



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

CORPORALIDAD Y EMPATÍA EN LA CONSTITUCIÓN DE LA ALTERIDAD:
HACIA UNA LECTURA DE LA *QUINTA MEDITACIÓN CARTESIANA*
DE EDMUND HUSSERL

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN HUMANIDADES: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

PRESENTA:
VERÓNICA MEDINA RENDÓN

DR. MIGUEL ÁNGEL SOBRINO ORDOÑEZ
DIRECTOR DE TESIS

DR. IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ
CO-DIRECTOR DE TESIS



MAYO 2019

A la memoria de mi padre

AGRADECIMIENTOS

A mi familia, por ser el faro al que siempre puedo volver, por el apoyo y el respaldo; especialmente a mi madre por ser esos brazos abiertos que siempre están para mí.

Al Dr. Miguel Ángel Sobrino por enseñarme a responsabilizarme de mi formación y a defender mis ideas. Al Dr. Ignacio Quepons por las horas de estudio y la atención prestada a las dudas que surgieron a lo largo de los fructíferos meses de trabajo que tuve la fortuna de compartir en los diferentes espacios de la Universidad Veracruzana; por su gran calidad humana, por mostrarme, con su ejemplo, el auténtico respeto y pasión por la labor filosófica y por enseñarme a mantener siempre viva la curiosidad genuina y desinteresada que posibilita a la filosofía misma.

Eva, Jesús y Daniela por los años de amistad incondicional y por su disposición para escucharme cuando necesito hablar; Dante y Miguel, gratas personas a las que tuve la oportunidad de conocer a lo largo de esta travesía. Mario y Joel, por las interminables charlas y noches en vela. Zyanya e Isael, los mejores compañeros que pude tener. Alberto, mi copo de nieve favorito, todo esto no pudo ocurrir de una manera diferente: gracias por el tiempo compartido, por todo el cariño y por haberme acogido con tanta calidez; por el cuidado, los momentos de felicidad en estado puro y sobre todo por el aprendizaje adquirido en tu compañía.

Finalmente, a las autoridades académicas y administrativas del Posgrado en Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México —especialmente a Ana Bertha Juárez y Carmen Urbina— por su constante trabajo para hacer de nuestra facultad un semillero de profesionales en las diversas áreas que lo integran.

Pregunta profunda: ¿Qué es el ser humano?

Respuesta ligera: Ahí va uno.

Pregunta profunda: ¿Será uno como yo?

Respuesta frívola: Todos son como tú.

Pregunta profunda: Quizás cada uno es otro.

Respuesta ligera: Todos son distintos.

Pregunta profunda: ¿Y cómo saber qué son todos?

Hans Blumenberg. *Descripción del ser humano*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
--------------	---

CAPÍTULO I

LA CORPORALIDAD COMO CONDICIÓN DE LA ALTERIDAD

1.1. El cuerpo como cosa física y el cuerpo vivo	10
1.1.1. Breve caracterización de la «actitud natural». De <i>Problemas fundamentales de la fenomenología</i> a <i>Ideas I</i>	21
1.2. Constitución material del cuerpo: el «yo-hombre»	27
1.3. Percepción del cuerpo propio y percepción del cuerpo ajeno	30
1.3.1. Ubiestesias: sensaciones localizadas	35
1.3.2. Cinestesias: sensaciones de movimiento	40

CAPÍTULO II

ANÁLISIS SOBRE LA CONSTITUCIÓN DE LA EXPERIENCIA EMPÁTICA EN LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

2.1. Consideraciones en torno al concepto de «empatía» en el contexto de la fenomenología trascendental	46
2.2. Precisiones sobre el concepto de «naturaleza»	49
2.3. La empatía inauténtica y la posibilidad del conocimiento intersubjetivo	51
2.4. El yo puro	56
2.4.1. El yo anímico. Vida anímica	62
2.5. La constitución de la realidad anímica en la empatía	66
2.6. Edith Stein y <i>El problema de la empatía</i>	69
2.6.1. Convergencias y divergencias sobre el tema de la empatía en Edmund Husserl y Edith Stein	81

CAPÍTULO III

LA QUINTA MEDITACIÓN CARTESIANA Y LA REDUCCIÓN A LA ESFERA PRIMORDIAL

3.1. La doble reducción en <i>Problemas fundamentales de la fenomenología</i>	87
3.2. Intersubjetividad y experiencia del otro. De 1920 a 1927	96
3.3 La problemática de la constitución del otro en la <i>Quinta meditación cartesiana</i> . La reducción a la esfera primordial	102
3.4 Parificación y empatía	109
CONCLUSIONES	115
BIBLIOGRAFÍA	123

INTRODUCCIÓN

El tema de la constitución de la alteridad —en el contexto de la fenomenología trascendental—, es considerado como polémico aún en nuestros días debido a la sesgada recepción que se tiene de la obra husserliana. Es sabido que la preocupación por dar cuenta de la experiencia de un *alter* deriva de la acusación de incidir en el solipsismo que se le adjudica al método fenomenológico, esto por la mala comprensión que se tiene de las implicaciones de la ejecución tanto de la *epoché* como de la reducción fenomenológica; lo cierto es que el tópico de la alteridad aparece tempranamente en las reflexiones de Edmund Husserl, ocupando al filósofo moravo a lo largo de toda su vida, llevándolo a constantes reelaboraciones en sus análisis sobre el tema.

En la colección de trabajos completos, editados con el nombre de *Husserliana*, se encuentran publicados tres volúmenes dedicados al tema de la intersubjetividad (tomos XII, XIV y XV), cuyo título en alemán es *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Sobre la fenomenología de la intersubjetividad)* en donde se reúnen manuscritos de los años 1905 a 1935*, lo que evidencia la recurrente preocupación del filósofo sobre este aspecto.

El objetivo de esta investigación es explorar la manera en la que se configura la experiencia del otro, así como su constitución trascendental —desde el marco teórico de la fenomenología trascendental—. La hipótesis que sustentaré en lo sucesivo es que a partir de la percepción de un cuerpo ajeno semejante al propio es posible acceder a su vida anímica a través de la experiencia de la empatía, logrando tener experiencia de un *alter*; el cuerpo y la empatía son pues, elementos centrales

* La distribución de los materiales en los tres volúmenes es la siguiente: En el volumen XIII se encuentran recopilados manuscritos de los años 1905-1920, en el volumen XIV los que abarcan de 1921 a 1928 y finalmente en el volumen XV los que corresponden a 1929-1935.

para la configuración de sentido del yo ajeno. Considero importante tener clara una distinción entre dos términos a los que se hará referencia de manera recurrente: intersubjetividad y alteridad. La intersubjetividad refiere a la constitución del mundo objetivo y las relaciones que los sujetos entablan en él, gracias a la cual el mundo en cuanto tal adquiere su unidad, mientras que la alteridad está específicamente ligada a un otro, en este caso, a la constitución de un yo ajeno.

Para el logro de la tarea propuesta se realizará un estudio de cada una de las variables planteadas en la hipótesis: la corporalidad y la empatía, como el título mismo del trabajo lo indica. He elegido estos dos aspectos como guías por considerar al cuerpo como lo primero que percibo de otro ser humano, y la empatía por ser, en su definición más general, una manera de participar en la vida afectiva de mis congéneres.

Como *corpus* teórico me ceñiré principalmente a tres obras del filósofo moravo, a saberse: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* y *Meditaciones cartesianas*. No se realizará la revisión de la totalidad de los tomos de *Husserliana* dedicados al tema de la intersubjetividad pues el objetivo de la investigación no es exponer de manera cronológica la evolución y cambios que presenta el pensamiento del autor en torno al foco de interés.

Si bien, entre la redacción de cada uno de los textos mencionados existe una separación temporal importante, la selección de éstos responde a las necesidades planteadas por la investigación misma. *Problemas fundamentales de la fenomenología* —que en su edición en alemán se encuentra publicado en el volumen XIII de la *Husserliana*— es una serie de manuscritos redactados por Husserl para las lecciones que dictó en el semestre de invierno de 1910/1911 en la universidad de Gotinga, siendo bibliografía relevante por ser un texto de temprana redacción en el que se abordan ya los temas de la corporalidad y la empatía, además de una anticipada

explicación de la manera en la que se dan las relaciones intersubjetivas limitadas al contexto de la «actitud natural» y la descripción de la nombrada «doble reducción fenomenológica».

Enseguida, el segundo volumen de las *Ideas* —cuya redacción de los manuscritos que lo integran se realizó entre los años 1912 a 1928—, que no se vio publicado durante la vida del autor —sino únicamente de manera póstuma cuya primera edición en alemán apareció en 1952— es importante por la singularidad de los temas que aborda, entre los que me ocuparé de la descripción fenomenológica de la constitución del cuerpo vivo y la vida anímica. Finalmente, *Meditaciones cartesianas* (1929), es una lectura imprescindible por ser la exposición fenomenológica más acabada —publicada durante la vida de Husserl— sobre la constitución de la alteridad, tema que toca específicamente en la *Quinta meditación* y en donde también son latentes las referencias al cuerpo vivo y la empatía.

La presente investigación es de carácter documental con fines a una sistematización de las nociones de cuerpo y empatía, que como se verá a lo largo del texto son claves para comprender la constitución del otro. El texto que a continuación presento se encuentra organizado en tres capítulos: el primero dedicado al tema del cuerpo, el segundo al tema de la empatía y el tercero enfocado a un análisis de la *Quinta meditación cartesiana*.

El primer capítulo inicia con la distinción conceptual entre los vocablos alemanes que se utilizan para referirse a un cuerpo: *Leib* y *Körper*. En el contexto de la fenomenología trascendental esta diferencia es de vital importancia, pues el primero alude a un cuerpo vivo y el segundo refiere a un cuerpo limitado al sentido estrictamente material, para entender mejor esta distinción —y contextualizar brevemente la problemática del cuerpo en la historia de la filosofía— recurro a la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, pues la manera en la que Descartes define estos dos tipos de sustancias guarda semejanza con las definiciones

mencionadas líneas arriba, a la vez que es importante hacer latente la respuesta que da a la forma en que *res cogitans* (comúnmente identificado con la definición de alma) y *res extensa* (sustancia material) se relacionan, respuesta a la interrogante sobre la bipartición o visión dualista que se le adjudica al filósofo francés, lo anterior para contrastarla con la propuesta husserliana.

En un primer momento, se hará énfasis en el carácter material del cuerpo por otorgarle a los hombres la condición de equivalencia, es decir, la generalidad de poseer un cuerpo propio sobre el que dispone a voluntad y es visible para los demás, dando respuesta a las críticas que se le hacen a Husserl, que mencionan que el «yo» del que se ocupa la fenomenología trascendental carece de cuerpo.

Derivado de lo anterior, dedico un apartado a la descripción de lo que Husserl llama «actitud natural», la importancia de clarificar esta noción estriba en que a partir de ella es posible entender el contexto de las primeras descripciones que el filósofo hace de las relaciones intersubjetivas. La actitud natural es entendida como aquella en la que cualquier hombre asume la existencia del mundo y de los objetos que se encuentran en él sin cuestionamiento alguno; la actitud natural tiene como base la experiencia, que en un primer momento está limitada a la descripción y en un segundo momento sirve como base para la conceptualización científica.

La actitud natural permite al hombre relacionarse con los objetos que se presentan ante él estando como «ahí delante», entre esta multiplicidad de objetos es posible reconocer a otros hombres como existentes, primeramente, trayendo a cuenta el concepto de *Körper*, pues los reconozco como un objeto más que está en el mundo, y en un análisis más profundo, como *Leib*, al identificarlo como un sujeto semejante a mí, poseedor de vida psíquica propia. A la unidad psicofísica ajena que se reconoce como estando en el mundo de manera similar a la que me encuentro yo, Husserl le denomina «yo-hombre».

El concepto de «yo-hombre» es introducido por el autor en el segundo volumen de sus *Ideas*, si bien, en *Problemas fundamentales de la fenomenología* ya se ocupaba de la relación entre el yo y su cuerpo, esos análisis están limitados a la esfera de la psicología, tal es la denominación que otorga a esa unidad como un «yo psicofísico»; ya en *Ideas II*, el foco de atención serán la capacidad de percibirse a sí mismo y las potencialidades por las cuales se manifiesta el yo, como pueden ser: «yo puedo», «yo quiero» tal o cual cosa.

El «yo hombre» al que he aludido es importante ya que mediante él es posible la constitución del mundo empírico circundante, la relevancia del cuerpo para la conformación de la naturaleza material es tal, que es necesario indagar sobre la forma en que ocurre la captación del cuerpo propio y, en segundo lugar, de cuerpos ajenos, encontrando como características fundamentales la capacidad de movimiento, el papel del cuerpo como punto cero de orientación y el sentido del tacto. Primeramente, hay que apuntar que ningún cuerpo —el propio o ajeno— es captado en su totalidad en una primera impresión; los cuerpos se presentan de manera parcial y es solo en la suma de estas diferentes perspectivas que se puede configurar una imagen unitaria del objeto en cuestión. La captación de un objeto en todas sus diferentes caras es únicamente posible gracias al movimiento del cuerpo propio, por el cual es posible tomar una posición diferente respecto de determinado objeto.

Ahora bien, el cuerpo como punto cero de orientación no refiere más que a la incapacidad de dos cuerpos en ocupar el mismo espacio, siendo a partir de la posición que cada uno ocupa el horizonte desde el que se configura la totalidad del entorno, así el mismo objeto muestra una cara disímil y está ubicado a una distancia diferente para dos sujetos, esto a partir de la posición que estos ocupen. Estos dos aspectos —lo referente al movimiento y el punto cero de orientación— son abordados por Husserl tanto en *Problemas fundamentales de la fenomenología* como en

Ideas II, por lo que en el trabajo trataré de hacer evidente la matización que el autor hizo respecto a estos temas.

Hacia la parte final del capítulo, me ocuparé de los temas de las sensaciones localizadas y las sensaciones de movimiento —ubiestesias y cinestesias, respectivamente— ambas como elemento de vital importancia en la percepción del cuerpo propio. El análisis sobre las ubiestesias y las cinestesias se efectuará desde la lectura de *Ideas II*. Las ubiestesias o sensaciones localizadas refieren al sentido del tacto y al órgano más grande del ser humano: la piel, por la cuál es posible percibir el cuerpo propio en contraste con otros objetos, o bien con otra parte del cuerpo mismo. Como resultado del contacto con otros cuerpos es posible experimentar sensaciones de placer o de dolor, como ejemplo de ellos se tiene lo expuesto por José Gaos sobre el tema de la caricia, acción por la cual y gracias a la conjunción de tacto y movimiento se desemboca en una sensación de placer; lo anterior permite establecer un vínculo con las sensaciones de movimiento o cinestesias. Las cinestesias se hacen patentes al sentir el movimiento mismo del cuerpo y es por ellas que se pueden establecer nexos causales con otros objetos al entrar en contacto con ellos y hacerlos cambiar de posición, por ejemplo.

El segundo capítulo, como he mencionado, está dedicado a la constitución de la experiencia empática, en este apartado será posible encontrar, primeramente, un breve marco histórico en el que aparece el tema de la empatía para la fenomenología trascendental, que es legado de la propuesta estética de Theodor Lipps; enseguida puntualizaré las diferentes traducciones que se han hecho del vocablo alemán *Einfühlung*, esto con la finalidad de evitar equívocos en las referencias bibliográficas que se encuentran a lo largo del capítulo.

Enseguida, clarificaré la acepción en la que haré uso del término «naturaleza», esto por los diferentes contextos en los que se mueven las descripciones fenomenológicas sobre la empatía: en *Problemas fundamentales de la fenomenología*,

«naturaleza» es entendida como la totalidad del mundo material; mientras que en *Ideas II*, aparece la «naturaleza espiritual», por lo que es importante tener presente esta distinción pues es retomada al hablar de la realidad anímica.

