



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° EXTRA 4, 2020, pp. 138-151
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Dificultades en la aplicación del método fenomenológico

Difficulties in the Application of the Phenomenological Method

Juan Carlos AGUIRRE GARCÍA

<http://orcid.org/0000-0003-0938-2730>

jcaguirre@unicauca.edu.co

Universidad del Cauca, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3931058>

RESUMEN

Este artículo expone algunas dificultades teóricas que surgen al momento de aplicar el método fenomenológico en investigaciones empíricas de las ciencias humanas. Si bien la fenomenología es una opción metodológica frecuente en este tipo de investigaciones, recientemente se ha suscitado un debate en torno a ciertos elementos constitutivos del método fenomenológico entre proponentes destacados de la fenomenología como método para las ciencias humanas. El artículo examina los argumentos que están en discusión y radicaliza las dificultades que tiene este método al momento de realizar investigaciones cualitativas.

Palabras clave: Epojé, Ciencias humanas, Investigación cualitativa, Método fenomenológico, Reducción.

ABSTRACT

This article presents some theoretical difficulties that arise when applying the phenomenological method in empirical research in the human sciences. Although phenomenology is a frequent methodological option in this type of research, recently a debate has arisen around certain constitutive elements of the phenomenological method among prominent proponents of phenomenology as a method for the human sciences. The article examines the arguments that are under discussion and radicalizes the difficulties that this method has when carrying out qualitative research.

Keywords: Epojé, Human Sciences, Qualitative Research, Phenomenological Method, Reduction.

Recibido: 21-04-2020 • Aceptado: 02-06-2020



INTRODUCCIÓN

La fenomenología ha sido y es en la actualidad una opción metodológica para la investigación en ciencias humanas. Esta afirmación puede respaldarse tanto en los distintos manuales de investigación cualitativa como en las investigaciones que se reconocen como fenomenológicas en sus métodos. Respecto a los primeros, es muy frecuente encontrar a la fenomenología como parte de los paradigmas en la investigación cualitativa. Tracy (2020), por ejemplo, ubica a esta corriente en el capítulo dedicado a las “Reflexiones paradigmáticas y los territorios de la investigación cualitativa”, junto a la Teoría fundamentada, la Etnografía, la Investigación Acción Participativa, la Investigación narrativa y la autoetnografía, y los enfoques creativos, performativos y basados en las artes. Después de confesar sus prevenciones iniciales respecto a la fenomenología, la cual le parecía “un montón de palabrerías, como el “bla, bla, bla” de los profesores en las caricaturas de Charlie Brown” (Tracy: 2020, p. 65), la autora pasa a recorrer distintos períodos de la fenomenología (Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger, Gadamer, Schutz, entre otros) para concluir que “cualquiera que sea el tipo de fenomenología que se use, la reflexividad autocrítica es un imperativo. Si no se tiene claridad respecto a los supuestos subjetivos, es imposible ver el modo como estos influyen en los fenómenos que se encuentran” (Tracy: 2020, p. 67). En ese mismo sentido, el clásico manual de Quinn-Patton (2001), bajo el capítulo dedicado a la “Variedad en la investigación cualitativa”, en especial en el rótulo “Tradiciones y orientaciones teóricas”, ubica a la fenomenología al lado de, entre otros enfoques, la investigación heurística, el interaccionismo simbólico, el análisis narrativo, la teoría del caos y la complejidad. Quinn-Patton resume la pregunta fundamental de la fenomenología de esta manera: “¿Cuál es el sentido, estructura y esencia de la experiencia vivida de este fenómeno para esta persona o grupo de personas?” (Quinn-Patton: 2002, p. 104)

Pero también ha habido investigaciones que se reconocen como fenomenológicas; por ejemplo: Ailon (2020), siguiendo el trabajo de Schutz, se propone hacer una “Fenomenología del *Homo Economicus*”, para lo cual propone la categoría de “Bloqueo fenomenológico” (*Phenomenological gridlock*), según la cual, en tanto “el esquema interpretativo del *homo economicus* conceptualiza al Otro en términos de egoísta porque está motivado por la consecución del máximo valor” (Ailon: 2020, p. 40), al entrar en interacción queda atrapado, pues, o bien se relaciona con la sospecha de manipulación, o bien adopta una duda interpretativa, o bien se desanima a interactuar con el otro. Esto es lo que lleva a un estancamiento o bloqueo (*gridlock*). Otra investigación con perspectiva fenomenológica es la adelantada por Bengtsson y Johansson (2020), cuyo objetivo fue realizar una “Fenomenología de las noticias”. Según las autoras, la razón para adoptar la fenomenología es que esta perspectiva “toma a la existencia humana como su punto de vista y explora cómo los sujetos humanos existen y crean sentido en sus vidas cotidianas en relación con las categorías básicas de tiempo, espacio y relevancia sociocultural” (Bengtsson y Johansson: 2020, p. 1). No obstante, se dan la libertad de separarse de uno de los principios fenomenológicos, la “puesta entre paréntesis” (epojé), pues, como lo afirman, “no estamos interesadas en los fenómenos como tal, su ser en el mundo, sino más bien comprender las noticias a través de los ojos de otros, de los jóvenes usuarios de los medios de comunicación” (Bengtsson y Johansson: 2020, p. 8). Esto las lleva a usar una perspectiva denominada “enfoque post-fenomenológico”.

Estos cuatro casos son una mínima muestra que respalda la idea con la que inicia esta introducción; no obstante, ellos se pueden multiplicar, de manera exponencial, si se indaga en el contexto de disciplinas específicas: enfermería, educación, psicología, antropología, historia, estudios de género, arquitectura. Por tanto, no cabría mayor discusión en torno a la afirmación que la fenomenología ha sido y es en la actualidad una opción metodológica para la investigación en ciencias humanas, por lo que hallar las dificultades teóricas en la aplicación del método fenomenológico podría parecer un propósito fuera de lugar tratándose de un programa de investigación exitoso.

Sin embargo, los casos presentados también pueden ser leídos de otra manera: la confesión de Tracy remite a un aspecto propio de la fenomenología: su jerga confusa, al menos en su primera aproximación.

Asimismo, la exposición de la autora nos permite ver que hay distintos exponentes de la tradición fenomenológica, lo que exige agregar un apellido a la palabra fenomenología. En el caso de Quinn-Patton, por ejemplo, es claro que para él la interrogación fundamental de la fenomenología tiene ecos de la fenomenología “de” Max van Manen; por su parte, Ailon recurre a la fenomenología “de” Schutz, y Bengtsson y Johansson se acogen a la (post) fenomenología “de” Don Ihde. Estas últimas autoras nos inducen a sospechar no solo que adoptan un estilo de fenomenología distinto de otro (incluso post-fenomenológico), sino que es posible prescindir de un importante postulado fenomenológico, al menos si nos atenemos tanto a la indicación de Tracy como a la de Quinn-Patton.

