencionalidad colectiva, resultan novedosos por su carácter dinámico y multicapa, a diferencia de las perspectivas estáticas y estructurales de las tradiciones actuales. Presentaré primero el proceso constitucional multicapa de los distintos tipos de colectivos por los que tiene lugar la socialización de los individuos en la fenomenología husserliana. Luego examinaré más específicamente la acción colectiva para indagar cómo podrían darse en ella el sentido de propiedad y el sentido de agencia en una intencionalidad colectiva, según los análisis propios del núcleo de toda conciencia de sí [self-consciousness]. Finalmente propondré que la perspectiva de segunda persona constituye la posibilidad de una autoconciencia interpersonal que da origen a un cuerpo extendido, a partir del cual puede comprenderse el sentido de la peculiar perspectiva de una intencionalidad colectiva.

2. El proceso de comunalización en Husserl

Para poder presentar la ontología social fenomenológica es necesario aclarar que Husserl no ofrece una obra o sitio dedicados específicamente al desarrollo de lo que podría ser una intencionalidad colectiva en cuanto tal. Sus reflexiones en este sentido van desplegando el dinamismo de la socialización de los individuos según diversas interrelaciones y, consecuentemente, diversos tipos de integración intencional.

Como bien se expresó, se trata del proceso de socialización de individuos que tiene como correlato la constitución de comunidades. En otras palabras, no pueden concebirse átomos pre-sociales que llevan a cabo actos sociales, sino que se trata del mismo proceso intersubjetivo que permite la socialización y generación de grupos sociales y comunidades. Existe bastante acuerdo, por ello, en identificar cuatro tipos sociales de intencionalidad: una intencionalidad intersubjetiva, una social, una comunal y una

² Cf. Epstein (2018) y Schweikard & Schmid (2013).

intencionalidad colectiva propiamente hablando (Szanto, 2016). Las entidades sociales que tienen su origen en estos procesos constitucionales son, según Husserl, *objetividades* de orden superior (Hua XIII, 99, 101).³ Estas objetividades tienen un carácter peculiar: no son ni meros objetos intencionales ni meros sujetos como sujetos individuales. Tampoco son colecciones o sumatoria de individuos sino “unidades sociales” precisamente (Hua IV, 196; Hua VIII, 198; Hua XIII, 99–104; Hua XXVII, 22, 27).

Adentrémonos en este proceso de comunalización, a fin de dejar emerger sus rasgos constitucionales. Sin ahondar en las diversas posturas y sus representantes, sólo diremos que existe un debate clave acerca de la primacía del “nosotros” (sujeto plural, grupo o comunidad) o, por el contrario, del “yo” en cuanto a su poder explicativo respecto de la realidad social y de la subjetividad misma. A la base se encuentran una serie de equívocos acerca de la noción de “yo” o “sí mismo” [self] que está operando en cada caso, pues no es lo mismo referirse al carácter fenoménico de la experiencia, a su subjetividad, que a la personalidad como capacidad de deliberación crítica, de asumir valores, compromisos morales, etc. Resulta evidente que, en el segundo caso, la persona es claramente una entidad social que requiere de la membresía comunal para emerger. Zahavi (2021, 11-12) apunta que algunos (desde el constructivismo social⁴), sin embargo, sostienen que incluso la cualidad fenoménica de la conciencia se constituye interpersonalmente, a tal punto que los humanos privados de mediación social permanecerían completamente carentes de conciencia. Resulta enigmático cómo puede fundamentarse tal dependencia, considerando que la dimensión fenoménica de la experiencia está vinculada con nuestra corporización y vida experiencial. Nos encontramos con el mundo, de hecho, desde una perspectiva corporizada. A su vez, la falta de distinción entre el análisis de constitución de la experiencia y el análisis y descripción del desarrollo ontogenético y psicológico, es fuente de grandes confusiones en la argumentación, especialmente en este ámbito multidisciplinario de las ciencias cognitivas.

En consecuencia, la fenomenología permite advertir que, en cuanto *primera persona* plural, el “nosotros” requiere un anclaje experiencial, y esto debe experimentarse “desde dentro”. Por otra parte, es necesaria una pluralidad que, si bien alcanza un tipo de unidad social, no supone la fusión indiferenciada. Es más, las diferencias deben

³ Recurriremos al modo acostumbrado de referenciar las obras de E. Husserl: *Hua XIII*, 99, 101. La sigla *Hua*, seguida de tomo y página, corresponde a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke–Husserliana*, 42 vv., Biemel, W. y otros (eds.), Dordrecht: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2014. En este caso y el siguiente, son búsquedas referidas en Szanto (2016, 148).

