

Artículos científicos**Otredad, verdad y mundo, una reflexión fenomenológica sobre la discapacidad¹*****Other, truth and world, a phenomenological reflection on disability***

Alejandro Jiménez Restrepo
Universidad Pontificia Bolivariana
Grupo de Investigación de Trabajo Social (UPB)

RESUMEN

El presente trabajo se propone aclarar el fenómeno de la discapacidad en relación con la fenomenología de la empatía que elabora Edmund Husserl. Y es un esfuerzo por tratar de dilucidar, a la luz de los conceptos de intersubjetividad, intuición de esencias, intencionalidad y discapacidad, lo que sea que es la *verdad*. Para este cometido serán de gran importancia los volúmenes de *Husserliana* I, IV, XVIII y XIX, y de igual forma las investigaciones realizadas por el profesor Roberto Walton, Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, entre otros fenomenólogos.

PALABRAS CLAVES: fenomenología; discapacidad; intersubjetividad; verdad; intencionalidad

ABSTRACT

This work aims to clarify the phenomenon of disability in relation to the phenomenology of empathy that Edmund Husserl elaborates, and is an effort to try to elucidate in the light of the concepts of intersubjectivity, intuition of essences,

1 Candidato a Magister en Filosofía y Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Pontificia Bolivariana, de Medellín. Miembro del *Grupo de Investigación en Trabajo Social (GITS)* de la Escuela de Ciencias Sociales de la misma Universidad. Docente en áreas tifológicas de la Fundación Universitaria Católica del Norte. Correo: alejojimenezr25@gmail.com. Este trabajo hace parte de la investigación del Trabajo de grado para la Maestría en Filosofía. También es el resultado de un proceso de investigación llevado a cabo por el GITS en torno a los problemas que comporta pensar el fenómeno de la discapacidad abordado desde un punto de vista fenomenológico.

intentionality and disability, whatever the truth is. For this purpose, will be of great importance the volumes of Husserliana I, IV, XVIII and XIX, and in the same way the research carried out by Professor Roberto Walton, Rosemary Rizo-Patrón de Lerner among other phenomenals.

KEYWORDS: phenomenology; disability; intersubjectivity; truth; intentionality

Introducción

En relación con lo que Edmund Husserl entiende en sus Investigaciones lógicas por *verdad* y el modo en que esta se vive, la gran pregunta que se plantea esta investigación es: si el fenómeno de la discapacidad puede, en algún caso, anular lo dicho por el mismo Husserl acerca de la *verdad*, entendida como *unidad ideal universal*, o como siendo siempre la misma en cada caso particular. Lo que comprende analizar los alcances de semejante noción de verdad, para cada ser pensante o constitución específica. Y, si acaso también es posible, considerar la existencia de otras formas de racionalidad, que tengan como correlato una verdad distinta a la de la racionalidad humana. Siendo este caso podría decirse que la verdad podría ser relativa a la constitución de una especie de seres pensantes.

Sin embargo, lo que se tratará de poner en claro es: cómo para Husserl la *verdad* viene a ser *una* y la misma para cada especie de seres, y se problematizará en el fenómeno de la discapacidad, en miras de analizar hasta qué punto la deficiencia, ya sea sensorial, física o intelectual, puede romper con la noción de *verdad* formulada por el autor.

Se empezará por analizar lo que se ha entendido por *discapacidad* en sus distintas acepciones y tipos, desde lo establecido por la Organización Mundial de la Salud. Por consiguiente, se planteará hasta donde una persona que posee un desequilibrio mental (situación que puede resultar discapacitante) se ajusta al concepto establecido por Husserl *de mónada y de persona*, y cómo puede la misma con discapacidad intelectual (o que posee algún tipo de trastorno psicosomático) participar de la *verdad* como *unidad intuitiva universal*.

Apelando al concepto fenomenológico de vida, la cual según Husserl debe entenderse como un plexo de vivencias intencionales ya sean estas de carácter teórico, estimativo o práctico, se tratará de mostrar que el sistema de vivencias tanto de las personas que poseen una deficiencia neurosensorial, motora o intelectual (que en este último caso pueden verse impedidas para juzgar con arreglo a las leyes lógicas del pensamiento) descansan sobre el *a priori* de correlación universal noesis noema (descrita por Husserl). Estructura ocurrente en cada actividad del *yo* o toma de conciencia. En otras palabras, ni siquiera la enfermedad, ni mucho menos la

discapacidad, anula por completo la posibilidad de que las personas con algún tipo de déficit sean mónadas que permanecen interconectadas con otras mónadas que poseen alguna deficiencia o ninguna, y que pueden participar de la verdad en sentido lógico formal planteada por el pensador. O por lo menos, esta es la hipótesis que vertebra la presente investigación.

La discapacidad como objetivación resultante del proceso patológico o traumático, y tipos de discapacidad

Lo primero que se hará es tomar la pregunta inicial. La cual de inmediato nos pone en una circunstancia un tanto confusa, y es que la discapacidad, aquí tomada por fenómeno que necesitamos poner en claro de un modo fenomenológico, trae consigo la posibilidad patente de desdejar lo dicho por Husserl, acerca de la verdad en sus *Investigaciones lógicas*, y en general en su fenomenología.

La pregunta de cierto nos pone, según Heidegger, frente a una determinada comprensión dada de antemano de lo que “es” la discapacidad como problema (Heidegger.1997). Lo que comprende un prejuicio, del que en principio nos ocuparemos de ver con evidencia y en sentido fenomenológico, si la deficiencia de alguna de nuestras facultades puede hacer de las personas con discapacidad la excepción a la regla, respecto a lo planteado por Husserl sobre el modo como se vive la *verdad*.

En primer lugar, hay que definir: *qué se entiende por discapacidad*, o qué se ha entendido por esta categoría tradicionalmente. Se empezará diciendo que la discapacidad (*Disability*), según lo establece la Organización Mundial de la Salud (OMS. 2011), no es una enfermedad propiamente, sino, el resultado de un proceso patológico, que puede responder incluso a una alteración en la información genética de la persona, o puede ser también el producto de un traumatismo o accidente interno o externo, que afecta las funciones normales de la estructura psicosomática de un individuo; y que produce en la persona una deficiencia o limitación en alguna de sus funciones, ya sean estas de orden neurosensorial, física, intelectual o psicosocial, que al interactuar con el mundo entorno impone ciertas barreras al sujeto, impidiendo su libre participación como sujeto social de derecho en los asuntos y dinámicas sociales y políticas de un contexto determinado (OMS. 2011).

Según el resultado de una rigurosa investigación, publicada en el año 2015 por Joan Canimas Brugué (acerca de si es posible interpretar a la persona con discapacidad no como un sujeto deficiente o que posee una o más deficiencias que le hacen parecer anormal ante los otros, sino como una persona caracterizada por una diversidad funcional), se establece, al respecto de la forma como asume la discapacidad el paradigma social, que estas barreras que impone el entorno a la persona con discapacidad dentro del ámbito social y cultural, son lo que exige a esta población y a las mismas instituciones sociales la necesidad de adaptarse a nuevas dinámicas socioeducativas y políticas. Así, se fundan estas adecuaciones en la necesidad de desarrollar procesos de inclusión social, que permitan a la población con discapacidad acceder a las dinámicas socioculturales que se dan dentro de nuestras sociedades sin

ningún tipo de discriminación o restricción de parte de los actores o instituciones sociales (Brugué, 2015).

Éste no es el escenario adecuado para abrir la discusión sobre los aciertos o desaciertos del modelo médico rehabilitador, como el del modelo social y biopsicosocial sobre la forma correcta de asumir y entender lo que es la *discapacidad* (Brugué, 2015). La razón que nos ocupa aquí es tratar de captar, en clave fenomenológica, qué es la *discapacidad* en su originario darse ella misma; lo que conlleva necesariamente a deshacernos de todo presupuesto, modelo o teoría del conocimiento no aclarada a la luz de la razón lógica, estimativa y práctica. Además, la investigación fenomenológica sobre la esencia misma de la discapacidad, en relación con el problema de la verdad en la lógica pura formulada por Edmund Husserl, exige un tratamiento un tanto diferente de la cuestión, apartada de toda forma de interpretación dada desde los paradigmas antes mencionados.

Sin embargo, en modo alguno se desconoce el trabajo de autores importantes que han pensado el problema tanto desde el punto de vista educativo y clínico, como desde la parte social, laboral y política. Todos estos esfuerzos han permitido que hoy la persona con discapacidad en el mundo sea reconocida desde la misma *Convención de derechos de las personas con discapacidad* de la Organización de Naciones Unidas (ONU), publicada en el año 2006, como un sujeto social de derecho.

Dentro de estas condiciones se han gestado y propuesto, desde el marco jurídico, iniciativas educativas de sensibilización de la población tanto con discapacidad o convencional, y procesos inclusivos que pretenden hacer de la cultura una atmósfera espiritual accesible para todos (Decreto 1421 de 2017 del Ministerio de Educación Nacional de la República de Colombia). Sin embargo, debe señalarse que a pesar de que se han realizado esfuerzos a nivel mundial por hacer de la población con discapacidad no una población vulnerable e in-educable, que debe ser marginada, sino una población que está en posesión de unos derechos fundamentales que, al igual que los convencionales, tienen que ser invulnerables e inalienables. La realidad nos demuestra que detrás de semejantes prácticas inclusivas, tanto dentro del marco de la educación, como de la política, el trabajo etc., se siguen escondiendo ciertos prejuicios tóxicos que impiden ver en la persona con discapacidad un sujeto de derechos amparado por la constitución política de 1991 de la República de Colombia (artículo 3 y 47 de la Constitución Política de Colombia fechada en 1991), en nuestro caso, y a gran escala por la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (artículo 1, 2, 3 y 16 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU).