Las descripciones de la empatía que se encuentran en *Problemas fundamentales de la fenomenología* coinciden con lo que el filósofo argentino Roberto Walton llama «empatía inauténtica». Como primera condición para la empatía es necesario que ese otro posea un cuerpo vivo como el propio y, por lo tanto, que compartan el mismo entorno cósmico y temporal actual. Por la captación del cuerpo vivo ajeno, se asume la existencia de otro «yo» que habita ese cuerpo y que expresa las potencialidades que he señalado en el primer capítulo. La empatía inauténtica es pues, la captación de una subjetividad ajena a partir del reconocimiento de su cuerpo propio; los alcances de la empatía inauténtica están orientados más al conocimiento científico que ha profundizar en la comprensión de la vida anímica ajena. Para discernir el alcance del conocimiento intersubjetivo derivado de este modo de empatía recurriré a otro texto husserliano titulado *La tierra no se mueve*.

Ahora bien, en *Ideas II* también se encuentran aportes de una teoría fenomenológica de la empatía, retomando descripciones sobre lo que hasta ahora he nombrado como empatía inauténtica, pero enriqueciéndolas con las descripciones sobre el «yo anímico» y la realidad anímica. Por el momento basta decir que existe una diferencia entre el «yo puro» —al que he dedicado un apartado del capítulo— y el «yo anímico», si bien ambos están referidos a un corriente de conciencia, el segundo se encuentra vinculado a una realidad material (yo-hombre) de manera peculiar ya que sus vivencias aparecen a la conciencia de manera trascendente.

Bajo el entendido de que los hombres se encuentran conformados por esta dualidad cuerpo-alma, es necesario esclarecer de que naturaleza es la relación entre estos dos elementos. La empatía posibilita la comprensión de las motivaciones que

alberga otro, siendo las relaciones de comunicación un pilar fundamental para dar cuenta de la constitución del mundo espiritual.

Considero importante contrastar los apuntes husserlianos sobre la empatía con un trabajo de particular relevancia sobre el tema en el ámbito de la fenomenología, el texto *Sobre el problema de la empatía*, tesis doctoral de Edith Stein, quien fuera alumna y asistente del filósofo moravo, quien además editó el libro segundo de *Ideas*. La riqueza del trabajo de Stein radica en las finas distinciones que realiza desligando a la empatía de otra serie de actos intencionales, tales como el cosentir y el sentir a una. En la propuesta steiniana, la empatía aparece como el fundamento de las relaciones intersubjetivas, definiéndola como una participación interior como el otro. Si bien, el trabajo de Stein es evidentemente cercano a la doctrina husserliana, resaltan los aportes originales de la filósofa, por ejemplo, en las puntuales distinciones de los conceptos «alma» y «espíritu», diferenciación que no es muy clara en Husserl.

Finalmente, en el tercer capítulo, dedicado a la *Quinta meditación cartesiana*, parto del tema de la «doble reducción fenomenológica» como la primera vía de acceso a otro. Aunque la primera mención de la doble reducción se realizó en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, es importante traerla a cuenta en este apartado pues los aportes que presenta en el tema de la empatía son relevantes ya que va más allá de la empatía entendida como mera percepción empírica del otro (lo que se ha descrito como empatía inauténtica) enfatizando la imposibilidad de acceder a la vida anímica del otro de manera originaria; en este entendido hay que tener claro que la empatía no se limita a la relación de semejanza de mi cuerpo vivo con el otro.

Teniendo este antecedente, la fenomenología avanza hacia una explicación de la conformación del otro en el ámbito trascendental, recurriendo a la descripción de lo que Husserl llama «esfera primordial», definiéndola como una *epojé* temática.

Como se verá, las descripciones que hace de esta especial reducción se dan en dos sentidos: por contraste con lo ajeno y desde la esfera originaria misma; en estos análisis es muy recurrente la referencia a corporalidad y al concepto de mundo, al que le otorga un sentido de trascendencia.

Enseguida, toco el tema de la percepción por analogía y la parificación, estando la primera, limitada al ámbito de la semejanza; mientras que la parificación implica el establecimiento de una serie de signos para el reconocimiento del cuerpo ajeno dentro de la esfera de lo mío propio, esta operación rebasa la simple similitud que opera en la analogía, como se verá; finalmente se llegará al argumento de la descentralización del *ego*, en el cual —como su nombre lo indica— se dejará ver que, pese a que el inicio de la fenomenología es necesariamente egológico, llega un momento en que se abre a la experiencia del otro, en donde se podrá ver la importancia de la empatía.

A través de este recorrido se dejará ver que es en la experiencia del otro en lo que se encuentran sustentadas las relaciones intersubjetivas, tal como Husserl señala en los últimos párrafos de la *Quinta meditación*.

CAPÍTULO I

LA CORPORALIDAD COMO CONDICIÓN DE LA ALTERIDAD

1.1 EL CUERPO COMO «COSA FÍSICA» Y EL «CUERPO VIVO»

Cuando se quiere hablar del cuerpo en el contexto de la fenomenología trascendental es necesario hacer explícita una precisión terminológica entre dos vocablos alemanes que suelen traducirse como cuerpo, a saber: *Körper* y *Leib*. En alemán ambas palabras suelen traducirse simplemente como «cuerpo». El primero término, *Körper*, se usa para referirse a cuerpos de los que tratan las ciencias como la física o la geometría, cuerpos en el sentido estrictamente físico, como una cosa con extensión, masa y volumen, es decir, refiere a las características materiales de un objeto físico. La palabra *Körper* designa un cuerpo en tanto realidad física, un objeto material que está en el mundo natural determinado por su espacio-temporalidad actual y sometido a leyes de causalidad. Por otro lado, *Leib* se entiende en el sentido de cuerpo animado de cualquier ser vivo, real o posible; es decir, el primer cuerpo vivo que se reconoce es el propio que funge como punto de orientación en el mundo y es un cuerpo capaz de vivenciar lo que él mismo es y lo que siente, sujeto ya no a leyes causales sino a leyes de motivación:¹

Es absolutamente imprescindible distinguir el *cuerpo en cuanto objeto* y el *cuerpo en cuanto sujeto* o, por usar las palabras de Husserl, el cuerpo como *Körper* y el cuerpo

¹ Las definiciones de «cuerpo» aquí referidas no son excluyentes. En *Ideas II*, Husserl señala la dimensión complementaria de estas dos nociones de cuerpo: “El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es *cosa* física, MATERIA, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, la lisura, la dureza, calor y cuantas otras propiedades materiales similares haya; por otro lado encuentro en él, y siento 'en' él y 'dentro' de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos.” Cfr. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, FCE/UNAM, México, 2014, p. 185. Trad. Antonio Zirión Quijano. En adelante *Ideas II*. En lo sucesivo, en las citas bibliográficas, las cursivas o versalitas son del autor del texto de quien se toma la referencia, salvo los casos en que se indique lo contrario.

como *Leib*, o si se quiere, porque también vale, el cuerpo como *cuerpo físico* y el cuerpo como *carne*, siendo aquel un cuerpo entre otros cuerpos en el mundo, sometido, por tanto, a todas las fuerzas de la realidad, mientras que el otro [...] el *cuerpo somático* o la *carne* [...] es el cuerpo vivido por mí, con cuya presencia me encuentro identificado, sin que me pueda desidentificar, por eso no lo puedo conocer como a un objeto porque nunca lo tengo enfrente. Yo no *conozco* mi cuerpo somático, mi *Leib*, como algo exterior, sino que lo soy directamente. Porque para mí nunca me está dado como un objeto que conozco, sino que más bien es una condición de posibilidad de todo objeto.²

Para hacer más explícita esta distinción, y contextualizar un poco el tema del cuerpo en la historia de la filosofía, retomo aquí la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*. Recorro al filósofo francés René Descartes, pues la caracterización que hace de la *res extensa* puede identificarse con la descripción del cuerpo como cosa física³, a la vez que esto permite hacer latente la forma en que Descartes da respuesta a la bipartición resultado de aceptar que el hombre está constituido por dos sustancias, esto con la finalidad de contrastarla con la posición que toma Husserl respecto a la noción de cuerpo vivo.

² Javier San Martín Sala, *Antropología filosófica II. Vida, persona y cultura*, UNED, Madrid, 2015, p. 66.

³ La concepción del cuerpo como cosa física emparejada con el concepto cartesiano de *res extensa* ha de ser matizado. Como se verá enseguida, existe una innegable relación entre la *res cogitans* y la *res extensa*. La identificación de *Körper* con *res extensa* deriva de la visión mecanicista que el filósofo francés tiene del cuerpo, en la Segunda de sus *Meditaciones metafísicas* puede leerse sobre el cuerpo: “[...] por cuerpo entiendo todo lo que puede estar delimitado por alguna figura, estar situado en algún lugar, y llenar un espacio de tal suerte que cualquier otro cuerpo quede excluido; que puede ser sentido, o por el tacto, o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; que puede ser movido de diversas maneras, no por sí mismo sino por otra cosa extraña que le toca y, por tanto, de la que recibe una impresión. Pues el tener en sí la potencia de moverse, de sentir y de pensar no creía de ninguna manera que debiese ser atribuido a la naturaleza corporal; al contrario, más bien me asombra ver que semejantes facultades se encontraran en algunos cuerpos”. René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alianza Editorial, 2011, p. 68. Como es posible apreciar, el asunto se relaciona con el tema del movimiento, que, cuando agrupa los atributos que le corresponden a cada uno, alma o cuerpo, cae en cuenta que sin cuerpo no es posible el desplazamiento o sentir: “Los primeros son nutrirme y andar; pero si es cierto que no tengo cuerpo alguno, también es que no puedo andar ni nutrirme. Otro es sentir; pero tampoco se puede sentir sin el cuerpo”. *Ibidem.*, p. 69.

En sus *Meditaciones metafísicas*, Descartes señala la existencia de dos tipos de sustancias, a saberse: la *res cogitans* y la *res extensa*; esta dualidad es comúnmente planteada en los términos alma y cuerpo respectivamente, en donde el «yo» es identificado con el alma y situado como una sustancia pensante que puede existir con independencia de un cuerpo físico, este último pasa a ser considerado como un objeto (*res extensa*).

De manera inversa a lo planteado en su *Discurso del método*⁴, en la sexta de sus *Meditaciones*,⁵ Descartes admite que se puede alcanzar algún grado de conocimiento

⁴ Es pertinente tener en cuenta que la manera en que opera el filósofo francés en esta obra que antecede a las *Meditaciones metafísicas*, puede considerarse como un modo inverso ya que en el *Discurso del método*, lo que busca es un fundamento indubitable para el conocimiento, por lo que lo primero que lleva a cabo es una dura crítica a las ciencias y al modo en el que él mismo ha adquirido conocimiento, dudando de la certeza de los saberes que ha ganado mediante los sentidos, estableciendo finalmente al *ego* como el fundamento de todo conocimiento verdadero.

⁵ Precisamente en las *Meditaciones metafísicas*, Descartes introduce la analogía del piloto y el navío, misma que se remonta a la obra *De anima* del filósofo griego Aristóteles. Si bien, la referencia más notable de esta analogía es la del filósofo griego, estas referencias ya pueden rastrearse desde Homero, la filosofía presocrática y en algunos pasajes de *La república* de su maestro Platón, por lo que la originalidad de la misma no es propia del Aristóteles, detrás de él se encuentra una gran tradición en la que se compara frecuentemente al hombre con algún artefacto. Me interesa aquí retomar las distinciones hechas por Alejandro de Afrodisia —conocido comentarista de la obra de Aristóteles, oriundo de la ciudad de Afrodisia en Caria—: “Alejandro analiza los sentidos de esta expresión (‘ser algo en algo’) y desecha una aceptación literal de la analogía porque implicaría hacer del alma un cuerpo. Equiparar el alma a un piloto, el cual efectivamente es un cuerpo, implicaría una corporeización del alma que acarrearía consecuencias absurdas. El alma, en efecto, estaría como el piloto en el navío, en un lugar determinado del cuerpo; además, al igual que el piloto debe esforzarse para maniobrar con el timón, el alma movería el cuerpo a la fuerza, y no de una manera natural”. Javier Aoiz, “Alma y cuerpo: piloto y navío. Sobre una antigua analogía” en *Episteme*, vol. 36, Instituto de Filosofía UCV, Caracas, 2016, p. 11.

En la obra de Descartes, una referencia a esta analogía también es posible encontrarla en la quinta parte del *Discurso del método*. Ya en el ámbito de la fenomenología, reflexiones y propuestas cercanas a lo que permite avistar esta analogía sobre el piloto y el navío, pueden encontrarse en la obra de Husserl y Landgrebe: “En el párrafo 44 de la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, Husserl tematiza el cuerpo como la esfera de lo que me es propio, a partir de la abstracción de la experiencia de lo extraño en general y en contraste con ella. El resultado de esta abstracción es el encuentro de mi cuerpo orgánico con una preeminencia púnica como el único que no es un mero cuerpo físico, sino justamente cuerpo orgánico. Dicha preeminencia y unicidad se manifiesta en dos sentidos: por un lado, atribuyo a mi cuerpo campos de sensación de diversos modos de pertenencia y, por otro lado, lo experimento como el único cuerpo en el que yo mando y gobierno de modo inmediato, es decir, mi cuerpo trasluce la experiencia ‘yo puedo’.” *Ibidem.*, p. 15. En este sentido, el trabajo de Landgrebe

sobre lo que uno mismo es, por lo que enuncia que no todas las percepciones exteriores que le son dadas han de ser falsas, antes bien, se permite someter a un análisis la valía de las percepciones que le son entregadas por medio de los sentidos:

Pero ahora que comienzo a conocerme mejor y a descubrir con mayor claridad al autor de mi origen, no pienso en verdad que deba admitir en forma temeraria todas las cosas que los sentidos parecen enseñarnos, pero tampoco pienso que deba ponerlas en duda a todas de manera general.⁶

Señala la existencia de facultades particulares y distintas de sí mismo, tales como el imaginar y el sentir; con esto quiere decir que el hombre puede reconocerse como tal sin ellas, pero no viceversa, estas cualidades requieren de un hombre para, por lo menos, predicarse, pues se dan necesariamente ligadas a una sustancia inteligente, que ha de ser su punto de referencia.

Enseguida, Descartes apunta que las percepciones que se tienen de otros cuerpos, tales como el tamaño y la forma, únicamente pueden ser dadas mediante mi propia sustancia corporal, y es precisamente sobre esta sustancia sobre la que ejerzo algún tipo de dominio, que me permite cambiar de postura u orientarme de aquella o cual manera —atributos que Husserl también reconocerá en el cuerpo, como se verá más adelante—; como se hace evidente, todos estos movimiento requieren de algo más que dirija a la *res extensa*, esta sustancia capaz de regir al cuerpo ha de ser la misma que permite sentir, es lo que el filósofo francés llama la sustancia inteligente.

(*Der Weg der Phänomenologie y Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins*), retoma los análisis ofrecidos por Husserl en *Ideas II*, para explicar cómo, a partir de la capacidad de auto movimiento, se configura el mundo sensible. Cfr. Ignacio Quepons Ramírez, “Del movimiento del cuerpo al movimiento de la historia: sensibilidad afectiva, sentido y mundo de la vida en la fenomenología de Ludwig Landgrebe” en *Investigaciones fenomenológicas*, n. 15, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2018.

⁶ René Descartes, “Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas” en *Descartes. Biblioteca de grandes pensadores*, Gredos, Madrid, 2011, p. 210.