⁴ Allí Zahavi alude, por ej., a: Prinz (2003), Zeedyk (2006), Gergely (2007), Fotopoulou (2017).

permanecer y ser experimentadas como tales para hacer posible el *estar-con*, el *compartir-con* de un “nosotros”.

En definitiva, ese proceso de socialización de los individuos tendría su origen ya en la pasividad, a un nivel pre-reflexivo, que emerge como comunalidad relacional a partir de la empatía, para luego sedimentarse hasta constituir la vida personal y su carácter de miembro en diversas formas de vida comunal según el tipo de integración intencional.

La *empatía*,⁵ entonces, como primer momento constitucional de la socialización, consiste fundamentalmente en la experiencia de otro sujeto a partir del encuentro y reconocimiento de un cuerpo vivido [*Leib*] y, con ello, gracias a una “apresentación analógica”, puede accederse a otro sujeto con su propia vida intencional, es decir, a un otro como fuente de vivencias (Hua I, 138ss). Los actos intencionales de un yo-sujeto se dirigen a un otro u otros como objeto en una relación diádica.

Fundado en el momento básico de la empatía, tiene lugar una específica *síntesis-del-nosotros* [*Wir-Synthesis*], un “*nosotros trascendental*” (Hua I, 137), segundo momento, como correlato de ese mundo de la vida compartido intersubjetivamente de manera universal (cf. Hua VI, 175, 163 ss.). La experiencia del otro como lo primero extraño, lo primero *no-yo*, posibilita el nuevo ámbito de lo extraño, de una naturaleza y de un mundo objetivos al que los otros y yo mismo pertenecemos. Este *nosotros trascendental* presenta una intencionalidad interpersonal por la que se establece un plural social, una unidad intrínseca, que posee su propia “esfera intersubjetiva de propiedad” [*eine intersubjektive Eigenheitssphäre*] por la que constituye intersubjetivamente el mundo objetivo (cf. Hua I, 137).

Un momento de orden superior en la constitución comunal tiene lugar con los *actos socio-comunicativos explícitos y recíprocos* (cf. Hua I, 159; Hua IV, 194; Hua XIII, 98 ss.; Hua XIV, 166 ss., etc.), por los que se asumen específicas posturas normativas hacia los otros, como se advierte en los casos paradigmáticos de promesas, pedidos, órdenes, pactos, etc. Estos actos sociales se caracterizan por la reciprocidad, fundando la posibilidad de acuerdos. Su carácter normativo es esencial, ya que se requiere del reconocimiento de otros para su éxito o cumplimiento.

Todas estas relaciones intencionales son momentos interdependientes de un proceso constitucional complejo del que puede distinguirse el ámbito socio-ontológico más específico que comprende las comunidades de orden superior que tienen su propia vida

⁵ Seguimos la relación de niveles de constitución empática de Szanto (2016, 150 ss.), que presenta un acuerdo generalizado, según expusimos antes.

intencional. Es por ello que puede decirse que sólo aquí se alcanza el nivel de la *intencionalidad colectiva* propiamente. En estas comunidades existe un interés mutuo en vistas a una meta colectiva, que es el objeto intencional. A diferencia de la asimetría que presentan los actos sociales, la meta común genera componentes intencionales prácticos, volitivos y agenciales que, a su vez, sedimentan en las experiencias de los individuos por medio de hábitos y de cultura (cf. Hua XIV, 222–232).

Siguiendo las distinciones conceptuales introducidas por la literatura analítica sobre la intencionalidad colectiva, cabe preguntarse dónde sitúa Husserl la “colectividad” de la intención: ¿en el contenido/objeto, en el modo o en el sujeto? La respuesta no tiene meros fines taxonómicos sino que resulta clave para comprender la novedad del aporte husserliano y para poder, consecuentemente, dar respuesta a la cuestión acerca del sentido de propiedad y de agencia de una intencionalidad colectiva.