También se le priva, a menudo, a la persona con discapacidad de la posibilidad que por naturaleza tiene, de ser una persona de vivencias intencionales, de ser una *mónada* en el sentido husserliano del concepto. Por lo que a veces se tiende a olvidar, ya sea por pura ignorancia y simpleza de las mismas instituciones sociales (o por una falta de reconocimiento de aquello que constituye la condición humana) que las personas con discapacidad, por más deficiencias que puedan llegar a tener, para la fenomenología trascendental de Edmund Husserl siguen siendo vida. Vida que percibe en sentido fenomenológico *esto y lo otro*, que ejecutan actos intencionales. Vidas que sufren y padecen por *esto y aquello*. Vidas que quieren, desean y se implican a través

de empatía, con los denominados *otros* dentro del marco legal de una comunidad intersubjetiva (Husserl 1996).

Ahora bien, adentrándonos un poco en la esencia misma de la discapacidad, puede decirse que estas discapacidades las hay de varios tipos. En el caso de la discapacidad visual, por ejemplo, forma parte de la categoría de discapacidad sensorial. Existe la ceguera parcial o total, que, sea dicho de paso, puede producirse por cuestiones genéticas, como lo es la retinoblastoma, enfermedades que afectan la visión como la miopía y el glaucoma, o en su defecto por un accidente. Por otro lado, están las discapacidades en el campo del intelecto o del desarrollo. Pueden ir desde una deficiencia cognitiva leve, moderada hasta la profunda. En esta última fase los problemas de abstracción de ideas generales, de comprensión, de aprendizaje y de relación con otros pueden hacerse mucho más notorios y complicados. La discapacidad intelectual, por lo general (OMS. 2011), puede afectar el desarrollo del discurso articulado de la persona que la tiene y la capacidad lógica de establecer relaciones entre estados de cosas, lo cual quiere decir que una persona que posee una discapacidad intelectual puede desarrollar problemas de lenguaje. Sin embargo, no siempre llega a ser de este modo. En la actualidad investigaciones elaboradas por muchos científicos que se desenvuelven en el campo de la salud (más exactamente en el campo de la psiquiatría y la psicología como lo pueden ser Francesc Cuxart, Leo Kanner y el mismo Hans Asperger, o en el campo de la educación como Michael Wehmeyer, Robert Schalock y Miguel Ángel Verdugo) demuestran que una persona puede tener una discapacidad intelectual y no tener problemas de lenguaje o de comunicación, y en el caso contrario se han llegado a resultados similares. Se tiene el caso de personas que poseen algún tipo de discapacidad o trastorno que afecta el establecimiento de vínculo con los otros, y que presentan dificultades a la hora de comprender lo que se les dice, o en el momento de expresarse, como en algunos tipos de disfasia o de dislexia, pero que no poseen necesariamente una discapacidad intelectual, ni siquiera leve (Cuxart, Wehmeyer et al. 2000: 2008).

En algunos tipos de afasia y disfasia, se presentan, a menudo, algunos pacientes que poseen problemas de adquisición del lenguaje, trastornos que por lo general son producidos por accidentes cerebrovasculares, que producen lesiones en el área del cerebro que controla las funciones del lenguaje. Este tipo de personas, con esta deficiencia comunicativa, pueden verse impedidas a la hora de balbucear palabra alguna, lo que no significa que tengan problemas de aprendizaje o que no comprendan lo que se les trata de decir o lo que sucede a su alrededor. No obstante, tipos de afasia como la afasia global, descrita también por Asperger, puede tener el efecto en algunos pacientes. Por ejemplo, el de que no entiendan el lenguaje escrito o verbal, y que desarrollen dificultades de aprendizaje.

Entre los trastornos que afectan en ciertas ocasiones el intelecto y que limitan de manera substancial el contacto afectivo, puede también subrayarse el *trastorno del espectro autista (TEA)*, que se genera por una alteración en la información genética del sujeto incluso desde la misma fecundación, descrito por Kanner y Asperger en sus trabajos fechados en los años de 1943 y 1944. Aunque, se desconoce en gran medida la causa de este trastorno psicosomático, caracterizado principalmente por una ligera

(o profunda en algunos casos) falta de respuesta frente a los estímulos que vienen del entorno, y que en condiciones normales llaman la atención de la persona. Pero, se caracteriza por la falta de empatía frente a las relaciones interpersonales (CF. Cuxart 2000). Sumado a esto, la persona autista puede poseer graves dificultades a la hora de comunicarse, puesto que, en casos muy extremos y a muy temprana edad, la persona no puede desarrollarse lingüísticamente como sujeto hablante. En este sentido, puede decirse que el trastorno autista es posible que lleve a la persona a quedarse en el primer estrato de constitución descrito por Husserl en *Ideas I* y en sus *Meditaciones cartesianas* (en adelante referido como MC), en el estrato *egológico ínfimo* en el cual el yo pareciera bastarse a sí mismo.

Aproximación al estudio del trastorno autista, desde la perspectiva de la fenomenología trascendental de Edmund Husserl

Sin que el *yo autista* en un grado profundo pueda ir más allá de su constitución primaria, en donde su mundo es su propio pienso (instancia en la cual empieza, a configurarse la vida intersubjetiva en la que *otros y yo* compartimos los mismos objetos culturales, según dice Edmund Husserl), éste se queda aislado en su propio mundo, el cual transcurre frente a sus ojos, pero no motiva al yo a tomar posición respecto a sus vivencias (Bleuler, 1913).

Ciertamente el mundo del sujeto autista pareciera romper prontamente con el concepto lógico de *mundo* formulado por Husserl en su fenomenología trascendental. Como es sabido por el matemático, el mundo es un plexo de significaciones constituido en el sujeto, a partir de diferentes niveles de síntesis pasivas y activas, que comportan necesariamente la intervención de actos intencionales constituyentes de sentido. Sobre todo, en un estrato superior de constitución, demanda la intervención (necesaria) para poder constituirse como mundo objetivo, de los denominados *otros* que hacen aquí de *alter egos*. Cuya intervención en el mundo denota el carácter empático del sujeto, caracterizado por el co-estar, siendo desde un principio con otros en un mismo mundo, que desde la perspectiva fenomenológica de la profesora Rosemary Rizo-Patrón, se revela como un mundo familiar (Husserl. 2010).

Para Husserl, el mundo, como obra constitutiva de la subjetividad, es el resultado de un proceso de estratificación intencional. En el cual *el yo y los otros*, que también se revelan como sujetos de actos intencionales (Husserl 2005), configuran un mundo familiar que es común a todos. Conformado, así, por prácticas culturales comunes, costumbres, hábitos, ideologías, y patrones de comportamiento que influyen en la conducta de las personas dentro del marco de dicha sociedad.

Como personas que viven naturalmente en el mundo, para el *yo* todo pareciera estar ya dado de antemano. Sin embargo, Husserl enseña que es a partir de la reflexión o de la apercepción pura como se puede retroceder a las fuentes constitutivas últimas del mundo, poniendo al descubierto las capas que subyacen debajo de toda actividad categorial del sujeto. Actividad sintética que se revela como la génesis del mundo tal y como naturalmente es percibido por cada yo singular.

Desde esta perspectiva, el mundo de la persona, que posee semejante condición, no tiene cumplimiento absoluto en la forma como trascendentalmente se configura el mundo para el yo. Ya que el mundo del niño autista, o de una persona que posee una discapacidad intelectual nivel 3, transcurre en series de percepción y de recuerdos. Pero la forma en la que transcurre pareciera no estar gobernada por la misma síntesis que pone en relación los objetos de su mundo y que hace que este pueda tomar posición activa por ellos. Prueba de esto es que el *yo autista* no encuentra en los objetos que lo circundan lo que otros podrían hallar. A saber, sistemas de remisiones que lo remiten a otros escorzos del mismo objeto o de otros, y que pueden estimularle a la *inspectio* de sí.

No obstante, en su trabajo publicado en 1943 que lleva por título *Trastornos autistas del contacto afectivo*, Kanner, apelando a los casos de niños con este trastorno que llegaron a consulta, refiere en tales casos que muchos de estos niños presentaban problemas para desarrollar habilidades comunicativas y empáticas que les permitiese vincularse a la vida social, tanto con su mismo núcleo familiar, como con sus compañeros de escuela (Kanner 1943). Además, también pone el acento en niños que, lejos de sentirse atraídos por establecer relaciones interpersonales, vivían en su propio mundo y se divertían tirando objetos, juguetes, por ejemplo, y dándoles la vuelta. Lo que significa que su capacidad de dejarse remitir por las vecindades de los objetos no es completamente nula.

Para ellos los objetos tomados en mano poseían tal vez un gran sentido, y por ello se divertían con estos tirándolos al suelo y dándoles la vuelta como quien registra cada nota del mismo. Lo contrario sucedía cuando el estímulo venía de otra persona, la cual representaba una amenaza, un intruso que venía a perturbar su mundo. Es más: la falta de motivación a la hora de tomar posición activa por algo es más patente en los niños, siguiendo atentamente el análisis de los casos de Kanner, cuando intervienen los otros. El niño autista se siente motivado por su propio mundo, mas no por eso que llama la atención de su interlocutor.

Un cuadro similar nos presenta Asperger en su artículo *Psicopatía autista en la infancia* (1996). Aquí refiere, al igual que Kanner, que uno de los mayores problemas que tiene el niño autista es precisamente su incapacidad para estrechar lazos con sus pares (Asperger 1996). Sin embargo, es importante poner de relieve el hecho de que estos niños que padecen de este trastorno, desarrollan ciertos talentos excepcionales y capacidades que en nada restan a sus funciones intelectuales. Nos referimos, por ejemplo, a que poseen una memoria fotográfica y fonográfica bastante interesante, puesto que reparan mucho en los detalles de las cosas. Pareciera que su conciencia se disolviera en partes y estos detalles, hasta cierto punto, estuviesen desprovistos de ese trasfondo sintético que, según la fenomenología, pone en relación las partes y es lo que hace que pueda hablarse de unidades intuitivas idénticas (Husserl 1996).

En este sentido, estos niños, al igual que el Irineo Funes de Jorge Luis Borges, presentan grandes dificultades en el momento de llevar a cabo actos de ideación. Por los que pueden aprehender las formas puras, los universales que atraviesan los individuales. Sus vidas se deslizan al igual que la de *Funes el memorioso*, entre detalles, escorzos (Borges 1974). Cada parte, incluso, pareciera ser independiente de la otra casi

por completo. Es así que el niño autista, según lo expone Kanner y Asperger, encuentre divertido el hecho de decodificar el lenguaje, de interesarse incluso, y sin ser plenamente consciente de ello, en cuestiones lingüísticas, sintácticas y lógicas, llegando al punto de obsesionarse con la correcta pronunciación de cada letra, de cada sílaba o palabra alguna (Kanner 1943).