La manera en la que Descartes demuestra la existencia de los cuerpos —en el sentido del término alemán *Leib*— es afirmando que son fuente de sensaciones y sentimientos que no pueden ser producidos por otra causa que no sea el cuerpo mismo; afirma pues que los cuerpos existen, lo que resulta confuso es la percepción misma de los sentidos, es de ésta de la que no se puede hablar de manera clara, pero los cuerpos de los cuales se pueden predicar cosas existen de verdad ahí, son objeto de estudio de la geometría. Este argumento encuentra mayor respaldo en la afirmación que Descartes hizo, enunciando que Dios no es un ser engañador, por lo que no pondría ante nosotros objetos falsos. El ejemplo que presenta el autor es muy ilustrativo sobre la manera en que la *res cogitans* y la *res extensa* se encuentran indisolublemente ligadas:

La naturaleza me enseña por esos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., que no estoy solamente alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que, más allá de ello, estoy unido a él muy estrechamente, y confundido y mezclado de tal manera que compongo con él como un solo todo. Porque si no fuera así, cuando mi cuerpo es herido no sentiría por ello dolor, yo, que no soy sino una cosa que piensa, sino que percibiría esa herida mediante el solo entendimiento, como un piloto percibe mediante la vista si algo se rompe en su barco; y cuando mi cuerpo tiene necesidad de beber o de comer, conocería simplemente eso mismo sin ser advertido de ello por sentimientos confusos de hambre y ser. Porque, en efecto, todos esos sentimientos de hambre, de sed, de dolor, etc., no son otra cosa que ciertas maneras de pensar que provienen y dependen de la unión como de la mezcla del espíritu con el cuerpo.⁷

De esta descripción, siguiendo a Descartes, aún podemos reconocer en el cuerpo el atributo de la divisibilidad, contrario al espíritu que es indivisible. La conjunción de la *res cogitans* y la *res extensa* deja ver la característica de cuidado que tiene el cuerpo para consigo mismo, pues como Descartes apunta enseguida, el cuerpo tiende a protegerse de otros cuerpos que le rodean, así como procura satisfacer sus necesidades, como se ha podido comprobar con la referencia anterior.

⁷ *Ibidem.*, p. 213.

El cuerpo entendido como *res extensa*, cuyo principal atributo es la extensión —directamente relacionada a la materialidad de los objetos— es una cualidad que también se identifica en la definición de *Körper*, que se ha mencionado al inicio. Si bien, sus descripciones encuentran dificultades para aclarar cómo es que se da la relación entre estas dos sustancias, adelanta que el cuerpo es conocido mediante el cerebro y como puede apreciarse en textos posteriores a la publicación de sus *Meditaciones metafísicas*, persiste en la tarea de esclarecer la manera en que se da este vínculo, tal y como se puede constatar en su *Tratado del hombre, Las pasiones del alma* y algunos pasajes de su correspondencia con Isabel de Bohemia.⁸

⁸ La relación entre alma y cuerpo es un tema recurrente en el intercambio de cartas sostenido entre Isabel de Bohemia y René Descartes durante el primer semestre de 1643, escribió Descartes: “[...] considero que existen en nosotros unas cuantas nociones primitivas, que son como unos originales en cuyo patrón nos basamos para construir todos nuestros demás conocimientos. Y esas nociones son muy pocas, ya que, tras las más generales, las del ser, el número, la duración, etc., que convienen para todo cuanto podemos concebir, solo tenemos, en lo que más particularmente atañe al cuerpo, la noción de la extensión, de la que se derivan las de la forma y el movimiento. Y para el alma tenemos solo la del pensamiento, que abarca las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; y, por último, para el alma y el cuerpo juntos, solo tenemos de su unión, de la que depende la de la fuerza con que cuenta el alma para mover el cuerpo, y el cuerpo para influir en el alma, provocando en ella sensaciones y pasiones”. René Descartes, “Correspondencia con Isabel de Bohemia” en *Descartes. Biblioteca de grandes pensadores*, Gredos, Madrid, 2011, pp. 553-334.

En su *Tratado del hombre*, desde la primera parte, Descartes manifiesta su interés por aclarar la naturaleza de la relación alma-cuerpo y cómo es que llevará a cabo esta labor: “Estos hombres estarán compuestos, igual que nosotros, por un alma y un cuerpo. Y es necesario que os describa, en primer lugar, el cuerpo por una parte y, después, el alma por otra y separadamente; y que os muestre, finalmente, cómo esas dos naturalezas deben ser juntadas y unidas para componer hombres que se asemejen a nosotros”. René Descartes, “Tratado del hombre” en *Descartes. Biblioteca de grandes pensadores*, Gredos, Madrid, 2011, p. 675. En este tratado, el alma aparece como un lugar en el que confluyen todos los apetitos y necesidades que afectan al cuerpo del hombre, de la misma manera el alma acredita los conocimientos que se tienen de los objetos del mundo a través de los sentidos y las consecuentes valoraciones que tiene de ellos.

Las pasiones del alma son en último trabajo publicado por Descartes antes de su muerte. En este texto el filósofo francés parte de la premisa que existe una relación entre alma y cuerpo, pero lo que le interesa en un primer momento es señalar cuales son las diferencias entre uno y otro. Aludiendo a la concepción del cuerpo como máquina, Descartes explica el movimiento de los músculos por sí mismos y por causas exteriores, lo mismo, identifica las funciones propias del alma (que no guardan relación con el cuerpo o no desembocan en una manifestación por medio de él) tal como el amor a Dios, algunas percepciones e imaginaciones que no se expresan por medio del cuerpo. Se identifica a la voluntad como el vínculo entre alma y cuerpo: “[...] las otras son acciones que terminan en nuestro cuerpo, como cuando, por el simple hecho de que tenemos la voluntad de pasearnos, nuestras

En la fenomenología trascendental se puede apreciar más claramente la superación de la bipartición alma-cuerpo que reinó durante gran parte de la Escolástica y la Modernidad. Para poder profundizar en el tratamiento del tema desde la perspectiva fenomenológica, primeramente, se debe aclarar un error histórico en la recepción de la fenomenología misma derivado de la publicación del libro primero de las *Ideas* que apareció en 1913.

Es sabido que, en *Ideas I*, Husserl expone el método de la fenomenología trascendental; la incomprensión de la *epojé*⁹ y la reducción fenomenológica¹⁰ llevó a

piernas se mueven y andamos”. René Descartes, “Las pasiones del alma” en *Descartes. Biblioteca de grandes pensadores*, Gredos, Madrid, 2011, p. 471. En el entendido que, tanto alma como cuerpo, poseen cualidades propias de cada uno de ellos, Descartes procede a exponer la manera en la que se encuentran vinculados, como puede constatarse en los artículos 30 y 31 del tratado, señalando una glándula en el cerebro como la sede principal del alma: “[...] Pero para entender más perfectamente todas estas cosas hay que saber que el alma está de verdad unida a todo el cuerpo y que, hablando con propiedad, no se puede decir que esté en una de sus partes con exclusión de otras, puesto que es uno y en cierto modo indivisible debido a la disposición de sus órganos que se relacionan entre sí [...]”. *Ibidem.*, p. 475.

⁹ En *La estructura del método fenomenológico*, San Martín señala que existió una incomprensión del método fenomenológico por parte de los neokantianos, entre ellos Zocher y Kreis. Cfr. Javier San Martín, *La estructura del método fenomenológico*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1986, p. 188.

En el apartado 2.4 del segundo capítulo abordo el tema de la *epojé*.

¹⁰ La reducción fenomenológica —como es sabido— es un momento del método fenomenológico posterior al ejercicio de la *epojé*. En *Problemas fundamentales de la fenomenología* la caracterización que se hace de la reducción es principalmente por contraste con la actitud natural, ya que Husserl señala que, la reducción fenomenológica se gana, precisamente una actitud fenomenológica: “No necesito decir que el reino de las objetividades fenomenológicas es un ámbito completamente separado frente al reino de la Naturaleza. «Objeto de la Naturaleza» significa tanto como ser experienciable y que ha de ser determinado sobre el fundamento de la experiencia. [...] Solo si se practica de modo consecuente y completo la *reducción fenomenológica* y, la descripción inmanente de la vivencia psíquica, ya no se pone ni aprehende la vivencia como estado, como «vivencia» del yo que tiene vivencias y como ser en el tiempo objetivo, sólo entonces se gana la vivencia *pura* como objeto de la percepción fenomenológica y se ejecuta por primera vez la percepción fenomenológica auténtica en su radical diferencia frente a la percepción empírica”. Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 83. Husserl señala que la «reducción fenomenológica» significa el comienzo de la auténtica filosofía científica y el medio por el que se accede a los verdaderos problemas filosóficos. El filósofo declara que Descartes fue el primer filósofo que llevó a cabo la reducción fenomenológica sin sostenerla hasta sus últimas consecuencias, derivado de esto se tiene que el *cogitatio* cartesiano guarda similitudes con la percepción fenomenológica, pues de ninguna de ellas puede dudarse en absoluto.

creer que el «yo puro» que se tematiza: “[...] aparece como descorporeizado, asexual, incapaz de sentir, etc.”.¹¹ Lo cierto es que, el «yo puro» es poseedor de un

En su libro de 1913, Husserl vuelve a remarcar la diferencia entre los ámbitos empírico y trascendental, al respecto menciona: “La desconexión de la naturaleza fue para nosotros el medio metódico para hacer posible la vuelta de la mirada a la conciencia trascendentalmente pura en general. [...] Se comprende de suyo, ante todo, que con la desconexión del mundo natural, el físico y el psicofísico, son también desconectadas todas las objetividades individuales que se constituyen por obra de las funciones de conciencia valorativas y prácticas, toda clase de formaciones de la cultura, las obras de las artes técnicas y bellas, las ciencias (en la medida en que es cuestión de ellas no como unidades de validez, sino precisamente como hechos de la cultura), los valores estéticos y prácticos de toda forma. Igualmente, como es natural, también las realidades de índole del Estado, la costumbre, el derecho, la religión. De tal como, sucumben a la desconexión las ciencias de la naturaleza y del espíritu con su acervo de conocimiento entero, precisamente como ciencias que menester de la actitud natural”. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a una fenomenología pura*. FCE, México, 2013. Trad. Antonio Ziri3n Quijano. pp. 207-208. [En adelante *Ideas I*].

Por su parte, Javier San Mart3n hace 3nfasis en la diferencia entre la reducci3n fenomenol3gica y la reducci3n eid3tica, diciendo que cada una de ellas nos sitúa en su respectiva actitud (fenomenol3gica o eid3tica), si bien ambas tratan de superar la actitud natural, la reducci3n fenomenol3gica ha de ser entendida como una reconducci3n: “La reducci3n se nos muestra aqu3 como una reconducci3n, o como una *Zurückf3hrung* a lo original. Por eso, el m3todo fenomenol3gico puede ser caracterizado como una *Rückfrage* o pregunta retrospectiva, como una pregunta que va por detrás de las cosas para descubrir las operaciones que subyacen a las cosas; por la reducci3n fenomenol3gica [...] es *Rückgang auf*, vuelta -a, que siempre ha de ser pensada como vuelta a lo original”. Javier San Mart3n, *La estructura del m3todo fenomenol3gico*, p. 38.

Hans Blumenberg señaala como uno de los principales detractores de la propia fenomenología al esfuerzo de Husserl por defender el marco metodol3gico de la misma, buscando asegurar la reducci3n fenomenol3gica y el campo de conocimientos al que esta brinda acceso, con el fin de no regresar al 3mbito de las ciencias positivas; postulando que la intersubjetividad y el hombre mismo no figuran dentro de los intereses mismos de la fenomenología trascendental: “El tenor de la filosof3a de Husserl es que la filosof3a, en tanto ‘ciencia de la totalidad de las realidades, no tiene por qu3 tratar preferentemente y tampoco fundamentalmente del ser humano’. El procedimiento descriptivo le da homogeneidad al mundo en la indiferencia de lo cercano y lo lejano, lo propio y lo ajeno, lo relevante y lo irrelevante, lo aut3ntico y lo cotidiano. Esta universalidad homog3nea obstaculiza toda forma de antropocentrismo. Más a3n: la conciencia en la que se supone que puede constituirse la totalidad de las realidades, si se tomara por humana, tendr3a que ‘presuponer ya la validez del mundo’ y volverse *eo ipso* incapaz del acto fundamental de la reducci3n. Solo lo que ha sido suspendido en la reducci3n fenomenol3gica puede hacerse transparente al pasar por los an3lisis de su condicionamiento intersubjetivo, ser re-constituido a la categor3a de comprensible. Si es que el m3todo de la fenomenología predetermina un sistema de resultado, el ser humano solo puede ser un tema tard3o, tomado ‘entre otras cosas’ con las cosas mundanas. Hans Blumenberg, *Descripci3n del ser humano*, Fondo de Cultura Econ3mica, Buenos Aires, 2011, p. 24.

¹¹ Javier San Mart3n, “El contenido del cuerpo” en *Investigaciones fenomenol3gicas*, vol. monogr3fico 2: *Cuerpo y alteridad*, UNED, Madrid, 2010, p. 171.

cuerpo animado mediante el cual es capaz de tener experiencia de sí mismo y por el que, a su vez, constituye su experiencia del mundo.¹² Me interesa centrarme ahora en la percepción del cuerpo animado que está en el mundo entre otros cuerpos, el cuerpo que se vive en la actitud natural y la manera en que el cuerpo como cosa física permite la configuración de la intersubjetividad.

La forma más básica en la que inicia la configuración de la experiencia del otro es mediante la percepción de su cuerpo y el consecuente reconocimiento de las similitudes que aquel guarda con el mío, es decir, que exista la posibilidad de que sea captado por otro y se encuentre sobre el suelo común al que denominamos como mundo:

La experiencia del otro sólo requiere que para una conciencia del cuerpo propio haya un semejante. La hipótesis planteada sobre esa base de que el “semejante” corpóreo ya localizado por su manifestación corporal me confirmará un comportamiento correlativo es el presupuesto para que el “mundo” —como totalidad de las condiciones de esta perspicacia externa del comportamiento respecto de sus circunstancias— exista como “objetivamente” igual para mí y para mis semejantes.¹³

La afirmación anterior parece recaer en alguno de los primeros presupuestos que Husserl se propuso rebatir desde sus escritos tempranos, a saber, la valía de los conocimientos científicos gracias al consenso; admitir esto sería un retroceso respecto del terreno ganado por Husserl, para quién la fenomenología significa una toma de distancia respecto de las ciencias positivas, que encuentran su objeto de estudio en los fenómenos que acaecen en el mundo. La crítica que hace el filósofo alemán Hans Blumenberg revela una preocupación antropológica, que cuestiona a la fenomenología por la aparente ausencia de una teoría de la intersubjetividad que

¹² Al respecto, sobre la relación del «yo» con su cuerpo, en *Ideas I* pueden leerse el §39 de la Sección segunda y el §53 de la Sección tercera; por su parte a las descripciones del «yo puro» en el segundo volumen de las *Ideas* está dedicada la primera parte de la Segunda sección, §§22-29.

¹³ Hans Blumenberg, *Descripción del ser humano*, pp. 25-26.

resuelva de manera satisfactoria la relación de la intersubjetividad corpórea con la intersubjetividad trascendental.