El momento colectivo de una intencionalidad no puede situarse ni en la conjunción del contenido, del modo y del sujeto ni en ninguno de ellos por separado, sino que se trata de un resultado constitucional del proceso multicapa de comunalización. La comunalidad o colectividad incluye tanto tipos de contenido intencional como modos experienciales o formas de la experiencia, aunque constituyéndose en ese mismo dinamismo de socialización de los sujetos. En este sentido, los sujetos de la intencionalidad colectiva están comunalizados originariamente, es decir, son sujetos que siempre se encuentran en relaciones sociales unos con otros. Un sujeto plural es entonces un efecto del agrupamiento, fundado en actos de los sujetos que asumen las posiciones del grupo; es una personalidad de orden superior [*Personalität höherer Ordnung*] –como la llama Husserl en varios sitios (cf. Hua XIV, 90, 183, 205, etc.; Hua XXVII, 22, entre otras)–, un objeto emergente, ya que las personas no la constituyen como partes fundantes sino solo algunos de sus actos.

Ahora bien, la condición de *personalidad* social de un agrupamiento parece reclamar una forma de “centramiento-de-yo” y de habitualidad, propios de la constitución personal. Este centramiento no debe comprenderse, sin embargo, *egológicamente*, como si fuera un modo-yo colectivo (cf. Caminada, 2016, 288). Se trata de una “subjetividad de múltiples cabezas” (Hua XIV, 218), metáfora que apunta a señalar los *horizontes plurales* de experiencia que son dados a partir de los miembros de un sujeto plural abierto. El centramiento de la subjetividad es considerado entonces en su dinámica relacional. Esto significa que, en una intencionalidad colectiva, los otros son dados excéntricamente, ya que cada centramiento excluye el centramiento de los otros, como ya se dijo. Sin embargo,

sus horizontes se vuelven partes constitutivas de mi horizonte: nuestros horizontes se compenetran y emerge un horizonte socializado, centrado a mi entorno. En definitiva, el nuevo centramiento consiste en el entrelazamiento de esta vida comunal y sus habitualidades. Cada posición personal se ve influenciada por la forma *yo-otros* [*ego-alteri* (Hua XIV, 218)], por lo que no sería aceptable asumir la existencia de dos capacidades separadas: una intencionalidad-del-yo y una intencionalidad-del-nosotros, entre las cuales se alterna. Parece más razonable comprender el yo y el nosotros como dos *focos* diferentes de la misma perspectiva de primera persona, de manera que el sujeto puede centrarse o focalizarse dentro del horizonte del mundo común familiar, o expandirlo al amplio horizonte de la intersubjetividad abierta, o limitarse a su propio ámbito personal (Caminada, 2016).

3. El sentido de propiedad y de agencia en la intencionalidad colectiva

Habiendo recorrido el dinamismo de la comunalización en Husserl, que mostró la condición subjetiva del sujeto plural como una “subjetividad de múltiples cabezas”, se presenta la necesidad de precisar de qué manera puede comprenderse el sentido de propiedad y de agencia de una intención colectiva.

Digamos en primer lugar que esta subjetividad presenta un carácter peculiar: no se trata de una entidad o vehículo emergente supra-individual como portador colectivo de las intenciones-del-nosotros, pues no es posible encontrar una integridad fenoménicamente consciente a nivel de grupo, sino solo contenidos experienciales compartidos, de los cuales *los individuos* son conscientes. Esto no equivale, sin embargo y según ya se expuso, a situar la “colectividad” misma de la intención en el contenido, que, como es sabido, puede ser el mismo y, a la vez, no tener lugar una intencionalidad colectiva, o ser diverso y ser parte de una misma actividad intencional.⁶ No existe, en consecuencia, una unidad experiencial supraindividual o algún tipo de corriente comunitaria de conciencia, por lo que no es posible sostener la realidad de algo así como una autoconciencia colectiva y, por lo tanto, de una conciencia en sentido pleno en las personalidades de orden superior (*cf.* Hua XIV, 90, 183, 205, etc.; Hua XXVII, 22, entre otras).

⁶ Estas distinciones apuntan a las precisiones introducidas en el marco analítico por los que diferencian el contenido específico de la intención del agente –Searle (1990, por ej.) y Tuomela (2007, por ej.), entre otros, quienes ponen el acento en el *modo* del nosotros como fundamento de la colectividad de una acción–, contenido que, bien puede ser diferente del de otros, y que, sin embargo, forme parte de una misma actividad intencional (un violinista y un pianista en una orquesta, por ejemplo).

Por otra parte, en cuanto a la acción colectiva, los individuos se agrupan en una pluralidad como “unidad fundada en pluralidades” [*in Vielheiten fundierte Einheit*], es decir, los actos y las unidades perdurables del sujeto plural son "unidades de orden superior" fundadas en los actos correspondientes de los sujetos individuales (*cf.* Hua XIV, 201). A través de la acción plural se funda un ser personal de orden superior por la voluntad unificada de los individuos. Una acción plural, como realización de la intencionalidad colectiva, *no presupone* un grupo como sujeto plural, sino que *agrupa* a los sujetos actuantes según su propia unidad (Caminada, 2016).