La vida del niño autista pareciera ser un pequeño fragmento irreconciliable con las otras partes que configuran el mundo intersubjetivo, en algunos casos extremos. Es una mónada que pareciera estar clausurada de cabo a rabo como dice Husserl. Sobre todo, cuando habla del estrato ínfimo de constitución egológica. Sin percatarse muchas veces de la presencia de otros dentro de su mundo-en-torno. Hace caso omiso de las preguntas formuladas por sus pares y adultos, y de manera autosuficiente vive lo que tiene que vivir prescindiendo incluso de patrones de comportamiento, que se ofrecen ante él como algo ajeno a su mundo, en el cual él mismo instituye sus propias normas y valores.

Ahora bien, debe decirse que es ley fundamental (dice Husserl en la sección 56 de *Ideas II*) que la motivación atraviesa la vida espiritual del sujeto constituyente. Lleva al yo al hacer y al padecer esto y lo otro. Al análisis producido por el estímulo, de la estructura ocurrente en cada acto intencional, nos referimos a la estructura noesis-noema, que es lo que disuelve los fenómenos en escorzos o lados, de los cuales en cada caso se tiene una nota que fluye en el río inmanente de la conciencia sintetizante (Husserl 2005).

En el caso específico del trastorno autista, debe decirse que no se sustrae a esta ley del pensamiento descrita por Husserl, en razón de que como ya se vio. La persona autista puede sentirse motivada por su propio mundo a la hora de realizar tesis activas. Mundo que por más clausurado que sea, en modo alguno rompe con la lectura que (del mundo planteado por Husserl) elabora el profesor Roberto Walton, cuando sugiere entender la noción de mundo en Husserl como ese *gran horizonte remisional*, en el que el yo es remitido teleológicamente hacia tomas nuevas de posición (Walton 2004).

Se puede entender que el mundo de la persona que posee este trastorno es reducido a sus propias vivencias. Sin importar que correspondan a un yo que posee una insuficiencia, ya sea esta leve o profunda en sus funciones intelectivas y psicosomáticas, siguen llevando la impronta de la intencionalidad. Aquí entendida como aquella característica de la vida de conciencia, por la cual el yo se dirige a *esto* y *aquello*, con independencia de que sea una persona con discapacidad o no.

Las investigaciones en torno al trastorno al espectro autista desarrolladas por los psiquiatras antes mencionados, ponen en relieve el hecho de que una persona autista puede vivir encerrada en sus propias ficciones. Aunque, como bien vale la pena de nuevo destacar, depende muchas veces del grado del trastorno. Aquí, lo que nos interesa subrayar es que semejantes ficciones en las que puede vivir una persona autista, por más equivocadas que estén respecto a la realidad, o por más falsas e ilusorias que sean, siempre tendrán como característica fundamental el de ser vivencias intencionales. Estas últimas entendidas como bien resalta Martin Heidegger

en la sección 5 de su curso de Marburgo dictado en el verano de 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Desde un punto de vista fenomenológico, todo percibir, recordar, tiene como correlato un objeto percibido, recordado, y toda alucinación, por más falsa que sea, viene acompañada de un objeto alucinado, fantaseado. Lo que pone de manifiesto nuevamente, el carácter intencional de todo acto o vivencia del sujeto tenga o no tenga discapacidad (Heidegger 2006).

En este sentido es que puede decirse con Husserl, que la fenomenología, lejos de discriminar entre sujetos que pueden o no dar el salto a la vida trascendental, es en primera instancia, una auto-tematización de cómo se da la experiencia y el conocimiento tomando nota atenta de los rendimientos del pensamiento. No en vano afirma el profesor Josep María Bech, en su texto *De Husserl a Heidegger, la transformación del pensamiento fenomenológico* (2001), que “Husserl aspiró a un saber del saber”. De esta forma, da a entender su preocupación por cómo deviene toda experiencia y forma de conocimiento. Husserl pone al descubierto el modo como se constituye el saber y la experiencia en el sujeto, como fuente originaria de constitución (Bech 2001).

En un segundo momento, se entiende que la fenomenología también es una invitación a que toda persona pueda tomar conciencia de sus actos y rendimientos de su pensamiento, a través de un ejercicio reflexivo. Que va del dejar de vivir ingenuamente en el mundo, hacia una toma nueva de conciencia; o como diría el profesor Andrés López en *Vida humana fenomenológica*, cuando señala que la fenomenología es la práctica por la cual se puede evitar dormirse a la vida misma, y así, mantenerse despierto, o despertar hacia una conciencia nueva de las cosas y de sí mismo (López 2015).

Dentro de estas condiciones, se tiene que el acceso a la vida trascendental, como bien subraya Husserl en la sección 15 de sus *MC*, es una posibilidad que todo sujeto posee en sí mismo (Husserl 1996), no discrimina entre personas con discapacidad o no, o que poseen una enfermedad que compromete sus funciones vitales normales. Puesto que, de discriminar entre sujetos, entonces habría que señalar que es tan incapaz de dar el salto a la vida reflexiva una persona con discapacidad intelectual, como aquella persona que, lejos de tener algún problema de salud o deficiencia ya sea esta mental, física o neurosensorial, no es consciente de su condición trascendental, o no le interesa y prefiere hundirse en los vicios y superficialidades que impiden una verdadera toma de conciencia.

De manera que la fenomenología es una invitación a la que todos hemos sido llamados sin discriminación alguna, y pese a que tal vez una persona que padece de un autismo nivel 3 o de alguna perturbación mental severa puede verse impedida en algunos casos para desarrollar tesis activas, esta no deja de ser un sujeto que posee sus propias vivencias intencionales, que está en posesión de un cuerpo vivo como campo de localización de sensaciones tal y como lo pone de manifiesto (Husserl 2005). Y por consiguiente tiene la posibilidad de percibir, recordar, sentir, valorar, o como también puede decirse, es una persona, una mónada muy concreta (Husserl 1996). Entendida, esta última, como entramado de vivencias intencionales que transcurren en

la unidad de una síntesis pasiva, que de lo que se trata a través de la fenomenología, es de tratar de hacer consciente todos esos procesos psíquicos.

La discapacidad, que en modo alguno debe confundirse con una enfermedad padecida por el sujeto (aunque es cierto que el enfermar puede conducir a una situación discapacitante), es una deficiencia en alguna de nuestras funciones, y que, en el caso de las personas con discapacidad intelectual (o los pacientes diagnosticados con algún trastorno mental severo), estas no necesariamente pierden su identidad egológica. En este sentido, tiene mucha razón Husserl cuando afirma que todo acto de conciencia por más primario que sea siempre se remontará a un yo, incluso si esta raya en la demencia y tiene alucinaciones, tales ficciones seguirán correspondiendo a un yo que las pone en marcha (López 2015). Lo que hace más fuerte el argumento de Husserl, cuando establece el que la estructura *ego cogito* es un axioma de axiomas, es decir, una estructura universal apodíctica que está asegurada contra toda posibilidad de tornarse dudosa (Husserl 1996).

De esta forma, se tiene que, desde un punto de vista fenomenológico, ni siquiera la enfermedad ni la discapacidad anulan la estructura *ego cogito* como polo de identidad (Husserl 1996). Por lo que por más que se dude de sí mismo, la duda no será de nadie más que del yo que duda. Por lo tanto, exceptuando el caso en el que la enfermedad conduzca al sujeto a la muerte o a un estado vegetativo en el cual sus funciones se vean anuladas por completo, todo yo independiente de su discapacidad o no, seguirá siendo una persona de actos intencionales que por más que se vea reducida por el deterioro de su salud sea esta mental, física, sensorial o emocional, a una situación discapacitante, en algún momento puede elaborar tesis activas que pongan en evidencia su condición de sujeto trascendental.

Las personas con discapacidad física o neurosensorial como sujetos de actos intencionales

Un caso un poco distinto sucede con las personas que poseen una discapacidad neurosensorial o física, ya que en esta población no hay ningún tipo de alteración en las redes neuronales del cerebro que modifique su percepción de las cosas. Las personas que tienen estas discapacidades, en primer lugar, no están impedidas racionalmente para desarrollar discurso, ni mucho menos para construir comunidad con otros. Y si bien, en algunos casos, los métodos de acceso a la información y al conocimiento pueden variar a los de la población convencional, no tienen problemas de aprendizaje como muchos piensan debido a su grado de ignorancia. Piénsese en el caso de las personas ciegas, su discapacidad es sensorial, su deficiencia está en sus ojos, y debido a esto está impedida para ejecutar ciertas funciones muy concretas, como lo es el mero hecho de ver algo, el color, por ejemplo, y los objetos que están a distancia. Pero en modo alguno su discapacidad está en la cabeza (el autor de este texto es prueba ejemplar de ello). No obstante, deberá añadirse el que una persona puede tener varias discapacidades al mismo tiempo, como lo puede ser una persona que sea ciega o sorda, y que agregado tenga una discapacidad intelectual, y en este

caso sí podría hablarse de que puede desarrollar problemas de aprendizaje, de adaptabilidad al contexto, y de ubicación en tiempo y espacio. Pero lo que no deja de ser un prejuicio social es pensar que todo ciego, o sordo, o persona en silla de ruedas, tiene un retraso mental y por ende está inhabilitada completamente para la vida.

Las personas con discapacidad visual no poseen como tal una discapacidad intelectual, su deficiencia es meramente sensorial. Lo que no quiere decir que la persona ciega no pueda ver (López 2015), entendido el término no en sentido sensorial visual, sino en sentido racional o trascendental, e incluso ontológico (Heidegger, 2006). En este orden de ideas, puede observarse el hecho de que (para Husserl) un ser pensante es definido fenomenológicamente hablando, como un sujeto de actos intencionales, que encuentra siempre en la percepción, en el recuerdo o en el juzgar o representar, algo percibido, algo recordado, juzgado o representado como correlato noemático de sus modificaciones intencionales (Husserl 1996).