Leídos de este modo, los cuatro casos elegidos de manera aleatoria plantean dificultades en los órdenes metodológico y epistemológico: ¿es posible adoptar un método de investigación cualitativa cuando de entrada se reconoce confuso en su exposición? ¿Es posible hablar de fenomenología cuando hay tantas versiones del concepto y parece que cada autor da su propia versión, algunas de ellas incommensurables? ¿Hay algunos principios orientadores del método fenomenológico y el investigador está en la obligación de acatarlos, o tiene la libertad de disponer de ellos según su parecer?

Una manera de subsanar tales dificultades ha sido el reconocimiento de estas, así como la interpretación positiva de ello. Spiegelberg, por ejemplo, recoge estas dificultades y las agrupa bajo el nombre de “movimiento fenomenológico”. Las razones para tal nombre-metáfora son las siguientes:

- 1) La fenomenología es una filosofía en movimiento, en vez de estática, con un *momentum* dinámico cuyo desarrollo está determinado por sus principios intrínsecos, así como por las “cosas”, es decir, la estructura del territorio en que se encuentra.
- 2) Es como una corriente que comprende muchas corrientes paralelas, que se relacionan pero que no son homogéneas, y que se mueven a distintas velocidades.
- 3) Tienen un punto de partida común, pero no necesitan un destino definido y predecible; es comparable con el carácter de un movimiento cuyos componentes se ramifican en diferentes direcciones (Spiegelberg: 1965, p. 2).

La metáfora de la fenomenología como un movimiento debilitaría las dificultades que brotan al considerar los casos mencionados y conservaría el carácter exitoso de la fenomenología en el campo de la investigación en ciencias humanas. En efecto, la apariencia de confusión en el lenguaje fenomenológico no se diferenciaría de la confusión inicial de alguien que se entrena en cualquier disciplina científica; además, en caso de requerirse precisiones conceptuales o nuevas introducciones a la fenomenología, esto no es sino resultado de su carácter dinámico. De otro lado, con la metáfora de la corriente se toleran las versiones distintas de la fenomenología, así como su *telos*; no hace falta que sean homogéneas. Finalmente, hablar de fenomenología sería hablar de un programa que solo tiene en común hacer parte de una tradición inaugurada, por decir algo, a comienzos del siglo XX; más allá de esto no habría un compromiso inamovible. Ahora bien, el éxito de la fenomenología se explicaría, entonces, por su capacidad de adaptarse, a tal punto, que pueden incluir múltiples dominios de las ciencias humanas, desde la fenomenología del *homo economicus* o las noticias digitales hasta la fenomenología del orgasmo masculino (Lorentzen: 2007) o del desarrollo de la identidad vocal femenina (Sweet y Cassidy: 2019).

El caso de la fenomenología no es exclusividad de ella. En la tradición filosófica anglosajona también es frecuente percibir este tipo de situaciones. En su libro: *¿Qué es la filosofía analítica?*, Hans-Johan Glock afirma que: “no puede haber pregunta de la etiqueta ‘filosofía analítica’ que tenga un único sentido correcto o intrínseco, independientemente de cómo lo expliquemos y lo usemos” (Glock: 2008, p. 11). Esto mismo podría parafrasearse para la fenomenología.

Pero el que este problema sea frecuente en la tradición filosófica, y encuentre respuestas como las de Spiegelberg para la fenomenología y Glock para la filosofía analítica, no significa que en el ámbito de la investigación cualitativa tenga salidas tan esperanzadoras. Ya en un artículo de 2006, el psicólogo e investigador fenomenológico Amedeo Giorgi veía como “alentador” que muchos de los investigadores en el

campo de las ciencias sociales usaban alguna versión del método fenomenológico; sin embargo, era “decepcionante ver que muy a menudo algunos de los pasos empleados no seguían la lógica fenomenológica” (Giorgi: 2006, p. 361). Esta situación lo llevó a analizar seis disertaciones doctorales (tres en enfermería y tres en psicología) que afirmaban usar el método fenomenológico. Su conclusión fue la siguiente:

... la investigación científica fenomenológica todavía no ha llegado a su mayoría de edad. Infortunadamente, creo que los resultados encontrados aquí son típicos. Los principios básicos de la fenomenología se citan a menudo de manera correcta; sin embargo, no son plenamente comprendidos ni se implementan siempre del modo adecuado. Por tanto, cuando nos acercamos a investigaciones en ciencias sociales que llevan el título de fenomenológicas, tenemos que ser cautelosos respecto a lo que nos vamos a encontrar (Giorgi: 2006, p. 360).

Parece que después de tres lustros la situación no ha variado. A continuación, reconstruiré una polémica reciente entre figuras destacadas en el ámbito de la fenomenología como modo de investigación cualitativo, corroborando que, si bien en el orden de la tradición filosófica el asunto es susceptible de acuerdo, en el de la investigación fenomenológica empírica aún falta mucho por acordar. La no consideración de estos asuntos tal vez no impacte el prestigio de la fenomenología en ciertos círculos de investigadores, ni su éxito académico; sin embargo, la pregunta que permanece es si, después de las dificultades presentes en la aplicación del método y en su apropiación por parte de los investigadores, todavía puede hablarse de método fenomenológico o si es tan amplia esta acepción que todo sería fenomenológico, lo que a la larga lo volvería inútil.

PERO ¿ES ESTO FENOMENOLOGÍA?

La revisión llevada a cabo por Giorgi es, en últimas, una pregunta acerca de si los doctorantes estaban haciendo o no fenomenología, tal y como lo afirmaban en sus diseños metodológicos. Otra forma de decirlo es que Giorgi tiene unos elementos precisos para determinar qué cuenta como fenomenología; estos elementos se desprenden directamente de Husserl, formulador original de la fenomenología; más aún, afirma que, para hacer fenomenología, tienen que seguirse los pasos diseñados por Husserl, sintetizados así por Giorgi:

1. Se adopta la actitud fenomenológica [...] 2. Se encuentra un caso del fenómeno en el que uno tenga interés de estudiar y luego se usa el proceso de variación imaginativa para determinar la esencia del fenómeno. 3) Luego se describe cuidadosamente la esencia que se descubrió (Giorgi: 2006, p. 354).

Giorgi reconoce que este es un método para hacer, fundamentalmente, análisis filosófico y si se quiere aplicar a alguna ciencia humana o social debe darse el sello de tal disciplina; así lo enuncia el autor: “se tiene que agregar a los procedimientos filosóficos articulados por Husserl algún sentido de la disciplina que se practica” (Giorgi: 2006, p. 354). De modo que, si se es enfermero o enfermera, psicólogo o psicóloga, debería adoptarse una actitud afín a la enfermería o la psicología. Giorgi, por ejemplo, propone su trabajo como una aplicación del método fenomenológico con sentido psicológico. No obstante, el autor sostiene que, si bien se pueden hacer adaptaciones afines con la disciplina, estas tienen que estar en “armonía con la lógica del metodólogo primario” (Giorgi: 2006, p. 355), es decir, con lo formulado por Husserl.