La característica que enfatiza Blumenberg es la visibilidad del cuerpo que él identifica como un rasgo antropológico, por lo que aún no nos hemos separado de las ciencias positivas, pero no se niega la posibilidad de tener conocimiento del otro:

Es cierto que la visibilidad del otro cuerpo como un cuerpo equivalente al mío entre los objetos de mi percepción es presupuesto de que yo pueda tener experiencia del otro yo [...] Lo que importa es exclusivamente la igualdad específica del cuerpo propio y del cuerpo ajeno.¹⁴

Una vez establecida esta condición de equivalencia entre los cuerpos, toca averiguar qué tipo y qué alcance del conocimiento es posible apropiarse desde el horizonte de la actitud natural. Que un cuerpo sea visible para otro no es rasgo suficiente para hablar de relaciones intersubjetivas, la noción de equivalencia implica que, de la misma manera en la que yo soy capaz de reconocer un cuerpo semejante al propio, yo puedo ser reconocido y objetivado como un cuerpo vivo para cualquier otro; aunado a esto —en el contexto de la fenomenología trascendental— la equivalencia ha de garantizar que el otro: “[...] tiene que ser capaz de reflexión y de reducción trascendental, ser en el fondo un sujeto trascendental”.¹⁵ La capacidad de reflexión ha de permitir la conciencia de la corporalidad como auto-objetivación del cuerpo a partir del cual configuro la totalidad del mundo circundante:

Es cierto que también aquí existe el factor formal de la coherencia: todos los puntos espaciotemporales del sujeto de carne y hueso que se objetiva de esa manera conforman un continuum. Pero el presupuesto de esta forma primitiva de un concepto objetivo de mundo es captar y usar la independencia de mi realidad física respecto de mi conciencia de ella, la captación compleja de verse “desde fuera”, como un cuerpo físico en un mundo de cuerpos físicos. Una vez introducida esta operación tiene que haber generado una ventaja vital en la biosfera.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 39.

¹⁵ *Ídem.*

La objetividad puede describirse entonces como *una meta que se puede lograr en la subjetividad* [...].¹⁶

Hans Blumenberg señala que —en un primer momento— como respuesta al problema de la existencia del otro, la fenomenología solo habla de la conciencia de sí mismo en el recuerdo, pues ese otro yo que se encuentra en el recuerdo no es el mismo que ejecuta en el presente el acto de la rememoración;¹⁷ con esta operación es posible hablar de una experiencia real de otro, pero no de otro aconteciendo en el mundo simultáneamente. En el marco de una crítica desde la antropología a la fenomenología trascendental, este rasgo es importante ya que: “[...] el mundo es el ‘marco’ espaciotemporal que puede darle la función de la intersubjetividad a una pluralidad de sujetos en tanto ‘ocupación’ de ese marco”.¹⁸

La preocupación de Blumenberg recae en hacer patente la existencia de otro semejante a mi como garante para sostener un concepto de mundo y su consecuente existencia, descalificando los esfuerzos husserlianos en dar cuenta de este asunto, principalmente en lo que respecta a la objetividad del conocimiento y del solipsismo; por el momento, basta decir que el cuerpo vivo capaz de reconocer otro cuerpo semejante al propio —por el hecho de «estar en el mundo»— plantea la posibilidad para explorar los alcances que puede tener en conocimiento intersubjetivo, como se verá en el segundo capítulo de la investigación.

¹⁶ *Ibidem.*, p. 42.

¹⁷ Sobre este tema volveré más adelante al abordar el tema de la doble reducción fenomenológica en el tercer capítulo de la investigación.

¹⁸ Hans Blumenberg, *Descripción del ser humano*, p. 53.

1.1.1 CARACTERIZACIÓN DE LA «ACTITUD NATURAL». DE *PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGÍA A IDEAS I*

En lo siguiente me ocuparé de la descripción del cuerpo vivo en tanto material y la relación que este guarda con el mundo que habita y comparte con otros seres semejantes. La importancia del cuerpo para las relaciones intersubjetivas es crucial ya que:

Sin corporalidad, la pluralización de los sujetos, no importa en qué plano, no tendría ninguna función. El mecanismo de la experiencia intersubjetiva solo funciona mediante un conjunto de cuerpos específicamente iguales, que toman conocimiento unos de otros y de lo que no son ellos mismos. Sin cuerpos, estos sujetos no podrían saber unos de otros, y sobre todo no podrían conocer su comportamiento externo hacia lo “objetivo”, que les permite poner en vigencia la esfera de los fenómenos, que antes solo era propia, como la esfera de un “mundo”.¹⁹

Hablo aquí del conocimiento más ingenuo que puede tenerse de los objetos y que se da necesariamente con la aceptación sin más de la existencia del mundo. La manera habitual en la que el hombre se encuentra en el mundo es denominada por Husserl como «actitud natural».²⁰ En lo siguiente propongo un análisis de las

¹⁹ *Ibidem.*, p. 76.

²⁰ La caracterización más difundida de la «actitud natural» es la que se encuentra expuesta en el primer volumen de sus *Ideas*, en dicho texto —al inicio de la Sección segunda, titulada: La consideración fenomenológica fundamental—se puede leer: “Empezamos nuestras consideraciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo, ‘EN ACTITUD NATURAL’. Lo que esto quiere decir nos lo ponemos en claro en sencillas meditaciones, que como mejor las llevamos a cabo es en primera persona. [...] Mediante el ver, el tocar, el oír, etc., en los diversos modos de percepción sensible según están PARA MÍ SIMPLEMENTE AHÍ *cosas* corpóreas en una u otra distribución espacial, ‘ahí delante’ en sentido literal o figurado, lo mismo si estoy particularmente atento a ellas, ocupado en considerarlas, pensarlas, sentir las, quererlas o no. También están inmediatamente para mí ahí seres *animales*, digamos hombres; los miro, los veo, los oigo acercarse, estrecho su mano al hablar con ellos, comprendo inmediatamente lo que representan y piensan, qué sentimientos se mueven en ellos, que desean o quieren. También ellos están ahí delante en mi campo de intuición como realidades, incluso cuando no pongo atención en ellos. Pero no es necesario que ni ellos ni los demás objetos se encuentren justamente en mi CAMPO DE PERCEPCIÓN”. Edmund Husserl, *Ideas I*, pp. 135-136. Derivado de lo anterior ha de decirse que la actitud natural es aquella en la que se asume la existencia del mundo y de los objetos que se encuentran en él sin cuestionamiento alguno.

características que el filósofo moravo otorga a este modo de estar en el mundo limitando mi exposición a dos textos: *Problemas fundamentales de la fenomenología*²¹ y el primer volumen de sus *Ideas*.

La «actitud natural» es la actitud propia de la experiencia y está directamente relacionada con la noción de «encontrar», refiriendo a lo que puedo hallar como «ahí delante» en el modo cotidiano en que me encuentro en el mundo: “Esta actitud de la experiencia es la natural en tanto que es exclusiva del animal y del hombre precientífico”.²² En la «actitud natural» se puede tener experiencia del cuerpo propio y de cuerpos ajenos,²³ incluidos en estos otros seres vivos y simples objetos, dicha experiencia se logra gracias a la percepción sensorial que permite el cuerpo propio.

Las percepciones que se tienen del mundo dado como *factum* posibilitan la formulación de juicios sobre lo experimentado mientras se manifieste correspondencia entre lo mentado y el objeto de percepción, si se cumple la condición anterior se nombrará al objeto como existente. La condición de existencia no es posible en todos los casos pues se sabe que la experiencia puede engañar, por

²¹ *Problemas fundamentales de la fenomenología* se sitúa entre dos grandes libros que han marcado el estudio de la fenomenología trascendental; separado por 10 años de la primera edición de las *Investigaciones lógicas* y predecesor del libro primero de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, que aparecería en 1913. *Problemas fundamentales de la fenomenología* es un conjunto de manuscritos preparados por Edmund Husserl para sus lecciones del semestre de invierno de 1910/11 en la universidad de Gotinga. Los manuscritos no surgieron como un proyecto de publicación, originalmente fueron redactados para ser escuchados, por lo que el texto de trabajo expresa el pensamiento husserliano en la inmediatez de su origen. A través de sus páginas se encuentran saltos y retrocesos en su manera de proceder, pero también se pueden identificar claramente algunas de las temáticas que ocupaban al filósofo moravo en esos años de trabajo. Para la realización de esta investigación se ha seguido la edición del texto: Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza Editorial, Madrid, 1994. Trad. César Moreno y Javier San Martín.

²² Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza Editorial, Madrid, 1994. Trad. César Moreno y Javier San Martín, p. 56.

²³ El tema de la experiencia del cuerpo propio y del cuerpo ajeno se desarrollará de manera puntual más adelante.

lo que también puede decirse que no todo que se ha experimentado es de la manera en que se manifiesta.

En estos manuscritos de 1910/1911, Husserl señala que en los juicios formulados en la actitud natural se pueden distinguir dos elementos: el primero, el objeto sobre el que se emite el juicio; el segundo, el «yo» que emite el juicio: “Aunque sea posible la duda y el error respecto a lo individual determinado, una evidencia ulterior es la que de que no solamente estoy seguro de encontrar esto o aquello, sino también la de que «yo soy», de que el mundo es”.²⁴ De la relación que se establece entre el objeto mentado y el «yo» que percibe, Husserl manifiesta una preocupación por dar cuenta de la evidencia absoluta de ese «yo» que percibe. Con lo dicho hasta ahora se hace evidente la influencia cartesiana, pues la propuesta husserliana sitúa, al igual que la filosofía cartesiana, el punto de partida del conocimiento en el *cogito*, punto desde el cual se dará cuenta del mundo fáctico. Con la consideración de la relación sujeto-objeto, Husserl trae a cuenta una de las tesis principales de la fenomenología trascendental: la intencionalidad de la conciencia.²⁵ La seguridad en

²⁴ Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 56.

²⁵ La intencionalidad es un tema que Husserl había tocado ya en el segundo volumen de sus *Investigaciones lógicas*, particularmente en la quinta investigación. El principal aporte de Husserl en este texto es la distinción entre acto intencional y vivencia: “Sólo son intencionales las vivencias que comportan actos y sólo son intencionales en cuanto comportan dichos actos. Ahora bien, hay vivencias tales como las sensaciones que, en sentido estricto, no comportan acto alguno, aunque hagan parte de una vivencia que sí lo comporte. El elemento sensorial de una vivencia intencional no es él mismo por sí intencional, pero sigue siendo vivencia. Cfr. Gonzalo Serrano Escallón, “Naturaleza y sentido de la intencionalidad” en *Huniversity Philosophica*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, No. 7, diciembre de 1986, p. 40. Ya para 1913 es posible encontrar desarrollos más puntuales sobre la intencionalidad, específicamente en el §24 del libro primero de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, aquí la relación sujeto-objeto va más allá del objetivismo ingenuo y del subjetivismo psicologizante que encontramos en las *Investigaciones lógicas*, el planteamiento maduro sobre la intencionalidad dicta que «Toda conciencia es conciencia de un objeto y todo objeto lo es para una conciencia», por lo que la relación entre el sujeto y el objeto que es para la conciencia adquiere el carácter de necesidad, con lo que queda formulado uno de los principios fundamentales de la fenomenología como ciencia. Gracias a estas distinciones que son posibles apreciar en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Husserl se encuentra en la transición de los estudios meramente psicológicos a los análisis propios de la fenomenología trascendental en relación a la intencionalidad y las vivencias.

la existencia del «yo» posibilita asegurar la existencia material del mundo y de lo que en este se puede encontrar, lo que brinda la seguridad de un campo de estudio para las ciencias naturales como veremos enseguida.

La «actitud natural» al tener como base el suelo de la experiencia, en su nivel más bajo es meramente descriptiva, en un nivel superior permite obtener conocimientos científicos para las ciencias naturales. La ciega creencia en la existencia del mundo que acompaña a la «actitud natural» permite reconocer que esta actitud es previa a toda conceptualización científica, pero es precisamente la condición de posibilidad de las ciencias, pues un científico de la naturaleza necesita dar por sentada la existencia del mundo para poder tener un objeto de estudio.

Entendemos como ciencias naturales aquellas que asumen de forma *quasi* dogmática la existencia del mundo y que, a partir de experiencias de un caso particular pretenden establecer conclusiones generales. El objeto de estudio de las ciencias físicas de la naturaleza son los objetos dados en la experiencia y se trata de dar explicación de ellos por medio de relaciones causales. Husserl señala que dichos objetos no son dados como «cosas en sí», pues dependen de la percepción particular de cada «yo», siendo la percepción sensorial solo una parte de la donación total del objeto.

Dentro de las ciencias naturales, Husserl dedica especial atención a la Psicología, ciencia mediante la cual se puede tener conocimiento de lo anímico. La Psicología parte del estudio de la conciencia en que soy objetivamente y que se manifiesta como vivencia, es decir, como un fenómeno perceptivo:

El yo psicológico pertenece al tiempo objetivo, al mismo tiempo al que pertenece al mundo espacial, al tiempo que es medido por los relojes y otros cronómetros. Y ese yo psicológico se encuentra espaciotemporalmente vinculado al cuerpo, de cuyo funcionamiento dependen los estados y actos psíquicos [...].²⁶

²⁶ Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 59.

Todo lo psíquico es espaciotemporal. El conocimiento obtenido por la psicología permite dar cuenta de la relación existente entre lo psíquico y su manifestación corporal, describiendo y explicando desde la regularidad causal el carácter y la personalidad humana.

Con lo dicho hasta ahora, se puede ver claramente las características que Husserl otorga a las ciencias que toman como su tema de estudio lo objetivamente existente, denominándolas como ciencias de la Naturaleza, mismas que permiten al hombre explicar, ordenar y dar cuenta del mundo a partir de la experiencia que se tiene de él.

En los manuscritos de 1910/1911 se habla ya de la existencia de diferentes actitudes y el tránsito que hay de una a otra; este punto es retomado en *Ideas I*, en donde se propone una clarificación de los diferentes enfoques con los que se pueden hablar de las ciencias, a saberse la actitud dogmática o la actitud filosófica. En la segunda sección de *Ideas I*, Husserl vuelve sobre el tema de la actitud natural, en esta ocasión, hablando de la desconexión que debe hacer el hombre respecto de ella en el contexto metodológico de la fenomenología trascendental.

En este libro publicado en 1913, Husserl señala que la actitud natural se vivencia en primera persona, en ella no solo percibimos los objetos que aparecen ante cada uno de nosotros como estando «ahí delante», al mismo tiempo emitimos juicios de valor sobre ellos, por ejemplo, tal flor me parece bella o aquel edificio me parece feo. El mundo no se limita a lo que me es dado en la inmediatez de los sentidos, a lo que: “[...] encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento”.²⁷ Entonces puedo decir que en el mundo no solo existe aquí y ahora lo que tengo frente a mí y percibo por mis sentidos, a saber, el escritorio y la computadora en la que me encuentro escribiendo en este preciso instante, existe

²⁷ Edmund Husserl, *Ideas I*, p.135.

—aunque no centre mi atención en ellos— el muro que está detrás de mí, los libreros, la ventana y demás objetos que conforman esta habitación, de la misma manera, puedo asegurar la continuidad del suelo pese a que la puerta de la habitación se encuentre cerrada y no tenga evidencia visual de ello.