De aquí, que para Husserl el *yo* vive en actos intencionales que están gobernados por una síntesis categorial que da forma y hace que las vivencias transcurran de una manera coherente en el tiempo inmanente de la conciencia trascendental (Husserl 1996). Y entiéndase por trascendental lo que el profesor Andrés López subraya en *Vida humana fenomenológica*, como ese haz de luz nueva que emerge de la razón lógica, estimativa y práctica, y que nos permite ver a través de apercepción la manera como el análisis intencional pone al descubierto los resortes que, unidos entre sí en virtud del principio lógico de identidad, configuran la experiencia en todas sus acepciones posibles (López 2015).

Las personas con discapacidad visual no se sustraen a esta lógica, por lo que el pensamiento que en todo momento está dando su rendimiento, constituye el sentido de sus objetos, y en general toda experiencia. Ellos son sujetos de actos de intencionalidad, y su déficit sensorial visual no altera su percepción en el sentido como es formulada por Husserl, como haz de luz que puede volcarse sobre sus propias actuaciones. Una persona ciega no está impedida en modo alguno a la hora de elaborar ejercicios fenomenológicos. Y así falte su sentido de la vista, esta puede a través de *presentificaciones* (Walton, 2001) en cuanto modificaciones intencionales, reconstruir el sentido de esa otra parte del mundo visual que no puede percibir con sus ojos carnales.

Por *presentificaciones* habrá de entenderse aquella variación intencional de la conciencia, por la cual ésta puede acercarse a los mismos objetos incluso de la percepción sensorial visual, a través de la imaginación, de la fantasía o del recuerdo. Se sigue de aquí, el que una persona ciega puede mediante *presentificaciones*, equilibrar su experiencia del mundo y de sí mismo. Siempre en la medida en que a través de representaciones o de percepciones táctiles o auditivas etc. estas personas con algún déficit sensorial, pueden intuir el objeto de la visión que siempre comparece a través de imágenes que fluyen y se alteran en razón del desplazamiento alrededor del objeto dado en su respectivo tamaño, extensión y color visual. Tal vez la mezcla de actos más complejos y de intuiciones más elaboradas, no puedan dar el objeto de la visión de un modo tan exacto como sí lo hace la percepción visual originaria. Sin embargo, es lícito decir en este punto, que estas representaciones sobre el objeto visual, son actos

intuitivos por los que también puede traerse el objeto de la vista a presencia, y por ende equilibra la percepción general de las cosas.

En su trabajo *Teoría fenomenológica de la verdad y del juicio*, el profesor Andrés López (2015) en un extenso comentario al curso dictado en mayo del 2014 en la UPB por el profesor Miguel García-Baró que llevó por título "*La fenomenología en su desarrollo histórico*", subraya explícitamente el hecho de que la teoría del conocimiento puede explicarse a través de dos grandes vertientes: el representacionismo y el fenomenismo. La primera es clara en señalar que no pueden conocerse cosas en sí, y que el entendimiento solo reconoce signos; mientras que la segunda dice que las cosas en sí se disuelven en partes o estructuras fenoménicas, y lejos de asumir cada parte como un signo, se pregunta por la posibilidad de captar la totalidad de la cosa misma (Heidegger, 1997).

El representacionismo niega la posibilidad de captar ello mismo tal y como aparece, y reduce el conocimiento a signos o imágenes que no son más que pálidas copias de aquello que es en realidad. No obstante, debe caerse en la cuenta que en esta formulación del conocimiento hay una contradicción que anula la posibilidad (incluso del mismo representacionismo). Ésta es que, si no podemos a través de actos cognoscitivos penetrar en la cosa en sí, quedando así vedada para el entendimiento, entonces ¿cómo puede afirmarse que solo conocemos signos? (López 2015).

Si se afirma que solo se conocen signos, es porque se está presuponiendo de entrada, que las cosas en sí ya son conocidas o pueden llegar a serlo de alguna manera. De modo que se dejan entrever, puesto que en la afirmación: "*solo podemos conocer signos*", hay implícitamente una aporía, a saber, que el conocimiento de las cosas en sí es posible. Pero en este caso entonces habría que reformular las tesis del representacionismo, ya que es cierto que hay un conocimiento que puede ser representable a través de signos. Pero lo que no es cierto, es que todo el conocimiento se disuelva en representaciones de cosas de las cuales se puede decir. Existen y son cognoscibles puesto que pueden ser pensadas; pero al mismo tiempo, solo de ellas pueden conocerse signos. Lo que es un evidente contrasentido.

La representación (*Vorstellung*) solo es un modo de ser de la conciencia o de la vida. Es un acto intuitivo al igual que la percepción, la rememoración, la imaginación etc. Y todos estos actos son modificaciones intencionales de la vida misma. La representación al igual que la percepción, o tal y como lo hace el recuerdo, tiene como correlato su respectiva cosa tal y como es. Es tan verdadero el objeto de la representación como el que está dado en carne y hueso en la percepción. En este sentido, Husserl enseña que todo acto intencional ya sea representativo, perceptual, o rememorativo, alcanza en virtud de la intencionalidad, su objeto tal y como es, sin que en semejantes actuaciones medie signo alguno, imagen o intento de emulación. Y de esta forma, Husserl disuelve el noúmeno kantiano en el fenómeno como tal. Puesto que, si el noúmeno o la cosa en sí puede ser pensada, así no sea intuible según Kant, esta podrá ser descompuesta en estructuras fenoménicas posibles.

Representar como su nombre lo indica, es volver a presentar, recrear, reconstruir, tomando como base para tales representaciones, las mismas percepciones, recuerdos,

ficciones etc. Varios actos intencionales de distinto tipo pueden superponerse entre sí en niveles de fundamentación como bien lo señala el pensador en la sección 46 y 47 de su *VI Investigación lógica*, hasta configurar intuiciones más complejas de objetos (Husserl 1999). Quizás se han podido percibir en otro momento, ya sea presente o pasado, y pueden traerse a presencia intuitiva mediante recuerdos hasta conformar una representación de algo, como objetividad incluso de orden superior al objeto dado sensitivamente a través de la visión.

Y de esta manera entiéndase bien, es como las personas ciegas, por ejemplo, pueden a través de representaciones fundadas en recuerdos, percepciones auditivas, táctiles, u olfativas, y a través también de juicios ya sean estos propios o no, equilibrar su experiencia visual. Lo mismo aplica para otros casos de discapacidad sensorial y física, puesto que a menudo encontramos personas que carecen de sus extremidades superiores, escriben o pintan con sus pies. Lo que demuestra el carácter plurifacético de la condición humana, la cual se adapta a todo. No en vano escribió una de las plumas rusas más refinada, que puso al descubierto las notas esenciales que constituyeron en su momento el alma del hombre eslavo, Fiódor Dostoievski cuando sentenció que el hombre es un animal de costumbres, en cuanto a que posee la capacidad innata de adaptarse a las exigencias más brutales y extremas de supervivencia que puede demandar el entorno (Dostoievski 2001).

Ante la pérdida de un sentido o de un órgano, los demás sentidos y órganos se potencian impidiendo que la percepción u operatividad funcional se vea alterada radicalmente tras la ausencia de uno de ellos. En este proceso también intervienen otros actos que a la par de la percepción simple, también contribuyen a que la persona pueda reconstruir a través de representaciones esa otra parte de la realidad que éste no puede percibir. Por lo menos no de una manera adecuada con el pensamiento proposicional que, como dicen el profesor Josep María Bech (2001) y el filósofo Martin Heidegger (2006), encuentra en la intuición su respectivo cumplimiento.

Ahora bien, no se entiende entonces cómo es que el contexto social muchas veces discrimine a las personas por poseer una deficiencia neurosensorial, que en nada resta a sus funciones cognitivas, ya que un ciego como ser pensante (no en el sentido mentalista, sino en el sentido de que es un sujeto de actos cognoscitivos, afectivos, volitivos y prácticos) está en condiciones de responder a lo que se le exija racionalmente hablando. Puesto que no se pretenderá que construya un edificio o que pilotee un avión, a no ser que el medio de transporte esté equipado con las adaptaciones necesarias para ello; siendo el caso por ejemplo de automóviles que, en la actualidad, han sido diseñados para que una persona ciega pueda conducir (tecnología que todavía no ha llegado a nuestro país, pero que en otros países del primer mundo ya está al servicio de las personas con discapacidad visual y motora).

Con lo anterior en mente, se entiende el *por qué* la sociedad colombiana, y hasta latina, aún no toma al *otro* con discapacidad física o neurosensorial como su semejante o su análogo, y si lo hace (de todas formas) en el fondo sigue resonando un prejuicio que todavía no ha quedado totalmente erradicado de la vida social.

Monadología, discapacidad y verdad

Como ser pensante en el sentido fenomenológico, una persona ciega, sorda o con algún déficit cognitivo etc., tiene tanto derecho a que se le tome en cuenta como sujeto de actos, al igual que los sujetos de la población convencional. Puesto que como mónada que (interconectada con otros *yo'es*) participa de la verdad universal idéntica en sí misma, de la que habla Husserl a la hora de formular su lógica pura, que más tarde la identificará con su *fenomenología*.