Con esto en mente, Giorgi aplica cuatro filtros a las investigaciones elegidas: cómo se está aplicando la reducción fenomenológica, qué papel se da a la variación imaginativa, cómo responden a la pregunta por la generalización y cómo verifican los hallazgos. De acuerdo con estos criterios, el autor dictamina si las

investigaciones que se dicen fenomenológicas lo son en realidad (con el consabido resultado ya mencionado).

Si se siguen las indicaciones de Giorgi (y no habría motivo de ponerlas en duda, pues es un investigador renombrado en su campo, además de conocedor de la tradición fenomenológica), no tendrían cabida las dificultades en la aplicación del método fenomenológico en las investigaciones de las ciencias humanas o sociales señaladas en la introducción. No obstante, una década después de publicado el artículo de Giorgi, el fenomenólogo Max van Manen, en un artículo que lleva por título el mismo de este apartado, hacía eco de inquietudes similares a las de Giorgi. Para van Manen, “el término fenomenología aparece en una confusa variedad de estudios y publicaciones cualitativas” (van Manen: 2017a, p. 775). Según él, es preciso distinguir la fenomenología de otros tipos de investigación cualitativa, pese a que los límites no son muy precisos o “perfectamente claros”; no obstante, “tiene que ser útil considerar si lo que se ofrece en el menú se está preparando realmente en la cocina” (van Manen: 2017a, p. 775). Al igual que Giorgi, señala unos criterios que formula a modo de preguntas, para determinar si algo es fenomenología: “¿Las preguntas y los objetivos son fenomenológicos? [...] ¿Se parece a la fenomenología? [...] ¿Los resultados del estudio son intuiciones y comprensiones fenomenológicas originales?” (van Manen: 2017a, p. 775 y 776. Las cursivas están en el original).

Tal vez los criterios usados por van Manen son más amplios que los expuestos por Giorgi; ciertamente, mientras Giorgi se decanta por la fenomenología trascendental, van Manen da cabida a las distintas versiones de la fenomenología (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Marion); asimismo, si no se tiene claro qué es fenomenología (la confusión denunciada por ambos autores así lo sugeriría), ¿cómo podría determinarse que la pregunta o los objetivos son fenomenológicos o no? ¿No es esto una petición de principio? Del mismo modo, ¿es acaso “ser original” un criterio para aplicar a un resultado de investigación? No obstante, y a pesar de las diferencias, ambos están ofreciendo unos criterios. De hecho, van Manen toma como ejemplo de su crítica el Análisis Fenomenológico Interpretativo (IPA, en inglés), de Jonathan Smith. Su pregunta es: ¿Es la IPA fenomenología? Su respuesta es negativa.

El punto principal de discusión es que, a juicio de van Manen, Smith solo ha cambiado la nomenclatura: “investigación y análisis psicológico” por “análisis fenomenológico”; sin embargo, continúa haciendo lo mismo, es decir, no hay un sello fenomenológico en su investigación, pese a citar fenomenólogos. Según van Manen, “aunque Smith brevemente cita en su libro IPA muchos fenomenólogos, v. gr. Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty, interpreta sus términos fenomenológicos como “experiencia vivida”, “ser” y “a las cosas mismas” de un modo psicológico” (van Manen: 2017a, p. 778). En síntesis, la acusación es que ha bautizado un análisis como fenomenológico cuando no es más que un modo típico de hacer psicología. Esto no impide que van Manen reconozca el valor del trabajo de Smith, solo que no corresponde a lo que es fenomenología.

Ahora bien, no es posible reducir la concepción que tiene van Manen de fenomenología a las tres preguntas que tomamos como criterio. En efecto, la amplia producción académica de este autor le permite sustentar una perspectiva fenomenológica sistemática, conocida como Fenomenología de la Práctica (ver a este respecto van Manen: 2016), cuyas aplicaciones se evidencian en diversos campos de las ciencias humanas y sociales. Tal perspectiva le permite, por ejemplo, plantear cuál es el sentido original de la fenomenología (van Manen: 2017b), a saber: que su centro metodológico es la experiencia vivida; que la fenomenología se dirige a capturar el instante, el ahora; que las experiencias vividas son los datos de la investigación fenomenológica; que la fenomenología es la ciencia de los ejemplos (ciertamente, en 2017b presenta tres ejemplos de preguntas fenomenológicas, uno inspirado en Heidegger: ¿cómo es estar aburrido?, otro inspirado en van den Berg: ¿cómo es tener una conversación?, y otro inspirado en Marion: ¿cómo es vivenciar una mirada significativa?); que el objetivo de una investigación fenomenológica son las intuiciones fenomenales; que hay un momento no metódico de la fenomenología: el momento *kairos*; que la intuición fenomenológica comporta intuiciones significativas; finalmente, que la investigación fenomenológica es fruto del trabajo y del asombro. Como conclusión de su exposición, el autor afirma:

Una fenomenología de la práctica puede encontrar sus fuentes académicas en cualesquiera de los dominios relevantes para la fenomenología. Sin embargo, debo recalcar que la fenomenología en su sentido original es una forma de investigación basada en la filosofía que continúa evolucionando y que no se puede presentar en un esquema o fórmula simple. Tal y como lo veo, no siempre es útil distinguir entre fenomenología filosófica estricta y ciencias humanas basadas en la fenomenología; estas son distinciones que cada vez confunden más e infortunadamente pueden dar falsa licencia a etiquetas, afirmaciones y prácticas inapropiadas. La fenomenología en su sentido original requiere de sus practicantes un compromiso académico para orientar el pasado y el presente a partir de literatura y reflexiones fenomenológicas relevantes en sus distintas expresiones académicas (van Manen: 2017b, p. 824).

La discusión planteada por van Manen hizo eco en Smith quien, en un artículo breve, refuta la crítica hecha por van Manen. Su respuesta incluye tanto una acusación a van Manen por reconstruir insatisfactoriamente los principios y la historia de la IPA, como la apelación a autoridades de la fenomenología (por ejemplo, Dermot Moran) para defender que hay “un amplio rango de posiciones adoptadas por diferentes fenomenólogos” (Smith: 2018, p. 1956) y que la suya es una versión que está alineada con la tradición fenomenológica (menciona explícitamente su afiliación al “modelo multicapa y dinámico de la fenomenología husserliana” y la inspiración sartreana que se desprende del trabajo de Toombs); finalmente, Smith considera que la dicotomía que van Manen establece entre una investigación fenomenológica y una investigación psicológica no puede sostenerse, pues “es posible que un buen trabajo sea fenomenológico y psicológico” (Smith: 2018, p. 1958), es decir, no son mutuamente excluyentes. Sin embargo, lo que realmente está recriminando Smith a van Manen es el tono prescriptivo de su crítica, el cual se trasluce en las siguientes afirmaciones: “no creo que sea útil ser demasiado prescriptivo respecto a lo que es -o no es- fenomenológico” (Smith: 2018, p. 1956) y “van Manen se constituye a sí mismo como la autoridad y el árbitro singular” (Smith: 2018, p. 1957). La respuesta de Smith a la pregunta lanzada por van Manen respecto de si esto es fenomenología, constituye el título del artículo de Smith: “Si es fenomenológica”.