La asunción de la tesis general de la actitud natural me permite asegurar la continuidad del mundo en un horizonte espacial y temporal infinito, al abrir la puerta sé que no encontraré un abismo inmenso, por el contrario, tengo la certeza de encontrar un suelo sobre el que puedo desplazarme y que más allá de este edificio se extiende un mundo en el que se encuentran objetos y seres vivos, esto sobre la constitución material del mundo; sobre la sucesión temporal. Husserl dirá que el mundo no se limita a lo que aparece inmediatamente como patente durante la vigilia, el mundo tiene una garantía de existencia hacia el pasado y a sí mismo hacia el futuro, es decir, se extiende en un horizonte temporal infinito:

De esta manera en la conciencia despierta me encuentro en todo momento, y sin poder evitarlo, en referencia a uno y el mismo mundo, aunque cambiante en lo que toca a la composición de su contenido. Él está persistentemente para mí “ahí delante”, y yo mismo soy miembro de él. Este mundo no está para mí ahí como un mero MUNDO DE COSAS, sino, en la misma inmediatez como MUNDO DE VALORES, MUNDO DE BIENES, MUNDO PRÁCTICO.²⁸

Dentro de los seres vivos que habitan el mundo es posible encontrar a otros hombres semejantes a mí, cada uno, a su vez, percibe el mismo mundo en el que me encuentro de manera diferente pues cada uno de ellos es un «sujeto-yo» independiente que capta el mundo natural mediante su propia conciencia. Para cada uno es diferente la percepción que se puede tener del mismo objeto en el momento actual, así como cada cual posee recuerdos diferentes, lo que los vuelve personales y propios. Diré por ejemplo que recuerdo haber asistido a una clase la semana

²⁸ *Ibidem.*, pág. 137.

pasada, en esa sesión compartí aula con seis compañeros, pero en ese momento, cada uno captaba el aula de manera distinta, esto porque nos encontrábamos sentados en diferentes lugares y a diferentes distancias tanto del profesor como del pizarrón; enseguida, puedo decir que aquello que yo recuerdo de la clase no es lo mismo que recuerda cualquiera de mis compañeros, pues nuestra atención pudo estar dirigida a diferentes cosas y alguno pudo simplemente no haber tenido interés por el tema que tratábamos; este ejemplo evidencia lo que Husserl ya trataba en *Ideas I* respecto al tema de la intersubjetividad en el nivel más básico, que es el de la actitud natural: “[...] el cuerpo, mundo y espacio son dimensiones que se pertenecen mutuamente; si es corpóreo es mundano”.²⁹ En lo siguiente, me ocuparé de la descripción de la constitución del cuerpo propio y el cuerpo ajeno teniendo como horizonte la espaciotemporalidad a la que se encuentra ligado, como señala Javier San Martín.

1.2 CONSTITUCIÓN MATERIAL DEL CUERPO: EL «YO-HOMBRE»

Para análisis más puntuales sobre la constitución de la realidad, el reconocimiento de otros seres vivos —animales y hombres— y la consecuente experiencia empática con sus semejantes propongo retomar aquí el concepto de «yo-hombre» que Husserl introduce en el libro segundo de sus *Ideas*, en ese concepto, el filósofo moravo, expresa la unidad del yo con su cuerpo, que es capaz de percibirse a sí mismo y de hablar sobre sus actos y estados en primera persona, es decir, que posee una personalidad:

[...] en el yo está comprendido el hombre “entero” con cuerpo y alma. De ahí que pueda muy bien decirse: yo no soy mi cuerpo, sino yo TENGO mi cuerpo; yo no soy un alma, sino yo TENGO un alma.

²⁹ Javier San Martín, *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, p. 80.

Ahora bien, si es correcto que la unidad del hombre abraza los dos componentes no como dos realidades solo externamente ligadas, sino como componentes íntimamente entretnejidos y en cierta manera compenetrados (tal como se confirma de hecho), entonces se vuelve comprensible que estados y propiedades de estos componentes valgan como componentes del todo, del “yo-hombre” mismo.³⁰

El uso de este concepto permite hablar del hombre como un sujeto real que posee un cuerpo real³¹ y un alma, resaltando el atributo del cuerpo de ser más que un objeto entre objetos, convirtiéndose en el medio de expresión del yo, de lo «subjetivo» yoico, dirá Husserl. Es importante mencionar que el mundo que percibe el yo como unidad al que estoy refiriendo, es en primera instancia un *mundo animal*:

[...] puesto que nuestro mundo, el mundo que vemos, es ante todo, una percepción animal, pues el mundo tiene colores, resistencias, sonidos, tiene un horizonte mientras que nada de eso tiene el mundo de la física [...] porque es el mundo que se nos da y que, por tanto, es el fenómeno que tenemos, es un *mundo animal*, el mundo que vemos, tocamos, olemos y oímos.³²

Esto no significa más que el mundo y las cosas que aparecen ante cada uno de nosotros lo son como mera *res extensa*, sin ningún predicado propiamente de los hombres. En segunda instancia se habla del mundo como el horizonte en el que aparecen los objetos humanos, el mundo de la cultura o el mundo del espíritu; a este mundo el hombre se dirige en una actitud personalista,³³ pues es la manera en la que

³⁰ Edmund Husserl, *Ideas II*, pp. 128-129.

³¹ El énfasis del autor en señalar al cuerpo como “cuerpo real” en la acepción de *Körper*, como sujeto empírico para diferenciarlo de otro tipo de cuerpos, los espectrales, por ejemplo, que, a pesar de ser perceptibles por medio de la vista, no es posible palparlos.

³² Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid, 2015, p. 86.

³³ La actitud personalista es descrita por Husserl en la segunda parte de *Ideas II*, al introducir una distinción entre la actitud naturalista y la actitud personalista de la que aquí hablo, la distinción fundamental es que la primera refiere a la actitud del hombre de ciencia, la segunda —que me interesa remarcar aquí— es la actitud en la que el hombre se encuentra cotidianamente, en la que los objetos del mundo aparecen en un horizonte cultural, dotados de cualidades y usos; por ejemplo, si observa una casa, no aparece como una mera construcción, sino que el hombre la reconoce como un lugar en el que puede resguardarse del clima y dentro del cual convive con otras personas.

estamos en el mundo. El «yo-hombre» manifiesta en primera persona su carácter y habilidades mediante expresiones como «yo percibo», «yo siento» o «yo quiero», por ejemplo; de la misma manera es capaz de enunciar un discurso coherente sobre las actividades que su semejante desempeña o los estados que manifiesta tales como: «él baila», «él juega», «él está enfermo», por mencionar solo algunos.

Sobre la necesaria unidad del alma y del cuerpo, el filósofo moravo otorga mayor importancia al alma respecto del cuerpo, pues es el alma —la espiritualidad— lo que anima al cuerpo objetivo y es precisamente mediante esa animación que el cuerpo puede reconocerse como yoico. Esta unidad del «yo hombre» permitirá posteriormente una mejor comprensión de la experiencia empática, pues a partir de estas descripciones el otro aparece como una unidad anímico corporal, siendo la condición de percepción intersubjetiva una característica primordial de la empatía, pues solo a través del reconocimiento intersubjetivo del cuerpo ajeno es que se puede ejecutar la empatía sobre el ser anímico del cuerpo ajeno que se tiene presente.

Ahora bien, es pertinente la aclaración de que el «yo-hombre» del que aquí se habla es una parte integrante del «yo puro», por ahora basta decir que:

El yo puro es, para subrayarlo expresamente, un yo numéricamente único con respecto a 'SU' corriente de conciencia, pone a un hombre y en él a su *personalidad* humana, entonces le pone de modo inherentemente explícito un yo puro con su corriente de conciencia.³⁴

Entendemos con esto que hay tantos yo puros como hombres reales hay en el mundo, cada uno con su propia corriente de conciencia y por lo tanto con sus propias vivencias.

El «yo puro» es el centro de toda intencionalidad, mientras que el «yo-hombre» funge como el elemento empírico para la constitución del mundo circundante: “[...] para toda experiencia de la *objetividad* espacio-temporal está presupuesta la co-

³⁴ Edmund Husserl, *Ideas II*, p. 147.

aparición del hombre que experimenta”.³⁵ Pues es precisamente el cuerpo material sobre el que se edifican los nuevos estratos del ser.³⁶

Como se ha dicho, el hombre está constituido por las relaciones reciprocas entre espiritualidad y naturaleza, me interesa resaltar aquí la constitución de la naturaleza material, al ser el cuerpo propio el órgano receptivo por el que se nos da el mundo. Propongo mostrar aquí la constitución de la corporalidad, describiendo como es que se da la captación del cuerpo propio en cuanto órgano dotado de movimiento y sentido del tacto.

1.3 PERCEPCIÓN DEL CUERPO PROPIO Y PERCEPCIÓN DE CUERPOS AJENOS

La realidad circundante es percibida gracias al cuerpo y se da en referencia a él. El cuerpo como realidad objetiva es comparable con cualquier otra cosa física que se encuentre en el entorno, en la calidad de materia; lo que distingue al cuerpo humano de entre todas las cosas que están en el mundo es la capacidad de experimentar y ejecutar actos. El cuerpo vivo es la base de la intencionalidad y medio por el cual se da la materia a la conciencia. La corporalidad permite la manifestación de mi propia vida consciente, una vida personal y única, no la de alguien más, esto en el entendido de que en el entorno se encuentran otros cuerpos animados que no son el mío, dado que: “[...] el cuerpo está en un entorno mundano material”.³⁷ Me interesa ahora explorar cómo es que se configura la identidad de los cuerpos en el mundo partiendo de los análisis de la corporalidad que ofrece Husserl en *Problemas fundamentales de la filosofía*, para posteriormente engarzar estos primeros esbozos con los análisis sobre la constitución del mismo que se encuentran en *Ideas II*.

³⁵ *Ibidem.*, p. 146.

³⁶ Cfr. *Ibidem.*, p. 183.

³⁷ Javier San Martín, *El contenido del cuerpo*, p. 176.

En sus lecciones de invierno del semestre 1910/1911, los estudios del cuerpo se realizan desde la acepción de cuerpo vivo a la que hemos hecho referencia [*Leib*]. Esta aseveración deriva de la afirmación husserliana: “Cada yo se encuentra así mismo como teniendo un cuerpo orgánico [...]”.³⁸ En este breve enunciado en que se hace referencia al cuerpo orgánico se pone en juego ya la existencia de un «yo» al que corresponde un cuerpo. Es pertinente preguntar, ¿qué es ese «yo» que posee un cuerpo? Para arrojar algunas luces sobre lo que es ese yo dirá Husserl que un «yo» refiere a una persona determinada, poseedora de un nombre, que tiene sus propias percepciones y sentimientos, recuerdos y expectativas, y que además ejecuta actos a partir de sus capacidades y habilidades, ya sean estas innatas o adquiridas.

Respecto al cuerpo que ocupa ese «yo», se ha de decir que se encuentra como un objeto físico, una cosa que está definida por el tiempo y por el espacio en que se halla. Ante sí hay dispuesto un entorno cósmico ilimitado, de la misma manera descubre la capacidad de percibirse a sí mismo de manera inmediata, pero también de proyectarse hacia el futuro o llevar a cabo el acto de la rememoración. Esta forma de orientarse permite al yo dar cuenta de la existencia del mundo y de todo lo que se encuentra en él: “Todo lo que no es cuerpo aparece referido a él, tiene con relación a él una cierta orientación espacial que le es continuamente consciente: como derecha e izquierda, delante y detrás, etc., y, del mismo modo, temporalmente, como ahora, antes o después”.³⁹ El cuerpo propio, al igual que en las descripciones cartesianas ofrecidas en sus *Meditaciones*, cumple la función de ser el punto de orientación respecto al resto de las cosas que aparecen en el mundo, percibiéndose de manera actual como siendo en un espacio y un tiempo determinado.

El cuerpo orgánico —caracterizado por la capacidad de movimiento y orientación espaciotemporal— se revela como una realidad psicofísica dado que se

³⁸ Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 48.

³⁹ *Ibidem.*, p. 50.

deja ver como: “[...] realidad física y realidad que siente”.⁴⁰ Un hombre puede dar cuenta de su existencia gracias al cuerpo que le permite sentir y entrar en contacto con el mundo. La corporalidad como condición de existencia permite al sujeto hacerse de conocimientos sobre el mundo que habita y comparte con otros seres vivos y en el que también encuentra objetos físicos.

El cuerpo propio se me presenta de manera parcial, lo que soy capaz de percibir son solo escorzos de la totalidad de mi cuerpo. Nunca se puede tener una visión completa del cuerpo propio. Desde cualquier postura en la que me encuentre lo único que puedo apreciar es una sección limitada de mi cuerpo, es inaccesible una visión global del cuerpo propio de forma similar en que aparecen ante mi cuerpos ajenos —animados e inanimados— y de la forma en que soy percibido por otro. Con esto no afirmo que se puede percibir la totalidad de un cuerpo, me refiero a que a partir de la percepción de una parte de ese cuerpo puedo intuir la totalidad de éste, como ocurre por ejemplo cuando me encuentro mirando la parte frontal de una casa, intuyo que tiene laterales y una parte trasera, aunque en ese captar la fachada me sea imposible aprehender la totalidad de la construcción.

Ahora bien, la percepción del cuerpo propio en la inmediatez no es la única manera en la que puedo dar cuenta de mi cuerpo, el cuerpo también aparece como correlato en el acto de la rememoración. De la misma forma en que el cuerpo tiene la función de ser el punto cero de orientación en el mundo, el cuerpo en el recuerdo nos sitúa en una posición a partir de la cual configuramos la totalidad de la imagen que se está rememorando.

Para poder percibir otro cuerpo, por principio ha de ponerse de manifiesto que ese otro cuerpo se encuentra en un lugar diferente al que yo ocupo, razón por la cual puedo percibirlo en mi campo visual como estando en el espacio cósmico que me

⁴⁰ Agustín Serrano de Haro, *Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo*, p. 185.

circunda. Reconozco en un primer momento la existencia de un cuerpo dotado de movimiento, semejante al mío, ese cuerpo ha de poseer un «yo» —con todas las implicaciones que derivan de ello, la posesión de un alma, carácter y disposiciones propias—, que lo sitúa, de manera análoga a mí, como otro centro de orientación en el mundo, punto de orientación que le es propio y que le permite desenvolverse en su entorno espaciotemporal actual. Ahora bien, ¿cómo es que se da esa percepción?

El «yo» que habita un cuerpo se encuentra de manera constante dirigido hacia su entorno y referido a objetos en diversas maneras según el acto ejecutado; al fijar la atención sobre un objeto en particular este destaca del resto del entorno cósmico. El objeto que aparece es solo visible por una cara a partir de la cual puedo prefigurar la totalidad que no puedo captar por medio de la visión.

Partiendo del hecho de que cada yo se sirve de su cuerpo para orientarse, se puede decir que, en el mundo, al ser un hábitat que se comparte, los sujetos se refieren a objetos comunes, llegando a tener percepciones simultáneas de un mismo objeto. Cuando dos o más hombres dirigen su mirada a una misma cosa, cada uno tiene de ella una percepción distinta, determinada por la orientación que tienen respecto al objeto que miran. Husserl, habla de una condición de «normalidad», que ha de garantizar que un hombre es capaz de tener la misma percepción sensorial de un objeto cuando intercambia su lugar con su semejante: “[...] cada uno de ellos encuentra en su conciencia justamente los mismos fenómenos que antes se habían realizado en la conciencia del Otro.”⁴¹ La condición de «normalidad» no se cumple cuando el otro no comparte las mismas condiciones físicas que yo, cuando padece una enfermedad, por ejemplo.

Ilustraré lo anterior de la siguiente manera, diré que dos personas —sujeto A y sujeto B— se encuentran en una sala del Museo Rodin, en medio de esta se

⁴¹ *Ibidem.*, p.53.

encuentra «Eva», una escultura de bronce inspirada en el personaje bíblico. La pieza muestra a una mujer desnuda con la rodilla izquierda ligeramente flexionada, el brazo derecho alrededor del torso, el rostro mirando hacia el suelo y el brazo izquierdo cubriéndolo ligeramente al darse cuenta que está desnuda. El sujeto A se encuentra de frente a la escultura, por lo que puede apreciar claramente la posición de los brazos y las facciones del rostro que no son cubiertas por el brazo izquierdo, así como los detalles en los pies de la escultura; por el contrario, el sujeto B se sitúa en la parte trasera de la misma, dada su posición, percibe los detalles en la espalda de la figura femenina, la textura del cabello en la nuca de la mujer y las pantorrillas de ésta.