Según dice en la sección 35, 36 y 39 de sus *Prolegómenos a la lógica pura*, la *verdad* no es algo constitutivo de una especie de seres pensantes, como lo podría ser el género humano. Puesto que afirmar que la verdad es relativa a la constitución de una especie es, en primer lugar, una antropologización de la verdad. Es fundar la verdad en un hecho que puede aparecer y desaparecer, y con su desaparición la verdad también desaparecería. En segundo término, es algo que atenta contra las leyes lógicas del pensamiento. Debido a que viola el principio lógico de no contradicción, por el que dos proposiciones sobre una misma situación objetiva no pueden considerarse ambas verdaderas (Husserl 2006). Esto sin duda sería incluso atentar contra el principio de identidad, en tanto a que dos proposiciones sobre la misma situación objetiva solo son escorzos de una verdad que permanece idéntica en sí misma en cada acto del pensamiento por más distinto que éste sea. De aquí que afirmar que *la verdad* es relativa a esta especie o esta otra, es como dice Husserl, una patente contradicción. “*De un modo análogo dirá, pues, nuestra respuesta al relativismo específico: una «verdad para esta o aquella especie», por ejemplo, para la humana, es, dada la forma en que se entiende esta expresión, un contrasentido*”. (Husserl 2006)

De acuerdo con lo anterior, puede destacarse que lo que propone Husserl, en sus *Prolegómenos a la lógica pura*, es depurar la lógica del psicologismo y antropologismo, y a partir de ahí, mostrarnos una nueva forma de investigar que no se base en supuestos no aclarados que impidan la elaboración de un conocimiento que esté fundamentado con arreglo a las leyes lógicas. Lo que conlleva a una previa refutación al escepticismo y al relativismo, en cuanto a que sus proposiciones acerca de la verdad absoluta y de toda categoría o ley del pensamiento son simples contradicciones; y a nuestro modo de ver, una deformación racional del espíritu singular que conoce, que como dice López, está enturbiada por vicios e ingenuidades que hacen que el sujeto se duerma a la vida misma, y que es incapaz de aprehender aquella unidad ideal que se conoce como verdad. Que no es que flote en el aire por encima de los individuales, sino que dicha identidad los atraviesa. Es precisamente a esto a lo que se refiere Husserl cuando habla de intuición de esencias, a la posibilidad que tenemos como seres pensantes de, a través de plenificación intuitiva, poder captar las esencias formales que subyacen implícitas en los individuales. Las cuales tienen el carácter de necesarios, invariables y universales, y que al contrario de los hechos (individuales y contingentes), no están sujetos estas intuiciones eidéticas al principio de causalidad, propio de los objetos de las ciencias físico-naturales.

Esto es a lo que Heidegger (leyendo al Husserl de las Investigaciones lógicas en su curso de Marburgo) también denomina actos de ideación, entendidos éstos como

actos categoriales. Por los que podemos intuir los universales como unidades objetivas de orden superior que se superponen a los individuales, y que se convierten, para la fenomenología de Husserl, en axiomas del pensamiento o estructuras formales. Que se puede, en otro momento de la vida espiritual, anticipar y tipificar lo individual, y que permite al *yo* reconocer en esos individuales ejemplares, que hacen parte de su sistema de referencias remisionales, los universales que se corresponden con ellos. “La ideación es aquella intuición dadora que lo que da es la especie, es decir, el universal correspondiente a los individuales”. (Heidegger 2006).

En este orden, también puede decirse que los actos de ideación son actos de síntesis categorial fundados en percepciones individuales. Y desde el punto de vista de la actitud natural, no parecieran distinguirse de los actos de percepción simple, pero que, en virtud de la reflexión fenomenológica, todos estos actos del pensamiento y sus correlatos (junto con los niveles de fundamentación que se superponen miembro a miembro hasta configurar la experiencia tal y como la conocemos naturalmente) son sacados a la luz y clasificados en niveles de fundamentación racional (Husserl 1999).

Precisamente esta es la mónada de Husserl. Una unidad esencial que encuentra en la articulación de todas sus partes su propia energía vital, y que de faltar alguna de esas partes no sería mónada, la cual por si acaso, hace parte de una mónada o totalidad más compleja que la abarca a ella y a otras más. Lo mismo sucede en el caso de los objetos, los cuales se disuelven en partes en partes, pero que como objeto es una identidad ideal que solo puede ser captable a partir de actos categoriales de un *yo* cuyo acto intencional es sintetizante.

Las investigaciones que elabora Husserl a través de su fenomenología le llevan a la consideración de que la vida se disuelve en actos intencionales de distinto grado. Precisamente es por ello que hablar de una persona que vive en relación con otros, dentro del marco de una cultura, es hablar (al mismo tiempo) de un *yo* psicossomático, empático y trascendental, que piensa, juzga, quiere, desea, siente, y percibe esto y lo otro. Y todas estas funciones y disposiciones de un sujeto son englobadas por Husserl en el concepto de mónada.

Ahora bien, en miras de esclarecer el acto empático por el cual se aprehende el otro como nuestro semejante, será preciso mostrar (en términos generales) la apropiación que Edmund Husserl hace de la monadología de Wilhelm Leibniz. Y lo logra reformulándola de la siguiente manera: la mónada, en cuanto expresión que designa el modo en el cual el *yo* se concretiza a sí mismo como substancia creadora de su propia energía vital y potencial, es átomo universal. Como dice López leyendo a Husserl, indivisible. Por esto puede ser entendida la mónada como unidad insoluble, en cuanto a que (si se echa mano del principio de identidad elaborado por la lógica formal, por el cual $P = P$ permite establecer una relación de identidad entre las partes que la conforman) puede verse por qué Husserl define al *yo* trascendental como mónada concreta. Puesto que según afirma en la sección 31, 32 y 33 de sus *MC*, toda objetividad constituida a partir de actos intencionales, no solo es polo de identificación en razón de que cada esorcio hace parte de esta unidad de sentido constituida por el *yo* y que llamamos objeto, sino que remite al *yo* o ser pensante en tanto fuerza donadora de sentido.

Hablar de un yo aislado, o de una conciencia vacía e independiente de sus objetos, es una radical falta de sentido en la exposición sobre *cómo* para el entendimiento hay objetos. Ello se debe a que la conciencia, como dice el doctor Walton, se caracteriza por siempre tener consciente *algo*, en el modo de que lo así constituido intencionalmente es identidad refleja de un acto constituyente (Walton 2004).

Esto significa que el yo o todo acto judicativo, representativo, perceptual, imaginativo, que trae consigo la mención de un objeto como unidad de sentido idéntica en sí misma que fluye en el tiempo inmanente de la conciencia (en la cual, cada nota dura su tiempo), se constituye a sí misma como unidad intuitiva, como polo de identidad que es bautizada por Husserl con el nombre de mónada. Por consiguiente, el concepto de mónada recoge en Husserl la vida trascendental del yo: sus pensamientos (que llevan consigo la impronta de la intencionalidad), la vida anímica (que está encarnada en un cuerpo físico -Husserl, 2005-), el mundo (que es inseparable de las vivencias intencionales), la afectividad y de los lazos empáticos (que se construyen con otras mónadas a partir de la aprehensión de sus cuerpos), solo son modificaciones intencionales de la conciencia monádica.

De esto se desprende el hecho de que la mónada de Husserl, a diferencia de la de Leibniz, posee unas especies de aberturas o de ventanas, por las cuales ella permanece abierta al mundo exterior. En virtud de ello, puede interconectarse con otras mónadas que comparten en común con ella, que también ejecutan actos intencionales y poseen su propia esfera primordial. Sobre esto encontramos en *Vida humana fenomenológica* un fragmento que reza lo siguiente:

...para el primero, en cuyo caso el concepto que tiene una acepción más del tipo trascendental que metafísica como en el caso de Leibniz, sí posee ventanas, puesto que la mónada egológica refiere a *frei wollen die Subjekte* (sujetos libres y con voluntad). Por esas ventanas es que se encuentran entrelazadas las redes intersubjetivas: una ventana monádica es lo posible intersubjetivo; una ventana está conectada a otra, por lo que en esa concepción husserliana no existen mónadas aisladas. (López 2015)

Algo muy similar plantea el profesor Josep María Bech, cuando subraya el que la conciencia monádica no está clausurada totalmente, lo que constituye una característica de la mónada de Leibniz. Antes bien, a la conciencia le pertenece por naturaleza el ser extravertida, es decir, que nace siempre mirando hacia afuera, y por ende permanece abierta como inmanencia ampliada, a aquello que intenciona (Bech 2001). Un argumento en contra de lo que piensa Heidegger acerca de la teoría de la conciencia formulada por su maestro, ya que, si se recuerda en sus *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, asevera el hecho de que la conciencia en Husserl es pensamiento teórico nada más. Descuidando que cuando Husserl se refiere a la conciencia intencional toma en cuenta que el pienso se disuelve tanto en actos teóricos, por los que se puede juzgar de manera adecuada una cosa, como en actos volitivos, afectivos y empáticos. Además, debe tomarse en cuenta que Heidegger condena la fenomenología de la conciencia pura de su maestro al solipsismo, ya que, como bien lo describe en su metáfora del caracol que está encerrado en su concha,

para él la conciencia no sale de sí misma, ella misma vive en su mundo y permanece clausurada de cabo a rabo en el más radical de los inmanentismos (Heidegger 2006).

Pero aquí se logra poner al descubierto que esto no es así por las razones ya explicadas. Puesto que, como lo refiere el profesor López en teoría fenomenológica de la verdad y del juicio, cuando Husserl habla de la conciencia está hablando de la vida en sus diferentes acepciones. La vida es conciencia porque ella es luz que hace que el universo entero sea inteligible para un ser que vive en él. Es teórico, axiológico, estimativo y práctico, para un ser que lejos de ser el creador del universo, se revela como el que lo vive, que lo alumbró y lo llena de sentido. Así, para López, leyendo al profesor Miguel García-Baró, lo primero a considerar es la vida misma, y no se accede a ella de otra manera que por ella misma. Sobre esto escribe López (2015):

El centro mismo de lo subjetivo entonces es, la conciencia interna del tiempo. Lo anterior nos lleva a la mónada: todo objeto en tanto individuo tiene su sentido y sus partes, y todas esas partes tienen un universo de sentidos, eso, es la mónada. No podemos, de acuerdo a lo anterior, ser realistas a lo bruto; todo el universo es inteligible y no cabe inteligibilidad sin vida, teniendo en cuenta que ésta no es su creador, sino, su sujeto constituyente, o lo que es lo mismo, él es que percibe. Todas las regiones del ser, que son la esfera global, son noema: mundos superpuestos sobre el mundo. Con inteligibilidad matemática, o la que sea, todo cae en la mónada, porque nada queda fuera de lo noemático y de la vida (noesis).