Los casos de Giorgi y van Manen, distantes una década el uno del otro (así como la respuesta de Smith), dejan claro que la pregunta para determinar si una investigación es o no fenomenológica ha estado presente entre algunos investigadores en ciencias humanas y sociales. Ambos están tras la búsqueda de un criterio que, aplicado a ciertas investigaciones o perspectivas, permitan definir si el trabajo cumple con los requisitos para ser llamado fenomenología. Habría en ambos autores una preocupación por el mal uso de la palabra fenomenología y una posible alteración de sus procedimientos. No obstante, también dejan claro que tal criterio es borroso o, por lo menos, difuso en su aplicación; de lo contrario, no resurgiría cada tanto la pregunta. Si se hila fino, las propuestas de Giorgi y van Manen, aunque coincidentes en sus preocupaciones prescriptivas, son altamente divergentes, esto es, no hay una continuidad natural entre ellas. ¿Cómo decidir entre dos propuestas que se autodenominan fenomenológicas (y cada una de ellas se asumirá como una versión original de la fenomenología), estando ambas respaldadas en la tradición filosófica de la fenomenología y siendo ambos programas exitosos? (Esto sin contar el éxito que también reclamaría Smith para la IPA). Tal vez habría un punto de salida: en tanto no es posible hacer fenomenología sin atender a su trasfondo filosófico (en esto hay un acuerdo explícito entre Giorgi, van Manen y Smith), podría ser útil recurrir a un filósofo que pueda dar luces para dirimir la cuestión. A continuación, se intentará este camino.

EL FILÓSOFO LLAMA AL ORDEN

No es frecuente que los filósofos profesionales que se dedican a la fenomenología se interesen por su aplicación en la investigación cualitativa de las distintas disciplinas. Por lo regular adoptan la siguiente actitud, descrita por el fenomenólogo Lester Embree:

Buena parte de la investigación que hoy en día se denomina fenomenológica es en realidad “erudición” practicada sobre textos que han elaborado fenomenólogos genuinos. Puesto que dichos textos son de comprensión difícil, dicha erudición es sumamente valiosa. Sin embargo, no debería ser un fin en sí misma. En lugar de ello, debería facilitar investigaciones fenomenológicas. En las “investigaciones” no interpretamos textos, sino que buscamos el conocimiento de las cosas, sea que textos precedentes hayan investigado o no cosas iguales o similares (Embree: 2003, p. 33).

La dicotomía planteada por Embree entre “erudición” e “investigación” fenomenológicas podría resumir un poco el estado de la cuestión: filósofos dedicados a comprender la obra de fenomenólogos relevantes de la tradición y científicos (humanos o sociales) que intentan investigar a partir de ciertos principios entresacados de dicha tradición. Sin el interés en desentrañar el sentido último de una categoría, pongamos por caso la “síntesis pasiva”, los investigadores recurren a la información básica de la misma para aproximarse a un fenómeno del mundo de la vida; por su parte, sin importar el impacto que tal o cual concepto pueda tener para la investigación en ciencias humanas o sociales, los filósofos tratan de comprender el sentido último de dicho concepto o su constitución a través de la obra (editada o inédita) de un autor. Los resultados de las investigaciones de un sector no tienden a ser revisados por el otro, a menos que confirmen la intuición que se busca o la pretensión que se trata de justificar: ni los científicos humanos o sociales tienen tiempo para leer los detallados análisis conceptuales de los filósofos, ni los filósofos se ocupan de los métodos o los resultados de ciencias particulares. La dicotomía planteada por Embree, entonces, no es lejana a la praxis real de filósofos e investigadores empíricos.

No obstante, hay excepciones. En este apartado me interesa presentar el caso de un fenomenólogo reconocido (que podría encajar en la categoría “erudito” de Embree) cuyo trabajo ha inspirado investigaciones en ciencias humanas y sociales, y quien se ha interesado con rigor por las discusiones sobre la aplicación de la fenomenología en esas ciencias. Me refiero al fenomenólogo danés Dan Zahavi. Ahora bien, no pretendo hacer una semblanza de su obra sino reconstruir el modo como Zahavi ha terciado en el debate que he esbozado en los apartados anteriores. Ciertamente, este fenomenólogo ha participado activamente en la discusión Giorgi, van Manen y Smith, mediante, por lo menos, dos artículos, cuyos puntos nodales expongo a continuación (aunque en 2003 Zahavi ya había lanzado estas críticas, solo que fueron ampliamente conocidas cuando tradujo su libro, del danés al inglés, en 2018).

En el primer artículo, Zahavi reconoce la importancia que tiene el clarificar lo que cuenta como fenomenología; sin embargo, refiriéndose directamente a la discusión van Manen – Smith, considera que “ambos son culpables de promover varias confusiones respecto a la naturaleza de la fenomenología” (Zahavi: 2019a, p. 900). Su objetivo será, en consecuencia, criticar las posturas de los dos autores y ofrecer algunas fuentes alternativas para los investigadores que estén interesados en la fenomenología. El segundo artículo, más consistente que el primero, está dirigido a proponer, contra Giorgi, una tesis osada, a saber, que en la investigación empírica en ciencias humanas o sociales no es necesario aplicar la epojé-reducción trascendental. Es preciso recordar que los criterios establecidos por Giorgi dependían, justamente, de adoptar una actitud fenomenológica (lo que implica la aplicación de la epojé o suspensión de juicio respecto al mundo natural), necesaria para describir las esencias.

Con relación al Análisis Fenomenológico Interpretativo (IPA), de Smith, Zahavi considera que es cualitativo, esto es, “no es reductivo y busca proveer ricas descripciones vivenciales” (Zahavi: 2019a, p. 900); sin embargo, se pregunta si esto es suficiente para asegurar sus credenciales fenomenológicas: “¿es

suficiente simplemente considerar la perspectiva de la primera persona del agente/paciente/cliente para hacer que el enfoque en cuestión sea fenomenológico?" (Zahavi: 2019a, p. 900) Zahavi responde con una negativa. En la respuesta de Smith a van Manen, afirmaba que su trabajo hacía referencia constante a la tradición fenomenológica; además, que la perspectiva de van Manen era prescriptiva; la estrategia de Smith consistió en debilitar la pregunta por lo que cuenta como fenomenología. Frente a esto, Zahavi recrimina a Smith, pues citar trabajos de fenomenólogos renombrados no implica necesariamente que estos sean articulados de manera adecuada en su trabajo investigativo; además, aunque "la fenomenología no podría ser un término con derechos de autor, y muchos usos raros de ella se pueden encontrar en el panorama contemporáneo" (Zahavi: 2019a, p. 901), tampoco podemos aceptar que cualquier cosa valga como fenomenología. Para Zahavi es claro, entonces, que la IPA no tiene vínculos claros con la fenomenología.