En cuanto al sentido de propiedad y de agencia, recordemos que han sido reconocidos como aspectos esenciales de la conciencia de sí o del sí mismo [*self, Selbst*]; es más, de su núcleo mínimo incluso [*minimal self*], que supone precisamente su carácter fenoménico y subjetivo, es decir, su condición de primera persona (*cf.* Gallagher, 2000; Anton Mlinar, 2017, 2018, 2019; entre otros.). Están dados, pues, por la perspectividad originaria de la experiencia en primera persona, y no deben identificarse con la noción de propiedad o autoría conceptual de atribución. El *sentido de propiedad* que caracteriza a la experiencia permite y revela el sentido mismo del yo como experimentador; el *sentido de agencia* constituye el sentido del yo como iniciador o fuente de una acción.

Con todo, aparece claramente la forma comunalizada de un “nosotros” precisamente como una *perspectiva de primera persona* aunque plural. En cuanto perspectiva de primera persona estaría reclamando su carácter fenoménico propio. Pero en cuanto plural, no podría constituirse como intimidad, como un “desde dentro”, debido a la multiplicidad que requiere como su condición de posibilidad. Esta manera de formular la cuestión parece desconcertar las estructuras fundamentales del análisis constitucional de la condición subjetiva.

Si consideramos que la intención colectiva no pertenece a una subjetividad como portadora o entidad supra-individual, la “subjetividad de múltiples cabezas” se constituye más bien como correlato trascendental del mundo de la vida, del polo objetivo común. Pero ella misma no se constituye como polo subjetivo en sentido propio, sino como una multiplicidad de polos funcionales e intencionales integrados de acciones, pensamientos, valores, etc. No existe a su vez un portador o poseedor de esos polos más allá del integrado social de los individuos (*cf.* Hua XXVII, 22). La peculiar *propiedad* [*Meinheit*] de la vida experiencial revela la individuación fundamental e intrínseca de la conciencia, una individuación que también imposibilita cualquier fusión entre corrientes de conciencia (*cf.* Hua XV, 335, 351; Zahavi, 2021, p. 10), de modo que la integración social no equivale

a la erradicación de la diferencia e individuación de los sujetos involucrados. Así, *los sujetos de esta intencionalidad comunal continúan siendo los individuos*. Sus experiencias intencionales, en cuanto *miembros* del nosotros trascendental, presentan un “modo del nosotros” (como forma de la experiencia), resultado de la incorporación de los horizontes plurales y del dinamismo relacional. Un rasgo clave es el hecho mismo de que cada individuo se vincula *de modo fundante* con la unidad social o personalidad de orden superior y no como con otros individuos, lo cual confirma también que la unidad social carece de propiedad individual.

Ahora bien, cómo se explica aquella “esfera intersubjetiva de propiedad” (Hua I, 137), a la que el propio Husserl ha aludido y que, en definitiva, apunta a dar cuenta de la constitución del sentido mismo de colectividad de una intención. Profundicemos en el origen o constitución de la propiedad.

4. Cuerpo extendido: reciprocidad y cognición social de segunda persona

La experiencia no solo presenta un contenido y unos rasgos cualitativos sino también y por principio un carácter subjetivo, es decir, se trata de algo *para un sujeto*, lo cual supone necesariamente un punto de vista, una *propiedad perspectiva*. Y este carácter perspectivo está vinculado de modo esencial a la corporización. El cuerpo vivido y viviente, como órgano de la percepción, revela también que acción y percepción no pueden separarse tajantemente, existe una interdependencia esencial, de tal modo que la percepción es intrínsecamente motivacional en cuanto despierta en mí una organización de la conducta motora. Y en el caso de la percepción de otros, a diferencia de la percepción de objetos, no los experimento simplemente como objetos psicofísicos en el mundo, sino como *sujetos*, de tal modo que siempre se me darán en un contexto significativo por el que aparecen como un nuevo centro de referencia, con su propiedad perspectiva de experiencia, sujetos que experimentan objetos y a mí mismo (*cf.* Hua XV, 4–5; Hua I, 158; Hua IV, 169).