Con esta descripción es posible percatarse que, pese a tener al mismo objeto enfrente, ambos sujetos tienen una visión parcial de este y cada uno de ellos contempla un plano diferente de la misma escultura. Asumiendo que ambos agentes poseen un estado corporal ideal-normal y decidieran en determinado momento intercambiar sus posiciones respecto de la pieza de arte, se daría la condición ideal de *normalidad* de la que habla Husserl, pues ahora, el sujeto A sería capaz de apreciar las características de las que el sujeto B se percató mientras contemplaba ese plano de la escultura y viceversa. Para la determinación de «normalidad» en este caso en particular, el estado corporal ideal-normal de los involucrados significaría que ambos observan una posición similar respecto del objeto, además de presentar un estado de salud visual óptimo. Este estado de «normalidad» no incluye las tomas de postura o juicios que puedan derivarse de estas percepciones, pues estos son resultado de experiencias más complejas. La descripción a la que he referido hasta este momento se limita a la experiencia de las cosas presentadas espaciotemporalmente en el mundo.

Asumiendo que los objetos se dan de manera parcelada, puedo llegar a creer que es posible conocer en su totalidad un escorzo del objeto, pero no es así, ese

escorzo, aunque se me presente como acabado puede sufrir variaciones por factores como la perspectiva y la orientación que tengo respecto de él. Estas primeras investigaciones sobre la constitución del cuerpo propio y de la percepción de los cuerpos ajenos se ven enriquecidas en textos posteriores y a partir de conceptos específicos con los que Husserl elaborará una teoría de la constitución corpórea. Una clarificación de los conceptos de ubiestesia y cinesnesia que aparecen en *Ideas II* permitirá dar cuenta y tener una mejor comprensión de lo expuesto hasta ahora.

1.3.1 UBIESTESIAS: SENSACIONES LOCALIZADAS

Las ubiestesias⁴² permiten al cuerpo percibirse a sí mismo y percibir objetos diferentes de él mismo: “[...] son propiedades de la *cosa* cuerpo, y justo propiedades de acción [...] y se presentan ahí donde lo es y cuando lo es”.⁴³ A partir de esta afirmación se entiende que las ubiestesias están relacionadas con el sentido del tacto y las sensaciones que soy capaz de aprehender a través de mi propia piel, esto es, en primera instancia, lo que me permite diferenciarme de entre los meros objetos del mundo: la capacidad de sentir mi propia piel. Las ubiestesias permiten tener conocimiento tanto del cuerpo propio como de cuerpos ajenos.

En el primer caso —la percepción del cuerpo propio— las sensaciones localizadas brindan la posibilidad de tener conocimiento de partes del propio

⁴² El término «ubiestesia» es un neologismo introducido por el traductor en la edición citada del libro *Ideas II*, al respecto Antonio Ziri3n Quijano se3ala en la Presentaci3n del mismo: “[...] en notas al pie introducidas en los lugares correspondientes, me refiero al par de neologismos que cre3 conveniente introducir [...] ‘ubiestesia’ para ‘*Empfindniss*’. No encontr3 en estos casos un t3rmino espa3ol existente que tuviera, ni forzosamente, el sentido que Husserl le da a estas palabras”. Cfr. Antonio Ziri3n Quijano, “Presentaci3n” en *Ideas II*, ed. cit., p. 16. M3s adelante, dentro del texto mismo, en una nota a pie de p3gina Ziri3n Quijano a3ade: “El neologismo ‘ubiestesia’ traduce el t3rmino alem3n arcaico ‘*Empfindniss*’, que Husserl utiliza aqu3 en el sentido que da el propio texto. En su significaci3n normal ‘*Empfindniss*’, era sin3nimo de ‘*Empfindung*’ (‘sensaci3n’)”. Cfr. *Ideas II*, p.184.

⁴³ Edmund Husserl, *Ideas II*, p. 186

cuerpo de las que no puedo dar cuenta con el sentido de la vista;⁴⁴ pues como ya he mencionado anteriormente, los cuerpos aparecen de forma parcial, por lo que es imposible aprender cualquier cuerpo como totalidad en una primera impresión:

[...] no tengo la posibilidad de alejarme de mi cuerpo o de alejarlo a él de mí, y en correspondencia con ello las multiplicidades de aparición del cuerpo están en determinada manera restringidas: ciertas partes del *cuerpo* sólo puedo verlas en un particular acortamiento perspectivo, y otras (por ejemplo, la cabeza) son invisibles para mí. El mismo cuerpo que me sirve como medio de toda percepción me estorba en la percepción de sí mismo y es una *cosa* constituida de modo curiosamente imperfecto.⁴⁵

Mediante el tacto puedo sentir aquellas partes de mi cuerpo que no puedo ver de manera directa, por ejemplo, mi espalda o mi nuca y así configurar una experiencia de la totalidad de mi cuerpo, pues, aunque no tenga una evidencia visible de esta parte, al tocarla confirmo que está ahí y que mi cuerpo no tiene ninguna anomalía o carece de alguna de sus partes. En este ejercicio de palpar el propio cuerpo mediante los toques se tienen sensaciones dobles, pues al mismo tiempo que deslizo mi mano por alguna parte de mi cuerpo, esta parte siente el recorrer de mi extremidad: “La mano puede *tocar, palpar, tantear*, y así, en esta acepción, la de *percibir* determinadas cualidades sensibles, o ser *órgano del tacto*, el

⁴⁴ Al respecto, el autor señala una importante diferencia entre el sentido del tacto y el sentido de la vista, si bien ambas otorgan conocimientos sobre los objetos a los que se encuentran dirigidos, en el sentido de la vista no puede hablarse de sensaciones localizadas pues este nunca entra en contacto directo con el objeto, aunque si sea posible —mediante el continuo recorrido del ojo sobre los cuerpos físicos se presentan— aprehender características físicas del objeto, tales como el color. Con los ojos tampoco es posible hablar de sensaciones dobles, pues la propia constitución física del ser humano impide que los ojos puedan mirarse el uno al otro de manera directa, y de ser esto posible, las apariciones visuales no se darían como sensaciones localizadas en el ojo al que se mira: “No me veo a mí mismo, a mi cuerpo, como me palpo a mí mismo. Lo que llamo cuerpo visto no es algo visto que ve, como mi cuerpo en cuanto cuerpo palpado es algo palpado que palpa”. Cfr. Edmund Husserl, *Ideas II*, p.187. Si bien, la naturaleza de los datos que otorgan ambos sentidos es distinta, ha de decirse que el papel de las sensaciones visuales son correlativas a las sensaciones del tacto en la constitución de la totalidad de un objeto.

⁴⁵ Edmund Husserl, *Ideas II*, p. 199.

órgano por excelencia de este sentido, y siendo tal, *ser órgano de conocimiento, del conocimiento sensible*".⁴⁶

La descripción de José Gaos⁴⁷ coincide con lo expuesto por Husserl en el ejemplo al que el filósofo moravo recurre en el segundo tomo de sus *Ideas*, a saber, la descripción de los toques realizados a la mano izquierda,⁴⁸ esto es fácilmente comprobable en primera persona cuando la mano derecha toca a nuestra mano izquierda, en este ejercicio puedo percibir, por una parte, las sensaciones que mi mano derecha recibe al deslizarse sobre la mano izquierda, si esta es suave o áspera, si está fría o caliente; mientras que en la mano izquierda podemos sentir el recorrer de los dedos de la mano derecha sobre ella y dar cuenta de la manera en que es tocada, si la tocamos ejerciendo mucha presión, por ofrecer algún ejemplo:

Las sensaciones-de 'toque' pertenecen a todo sitio espacial *objetivo* aparente de la mano tocada, cuando es tocada precisamente en ese sitio. Igualmente, la mano que toca, que por su lado aparece como *cosa*, tiene sus sensaciones de toque en el sitio corpóreo-espacial donde ella toca (o es tocada por la otra).⁴⁹

El cuerpo propio al ser un cuerpo sintiente puede percibirse a sí mismo no solo a partir de sensaciones dobles, también puede hacerse patente al entrar en contacto con otras superficies, pues la propia piel dará testimonio de ese contacto; pienso en este momento en el ejercicio mismo que realizo al redactar en el ordenador, siento como mis dedos entran en contacto con los diferentes botones del teclado, gracias a

⁴⁶ José Gaos, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, Universidad de Nuevo León, México, 1945, p. 32.

⁴⁷ El texto de José Gaos al que se ha hecho referencia fue publicado en 1945 y corresponde a unas conferencias dictadas durante el mes de noviembre de 1944 en la Universidad de Nuevo León; es importante resaltar que, si bien ambas posturas son muy semejantes respecto al tema, es imposible que Gaos haya tenido conocimiento de los apuntes de Husserl, pues hay que recordar que la primera edición alemana de *Ideas II* fue publicada de manera póstuma en el año de 1952, por lo que hablamos de una aportación completamente original —muy cercana a la fenomenología trascendental— por parte del filósofo español.

⁴⁸ Cfr. Edmund Husserl, *Ideas II*, p. 184.

⁴⁹ *Ibidem.*, pp. 184-185.

ese contacto puedo decir que las teclas son botones firmes que al ejercer presión en ellos ceden sobre el resto de la superficie; también puedo decir que siento cada uno de mis dedos en un momento diferente, en una sucesión de instantes y de toques de cada uno al pulsar una tecla distinta a la vez. Localizo, siento cada uno de esos contactos con la superficie que se resiste.

Si bien, los ejemplos más recurrentes sobre las ubiestesias refieren a las sensaciones de toque que se experimentan por medio de las manos,⁵⁰ las sensaciones localizadas no se limitan a este órgano, de igual manera pueden ser descritas por otras partes del cuerpo, como la breve referencia que Husserl menciona sobre la sensibilidad de los dedos del pie, que —añadiendo a lo dicho por Husserl— puede brindar datos sobre el suelo en el que se encuentra apoyado en el caso de que el pie se encontrara descalzo, se podría hablar entonces de la temperatura del suelo, de la naturaleza del mismo, si es una alfombra, césped o concreto, por ejemplo. Lo mismo ocurre cuando una persona se recuesta sobre el suelo, el campo táctil de la parte ulterior de su cuerpo da cuenta de las características que posee la superficie contra la que se encuentra apoyada. Ahora bien, en estos últimos casos hay que hacer notar que no solamente se hace patente la parte del cuerpo con la que se toca, también mediante ese contacto se tiene experiencia de otros cuerpos —ya sean animados o no—:

[...] mi cuerpo, al entrar en relación física con otras *cosas* materiales (golpe, presión, sacudida, etc.), no depara meramente la experiencia de sucesos físicos referidos al

⁵⁰ Como ya he aludido, Husserl recurre frecuentemente a ejemplos sobre las sensaciones dobles que se tienen a través de las extremidades superiores, de la misma manera, estudiosos de la obra del filósofo retoman y enriquecen estos ejemplos, tal y como puede corroborarse en textos de Roberto Walton y Agustín Serrano de Haro. Cfr. Agustín Serrano de Haro, “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo” en *La posibilidad de la fenomenología*, Editorial Complutense, Madrid, 1997, p. 205. Cfr. Roberto Walton, *Intencionalidad y horizonticidad*, Editorial Aula de Humanidades/ Universidad de San Buenaventura Cali, Bogotá, 2015, p. 191.

cuerpo y a las *cosas*, sino también sucesos corporales específicos de la especie que llamamos UBIESTESIAS. Tales sucesos faltan a las ‘meras’ *cosas* materiales.⁵¹

Finalmente hay que mencionar que, resultado del contacto con otros cuerpos es posible experimentar sensaciones de dolor o placer según la manera en la que se haya efectuado dicho contacto; estas sensaciones —junto con las sensaciones de movimiento— permiten al cuerpo constituirse de manera primigenia. Las descripciones de Gaos sobre este tema resultan enriquecedoras para la presente indagación ya que, cuando habla de las caricias pone de manifiesto la capacidad de generar placer a otro ser humano por medio del tacto, para que esto sea posible es necesario un desplazamiento de la mano sobre la piel ajena:

La expresión misma, el movimiento, el acariciar consiste en un pasar o deslizar suavemente la parte interior de los dedos y la palma de la mano por la superficie de un objeto. Estas notas de movimiento, del miembro que lo efectúa y del objeto presuponen, implican o requieren otras, o van sencillamente acompañadas de otras. Las sensaciones del tacto son las externas del tacto propiamente dicho, lisura y rugosidad, suavidad y humedad, temperatura, dolor [...] La caricia es expresión del tacto por partida doble: el acariciar mismo es sensación táctil interna del sujeto que acaricia y mediante el acariciar experimenta el sujeto sensación táctil externa del objeto acariciado.

Ante todo, resulta indispensable, esencial la *suavidad* del *movimiento*. Esta estriba esencialmente, a su vez, en el simple *pasar* o *deslizar*, en *rozar* y *no apretar*. Una caricia que aprieta deja de ser caricia para convertirse en *apretón*, *estrujón*, *achuchón*. La suavidad del movimiento presupone, en primer lugar, su *lentitud*. Difícilmente un movimiento rápido puede ser suave, pero sobre todo tratándose del movimiento de la mano. Más aún, tratándose de un movimiento de la mano, un movimiento lento puede ser apretado, solo entonces, como acabamos de ver, deja ser un acariciar.⁵²

⁵¹ Edmund Husserl, *Ideas II*, pp. 185-186.

⁵² José Gaos, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, pp. 56-57.

De esto se desprende que para poder tener una experiencia completa de los objetos —no solo en el caso de la caricia— es necesaria la conjunción de estas dos capacidades, la del desplazamiento y la del tacto. Este último ejemplo expuesto me permite dar paso a la descripción de las sensaciones de movimiento que abordaré a continuación.

1.3.2 CINESTESIAS: SENSACIONES DE MOVIMIENTO⁵³

Como bien señala Husserl: “El cuerpo sólo puede constituirse primigeniamente como tal en la tactualidad”.⁵⁴ Y como se ha dejado ver, el tacto mantiene una relación muy cercana con el movimiento, tal y como quedó de manifiesto en las descripciones que ofrece José Gaos, la relación entre estas dos capacidades permite la constitución de «sentimientos sensibles»⁵⁵ tales como el placer, en el caso de la caricia o del dolor cuando se efectúan contactos de otra índole entre los cuerpos; a lo anterior hay que sumar la importante relación con las percepciones visuales con las que se puede tener una experiencia de su mundo circundante en los términos de normalidad que ya vislumbraba Husserl en *Problemas fundamentales de la fenomenología*.

Con las sensaciones de movimiento el cuerpo mismo se hace patente para sí mismo al sentir su propio movimiento; derivado de esto es posible hablar de síntesis cinestésicas, gracias a las cuales es posible establecer nexos causales; con esto me refiero a la capacidad que tiene el cuerpo de entrar en contacto con otros objetos y

⁵³ Con el término 'cinestesia' se alude a las sensaciones de movimiento; este término tiene su origen en dos raíces griegas: kiné (κινή)= movimiento y aesthesis (αἰσθητική)= sensación.

⁵⁴ Edmund Husserl, *Ideas II*, p. 190.

⁵⁵ Cfr. *Ibidem.*, §39.

hacerlos cambiar de posición.⁵⁶ Decir que el cuerpo posee movimiento espontáneo equivale a decir que el cuerpo es un órgano de voluntad, pues manifiesta las afecciones de un yo anímico.

En las descripciones hechas en el segundo volumen de sus *Ideas* —respecto al tema de las sensaciones de movimiento— Husserl retoma en gran medida lo ya expuesto en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, como la constitución de las cosas materiales en relación con la sucesión de movimientos que realiza mi propio cuerpo, pues el autor menciona que un cuerpo: “[...] tiene la ‘capacidad’ (‘yo puedo’) para mover libremente este cuerpo o los órganos en que se articula, y para percibir mediante ellos un mundo externo”.⁵⁷ El libre movimiento aparece como condición de posibilidad para la percepción de los objetos ya que cada impresión que se me da en cada aparecer es incompleta, esto por darse en un momento espaciotemporal único y es solo por la síntesis de las percepciones logradas mediante los movimientos respecto de una cosa que puedo hablar de una imagen total de dicho objeto material al que refiero mi atención.