Si bien Zahavi se sitúa del lado de van Manen en su crítica a Smith, también le preocupa la interpretación que da van Manen. Sus objeciones a van Manen se condensan en tres puntos: 1) no es cierto que la pregunta básica de la fenomenología sea "¿cómo es vivida esta experiencia?" (recordemos que esta pregunta está de trasfondo en los ejemplos del aburrimiento, la conversación y la mirada significativa); 2) Si bien podría decirse que el método fundamental de la fenomenología es la reducción y la epojé, van Manen no explica adecuadamente la función y el propósito de tales procesos; finalmente, 3) Zahavi pone en cuestión el papel que van Manen da a lo pre-reflexivo, bajo la denominación de "originalidad" (*inceptually*), esto es, "una experiencia para la cual realmente no tenemos las palabras adecuadas [...] La característica distintiva de la fenomenología es que se centra en el sentido originario de las experiencias como las vivimos antes de cualquier articulación lingüística" (Zahavi: 2019a, p. 903).

Cada uno de los puntos son ingeniosamente rebatidos por Zahavi, respaldado en la tradición fenomenológica. El primero, por ejemplo, seguiría alimentando la visión superficial y trivializada que se tiene de la fenomenología en ciertos círculos tanto de las ciencias cognitivas como de la filosofía analítica de la mente. Para Zahavi,

Ofrecer descripciones de "cómo se vive esta experiencia" no nos permite dilucidar el tipo de preguntas por las que los filósofos fenomenólogos han estado preocupados, por ejemplo, la relación entre la intencionalidad perceptual y la racionalidad científica, la relación entre la subjetividad y la objetividad, la diferencia entre empatía y lectura inferencial de la mente, o la relación entre lo individual y la comunidad. No es coincidencia el que muchos fenomenólogos descartaran una empresa puramente descriptiva, vacía de ambiciones sistemáticas, como una mera "fenomenología como álbum de fotos" (Zahavi: 2019a, p. 902).

El segundo punto, mencionado de paso en Zahavi (2019a), es explicitado en Zahavi (2019b), especialmente en la crítica que hace a Giorgi. Para Zahavi, no es necesario que una investigación no-filosófica (que aquí se ha denominado empírica) requiera la utilización de la epojé y la reducción trascendental. Para argumentar al respecto, Zahavi comienza diciendo que: "en su núcleo, la fenomenología es una empresa filosófica. Su tarea no consiste en contribuir o aumentar el alcance de nuestro conocimiento empírico, sino retomar e investigar la naturaleza y las bases de este conocimiento" (Zahavi: 2019b, p. 1). Si bien van Manen ha argumentado a favor de la epojé y la reducción, en el campo de la investigación en ciencias humanas y sociales, ha sido Giorgi quien las establece como fases fundamentales; según Zahavi, este autor ha insistido en que "una adaptación del método fenomenológico a las ciencias humanas requiere, esencialmente, que el investigador ponga entre "paréntesis o se desprenda de todas las teorías o conocimientos pasados sobre el fenómeno"" (Zahavi: 2019b, p. 2). Aunque Zahavi aborda el carácter técnico de este proceso en el apartado "La reducción fenomenológico-trascendental", no es mi interés reconstruir su argumento.

Lo que sí me parece pertinente es identificar las conclusiones a las que llega Zahavi en su análisis de la psicología fenomenológica de Husserl, en especial, aquellas que le muestran a Giorgi (y por extensión a van

Manen) que su énfasis en la epojé-reducción fenomenológica está desencaminado (Zahavi intenta establecer, a partir de la obra de Husserl, una distinción entre epojé-reducción fenomenológica o trascendental y epojé-reducción psicológica). En primer lugar, Zahavi señala que hay una diferencia entre las pretensiones filosófica y psicológica de Husserl. Husserl tiene claro cuándo habla como filósofo y cuándo como psicólogo: “el psicólogo fenomenológico no es precisamente un filósofo, sino un científico positivo que deja sin resolver ciertas preguntas fundamentales” (Zahavi: 2019b, p. 6). En segundo lugar, parece que el trabajo de Husserl daría origen a dos interpretaciones distintas en torno al lugar de la epojé-reducción en la psicología fenomenológica: por un lado, epojé-reducción psicológica tendrían poco en común, solo el nombre, con la epojé-reducción fenomenológica; pero otra lectura podría sugerir que tienen mucho en común. Esta lectura favorecería a Giorgi; no obstante, este beneficio es aparente, pues implicaría que la epojé-reducción psicológica encontraría su culmen en la epojé-reducción fenomenológica, es decir, se pierde la independencia de la psicología a favor de la filosofía. Pero esto no sería tolerable para ningún investigador de ciencias humanas y sociales. En consecuencia, habría dos planos diferentes, que no entran en contradicción: por un lado, el plano trascendental, en el cual epojé-reducción tendrían como propósito hallar la validez y el sentido de las vivencias intencionales; por el otro, el plano psicológico, en el que epojé-reducción sería un procedimiento que solo tendría como fin “mantener su atención en las vivencias del sujeto y busca analizar sus sentidos desde la perspectiva personal” (Zahavi: 2019b, p. 9), evitando los tecnicismos que acompañan la epojé-reducción trascendental, los cuales, antes que beneficiar al investigador, serían contraproducentes.

Finalmente, ante el tercer punto, aquel que se fija en lo pre-reflexivo, Zahavi encuentra dos dificultades: por un lado, si el propósito de la fenomenología fuera dejar que el fenómeno se muestre por sí mismo, tal y como se da, la labor del fenomenólogo sería superflua; por el otro, la fenomenología no solo se ocupa de lo pre-reflexivo o lo pre-conceptual, sino también de “entender la transición entre la comprensión pre-reflexiva y lo pre-conceptual del mundo y nuestra subsiguiente conceptualización y juicio sobre él” (Zahavi: 2019a, p. 94).

Las críticas de Zahavi fueron recogidas por van Manen y refutadas por él, según dice, con “humor cínico digno” (van Manen: 2019, p. 908). El título de su artículo indica el camino de su defensa: “Hacer fenomenología de las cosas”. Lo indicativo del título radica en que tal vez el lema fundamental de la fenomenología sea: “ir (o regresar) a las cosas mismas”; por tanto, este lema se tornará un criterio adicional para determinar qué cuenta como fenomenología. No voy a reconstruir punto por punto la reposada respuesta de van Manen a Zahavi. Solo quiero resaltar dos modos de fenomenología que se traslucen tanto en la crítica de Zahavi como en la respuesta de van Manen (ya esbozados por Embree en 2003); para ello, recojo la cita que toma de Cornelis Verhoeven: “el conocimiento de la filosofía no hace que una persona sea filósofa, así como el conocimiento de la poesía no hace que una persona sea un poeta” (citado por van Manen: 2019, p. 909).