De lo dicho más arriba, se tiene entonces la siguiente cuestión: si lo que Heidegger reprocha a su maestro es que lo primero en sí, o lo que se da de manera inmediata y regular es la vida misma y no la conciencia, contraponiendo así la facticidad de la existencia frente al pensamiento teórico, entonces puede decirse que Heidegger leyó mal a Husserl. Por lo que para el segundo la vida de conciencia no debe entenderse en términos mentalistas, ni mucho menos en los términos de un sujeto que hace teoría sobre la vida. Aunque esto también queda abarcado con el concepto de mónada. Más bien, lo que hay que subrayar es que para Husserl la vida es ya vivir en la comprensión del ser que no solo está siendo en el mundo como en el caso del *Dasein* heideggeriano, sino que la vida es también juzgar, teorizar, pensar, percibir, desear, amar, etc. Lo que hizo Heidegger fue tomar la vida en su cotidiano darse, o el estar-siendo-en-el-mundo, como estructura básica que precede a toda actuación psíquica, teórica y científica, que en cuanto modos de ser del *Dasein*, descansan según dice en el ocuparse (*Besorgen*) de las cosas del mundo-en-torno. Y a estas sus posibilidades de ser del *Dasein* que se abren con el ocuparse y el entender-de, las llamó existencia o vivir fáctico. Pero la fenomenología trascendental nos enseña que la existencia es vida, y para saber que se está vivo es necesario tener una comprensión así sea inadecuada de lo que es él es, que es luz que destaca, que descubre, que tematiza, que es conciencia.

De esto se desprende que la fenomenología en cuanto actitud por la cual se está despierto a la vida, y por la que la vida misma es explicitada en sus distintos modos de ser, como vida cotidiana, teórica, anímica, empática etc. Siempre nos llevará a una toma de conciencia nueva de nuestra situación existencial, científica, y frente a los denominados *otros* que intervienen necesariamente en el curso de nuestro ciclo vital en el mundo. Escribe López:

La Fenomenología consiste en la lucha por desencadenarse de todos los supuestos, porque a la vida se accede por la vida misma. El objeto de la Fenomenología se abre él solo, porque la vida está siempre abierta, lo que hay que hacer es protegerla de vicios, que son, en síntesis, que los que viven se duerman al vivir mismo. (López 2015)

Lo que significa que *vivir* exige necesariamente estar despierto elaborando tomas de posición, que no necesariamente, como lo pensó Heidegger, debían ser teóricas. Sino que el acto de vivir reclama un sujeto con una actitud de responsabilidad y de rigurosidad frente a aquello que vive, en miras de hacerlo consciente, y precisamente así, no dejarse entorpecer por el adormecimiento al que lleva una vida ingenuamente vivida. En la cual, como bien dice Husserl en el parágrafo 64 de sus *MC*, el que experimenta o ejecuta la acción no sabe nada de ella, ni del rendimiento intencional que en todo momento está dando su pensamiento (Husserl 1996).

Sobre el modo como constituyen comunidad las mónadas en la teoría multiestratificada de la intersubjetividad de Husserl, y la verdad como unidad supra-empírica

El proceso de identificación entre mónadas o de parificación intencional, como lo pone de relieve Husserl en su *V Meditación cartesiana*, y en la sección 45, 46 y 47 de sus *Ideas II*, se da a través de la transferencia de sentido que se opera entre el cuerpo propio, como campo de sensaciones localizadas (Husserl 2005), y el cuerpo ajeno, que en virtud de la semejanza entre los comportamientos y gestos de uno y otro, es como viene a ser constituido el sentido del otro como análogo del yo que posee sus propias vivencias intencionales. Escribe Husserl:

Tenemos, por tanto, bajo el título “otro hombre”, un cuerpo y este cuerpo a una con campos sensoriales y por así decirlo campos anímicos, o con un sujeto de actos. Esta inherencia existe naturalmente también para mí mismo. Fragmentos de estas co- pertenencias me estaban en efecto originariamente dados en mi caso (y sólo en mi caso podían estarlo); el resto es luego ampliación empírica, transferencia en el pensamiento experimental. (Husserl 2005)

Lo que significa primeramente que el cuerpo, apresentante del otro de su vida psíquica y espiritual al solaparse en virtud de una síntesis pasiva con el cuerpo propio del yo, produce un rayo intencional doble por el cual el cuerpo ajeno recibe del sujeto el estatuto de *yo* y viceversa. Incluyendo sus vivencias originales propias, que solo pueden llegar a ser plenificadas a través de actos presentificativos. Y es justamente de esta manera como, según dice el profesor Walton en su texto *Fenomenología de la empatía*, se da el salto de la empatía inauténtica (*Uneigentliche Einfühlung*) a la empatía auténtica u original (*Eigentliche Einfühlung*). En la misma se concede al otro el estatuto de *yo*. Y no solo esto: el otro yo que a partir de una modificación intencional es constituido como nuestro semejante, comparte con el yo la misma naturaleza, los mismos objetos culturales, en razón de que se opera por síntesis una identificación entre los sistemas fenoménicos, que configura la posibilidad de hablar de una naturaleza intersubjetiva y un mundo objetivo (Walton 2001). A través de empatía

como señala Husserl, el yo puede co-hacer los actos y series de percepción del otro. Para mayor claridad léase lo siguiente:

Puesto que en la empatía los captamos como análogos de nosotros mismos, su lugar nos está dado como un “aquí”, frente al cual todo otro lugar es “allá”. Pero a la vez que esta analogización, que no da por resultado algo nuevo frente al yo, tenemos al cuerpo ajeno como “allá” e identificado con el fenómeno-dekuerpo-aquí. Ahora tengo movimiento objetivo en el espacio, el cuerpo ajeno se mueve como cualquier otro cuerpo, y a una con ello “se” mueve el hombre con su vida anímica. Ahora tengo una realidad objetiva como enlace de dos lados, el hombre incorporado en el espacio objetivo, en el mundo objetivo. Pongo ahora con esta realidad un análogo de mi yo y de mi mundo circundante, esto es, un segundo yo con sus “subjetividades”, sus datos de sensación, apariciones cambiantes y cosas que aparecen en ellas. Las casas puestas por otros son también las mías: en la empatía co-hago la posición del otro, identifico por ejemplo la cosa que tengo frente a mí en la manera de aparición, con la cosa puesta por el otro en la manera de aparición 0, A ello pertenece la posibilidad del intercambio mediante el cambio de emplazamiento; todo hombre tiene en el mismo sitio del espacio “las mismas” apariciones de la misma cosa —si, como podemos admitir, todos tienen igual sensibilidad—/ y por ello se objetiva también la “vista” de una cosa; cada uno tiene desde el mismo sitio del espacio, bajo la misma iluminación, la misma vista, por ejemplo, de un paisaje. (Husserl 2005)

Se replicará acaso que el otro y el yo, pueden tener una percepción distinta sobre la misma cosa, lo que de suyo puede ser cierto. Sin embargo, debe tomarse en cuenta que la percepción puede variar por tres motivos fundamentales. El primero de ellos es que algo puede aparecer al otro de diferente manera a como aparece al yo en razón de que ambos sujetos tal vez pueden estar situados en puntos espaciales diferentes. No es la misma percepción que se tiene desde aquí a desde allí. Lo segundo es que una percepción, o interpretación de una percepción de una misma cosa, puede variar de acuerdo a las vivencias que un yo determinado haya tenido respecto a eso que tiene consciente intencionalmente ante sí, y que pueden predeterminar su percepción del objeto. A diferencia de otro yo que su sistema de vivencias puede hacer que lo vea diferente incluso estando en el mismo sitio. Pero la fenomenología trascendental enseña que libres de todo prejuicio y archi-creencia una vez practicada la universal suspensión, las cosas tienen que poder aparecer a uno y al otro, tal y como aparecen en sí mismas, es decir, como unidades objetivas que permanecen idénticas en un caso y el otro. Y, por último, tenemos que algo puede aparecer de distinta manera a uno y a otro, si dado el caso el yo sufre de un trastorno psicosomático o padece de alguna enfermedad mental que puede alterar el sistema de apariciones del yo.

Sin embargo, lo que nos interesa señalar es que es de esta forma como, para Husserl, se constituye la objetividad. Mediante actos empáticos que permiten aprehender al otro en su radical alteridad de otro, y por los cuales puede el yo realizar las tesis de ese que le observa a través de su cuerpo. Que, junto con él, constituye, como dice la doctora Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, un mundo familiar en el que hay objetos compartidos que llevan el sello de esa comunidad intermonádica, y en el que otros y el yo concuerdan en lo mismo (Rizo-Patrón 2010).

En este sentido, es que también puede verse que las personas con algún tipo de discapacidad o que están en situación de enfermedad no son excluidas por el concepto de mónada husserliana, debido a que lo así dicho sobre la mónada se cumple en esta población que puede poseer una deficiencia sensitiva, motora, etc. Pero ello, como ya se vio, no comporta que no sean personas de actos intencionales, que conviven con otros en un mundo familiar que no es más que la obra intencional de una comunidad específica de *yoes*.

Una persona con alguna discapacidad, o que sencillamente se halla en una situación de enfermedad, es una persona que vive la verdad de la misma manera que la viven los otros, en razón de que es un ser pensante para la cual, según la lógica pura formulada por Husserl, solo hay una verdad absoluta que siendo de carácter ideal, es atemporal, supra empírica, y que directa o indirectamente autoimpone como condición para ser aprehendida la necesidad de seres pensantes (sean estos hombres afrodescendientes, tengan o no una discapacidad física, intelectual o sensitiva, o sean estos seres de luz como los ángeles o los dioses, extraterrestres, etc.). Escribe el fundador de la fenomenología: *“la verdad misma se halla por encima de toda temporalidad, es decir, que no tiene sentido atribuirle un ser temporal, un nacer o un perecer”* (Husserl 2006).

La historia misma nos cuenta a propósito de esto, que, en el campo de la ciencia, de la educación, del arte y de la literatura universal, más que en cualquier otro campo, han pasado por este mundo grandes genios que han hecho de su condición de discapacidad, o de su precaria situación de salud, una substancia creadora, energía vital que les ha permitido ocupar un lugar privilegiado en el gran libro de la historia de la humanidad. El caso tal vez más conocido ha sido el de Stephen Hawking, para quien su Esclerosis Lateral Amiotrófica (ELA), nunca fue un impedimento para tratar de buscar una ecuación por la cual se pudiese explicar todo el universo, tomando como referencia la teoría de la relatividad general formulada en 1915 por su predecesor en el mundo de la física Albert Einstein. Sus investigaciones astrofísicas sobre los agujeros negros y sobre el modo como se originó la vida en el universo a través de la gravedad, le valió el reconocimiento por parte de la comunidad científica internacional de ser uno de los más grandes físicos de todos los tiempos.