De la misma manera vuelve sobre la característica del cuerpo propio como origen de la distancia, es decir, del *Leib* como punto cero de orientación en el

⁵⁶ Como ejemplo de esto podemos tomar lo expuesto por Agustín Serrano de Haro respecto a la puntería: “En una consideración más interna y profunda, la postura de lanzamiento no es tanto o no es sólo un resultado de cambios de posición relativa entre miembros corporales, cuanto más bien una resultante de fuerzas que se mantiene en equilibrio unos breves momentos. Quiero decir que con ello que la postura del tirador, a la par que figura estable, es un compendio vivo de movimientos cinestésicos, o, todavía mejor, una cifra de acciones corporales que en sí misma se ordena a una nueva acción inminente”. Agustín Serrano de Haro, *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Trotta, Madrid, 2007, p 29. Aquí se puede apreciar cómo el cuerpo aparece como nexo causal entre el dardo y el blanco, pues es mediante las disposiciones visuales y táctiles que se puede configurar la experiencia misma del lanzar, pues para llevarla a cabo el cuerpo requiere una disposición particular en su postura.

⁵⁷ Edmund Husserl, *Ideas II*, p. 192.

mundo,⁵⁸ horizonte desde el cual puedo hablar de la distribución de los objetos en relación con mi desplazamiento en el mundo, pues solo a partir de esto se puede hablar de cercanía o lejanía:

Gracias a su capacidad de movimiento de movilidad libre, el sujeto puede ahora poner en movimiento el sistema de sus apariciones y con ello las orientaciones. Estas alteraciones no significan alteraciones, y específicamente no significan movimientos, de las *cosas* del entorno: el cuerpo del sujeto “cambia de puesto” en el espacio; las *cosas* de su entorno están siempre orientadas, todas las apariciones de *cosa* conservan su sistema fijo de acuerdo con la forma; la forma de la intuición, la legalidad de la matización y con ellos la forma del orden de la orientación con un centro, permanecen necesariamente conservadas; pero mientras que el sujeto siempre, en cada ahora, está en el centro, en el aquí, desde donde ve todas las *cosas* y ve hacia el mundo, el lugar *objetivo* el sitio espacial del yo o de su cuerpo es un sitio cambiante.⁵⁹

Diré por ejemplo que la taza de café que está sobre la mesa que tengo delante de mí se encuentra —relativamente— al alcance de mi mano en la medida en que me desplazo hacia ella y de la misma manera, está fuera de mi alcance cuando retrocedo respecto de la mesa, así mismo la percepción que tengo de la taza será diferente si doy un paso hacia la izquierda o hacia la derecha, pues en cada caso —según la nueva posición que tome— la taza mostrará una parte a la que no tenía acceso desde la posición anterior. De esto es posible deducir que el cuerpo posee la capacidad de desplazarse libremente en el espacio, una denominada «autonomía cinética»: “La comprensión inmediata de la autonomía cinética nos entrega como en

⁵⁸ El tema del cuerpo como punto cero de orientación no se agota en *Ideas II*, es retomado por lo menos en un escrito posterior fechado en el año 1934, en donde aborda nuevamente el tema de la corporalidad en relación con la noción de espacialidad en las ciencias naturales y la necesidad que éstas tienen de conocer cuál es el suelo en el que desarrollan sus conocimientos, a saberse, la tierra misma, así Husserl señala que: “La verificación de la nueva «representación del mundo», la de sentido transformado encuentra su primer punto de apoyo y su núcleo en mi campo perceptivo y en la sección del mundo que se expone y se orienta en torno a mi cuerpo físico que, entre todos, es el central. Edmund Husserl, *La tierra no se mueve*, Editorial Complutense, Madrid, 2006. p. 20. Trad. Agustín Serrano de Haro.

⁵⁹ *Ibidem.*, p. 198.

una unidad el desplazamiento del cuerpo y la ordenación del espacio conforme a tal desplazamiento".⁶⁰

Este orden que se otorga al mundo por medio de la corporalidad se abre al entrar en contacto con otros hombres, pues al igual que yo, poseen un cuerpo vivo mediante el cual entran en contacto con el mundo, dicha comunidad sirve como sustento de los conocimientos científicos. En escritos posteriores como *La tierra no se mueve*,⁶¹ Husserl expresa que los campos de percepción de los hombres terminan por confluir en un solo campo de experiencia que acontece sobre un mismo suelo:

La Tierra es ahora el cuerpo físico universal: el soporte de todos los cuerpos; de todos aquellos cuerpos de que se puede tener experiencia plena (normal) por todos lados y de forma suficiente a efectos empíricos [...] La Tierra es ahora ese gran bloque sobre el que yacen los cuerpos [...].⁶²

Siguiendo los análisis husserlianos en su texto *La tierra no se mueve*, una vez que se ha establecido cuál es el suelo sobre el que se desarrolla la experiencia intersubjetiva de los cuerpos, instituye que es, precisamente, gracias a la corporalidad que se puede tener acceso a la realidad de manera efectiva, esto gracias al movimiento de que es capaz, por lo que el cuerpo propio es: "[...] el cuerpo físico que, entre todos, es el central".⁶³ A partir del cual pueden establecerse parámetros de distancia o de reposo respecto de otros cuerpos, lo que involucra necesariamente cinestésias.

⁶⁰ Marcela Venebra Muñoz, *La reforma fenomenológica de la antropología*, Editorial Aula de Humanidades/ Universidad de San Buenaventura Cali, Bogotá, 2016, p. 165.

⁶¹ Escrito redactado en mayo de 1934, perteneciente a los manuscritos del grupo D, publicado de manera póstuma.

⁶² Edmund Husserl, *La tierra no se mueve*, p. 12.

⁶³ *Ibidem.*, p. 20.

La manera en que me dirijo hacia los objetos de mi entorno, me permite establecer una relación, tema en el que Husserl profundiza en *Experiencia y juicio*,⁶⁴ en donde se retoma el tópico de las cinestesis. En el contexto de esta obra, el tema es abordado desde la descripción de las estructuras generales por las que el ser humano es capaz de percibir o ser receptivo. Este percibir del que se habla, presupone un horizonte común en el que se dan los objetos —horizonte ya presupuesto desde *Ideas II* y retomado en *La tierra no se mueve*—, así pues:

[...] siempre se trata de una percepción de objetos del mundo, por lo pronto de nuestro mundo circundante. Pues ello implica que es algo que existe de manera objetiva, algo que no es solo perceptible para mí, sino también para otros, para mis semejantes.⁶⁵

Las experiencias intencionales mediante las que se tienen experiencia de los objetos, exigen la presencia corpórea de dicho objeto:

Toda percepción que el objeto me ofrece en esta orientación, deja prácticamente abiertos los pasos hacia otras manifestaciones del mismo objeto, y ello ocurre en ciertos grupos de manifestaciones las posibilidades de transición son posibilidades *prácticas*, al menos cuando se trata de un objeto que está dado como algo permanentemente inalterado. Existe aquí, pues, una libertad del recorrido de tal modo que muevo los ojos, muevo la cabeza, cambio la posición de mi cuerpo, camino de un lado a otro, con la mirada dirigida al objeto, etcétera. Damos el nombre de *cinestesis* a estos movimientos que pertenecen a la esencia de la percepción y que sirven para convertir en dato, de ser posible todos los lados del objeto de la percepción.⁶⁶

Las cinestesis tienen su origen en un yo, pero implican necesariamente a un cuerpo vivo que las ejecute. Husserl señala la característica del «emplazamiento» del cuerpo, peculiaridad por la que se puede distinguir si el objeto al que la conciencia

⁶⁴ Obra publicada de manera póstuma en 1938, mismo año en que murió Edmund Husserl, el libro es resultado de la edición de diversos manuscritos del filósofo moravo, así como correcciones orales que él mismo hizo y ediciones autorizadas llevadas a cabo por Ludwig Landgrebe.

⁶⁵ Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, UNAM, México, 1980, p. 78. Trad. Jas Reuter.

⁶⁶ *Ibidem.*, pp. 90-91.

se encuentra dirigida está en movimiento, o soy yo quien tiene que desplazarse para aprehenderlo en su totalidad: “La cinestesia es presencia del yo y testimonio de su libertad y potencia”.⁶⁷ La comprensión de la relación entre las sensaciones táctiles y las sensaciones de movimiento permiten articular una experiencia más compleja de la forma en la que se objetiva y se vive el cuerpo.⁶⁸

⁶⁷ Agustín Serrano de Haro, *Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo*, p. 198.

⁶⁸ Una perspectiva enriquecedora sobre la importancia de las cinestesis se encuentra en la obra del filósofo vienés Ludwin Landgrebe, quien fue alumno de Edmund Husserl y Martín Heidegger. El aporte original de su obra resalta la importancia de la capacidad de movimiento en relación con la voluntad de obrar, el denominado “yo puedo”; en donde la capacidad originaria de movimiento propio del cuerpo vivo se encuentra indisolublemente ligada a la intencionalidad desde un estrato pre-reflexivo: “En este sentido, según Landgrebe, existe una dimensión constitutiva de la vida subjetiva, anterior a la reflexión y también anterior a toda actividad, que se hace manifiesta en una potencia originaria de *auto-movimiento* co-originaria no solo a las sensaciones de movimiento, sino a todo el campo sensible en general. A partir de la pauta de la unidad de la sensación de auto-movimiento es posible describir la dinámica de la vida concreta como instancia de apertura de horizonte de mundo y la comprensión misma del mundo como horizonte de configuración del sentido en general”. Ignacio Quepons Ramírez, *Del movimiento del cuerpo al movimiento de la historia: sensibilidad afectiva, sentido y mundo de la vida en la fenomenología de Ludwig Landgrebe*, p. 71.

CAPÍTULO II

ANÁLISIS SOBRE LA CONSTITUCIÓN DE LA EXPERIENCIA EMPÁTICA EN LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

2.1 CONSIDERACIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE «EMPATÍA» EN EL CONTEXTO DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

El término alemán *Einfühlung* es retomado por Husserl y por Edith Stein debido a la influencia de las ideas estéticas propuestas por Theodor Lipps —conocido filósofo y psicólogo alemán—. Contextualizo aquí muy brevemente el sentido en que Lipps usa este concepto para entender la separación de posturas que tendrá respecto de la fenomenología y que se hará evidente principalmente con el trabajo de Edith Stein, en donde este autor es una referencia constante. Lipps, en sus *Fundamentos de la estética* utiliza el término *Einfühlung* expresa la relación del sujeto con el objeto sensible al que se dirige la experiencia estética, en este contexto el término significa más que la mera contemplación de un objeto, implica una relación de colaboración entre el espectador y lo observado:

[...] es un vivir la obra estética (*Erleben*). En este sentido, podemos decir que vivimos un cuadro, una estatua, una melodía, un poema. En consecuencia, la *Einfühlung* es esta especie de identificación, de proyección, de penetración de mi ser sensible en el objeto de mi contemplación. Y esta proyección sentimental es estética cuando el objeto que yo impregno de mis sentimientos y de mis propios estados del alma me aparece como un símbolo, no como el continente real de tales estados del alma. El contenido verdadero y último de la *Einfühlung* no es tal actitud o forma sugerida por las percepciones visuales o auditivas, sino el estado del alma que despiertan en mí y que yo siento en los objetos. Aún más, la manera de ser total que implica dicho estado del alma, la manera profunda de obrar, de sentir, de querer, de donde brota, en una palabra, la personalidad que revela.⁶⁹

⁶⁹ Elvira Repetto Talavera, *Fundamentos de orientación. La empatía en el proceso orientador*, Ediciones Morata, Madrid, 1992, p. 32.

La empatía conceptualiza la expresión de las vivencias sentimentales que se expresan mediante los movimientos del cuerpo; por las expresiones del rostro a través del cual, por ejemplo, es posible reflejar sensaciones de placer o desagrado. En el ámbito de la estética, lo anterior no significa más que la coincidencia del juicio propio con un juicio ajeno respecto de lo que se denomina obra de arte: “El simpatizar con una valoración de otro. En una palabra, aprobación es coincidencia o unanimidad de mi sentir con el sentir de otra persona. Aprobar la conducta de otra persona quiere decir conducirse interiormente lo mismo que ella”.⁷⁰ En este último sentido —de aprobación de una conducta y actuar de la misma manera— la autora refiere al sentimiento de lo trágico, que fácilmente puede ser relacionado con la función de *kátharsis* que Aristóteles otorga a la tragedia griega.

Ahora bien, en el contexto de la fenomenología trascendental y para fines de esta investigación tomaré la traducción de *Einfühlung* como empatía, esto frente a las diversas traducciones propuestas por lo confuso del vocablo alemán.⁷¹ Estrictamente en la bibliografía referente a la obra husserliana figuran diversas traducciones entre las que hay que mencionar la tomada por Julia Iribarne, quien propone el término de «impatía» con el que describe la experiencia de una corriente de vivencias diferente a la propia:

[...] llama la atención al respecto de que nuestro tema no es solo la conciencia propia captada directamente en la reflexión perceptiva y el recuerdo de la anterior conciencia propia sino también la conciencia recordada mismas. Conciencia presente y conciencia pasada sostenidas desde el presente actual. Algo semejante ocurre con la impatía, que

⁷⁰ *Ibidem.*, p. 34.

⁷¹ Comentarios sobre la obra de Lipps señalan que en el autor es confuso el uso del término pues algunas veces se emplea arbitrariamente como sinónimo *die Sympathie* cuando se habla de la apreciación de la obra artística.

presenta un flujo de conciencia extraña del estilo de mi propio flujo, pero tal que no es mi flujo.⁷²

En su artículo “Julia Iribarne como traductora”, Luis Rabanaque aporta algunas razones por las que pudo haberse dado la elección de esta palabra:

[...] Julia sugiere la traducción de *Einfühlung* como “impatía” en lugar del habitual “empatía” y aduce dos razones centrales para esta preferencia. Por una parte, y tras señalar que “empatía” no es en sí mismo un término incorrecto, indica que el problema radica más bien en la carga semántica que arrastra, pues su sentido habitual subraya muy unilateralmente el aspecto emocional-afectivo. Oscurece con ello el hecho de que para Husserl “la palabra alemana ‘*Einfühlung*’ es totalmente ajena a lo afectivo”, ya que se refiere a las operaciones de objetivación del otro o *alter ego*. Por la otra, recuerda que el prefijo alemán “*Ein*” se traduce regularmente con “*in*” o “*im*”, como en “*Eindruck*” = “impresión”, y propone atenerse en particular al sentido del “*in*” en latín, que con acusativo indica movimiento, tendencia-hacia.⁷³

Otra traducción que hay que tener en cuenta es la que ofrece Antonio Ziri3n, quien en su *Breve diccionario analítico de t3rminos husserlianos*, usa el t3rmino «endopatía», con el que alude a: “[...] el peculiar acto de experiencia o percepci3n mediante el cual nos es dado indirecta y secundariamente, por la interpretaci3n de su corporalidad, el otro como sujeto, como otro yo”.⁷⁴ Dicha traducci3n es utilizada en la edici3n al castellano del texto husserliano *Las conferencias de Paris* realizada por Antonio Ziri3n.

Finalmente hay que hacer referencia a la traducci3n de *Einfühlung* que ofrece Jos3 Gaos en la traducci3n al espa3ol que realiz3 del primer tomo de las *Ideas*, esto

⁷² Julia Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Carlos Loh3, Buenos Aire, 1987, p. 52.

⁷³ Luis R. Rabanaque, “Julia Iribarne como traductora” en *Investigaciones fenomenol3gicas*, vol. Monogr3fico 6 vol. Monogr3fico 6/ *Escritos de Filosofía-Segunda Serie*, N3 3, Universidad Nacional de Educaci3n a Distancia, Madrid, 2015, p. 239.