Es ampliamente conocido el respeto que se ha ganado Zahavi como estudioso de la fenomenología, en especial, sus aportes a discusiones de punta en áreas como las ciencias cognitivas, pero, sobre todo, su afán por presentar la fenomenología en círculos tradicionalmente hostiles a esta corriente filosófica, en especial, entre los filósofos analíticos. Es igualmente reconocida su clara explicación e ingeniosa interpretación de los textos de Husserl. No obstante, la crítica que se anuncia en la frase inicial de van Manen va justamente al núcleo de la reputación de Zahavi: “un filósofo puede escribir un libro sobre la fenomenología de Husserl y, sin embargo, el libro mismo no es fenomenología” (van Manen: 2019, p. 909). Y agrega: “La fenomenología está motivada por el asombro, por la práctica de un *pathos*”. Lo que se anuncia con la respuesta de van Manen es que, mientras Zahavi hace “erudición” fenomenológica, él hace “investigación” fenomenológica (para conservar los términos de Embree).

Esta perspectiva abre una ruta irreconciliable con Zahavi y determina la línea argumentativa. Mientras Zahavi recurre a Husserl como fuente privilegiada de autoridad en la fenomenología, van Manen ve la fenomenología como “una tradición compleja de movimientos asociados a nombres de pensadores originales influyentes” (van Manen: 2019, p. 912). En su lista aparecen, por lo menos, catorce pensadores, con la

certeza de que no se agota en ellos. Se evidencia que todos tienen igual autoridad; más aún, encuentra que la obra de Husserl no se restringe a *Investigaciones lógicas* (libro usado por Zahavi para mostrar que la fenomenología no se ocupa solo de describir la experiencia vivida, sino de asuntos altamente formales), sino que, hacia el final de su vida, Husserl estuvo más interesado “por temas concretos y pragmáticos como la intersubjetividad y el mundo de la vida” (van Manen: 2019, p. 912). Además, para van Manen, muchos fenomenólogos han ido “más allá” del trabajo original de Husserl, incluso, hacia cuestiones fundamentales que nunca se habían resuelto de manera adecuada.

Esta pluralidad de expresiones fenomenológicas y su equivalencia en tanto fuentes de autoridad permiten que convivan dos modos de comprender la fenomenología: la fenomenología filosófica, la cual “explora filosóficamente cómo se dan las cosas en la experiencia -por ejemplo, el fenómeno de la enfermedad, de la tumba de sueño, del dolor o del leer una novela” (van Manen: 2019, p. 913) y la filosofía fenomenológica, que “estudia fenomenológicamente la naturaleza de los conceptos fenomenológicos -por ejemplo, el conocimiento, la verdad, la lógica, la conciencia o los problemas filosóficos percibidos” (van Manen: 2019, p. 912). Ahora bien, no es preciso que el investigador se decante por alguno de ellos. Lo que sí implica es que para lo primero se tiene que romper la esfera filosófica y adoptar, por decir algo, expresiones como la fenomenología existencial, más motivada por “el sentido del asombro y el enigma con respecto a la significatividad de la experiencia, los fenómenos y los acontecimientos humanos” (van Manen: 2019, p. 914).

Lo que destaca a Zahavi de la mayoría de los estudiosos de la fenomenología, insisto una vez más, es su familiaridad con la tradición analítica, cuya marca es el respeto por el argumento. No obstante, van Manen considera que la fenomenología no es reducible al “trabajo argumentativo y sistemático”, tal y como se desprende de la crítica de Zahavi. Al respecto dice van Manen:

Los sentidos de la vida no pueden quedar atrapados solo en argumentos sistemáticos y sistemas teóricos. La experiencia vivida es compleja y requiere no solo argumentos sino también, sobre todo, lenguajes y sensibilidades creativas y expresivas (evocativas) para capturar lo que es original y maduro, *páthico* y cognitivo, contingente y rutinario, racional e irracional, conceptual e inceptual, proposicional y poético. La metáfora, el mito, la poesía, las novelas, la etimología, la descripción vivencial, el texto de ficción, los dichos, los textos fenomenológicos y, ciertamente, también los argumentos, las observaciones científicas, la investigación empírica y las conclusiones experimentales pueden tener lugar en los estudios fenomenológicos sobre temas de la existencia humana (van Manen: 2019, p. 915).

Según van Manen, no tendría lugar la objeción de Zahavi sobre la necesidad de recurrir constantemente a ejemplos o al lenguaje descriptivo, al modo de “álbum de fotos”; al contrario, se exige que el lenguaje de la fenomenología adopte modos de expresión “epifánicos”, no importa si estos corresponden con la realidad o son resultado de la ficción. Para van Manen, buena parte de los lenguajes de la fenomenología (no necesariamente los de Husserl), incluyen estos modos de expresión. Parte del distanciamiento que produce la fenomenología (recordemos la primera impresión que se llevó Tracy, 2020), se desprende del carácter tedioso con el que se encuentran los investigadores empíricos de las ciencias humanas y sociales cuando tratan de comprender las prácticas de la investigación y la escritura fenomenológica. De manera más cínica que digna, van Manen compara el modo de escritura de Zahavi con nombres y obras asociados con la tradición fenomenológica, por ejemplo, con *La mirada de Orfeo*, de Blanchot, o *El don de la muerte*, de Lingis. Esta comparación tendría el propósito de ratificar lo anunciado en el título: mientras Blanchot, Lingis (o el propio van Manen) hacen (contribuciones originales a la) fenomenología, los textos de Zahavi, aunque eruditos, no conforman este corpus de investigación auténtica.

Tal vez la conclusión que saca van Manen de la discusión con Zahavi sea el *quid* del asunto. Para él, “Zahavi toma una perspectiva ortodoxa sobre el sentido y el significado de la fenomenología; es decir, identifica el proyecto de la fenomenología de manera cercana al trabajo original de Husserl y sus intérpretes

inmediatos" (van Manen: 2019, p. 923). Se trata de una perspectiva ortodoxa frente a una heterodoxa. El presunto llamado al orden del filósofo, al punto de titular su artículo: "Lo entienden bastante mal", podría irse en contra del propio Zahavi, en tanto sería él quien tendría que entender que la fenomenología no se agota en los postulados husserlianos y, ante todo, que estudiar fenomenología no equivale a ser fenomenólogo.