No menos importantes fueron los aportes que desde la poesía hizo Homero de quien se decía era ciego, pero que como poeta vio más allá de sus contemporáneos e inmortalizó a través de sus cantos las hazañas de los héroes griegos y que a través de sus grandes epopeyas, empezó a dar forma a lo que hoy se conoce como la cuna de la cultura occidental, es decir, la cultura griega (Pedro Laín Entralgo 1958).

Ni que decir de Ludwig Van Beethoven, quien pese a que su discapacidad auditiva fue adquirida con el transcurrir de los años, era capaz de intuir las formas puras y universales que atravesaban cada nota musical, cada sinfonía, al punto mismo de que cada nota no sonaba a sus oídos, sino a su conciencia, que era capaz de aprehender el universal de su sinfonía, la música pura, o la verdad a la cual se rendían todos sus admiradores cada vez que comenzaba una melodía a su piano. Otro grande fue Friedrich Nietzsche, quien a pesar de la sífilis que padecía y que fue contraída a sus 21 años de edad, y del accidente sufrido en 1868, que tuvo como consecuencia una afectación permanente en una de sus extremidades inferiores, nos enseñó, por medio

de su filosofía hecha poesía, a estar alejados de todos los trasmundos y quimeras que empañan la vida misma, invitándonos en todo momento a permanecer despiertos y a no desmoronarnos ante todas aquellas situaciones difíciles y extremas que acompañan el acto de vivir mismo. Así se refiere Hans Gadamer cuando habla del crucificado, firma adoptada por Nietzsche en muchas de sus cartas destinadas a sus amigos:

Era un gran moralista y, de esta manera, quiso expresar que debemos aprender a mantenernos en pie frente a las situaciones más extremas en cuanto a su falta de salida. A su juicio, ésta es nuestra verdadera moral, una moral que exige de nosotros esfuerzos sobrehumanos: *“Yo os enseño a ser superhombres”*. (Gadamer 1996)

La expresión: *“debemos aprender a mantenernos en pie frente a las situaciones más extremas”*, induce por si acaso, la intuición de que desde el plano que aquí nos ocupa, la enfermedad o la discapacidad, no es un motivo realmente suficiente como para renunciar a la vida, o para no identificarse consigo mismo. Esto por lo menos, desde el punto de vista antropológico y médico, enseña Nietzsche cuando formula su *superhombre* y su *voluntad de poder*, entendido este concepto como aquella capacidad que tenemos de crear por encima de nosotros mismos y desde sí mismos, valores nuevos que tienen que poder brotar de la vida misma, y desde aquí, servir para vivir incluso en las situaciones más extremas. Y como estos grandes del pensamiento, de la ciencia y de las artes, ha habido muchos más que han hecho de su enfermedad y de su discapacidad, una virtud. Por poner un caso más, conviene recordar a Leonardo Da Vinci, científico, pensador, inventor y pintor por excelencia, el cual padecía de una dislexia que puede evidenciarse en su extraña forma de escribir de derecha a izquierda, algo muy propio de las personas que poseen semejante trastorno. Y del cual se dice, según el resultado de una investigación reciente que recoge las notas esenciales que constituyeron su genialidad para crear verdaderas obras de arte, que pudo haber sufrido de exotropía intermitente (un tipo de estrabismo), una condición que explicaría el que este hubiese podido retratar de un modo fino y exquisito la tridimensionalidad en sus obras.

Sin embargo, esto no debe sonar a que necesariamente para llegar a ser un genio hay que ser ciego, sordo, o tener una discapacidad física, ni mucho menos debe considerarse que la genialidad de estas personalidades grandes de la historia brotó solamente de las deficiencias y dificultades de salud de estos. No se duda de que tanto la discapacidad como la enfermedad, o los problemas que cada persona afronta en su vida, entre ellos sus vicios, desempeñan una función vital en su energía creadora y en su forma de concebir la vida. Sin embargo, lo que interesa destacar aquí es el hecho de que tanto la discapacidad como la enfermabilidad hacen parte indiscutible de la condición humana, y como ya se vio en los anteriores casos citados en la historia, ninguna persona, por más trastornos y deficiencias que tenga, o por más patologías cardiovasculares que padezca, o enfermedades fundadas en una alteración de la información genética de una persona (como lo puede ser el cáncer colorrectal o la leucemia), está impedida para participar de la verdad universal de la que hablan las leyes lógicas.

No obstante, puede resultar comprensible el hecho de que una persona que, por ejemplo, que padece de una enfermedad crónica degenerativa, y que está en fase

terminal, puede llegar a experimentar un sentimiento de rechazo frente a su propio cuerpo, tal y como afirma el profesor Xavier Escribano en su texto *Poética del movimiento corporal y vulnerabilidad, una reflexión sobre la fenomenología de la enfermedad*, en razón de que la enfermedad tiene la peculiaridad de suscitar en nosotros un sentimiento de extrañamiento (*Unheimlichkeit*), al punto de que nos podemos incluso dejar de reconocer en ese cuerpo menoscabado y maltrecho por la enfermedad. Lo mismo sucede con las personas que no se reconocen como tal en sus deficiencias, su ceguera por poner un ejemplo, se constituye para ella en algo que le impide poder ser ella misma. Escribe el pensador español: *“Todo ello revierte en una falta de reconocimiento y de identificación con el propio cuerpo, que se llega a experimentar como un extraño, se trata de la experiencia de la “alienación” u “otredad del cuerpo”* (Escribano 2015).

Esto significa que el que no nos podamos reconocer en ese cuerpo deformado, deteriorado y que no responde adecuadamente a las exigencias que demandan las actividades que realizamos a diario en nuestro estar en el mundo, obedece a dos situaciones específicas: la primera es que, como bien analiza el profesor Marco Antonio Sanz Peñuelas, citando a Merleau Ponty, en su investigación sobre el estudio de la experiencia patológica a la luz del primer Heidegger (2017), el ser del mundo es el que en definitiva, ante la exigencia de realizar ciertas tareas cotidianas, delimita las coordenadas de la experiencia de lo normal y lo patológico. Puesto que es en la interacción de nuestra deficiencia o de aquello que hemos perdido, con el ser del mundo entorno, que entraña también el ser de nuestras preocupaciones, ocupaciones y responsabilidades, lo que determina el grado del impedimento y nuestra funcionalidad.

Y, en segundo lugar, el no reconocerse como sujeto de actos de intencionalidad, en la ceguera, en la sordera, o en la amputación de alguna de nuestras extremidades, obedece finalmente a un sentimiento de rechazo hacia aquello que nos impide la libre participación en las actividades que constituyen el ser del mundo. Escribe Ponty: *“El rechazo de la deficiencia no es más que el reverso de nuestra inherencia a un mundo, la negación implícita de lo que se opone al movimiento natural que nos arroja a nuestras tareas, nuestras preocupaciones, nuestra situación, nuestros horizontes familiares”* (1984).

Lo que sí podemos considerar es que si aceptamos el hecho de que la enfermedad y la discapacidad impide que el *yo* pueda reconocerse en su deficiencia como unidad indisoluble en sí misma, provocándose una fractura que pareciera cortar las redes de estímulo y respuesta existentes por naturaleza entre el pienso y el cuerpo (y entre el yo y el mundo), entonces tenemos que afirmar que el reconocernos en la deficiencia, en el bastón y en el sistema Braille, o en la silla de ruedas, y en el lenguaje de señas, como polos de identidad o personas de actos intencionales, constituye ciertamente el triunfo de la recuperación, de la habilitación para la vida, de la superación; e incluso, esto sería equivalente tal vez, a decir que toda práctica terapéutica que no necesariamente habrá de ser clínica, debe apuntar a que la persona con discapacidad o que se encuentra en una situación de enfermedad, se reconozca a sí misma en sus

deficiencias sean estas intelectuales, sensoriales o físicas, en sus dolores, en su sufrimiento individual.

Porque a fin de cuentas ¿quién soy yo? sino mis pensamientos, mis alegrías y mis tristezas, mis dolores, mis enfermedades y deficiencias, mi sufrimiento, mi cuadriplejía, mi sistema digestivo, mi cuerpo. Todo ello queda abarcado con el concepto de *hombre*, que es asumido por la fenomenología trascendental, como una unidad multidimensional, como una mónada. Y precisamente el aprender a reconocernos en nuestro cuerpo que se halla maniatado por alguna enfermedad o trastorno psicossomático, es reconocernos como unidad idéntica en sí misma, como persona que se disuelve en los modos más variados de la intencionalidad.

La investigación fenomenológica enseña que desde que haya vida ningún sujeto por más deficiencias que tenga o por más enfermedades que plaguen su cuerpo y su vida anímica, no por eso dejará de ser una unidad monádica, una persona de actos de intencionalidad que puede en algún caso, percibir, recordar, estimar, desear, juzgar en un determinado momento de lucidez mental con arreglo a las leyes lógicas del pensamiento. Y desde aquí, es que se dice que toda esta disertación, proporciona el marco por el cual puede subrayarse que las personas con discapacidad, o que están en situación de enfermedad, no se sustraen a la lógica husserliana, por la cual la verdad responde a una intuición universal idéntica en cada caso particularísimo. Sobre esto escribe Husserl en sus *Investigaciones lógicas*:

Lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero «en sí». La verdad es una e idéntica, sean hombres u otros seres no humanos, ángeles o dioses, los que la aprehendan por el juicio. Esta verdad, la verdad en el sentido de una unidad ideal frente a la multitud real de las razas, los individuos y las vivencias, es la verdad de que hablan las leyes lógicas y de que hablamos todos nosotros, cuando no hemos sido extraviados por el relativismo. (Husserl 2006: 114)

Siguiendo esta línea de ideas, la verdad, según Husserl, atraviesa las comunidades intersubjetivas de mónadas, no discrimina entre ángeles, dioses, humanos u otros seres pensantes que en el momento pueden incluso resultar incognoscibles. Lo que no quiere decir que las mónadas que están ordenadas intencionalmente alrededor de un mundo familiar, que presenta otros mundos familiares posibles, sean semejantes, como dice López, a *relojes* que han sido creados para que todos indiquen la misma hora (López 2015). Antes bien, de lo que se habla bajo el título de realidad absoluta no es otra cosa que de la vida intermonádica, que fluye en medio de una unidad sintética pasivamente causal, en la cual las mónadas pueden relacionarse intencionalmente entre sí, sin perder su exactitud egológica, y cada una con su respectivo derecho a sus vivencias originales, marcando la diferencia entre una mónada y otra.