La peculiar reciprocidad que supone el encuentro con un *tú*, con la experiencia de otros, es lo que se ha denominado *perspectiva de segunda persona* en el debate acerca de los diversos modos y fundamentos de la cognición social. Si bien tanto la noción de *perspectiva de segunda persona* como su expresión no han sido enunciadas explícitamente por el propio Husserl, toda su posibilidad teórica y epistemológica encuentran el sustento y origen en sus trabajos (con los desarrollos posteriores de Merleau-Ponty y otros). Por ello, quisiera proponer que la especificación fenomenológica

de esta noción permite, a su vez, la dilucidación de aspectos –que él mismo no desarrolló– vinculados con la posibilidad de una intencionalidad colectiva que son de interés en el marco de los estudios actuales de ontología social.

Existen diversos tratamientos (tanto desde la filosofía como desde la psicología) que han intentado dar con el núcleo de lo que pueda identificarse como una perspectiva de segunda persona (Gomila, 2002, 2015, etc.; Reddy, 2008; De Bruin et al., 2012; Pauen, 2012; Gomila y Pérez, 2017; Pérez y Gomila, 2018, 2022; Anton Mlinar, 2020; entre otros). Gomila y Pérez (2017, 277) enuncian los siguientes rasgos en común: 1. una interacción directa, 2. Significatividad –no interpretación– de los aspectos expresivos del cuerpo, 3. reciprocidad en la atribución mental, 4. ejemplo paradigmático de las emociones, 5. no supone un objetivo o actividad “meta”, 6. involucra una acción corporal pública, 7. no es indispensable la existencia de un mundo compartido, 8. no requiere del lenguaje.

No parece quedar claro, sin embargo, en qué consiste o en qué se fundamenta la *perspectividad* característica de la segunda persona, en definitiva, cómo se constituye su intencionalidad propia. Pauen (2012, 42) afirma que, a diferencia de una perspectiva sobre algún objeto, aquí se trata de un “objeto” que se reconoce como un sujeto epistémico, es decir, alguien que posee una perspectiva propia, una fuente de vivencias, en términos de Husserl: un punto cero o centro de la orientación (Hua IV, 56, 127, 158). En otras palabras, se trata de una perspectiva sobre una perspectiva, es decir, una perspectiva de segundo orden.

Ante un análisis rápido y superficial podría plantearse que su constitución no parece diferenciarse de una perspectiva de primera persona, aunque con un mero “objeto” propio. Esta es la impresión que transmiten las características comunes enunciadas por Gomila y Pérez⁷ si no se distingue la constitución de su *intencionalidad* característica, esto es, su *perspectividad descentrada*, que no se identifica ni con la perspectiva de primera persona de un cuerpo vivido y su horizonte correlativo, ni con la perspectiva de tercera persona, objetiva, con neutralidad perspectiva. Las reflexiones sobre la perspectiva de segunda persona parecen desatender su condición fundamental de *perspectiva*, y, en consecuencia, dejan sin explicitar su corporalidad fundante y posibilitadora. Tal es el aporte imprescindible del análisis fenomenológico de la constitución.

⁷ Aunque su intención es precisamente la opuesta: mostrar que la perspectiva de segunda persona es claramente distinguible de la primera.

Otra consecuencia de la consideración de la perspectiva de segunda persona como *atribución* de segunda persona, sin reparar y fundamentar su condición de *perspectiva*, se traduce en la multivocidad con que se manejan expresiones y argumentaciones. Se reconoce, por ejemplo, que “en el caso de las interacciones de segunda persona *experimentamos* la mente del otro de manera directa e inmediata, no-teórica, ni proyectiva, ni inferencial”, y unas líneas después se afirma que “este tipo de comprensión directa de las mentes humanas es anterior ontogenética, filogenética y lógicamente a las *atribuciones* mentales en primera y en tercera persona”⁸ (Gomila y Pérez, 2017, 278).

Como bien puede distinguirse en el análisis fenomenológico –y según se adelantó más arriba en el punto 2.–, una cosa es que un individuo alcance el sentido de sí o personalidad [*selfhood*] en el punto en que comienza a actuar consigo mismo de una manera más o menos semejante a la que actúa hacia otros (McCall and Simmons 1978, 52), y, sobre la base de tal comprensión del sentido de sí, sostener que el sí mismo [*self*] emerge en la interacción social (Burke y Stets 2009, 10).⁹ Al igual que sostener que “el sentido del sí mismo es una *realidad subjetiva* importante, un *fenómeno* confiable y evidente que las ciencias no pueden descartar” y que “la forma en que **nos experimentamos** en relación con los demás proporciona una perspectiva de organización básica para todos los eventos interpersonales”¹⁰ (Stern, 1998, 6). Pero otra cosa completamente diferente es definir el sí mismo como el carácter subjetivo o de primera persona de la conciencia fenoménica y luego argumentar que este está socialmente constituido o que presupone una base comunitaria. El sí mismo como perspectiva de primera persona no es ninguna realidad subjetiva ni ningún fenómeno sino precisamente el carácter subjetivo de toda realidad en cuanto fenómeno, es decir, de toda experiencia.