CONCLUSIÓN: LAS DIFICULTADES PERSISTEN

En la introducción de este artículo se plantearon unas preguntas para mostrar ciertas dificultades que se desprenden de la adopción de la fenomenología como método para investigar en ciencias humanas y sociales, esto es, para realizar investigaciones empíricas. En los apartados siguientes a la introducción se exploraron dos vías: recurrir a investigadores fenomenológicos destacados y recurrir a un filósofo fenomenólogo experto. Los primeros manifestaron un interés auténtico por establecer criterios acerca de lo que cuenta como investigar fenomenológicamente; tales criterios fueron usados por ellos para realizar sus propias investigaciones y para determinar por qué consideraban que tal o cual programa no cumplía con los criterios establecidos por ellos. No obstante, esos criterios eran divergentes y, antes que dar un punto final a la discusión, la dejaban en una situación tal vez más problemática que al inicio. El segundo utilizó una estrategia plausible: distinguir en el proyecto fenomenológico una aproximación filosófica y otra científica positiva; solo la primera tendría unos principios establecidos (por ejemplo, el principio de epojé-reducción trascendental); la otra se alimenta, de hecho, de la fenomenología, pero no habría un método establecido, con etapas fijas. Al respecto, Zahavi afirma: "no se trata solo de importar y aplicar ideas ya hechas de un lado al otro; no hay un solo camino que vaya de la filosofía a la psicología, sino que hay un intercambio mutuo, donde ambos lados podrían beneficiarse de la interacción" (Zahavi: 2019b, p. 13, nota 3). Su sugerencia es que hay una fenomenología pura y dura, reservada para la investigación filosófica, y una fenomenología que se configura en interacción con las ciencias positivas. La primera tendría un alto nivel de ortodoxia, la otra permitiría la heterodoxia.

Llegados a este punto, las dificultades parecen persistir. Ante la primera pregunta, respecto a la posibilidad de adoptar un método de investigación cualitativa cuando de entrada se reconoce confuso en su exposición, habría que decir que el investigador correrá el riesgo de interpretar algo de la teoría fenomenológica y tratar de aplicarlo. Quienes hemos intentado ejercicios similares sabemos el carácter dispendioso que esto tiene. En Pinzón y otros (2014) se trató de aplicar la metodología del "Análisis Reflexivo" de Lester Embree, un modo de aprender fenomenología haciendo fenomenología. El punto es que la propuesta de Embree, aunque pretende servir para investigaciones empíricas, sigue la misma estructura del método fenomenológico trascendental de Husserl. Por ejemplo, en el capítulo V, "Experienciar", Embree afirma que, luego de analizar reflexivamente los procesos intencivos (que él resume en creer, valorar, querer, aunque no los reduce a ellos), es preciso dejarlos a un lado provisionalmente, "a fin de investigar qué es en general lo que se denomina "experienciar", con sus diversas especies y subespecies" (Embree: 2003, p. 337). En esta fase, sin embargo, parecía que el análisis reflexivo, si bien ganaba en rigurosidad, requería, para ser una investigación cualitativa, darle un tratamiento a la información, por lo que, para futuros casos era necesario combinar la propuesta con versiones de la fenomenología más cercanas al proceder de la investigación cualitativa. En Vidal y Aguirre (2013), por ejemplo, fue necesario recurrir a la propuesta metodológica de Clark Moustakas (una presentación del modelo de Embree y de Moustakas, además del de Giorgi, se encuentra en Aguirre y Jaramillo, 2012).

A diferencia de otros métodos de investigación cualitativa, la fenomenología exige una serie de osadas decisiones metodológicas, a riesgo de ser criticados por otros académicos como un ejercicio con apariencia de fenomenológico, pero que en realidad no lo es. Parece un riesgo bastante alto, sobre todo si se piensa en examinadores de una tesis o en árbitros de una revista especializada.

Respecto a la segunda cuestión, atinente a la pluralidad de versiones, tanto del concepto como del

método, no parece posible hablar, en sentido estricto, de fenomenología. En este caso, una opción sería, como se sugirió en la introducción, especificar claramente cuál vertiente fenomenológica o propuesta de diseño metodológico se está adoptando y justificar su adopción. Esta es una opción pragmática, mas podría considerarse un modo de eludir la cuestión, pues, si se toma un método como algo más que una serie de pasos conducentes al conocimiento (¿como si existiera tal cosa!), es decir, si se da un sentido auténtico al método, el investigador tiene que dar razones de las decisiones metodológicas y, en el caso de la fenomenología, como parece desprenderse de las discusiones presentadas en este artículo, estas incluyen un alto componente filosófico. Por tanto, apelar, digamos, a “unidades de sentido” y a “clústeres de unidades de sentido”, tal y como lo propone Groenewald (2004), requiere que comprendamos claramente qué entiende la fenomenología por sentido y, a su vez, por términos del mismo campo semántico como intencionalidad, vivencia, reducción. De lo contrario, estaríamos tomando por sentido algo que está por fuera de la comprensión fenomenológica. Ahora bien, el problema se acrecienta cuando, en el mismo marco de la fenomenología, hay posturas que reniegan de la posibilidad del sentido, es más, de la prevalencia del no-sentido. Buscar “unidades de sentido” y tomar esto como un procedimiento fenomenológico, cuando ciertas corrientes fenomenológicas debilitan la posibilidad de acceso al sentido o recomiendan su inutilidad, parece fracturar internamente el procedimiento metodológico, con el riesgo de tomarlo no deliberado sino subjetivista o irracional.

Finalmente, la pregunta por la existencia de principios orientadores del método fenomenológico y su nivel de construcción parece un camino sin salida. Si hubiera algunos principios, estos tendrían que encontrar su equivalente en todos los fenomenólogos (o por lo menos en la mayoría); sin embargo, pongamos un caso: según Zahavi (2018a), “la teoría de la intencionalidad ocupa un lugar central en el pensamiento de Husserl” (p. 27). Pese a esto, autores como Levinas, quien también se reconoce como fenomenólogo y aparece en la mayoría de las compilaciones sobre la fenomenología (de hecho, el propio Zahavi (2018b) lo incluye en *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, en varias entradas), pone en duda la importancia de la intencionalidad; más aún, desafía este concepto y propone una conciencia no intencional (ver Levinas: 2001). A esto se suma que, al igual que Husserl, Levinas ha inspirado programas de investigación en ciencias humanas y sociales, como el propuesto por George Kunz (ver Kunz (1998)). Una reconstrucción de los aportes teóricos y metodológicos de Emmanuel Levinas para la investigación social se encuentra en Jaramillo y Aguirre: (2011). El asunto es que este no es un caso excepcional; al contrario, parece constituirse en regla. Si conceptos centrales de la fenomenología son puestos en duda por representantes de la tradición fenomenológica, ¿qué impide que todo lo demás sea puesto en duda?