No obstante, la reflexión fenomenológica, una vez más, nos habrá de enseñar que una mónada está abierta a la otra, y esta otra a otra, hasta configurarse una comunidad de mónadas, o lo que es lo mismo, una mónada suprema; que en la sección 56 y 57 de *Ideas II*, Husserl identifica bajo el título de *subjetividad social*, en la que hay unas personalidades de orden superior llamadas instituciones, como la familia, la

iglesia, el estado, la escuela, que no son más que el resultado de un proceso de identificación entre los datos que son las mónadas mismas (Husserl 2005).

Una comunidad puede presentando, constituir el sentido de otra comunidad de mónadas, y así paulatinamente. Es como puede hablarse de un género de mónadas que con el título de humanidad es ya bien conocida. Y esta supra subjetividad puede en un determinado caso, según la lógica de la intencionalidad husserliana, identificarse con otras comunidades como las extraterrestres, por ejemplo. Sin embargo, la verdad no es relativa, como ya se vio, a esta, o esta otra comunidad de mónadas específica, sino que atraviesa cada mónada y cada comunidad intersubjetiva de cabo a rabo. Y lo único que se necesita para aprehenderla, en su unidad ideal idéntica en sí misma en cada caso particularísimo, es estar despiertos fenomenológicamente hablando. Esto es, llegar a ser sujetos capaces de elaborar tomas de posición activas con arreglo a las leyes lógicas del pensamiento, que están atravesadas por la lógica intencional por la que hay objetos y experiencia para el sujeto, el cual, se disuelve en actos lógicos, volitivos y prácticos.

Conclusiones

De este trabajo pueden desprenderse tres grandes conclusiones: la primera es que el fenómeno de la verdad en Husserl no discrimina entre seres pensantes. Ni tampoco es algo que sea propio de una especie como tal, debido a que la verdad como bien lo destaca en sus *Prolegómenos a la lógica pura*, no hace parte de la constitución de una especie. Afirmar esto sería caer en el antropologismo y en el psicologismo que tanto Husserl había combatido en sus *Investigaciones lógicas*. De manera pues, que la verdad que es dada al pensamiento con arreglo a las leyes del mismo, es unidad ideal no fundamentable en hecho alguno. Y por esta misma razón, es un contenido ideal universal relativa no a una especie, ni mucho menos a un individuo tal y como lo formula el relativismo escéptico individual, sino al modo como un ser pensante juzga de acuerdo con las leyes lógicas del pensamiento adecuado.

En segundo lugar, para Husserl la verdad, en relación con lo expuesto sobre el fenómeno de la discapacidad, y las personas en situación de enfermedad, es relativa como contenido ideal a los actos de juicio que seres pensantes ejecutan con arreglo a las leyes lógicas. No excluye la posibilidad de que las personas con discapacidad física, cognitiva o neurosensorial, o que se encuentran en situación de enfermedad, puedan juzgar rectamente y así precisamente fundamentar sus juicios de una manera adecuada, ya que esta población no está impedida racionalmente para participar de la verdad universal. Para aprehender este contenido ideal, es necesario ser a lo menos, un ser pensante cuyo pensamiento esté regido por tales leyes. Leyes que preceden y atraviesan por doquier al sujeto independiente de si posee una discapacidad cognitiva o no. Puesto que como ya se ha visto, mientras que un sujeto pueda gozar del don de la vida pese a su enfermedad o discapacidad, seguirá siendo una persona de actos intencionales. Es cierto que sus funciones pueden verse limitadas por su precaria situación de salud, o condición, en el caso este de las personas con discapacidad,

empero, ello no significa que no pueda desarrollarse como persona a través de un proceso de adaptación y de reconocimiento, y de resignificación de su existencia propia.

Por último, deberá considerarse el hecho de que la verdad posee una función intersubjetiva en sí misma, y en cuanto tal se acredita como idéntica en cada caso individual. Ya que el reconocimiento de otro *yo* que posee sus propias vivencias intencionales originarias, y que posee sus propios sistemas de apariciones, y con ello la posibilidad de juzgar rectamente, evoca en el *yo* la idea de que tanto el otro como su *yo* propio, son atravesados por una misma categoría o unidad ideal, una identidad supra-empírica. Esto hace que el otro y el *yo* puedan permanecer unidos en una misma mónada de orden superior; intuición de la cual el *yo* de allí puede no saber nada de ella en virtud de que vive ingenuamente en el mundo como sujeto empírico, pero que luego si se vuelve hacia sí mismo mediante reflexión pura, podrá aprehender esta unidad ideal que es la verdad.

La verdad no es una invención humana o una construcción social, de ser así sería relativa a una especie, y ésta última, como dice Husserl, no es más que un hecho que puede desaparecer, y con su desaparición, también la verdad relativa a esta especie desaparecería (Husserl 2006). Ella, como contenido ideal, precede incluso a todo acto cognoscitivo de un ser pensante. Precede a toda existencia real y contingente, prueba de ello es que no porque Newton haya descubierto y explicitado las leyes de la gravitación universal, quiere decir que estas mismas leyes antes no existiesen. Antes bien, siempre han estado ahí, y la labor científica del fenomenólogo consiste, como dice López, en su texto *Teoría fenomenológica de la verdad y del juicio*, en registrar nexos de esencias (López 2015), en explicitar las leyes del pensamiento e intuiciones universales, para así, aprehendiéndolas, poder fundamentar todos nuestros juicios de manera rigurosa y poder juzgar así con arreglo a semejantes intuiciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Asperger, H. (1996). *Psicopatía autista en la infancia*. Madrid: Traducción para uso interno de Ana Clara Alonso Franco y Catarzina Galaj.
- Bech, J, M. (2001). *De Husserl a Heidegger, la transformación del pensamiento fenomenológico*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Borges, J, L. (1974). *Funes el memorioso – Obras completas*. Buenos Aires: Emece Editores.
- Canimas-Brugué, J. (2015). *Discapacidad o diversidad funcional*. Salamanca: Siglo Cero Ediciones Universidad de Salamanca (Vol 46, num 2).
- Cuxart, F. (2000). *El autismo aspectos descriptivos y terapéuticos*. Barcelona: Ediciones Aljibe.
- Dostoievski, F, M. (2001). *Memorias de la casa muerta*. Barcelona: Editorial Alba.
- Escribano, X. (2015). *Poética del movimiento corporal y vulnerabilidad, una reflexión desde la fenomenología de la enfermedad*. Medellín: Revista Co-herencia – Universidad Eafit. Vol. 12. Num. 23.
- Gadamer, H, G. (1996). *El estado oculto de la salud, historias del mal*. (trad. N, Machain). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. (trad. J, Aspiunza). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. (trad. J, E, Rivera). Edición Electrónica de www.philosophia.cl Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II, investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. (trad. A, Ziri6n). México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Econ6mica.
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones l6gicas I*. (trad. M, G, Morente y J, Gaos). Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1999). *Investigaciones l6gicas II*. (trad. M, G, Morente y J, Gaos). Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones Cartesianas*. (trad. J, Gaos). México: Fondo de Cultura Econ6mica.
- Kanner, L. (1943). *Trastornos autistas del contacto afectivo*. (trad. T, Sanz Vicario). Revista Espa6ola de Discapacidad Intelectual Siglo Cero.
- Lain Entralgo, P. (1958). *La curaci6n por la palabra en la antigüedad cl6sica*. Madrid: Revista de Occidente.
- L6pez, A. (2015a). *Teoría fenomenológica de la verdad y del juicio*. Mar del Plata: In Itinere Revista Digital de Estudios Humanísticos (UFASTA). (Vol 5 num 1).
- L6pez, A. (2015b) *Vida humana fenomenológica*. Cuatro estudios sobre Edmund Husserl. Medellín Husserl [4, ∞): Editorial Bonaventuriana.
- Ministerio de Educaci6n Nacional. (2017). Decreto 1421. Bogot6 D.C. (Colombia): MEN.
- Ministerio de Educaci6n Nacional. (2013). Decreto 1470. Bogot6 D.C. (Colombia): MEN.

- Organización de las Naciones Unidas. (2006). *Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad*. ONU.
- Organización Mundial de la Salud. (2011). *Informe mundial sobre discapacidad*. Recuperado de https://www.who.int/disabilities/world_report/2011/es/
- Padilla-Muñoz, A. (2010). *Discapacidad: contexto, concepto y modelos*. Bogotá: Revista Colombiana de Derecho Internacional. Num. 16.
- Ponty, M. M. (1984). *Fenomenología de la percepción*. (trad. J. Cabanes). Barcelona: Planeta Agostini.
- Rizo-Patrón, R. (2010). *Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl*. Revista de Filosofía. (Vol 22 num 1).
- Sanz-Peñuelas, M. (2017). *Fenomenología y enfermedad, una aproximación al estudio de la experiencia patológica a la luz del primer Heidegger*. Barcelona: Edicions de la Universidad Autònoma de Barcelona.
- Walton, R. (2001). *Fenomenología de la empatía*. Buenos Aires: Revista Filosófica. (Vol 24 - 25).
- Walton, R. (2004). *Remisividad y mundo*. Revista Latinoamericana de filosofía. (Vol 30, núm. 2).
- Wehmeyer, M. L., Buntinx, W. H. E., Lachapelle, Y., Luckasson, R. A., Schalock, R. L. y Verdugo, M. Á. (2008). *El constructo de discapacidad intelectual y su relación con el funcionamiento humano*. Salamanca: (trad. L. Gómez) Siglo Cero, 39 (3), 227, 5-18.