La perspectiva de primera persona no es, en consecuencia, una atribución mental, al menos no en su carácter originario.¹¹ De allí que los experimentos de imitación e interacción en los neonatos, que son interpretados por algunos como una evidencia para la precedencia de la perspectiva de segunda persona –y del origen de la autoría (*cf.* Stern, 1998)– sobre la primera, sean evidencia, más bien, de lo inverso, como se desprende del análisis fenomenológico y de las interpretaciones de otros psicólogos (*cf.* Meltzoff &

⁸ El resaltado es nuestro.

⁹ Ambas referencias citadas en Zahavi, 2021, 11.

¹⁰ El resaltado es nuestro.

¹¹ Cualquier *atribución* implica o supone ya la *perspectiva* de primera persona. Una *atribución* de primera persona sería ya inferencial, conceptual, reflexiva o introspectiva, pero no sería la *perspectiva* de primera persona propiamente dicha.

Moore, 1977, 1983; Legerstee, 1991, por ej.). Pues, para que un recién nacido sea capaz de imitar gestos faciales de otro, el infante debe ser capaz de hacer al menos tres cosas: (1) distinguir entre el yo y el no-yo; (2) ubicar y usar ciertas partes de su propio cuerpo de manera propioceptiva, sin visión; y (3) reconocer que el rostro que ve es del mismo tipo que su propio rostro (pues el bebé no imitará objetos no humanos). Estas capacidades revelan que el bebé ya cuenta con un sentido mínimo de sí (sentido de propiedad y de agencia, una perspectiva de primera persona) que es corporizado (Gallagher, 2000, 4). La falta de claridad en la distinción entre perspectiva y atribución, entre constitución y desarrollo, oscurecen la cooperación multidisciplinar.

En consecuencia, avanzando con el análisis del sentido de la reciprocidad, podemos advertir que relacionarme con un *tú* implica no meramente una conciencia del otro o de sus estados mentales como “objeto”, sino también y al mismo tiempo, una nueva experiencia de mí mismo en cuanto me encuentro con una perspectiva sobre mí, me experimento “a través de los ojos del otro” y, en tal sentido, tiene lugar una forma de *autoconciencia interpersonal* (Zahavi, 2016, 5).

Percibir a otros como sujetos modificará consecuentemente mi relación con el mundo: el significado que el mundo tiene para el otro modula el significado que tiene para mí. En consecuencia, mi propia perspectiva del mundo se verá afectada por mi comprensión empática del otro (Zahavi, 2016, 3). Tal es el aporte de la noción de lo que se ha llamado recientemente “cuerpo extendido” (Froese, 2011; Froese & Di Paolo, 2011; Froese & Fuchs, 2012): la interacción o reciprocidad que supone el encuentro con los demás, forma un todo dinámico que constituye un "cuerpo extendido" mediante el cual actuamos y encontramos el mundo juntos. Podría decirse entonces que hablamos de un cuerpo extendido cuando las propiedades de la dinámica colectiva retroalimentan el nivel de generación de comportamiento de los agentes individuales, de modo que forman un sistema operacionalmente cerrado con dinámica autónoma propia (Froese & Di Paolo, 2011). El sistema integrado que se genera en la interacción de los agentes presenta nuevas propiedades sistémicas que no pueden reducirse a las propiedades de los componentes aislados. Así puede comprenderse la constitución de una nueva perspectiva en relación directa con un “cuerpo” y su anclaje originario en el individuo. En esa retroalimentación se genera el nuevo sentido y posibilidad concomitante del *nosotros*: el acto individual posee un nuevo horizonte y una nueva típica o tipificación [*Typik*], del *ego-cogito-cogitatum* al *nos-cogitamus-cogitatum* (Hua VI, 176; Hua I, 86,87; Hua III/1, 167), a partir de la perspectiva generada en el cuerpo extendido de la dinámica colectiva que, en

este sentido específico, presenta su intencionalidad colectiva al sedimentarse el modo relacional, pues ya no es *un* acto social sino un hábito con meta compartida en y desde el grupo.