Ni los intentos de los investigadores fenomenológicos exitosos por establecer un criterio, ni el llamado al orden de filósofos fenomenólogos han permitido ocultar las dificultades que conlleva la adopción del método fenomenológico en la investigación empírica. Puede verse cómo cualquier criterio es desafiado por uno o varios investigadores; asimismo, la distinción de campos entre la investigación fenomenológica (que guardaría cierto nivel de ortodoxia) y la investigación empírica (susceptible de interpretaciones, algunas de ellas heterodoxas), daría claridad a un investigador que quiera iniciar su camino en la investigación fenomenológica empírica. No se indica con esto que la fenomenología vaya a desaparecer de los manuales de investigación cualitativa o que los resultados que arrojen las investigaciones fenomenológicas no conduzcan al éxito o a la producción de nuevo conocimiento. Lo que se pone en duda es que haya algo así como un método fenomenológico; en vez de esto habría un pluralismo que, de no hallar mojones claros, podría transmutarse en anarquismo metodológico, con todas las contradicciones que todo anarquismo metodológico implica (una revisión de las contradicciones que encierra el anarquismo metodológico de Feyerabend, en comparación con las epistemologías del sur, propuesta por Santos, sobre todo en lo que toca a la proliferación de alternativas, se encuentra en Aguirre (2018)). Algunas de ellas podrían aplicar a esta discusión).

***Nota:** este artículo hace parte del proyecto de investigación: “La objetividad en las ciencias humanas: dificultades en su definición y polémicas recientes en torno a ella” (ID5094), realizado por el grupo de investigación Fenomenología y Ciencia, y financiado por la Vicerrectoría de investigaciones de la Universidad del Cauca.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, J. “Boaventura de Sousa Santos y Paul Feyerabend sobre la proliferación de alternativas”. Cinta de moebio. Vol. 61, Marzo, Universidad de Chile, Santiago de Chile, pp. 1-11.

AGUIRRE, J. y JARAMILLO, L. “Aportes del método fenomenológico a la investigación educativa”. Revista Latinoamericana de Estudios Educativos. Vol. 8, no 2, Diciembre, Universidad de Caldas, Manizales, pp. 51-74.

AILON, G. (2020). “The Phenomenology of Homo Economicus”, Sociological Theory. Vol. 38, no 1, Marzo, SAGE Journals, pp. 36-50.

BENGTSSON, S. y JOHANSSON, S. (2020). “A phenomenology of news: understanding news in digital culture”, Journalism. Versión on line first.

EMBREE, L. (2003). Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica. Jitanáfora, Morelia.

GIORGI, A. (2006). “Difficulties encountered in the application of the phenomenological method in the social sciences”, Análise Psicológica. Vol. 3, no 24, Julio, ISPA, Lisboa, pp. 353-361.

GLOCK, H. (2008). What is Analytic Philosophy. Cambridge University Press, Cambridge.

GROENEWALD, T. (2004). “A Phenomenological Research Design Illustrated”. International Journal of Qualitative Methods. Vol. 3, no 1, Marzo, SAGE Journals, pp. 42-55.

JARAMILLO, L. y AGUIRRE, J. “El concepto levinasiano de sustitución en el contexto de la investigación social”. En: Cuadernos de Epistemología, número 5. Universidad del Cauca, Popayán, pp. 75-101.

LEVINAS, E. (2001). “La conciencia no intencional”. En: Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro. Pretextos, Valencia, pp. 149-160.

LORENTZEN, J. (2007). “Masculinities and the Phenomenology of Men’s Orgasms”. Vol. 10, no 1, Julio, SAGE Journals, pp. 71-84.

PINZÓN, C., JARAMILLO, L., AGUIRRE, J. y DÁVILA, E. (2014). “Tu amor me hace grande: sentidos del cuerpo sexuado en la escuela”. Revista Virtual Universidad Católica del Norte. Vol. 43, Diciembre, Universidad Católica del Norte, Rionegro, pp. 98-112.

QUINN-PATTON, M. (2002). Qualitative Research & Evaluation Methods. SAGE Publications, Londres.

SMITH, J. (2018). ““Yes It Is Phenomenological”: A reply to Max Van Manen’s Critique of Interpretative Phenomenological Analysis”. Qualitative Health Research. Vol. 28, no 12, Septiembre, SAGE Journals, pp. 1955-1958.

SPIEGELBERG, H. (1965). *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. Volume I.* Martinus Nijhoff, The Hague.

SWEET, B. y CASSIDY, E. (2019). "Female vocal identity development: a phenomenology". *Journal of Research in Music Education*. Vol. 67, no 1, Abril, SAGE Journals, pp. 62-82.

TRACY, S. (2020). *Qualitative Research Methods. Collecting evidence, crafting analysis, communicating impact.* Wiley Blackwell, New Jersey.

VAN MANEN, M. (2016). *Fenomenología de la práctica. Métodos de donación de sentido en la investigación y la escritura fenomenológica.* Universidad del Cauca, Popayán.

VAN MANEN, M. (2017a). "But Is It Phenomenology?" *Qualitative Health Research*. Vol. 27, no 6, Marzo, SAGE Journals, pp. 775-779.

VAN MANEN, M. (2017b). "Phenomenology in Its Original Sense". *Qualitative Health Research*. Vol. 27, no 6, Marzo, SAGE Journals, pp. 810-825.

VAN MANEN, M. (2019). "Rebuttal: Doing Phenomenology on the Things". *Qualitative Health Research*. Vol. 29, no 6, Mayo, SAGE Journals, pp. 908-925.

VIDAL, V. y AGUIRRE, J. (2013). "Perspectivas de alteridad en el aula". *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*. Vol. 38, Mayo, Universidad Católica del Norte, Rionegro, pp. 5-15.

ZAHAVI, D. (2018a). *Phenomenology. The Basics.* Routledge, Brixham.

ZAHAVI, D. (2018b). *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology.* Oxford University Press, Oxford.

ZAHAVI, D. (2019a). "Getting It Quite Wrong: Van Manen and Smith on Phenomenology". Vol. 29, no 6, Diciembre, SAGE Journals, pp. 900 – 907.

ZAHAVI, D. (2019b). "Applied phenomenology: why it is safe to ignore the epoché". *Continental Philosophy Review*. <https://doi.org.ezproxy.javeriana.edu.co/10.1007/s11007-019-09463-y>

BIODATA

Juan Carlos AGUIRRE GARCÍA: Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín (Colombia). Profesor Titular del Departamento de Filosofía de la Universidad del Cauca (Colombia). Ha sido coordinador de la Maestría en Ética y Filosofía Política, de la Maestría en Ciencias Humanas y del Programa de Filosofía de la Universidad del Cauca. Director del grupo de investigación Fenomenología y Ciencia (Categoría A - Minciencias). Investigador Sénior (Minciencias 2019-2020). Áreas de desempeño: Epistemología y Fenomenología (Levinas). Autor del libro: *Racionalidad renovada* (Santafé de Bogotá: Aula de Humanidades, 2019). Autor de varios artículos en revistas internacionales arbitradas. Ha traducido libros y artículos de autores relevantes en la fenomenología y la filosofía de la ciencia.