Según precisó Husserl, todo lo que nos afecta lo aprehendemos de antemano como determinado e incluso como conocido –esto es, según una aprehensión tipificante (cf. Husserl, 1999, § 8 y Hua III/1, 167)–, y el campo mismo de la percepción se constituye en relación perspectiva con la corporalidad y, por ello mismo, con su horizonte y típica correlativa. En consecuencia, el foco del nosotros, como la incorporación peculiar de una perspectiva descentrada, reconstituye o constituye de un modo propio, el perfil específico de las expectativas de experiencia, permitiendo y motivando, a su vez, nuevas posibilidades de acción. Correlativamente, se comprende que el mundo del nosotros, el mundo del grupo, de la comunidad, es en sí mismo un mundo intencional, es decir, sus constituyentes son portadores de un significado otorgado por las intenciones de la comunidad. Como mundo, no constituye un conjunto de objetos y relaciones objetivas, sino un complejo de significados, que no es separable de la intencionalidad comunitaria que lo constituye.

En definitiva, la esfera intersubjetiva (o grupal) de propiedad consiste en la experiencia no originaria sino de correlato por la que los individuos son capaces de percibir y actuar como miembros y en nombre y por los fines de un grupo o comunidad por la ampliación del horizonte individual, encarnando así su intencionalidad colectiva a partir de este cuerpo extendido generado por la nueva autoconciencia interpersonal que tiene su origen en la relación originaria yo-tú y su carácter autotransformador.

5. Conclusión

A partir de los rasgos expuestos que caracterizan a las personalidades de orden superior, podríamos afirmar que la intencionalidad colectiva se constituye como una *perspectiva* (del nosotros) en cuanto se funda en la corporización descentrada a partir de la reciprocidad constituida por la perspectiva de segunda persona. Sin embargo, aunque se constituye como una perspectiva, no presenta sentido de propiedad ni de agencia en cuanto tal, pues no se trata de un nuevo sujeto como entidad autoconsciente. Su carácter de perspectiva, es decir, de intimidad fenoménica, viene dado por la autoconciencia de cada *yo individual* (en su calidad de *miembro*) con *su* sentido de propiedad y agencia. Ahora bien, por la integración intencional (motivada de diversas maneras, pero que se actualiza en una meta colectiva) que entrelaza los *horizontes* de los individuos

socializados, los horizontes de los otros se vuelven partes constitutivas del horizonte de cada individuo por la autotransformación que genera la experiencia empática, permitiendo así una nueva autoconciencia *interpersonal* que, como cuerpo extendido, posibilita el nuevo *foco* de cada individuo como un *modo del nosotros*, y, correlativamente, se constituye así la personalidad social como una *objetividad* de orden superior.¹²

Referencias

- Anton Mlinar, I. (2017). El sentido mínimo de sí y las psicopatologías. En R. Peretó y S. Vázquez (Eds.), *Conocimiento y curación de sí. Entre filosofía y medicina* (pp. 39-51). Teseopress.
- Anton Mlinar, I. (2018). Sentido mínimo de *sí mismo* y agencia: un análisis del núcleo de la actividad subjetiva. *Discusiones Filosóficas*, 32, 85–95.
- Anton Mlinar, I. (2019). In search of the ‘mechanisms’ of persistence of subjectivity: minimal self and agency. *Horizon*, VIII, 2, 502-515.
- Anton Mlinar, I. (2020). Fenomenología de la cognición social y neurociencia de segunda persona. *Investigaciones fenomenológicas*, 17, 19-35.
- Caminada, E. (2016). Husserl on Groupings. Social Ontology and Phenomenology of We-Intentionality. En: T. Szanto y D. Moran (Eds.), *The Phenomenology of Sociality: Discovering the ‘We’* (pp. 281-295). Routledge.
- De Bruin, L., van Elk, M. y Newen, A. (2012). Reconceptualizing second-person interaction. *Frontiers in Human Neuroscience*, June, Vol. 6, Article 151, 1-10.
- Epstein, B. (2018). Social Ontology, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (Ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/social-ontology/>>.
- Fotopoulou, A., & M. Tsakiris. (2017). Mentalizing Homeostasis: The Social Origins of Interoceptive Inference. *Neuro-psychoanalysis*, I, 1, 3–28.
- Froese, T. (2011). Breathing new life into cognitive science, *Avant. The Journal of the Philosophical Interdisciplinary Vanguard*, II, 1, 113–129.
- Froese, T. & Di Paolo, E. A. (2011). The enactive approach: theoretical sketches from cell to society. *Pragmatics & Cognition*, XIX, 1, 1–36.

¹² Cf. Hua IV, 243: “Cada cuerpo tiene su espíritu, pero todos están unidos por el espíritu común, que no es nada además de ellos [de la multitud de cuerpos o unidades], sino un "significado" o "espíritu" que los envuelve. Esa es una objetividad de nivel superior.” La traducción es nuestra.

- Froese, T. & Fuchs, T. (2012). The extended body: A case study in the neuro-phenomenology of social interaction. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, XI, 205–236.
- Gallagher, Sh. (2000). Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science. *Trends in cognitive science*, IV, 1, 14-21.
- Gergely, G. (2007). The Social Construction of the Subjective Self. En: L. C. Mayes, P. Fonagy, y M. Target (Eds.), *Developmental Science and Psychoanalysis: Integration and Innovation* (pp. 45–82.). Karnac.
- Gomila, A. (2002). La perspectiva de segunda persona de la atribución mental. *Azafea*, 1, 123-138.
- Gomila, A. (2015). Emociones en segunda persona. *Boletín de estudios de filosofía y cultura*, 10, 37-50.
- Gomila, A. y Pérez, D. (2017). Lo que la segunda persona no es. En D. Pérez y D. Lawler (comps.), *La segunda persona y las emociones* (pp. 275-297). SADAFA.
- Husserl, E. (1950). Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. En: S. Strasser (Ed.), *Husserliana I*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1952). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. En: M. Biemel (Ed.), *Husserliana IV*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1954). Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. En: Biemel, W. (Ed.), *Husserliana VI*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1959). Erste Philosophie II (1923-24): Theorie der phänomenologischen Reduktion. En: R. Boehm (Ed.), *Husserliana VIII*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905-1920. En: I. Kern (Ed.), *Husserliana XIII*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Zweiter Teil: 1921-1928. En: Kern, I. (Ed.), *Husserliana XIV*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929–1935. En: I. Kern (Ed.), *Husserliana XV*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1989). Aufsätze und Vorträge: (1922-1937). En: H. R. Sepp & Th. Nenon, *Husserliana XXVII*. Kluwer.
- Legerstee, M. (1991) The role of person and object in eliciting early imitation. *Journal of Experimental Child Psychology*, 51, 423–433.

- Meltzoff, A. & Moore, M.K. (1977) Imitation of facial and manual gestures by human neonates. *Science*, 198, 75–78.
- Meltzoff, A. & Moore, M.K. (1983) Newborn infants imitate adult facial gestures. *Child Development*, 54, 702–709.
- Pauen, M. (2012). The Second-Person Perspective. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 55, 1, 33-49
- Pérez, D. y Gomila, A. (2018). La atribución mental y la segunda persona. En T. Balmaceda y K. Pedace (comps.), *Temas de filosofía de la mente: Atribución psicológica* (pp. 69-98). SADAF.
- Pérez D. y Gomila, A. (2021). *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction*. Routledge.
- Prinz, W. (2003). Emerging selves: representational foundations of subjectivity. *Consciousness and Cognition*, XII, 4, 515–528.
- Reddy, V. (2008). *How Infants Know Minds*. Harvard University Press.
- Schweikard, D. P. & H. B. Schmid. (2013). Collective Intentionality. En: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/collective-intentionality/>>.
- Searle, J. (1990). Collective intentions and actions. En: P. Cohen, J. Morgan & M.E. Pollack (Eds.), *Intentions in communication* (pp. 401–415). MIT Press.
- Stern, D. (1998). *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. Karnac Books.
- Szanto, Th. (2016). Husserl on Collective Intentionality. En: A. Salice & H.-B. Schmid (Eds.), *The Phenomenological Approach to Social Reality: History, Concepts, Problems* (pp. 145-172). Springer.
- Tuomela, R. (2007). *The philosophy of sociality. The shared point of view*. Oxford University Press.
- Zeedyk, M. S. (2006). From Intersubjectivity to Subjectivity: The Transformative Roles of Emotional Intimacy and Imitation. *Infant and Child Development*, XV, 3, 321–44.
- Zahavi, D. (2016). Second-Person Engagement, Self-Alienation, and Group-Identification, *Topoi*, <https://doi.org/10.1007/s11245-016-9444-6>.
- Zahavi, D. (2021). We in Me or Me in We? Collective Intentionality and Selfhood. *Journal of Social Ontology*, VII, 1, 1-20.