⁷⁴ Antonio Ziri3n Quijano, *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*, Universidad Nacional Aut3noma de M3xico, M3xico, 2017, p. 37. Disponible en: [<http://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/BDACH-2017.pdf>]

en 1949; en donde introduce el neologismo «intrafección»; en dicha traducción puede leerse:

Experiencia originaria tenemos de las cosas físicas en la percepción externa, pero ya no en el recuerdo o en la expectativa; experiencia originaria la tenemos de nosotros mismos y de nuestros estados de conciencia en la llamanda percepción interna o autopercepción, pero no de los demás ni de sus vivencias en la “intrafección”. Les vemos a los demás sus sentimientos sobre la base de la percepción de las manifestaciones corporales de los sentimientos. Este verles a los demás las vivencias propio de la intrafección es, sin duda, un acto de intuición, en que se da algo, pero ya no un acto en que se dé algo *originariamente*.⁷⁵

Antonio Zirión señala que la palabra intrafección es aún utilizada por considerarse la primera palabra que se introdujo al español como traducción del término alemán. La elección de utilizar empatía como traducción de *Einfühlung* a lo largo de esta investigación se ha realizado con el fin de mantener una coherencia terminológica entre los dos autores que se abordarán en lo sucesivo, pues en la obra de Edith Stein es explícito el uso de la palabra empatía para describir la experiencia del otro.

2.2 PRECISIONES SOBRE EL CONCEPTO DE «NATURALEZA»

Me interesa puntualizar aquí el significado del concepto «Naturaleza» por las referencias que se harán al concepto en lo subsecuente, en el contexto de las descripciones de la experiencia empática de las que Husserl se ocupa. En el primer capítulo de esta investigación he hecho referencia a la actitud natural como el modo en el que cotidianamente el hombre se encuentra dirigido al mundo, un primer acercamiento al concepto de naturaleza sería, precisamente, ser el mundo sobre el que el hombre se encuentra y del cual procura conocimiento.

⁷⁵ Edmund Husserl, *Ideas I*, pp. 17-18.

En *Problemas fundamentales de la fenomenología* la noción de «naturaleza» aparece ligada al concepto de «Ciencia de la naturaleza», en este texto, primordialmente lo que se pretende es desligarla del concepto de Psicología, pues desde estas lecciones Husserl ya adelantaba la constitución del mundo tanto por cosas como por almas:

Toda ciencia de lo existente es un espacio y un tiempo es ciencia de la Naturaleza, y Naturaleza es el conjunto unitario o, más aún, como se muestra en una reflexión más ajustada, la totalidad legalmente unitaria de todo lo espaciotemporalmente existente y, por tanto, de todo aquello que tiene lugar, extensión y posición en el espacio único o, respectivamente, duración en el tiempo único. Llamamos a esa totalidad *mundo o naturaleza*.⁷⁶

En *Ideas II* es posible distinguir dos sentidos de «naturaleza», el primero entendido como materialidad y el segundo como animalidad; en lo referente a materialidad, sigue la misma línea de exposición que ya se encuentra en los textos de 1910/1911, diciendo de ella que es: “[...] el ‘orbe’ espacio-temporal en su totalidad, el dominio total de la experiencia posible”.⁷⁷ Sobre la naturaleza entendida como animalidad, hay que decir que el autor reconoce la existencia de un estrato diferente que se manifiesta por la materialidad:

La naturaleza espiritual, entendida como naturaleza *animal*, es un complejo que consiste es un estrato inferior de naturaleza material con la nota de la *extensio* y un estrato superior inseparable que es de esencia radicalmente diferente y que ante todo excluye la extensión. Así pues, aunque la nota esencial abarcante de la *cosa* material es la materialidad, puede, no obstante, entenderse que la extensión se tome como nota diferenciante entre lo material y lo anímico espiritual.⁷⁸

Así pues, hay que tener presente esta segunda acepción de naturaleza cuando se hable de la realidad anímica y el alma que se expresa mediante la corporalidad,

⁷⁶ Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 59.

⁷⁷ Edmund Husserl, *Ideas II*, p. 31.

⁷⁸ *Ibidem.*, p. 59.

tema que aborda la segunda y tercera sección de *Ideas II* y que hay que tener muy presente para poder hablar de la empatía por analogía que abordaré en este capítulo.

2.3 LA EMPATÍA INAUTÉNTICA Y LA POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO INTERSUBJETIVO

En lo sucesivo retomo la distinción husserliana entre empatía inauténtica y empatía auténtica, distinción a la que recurre Roberto Walton en su texto *Fenomenología de la empatía* para clarificar este tema. Partiendo de la distinción de estas dos formas en que es posible la experiencia empática, retomo los argumentos expuestos por Edmund Husserl en los dos textos que —hasta el momento— han sido el punto central de esta investigación: *Problemas fundamentales de la fenomenología* y el tomo segundo de sus *Ideas*, aduciendo a cuál de estos tipos de empatía corresponden las exposiciones hechas por el filósofo moravo en estos textos en donde no es explícita esta distinción.

Es importante tener clara la significación de dos conceptos a los que se recurre de manera frecuente a lo largo de las exposiciones husserlianas, la comprensión de dichos términos ayudará a entender de una manera más clara la experiencia de la empatía, estos conceptos son los de protopresencia y apresencia. La protopresencia remite a la percepción originaria que se tiene de los objetos que se encuentran en la naturaleza: “La percepción es una presentación que me da el objeto en el presente como algo que está ahí en persona o en carne y hueso”.⁷⁹ Por otra parte, la apresencia está relacionada con esta percepción originaria, es por apresencia que se evidencia: “[...] un excedente no dado”,⁸⁰ del objeto que se da a la percepción; para clarificar lo anterior, recurro a un ejemplo común en la fenomenología sobre la

⁷⁹ Roberto Walton, “Fenomenología de la empatía” en *Revista philosophica*, Vol. 24-25, Chile, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, 2001-2001, p. 410.

⁸⁰ *Ídem.*

manera en la que es posible percibir el cuerpo geométrico llamado cubo: diré que ante mí tengo un cubo cuyas caras son cada una de ellas de un color distinto; parto del hecho de que el cubo no puede ser captado en su totalidad de manera primigenia, lo que se percibe en protopresencia es una cara específica de dicho cubo, capto que la cara que tengo ante mí es de color rojo pero no puedo dar cuenta de qué color son el resto de las caras de ese cuerpo geométrico que tengo ante mí. En apresencia capto las caras restantes que han de conformar a la figura geométrica cubo para que esta sea un cubo efectivamente real; diré por ejemplo que si me desplazo hacia la derecha, tendré la percepción originaria de una cara del cubo diferente a la que tuve anteriormente de manera inmediata y seré capaz de predicar de qué color es esta nueva cara, puedo decir, por ejemplo, que es de color azul, el lado rojo del cubo pasa a ser una presentación ya que en el momento en el que capto la cara azul no tengo ante mí, de manera originaria, el lado anterior.

En *Problemas fundamentales de la fenomenología* el tema de la empatía es uno de los primeros en aparecer, ya en el §4 de este texto, Husserl puntualiza que, para que el otro sea objeto de experiencia empática, es preciso que ostente un cuerpo vivo semejante al propio que a su vez posee un yo; el cuerpo ha de servir como horizonte de percepción de su entorno cósmico actual:

Todos esos yoes se captan como centros relativos del único y mismo mundo espaciotemporal: de un mundo que es, en su infinitud indeterminada, el entorno total de todo yo. Para cada yo los Otros no son centros sino puntos del entorno que tienen, conforme a sus cuerpos, una posición espaciotemporal diferente en el mismo y único espacio total o, respectivamente, en el mismo y único tiempo del mundo.⁸¹

De lo anterior se desprende que existen tantos yoes como cuerpos semejantes al mío; como he apuntado anteriormente, un yo posee una personalidad única que es definida por sus disposiciones anímicas y de carácter, por lo que cada cual se

⁸¹ Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 51.

encuentra dirigido al mundo de una manera distinta a la propia; esa característica de estar dirigido al mundo de manera única es la que posibilita la experiencia empática con nuestros semejantes.

Las exposiciones hechas en el capítulo anterior sobre la manera en que percibimos nuestro entorno común a partir de nuestra posición en el mundo cobran sentido, pues la experiencia empática tiene su origen en la percepción de un cuerpo vivo portador de un sujeto-yo, las disposiciones que posee ese otro no me son dadas como propias, el lugar que el otro ocupa y respecto al que se orienta en el entorno común es uno diferente al que ocupó yo, las motivaciones que tiene, de igual manera, son diferentes a las propias, por lo que puede decirse que la empatía está marcada por el reconocimiento de una diferencia con lo otro y el impulso de acceder a eso otro mismo.

Roberto Walton señala la existencia de un: “[...] *protomodo* de la experiencia de lo extraño, es decir, una captación de que hay un alter ego en virtud de la percepción de su cuerpo”.⁸² Descripción con la que coinciden estos primeros planteamientos de Husserl en *Problemas fundamentales de la fenomenología* —que como refiere Walton más adelante en el mismo texto— se adecuan a un tipo de empatía nombrado como empatía inauténtica que: “[...] se reduce a la presentación o remisión a una subjetividad extraña basada en la percepción de su cuerpo propio”.⁸³ Los modos en los que se capta el cuerpo vivo ajeno ocurren bajo las mismas directrices de protopresencia y apresencia, de la misma forma en que ocurre con los cuerpos geométricos, dada la imposibilidad de captar la totalidad del cuerpo vivo del otro cuando aparece ante mi situado en un espacio común.

En el ámbito de la empatía inauténtica es posible hablar del conocimiento intersubjetivo, es decir, los saberes científicos que son posibles de alcanzar gracias a

⁸² Roberto Walton, “Fenomenología de la empatía”, p. 410.

⁸³ *Ídem.*

la comparación, verificación y validación de saberes individuales en una comunidad científica. Tal como ya se apuntaba en el capítulo anterior cuando hablaba de las cinestésias, las relaciones intersubjetivas son un tópico que ya ocupaba al filósofo moravo desde sus textos tempranos, siendo un tema que reelaboró de manera constante, como se corrobora en el texto ya citado de 1934, *La tierra no se mueve*. En estas primeras elaboraciones⁸⁴ sobre el conocimiento que es posible entre un conjunto de hombres, el autor se limita a exponer a cerca de los saberes que son posibles de alcanzar sobre la naturaleza; como primera característica retoma el énfasis que ha venido haciendo en el tema del cuerpo, pues el cuerpo debe situarse en un contexto común del que cada cual se hace representaciones que, posteriormente han de contrastarse para poder consensuar el conocimiento; enseguida se enumera la necesidad de que dicho conjunto de hombres compartan la capacidad de la inteligencia —que en este texto aparece relacionada con un curso de conciencia que ha de estar vinculado a un sistema nervioso— que bien podría identificarse con una postura aún psicologista y no propiamente fenomenológica:

[...] su intersubjetividad —del conocimiento físico— radica en que todos podemos mirar uno y el mismo mundo espaciotemporal al que, por nuestro cuerpo, pertenecemos nosotros mismos, en tanto que seres corporales y anímicos, y en el que nos clasificamos a nosotros mismos, recíprocamente, por la experiencia psicofísica (empatía).

Cada conocimiento empírico de un hombre está relacionado a su cuerpo, y de este modo, a su entorno, que tiene su determinada peculiaridad, y para cada individuo el cuerpo del Otro pertenece a su entorno y viceversa [...] cada grupo de seres inteligentes que estén en relación de empatía, constituyen un conocimiento intersubjetivo. Cada conocimiento experiencial intersubjetivo está relacionado a un grupo real o posible de seres inteligentes que están en relación de posible empatía. Pero en este contexto, esa posibilidad significa posibilidad real ”.⁸⁵

⁸⁴ Me refiero expresamente a lo expuesto en *Problemas fundamentales de la fenomenología*.

⁸⁵ Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 178.

En la construcción del conocimiento intersubjetivo, el papel del otro es únicamente el de corroborar que el acto singular mediante el cual aparece el objeto en cuestión sea similar al mío y las características que se aprehenden de este sean las mismas que las que aparecen ante mí, y es gracias a un intercambio de esta información es que se puede instituir un conjunto de predicados común sobre el entorno que se comparte; en este proceso no intervienen las disposiciones anímicas o la personalidad del individuo que capta al objeto, únicamente se hace referencia a procesos psicofísicos que son posibles de ser llevados a cabo por cualquier hombre que disponga de la condición de normalidad a la que he aludido en el capítulo anterior.

En el cuarto capítulo de *Ideas II*, titulado “La constitución de la *realidad* anímica en la empatía”, Husserl inicia con descripciones que refieren a la empatía inauténtica, partiendo del hecho que el mundo no nos es dado de manera completa, sino en múltiples apariciones, de la misma manera aparecen ante cada uno de nosotros los demás hombres, aparecen como: “[...] unidades dobles, unidades que permiten diferenciar en ellas dos estratos, unidades de *cosas* y sujetos con su vida anímica. Con la apercepción-hombre está también dada *eo ipso* la posibilidad de relaciones mutuas, de la comunicación entre hombre y hombre”.⁸⁶ Cuando Husserl menciona «apercepción-hombre» alude a la percepción del cuerpo ajeno, que como ya he señalado se da mediante escorzos: “[...] en apariciones múltiples, variables a discreción en orientación constantemente cambiante: es percibido primigeniamente”.⁸⁷ Es decir, aparece como un objeto efectivamente real que se encuentra ante mí. Si bien, las descripciones iniciales en *Ideas II* aluden a la empatía inauténtica, estas van más allá al introducir el elemento de lo anímico, qué es y cuál es su relación con la empatía es lo que trataré de esclarecer en lo siguiente.

⁸⁶ Edmund Husserl. *Ideas II*, p. 203.

⁸⁷ *Ídem*.

2.4 EL «YO PURO»

El tema del «yo puro» es relevante para poder realizar la distinción de éste respecto del «yo anímico» que Husserl analiza en el libro segundo de sus *Ideas*, punto de interés por ser aquí en donde se constituye la realidad anímica que se implica en el acto de la empatía.

La primera referencia que se tiene del «yo» en la obra husserliana remite a la Quinta de las disertaciones del segundo volumen de sus *Investigaciones lógicas*, en ella expresa su incapacidad de encontrar ese punto unitario de los actos de conciencia:

No hemos dicho hasta aquí nada del yo puro (del yo de la «apercepción pura») que, según los investigadores próximos a Kant y también según muchos investigadores empíricos, proporciona el punto unitario de referencia al cual se refiere de un modo completamente peculiar todo contenido de la conciencia. Este yo puro sería esencial, pues, al hecho de «vivir subjetivo» o de la conciencia.⁸⁸

Como señala —en este contexto— Husserl limita el yo a un hecho empírico, por lo que queda fuera de la esfera de interés de las investigaciones que ahí emprende, más adelante —en una nota a la segunda edición— rectifica su postura sobre el tema:

Hacemos notar expresamente que la posición aquí defendida en la cuestión del yo puro —posición que ya no apruebo, como queda dicho— *resulta de poca o ninguna importancia para las investigaciones de este tomo*. Por importante que esta cuestión sea, incluso como cuestión fenomenológica pura, hay esferas sumamente amplias de problemas fenomenológicos que conciernen con cierta generalidad al contenido real de las vivencias intencionales y a su referencia esencial a los objetos intencionales; y esas esferas pueden ser sometidas a una investigación sistemática, sin necesidad de

⁸⁸ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 484.

tomar en general posición frente a la cuestión del yo. Las presentes investigaciones se refieren exclusivamente a estas esferas.⁸⁹

Posterior a la publicación de estas investigaciones, puede hablarse de un periodo de una fenomenología no-egológica, como menciona Bence Marosan, durante los años posteriores a la publicación de las *Investigaciones lógicas*, los trabajos de Husserl no hacen referencia a un «yo» o un *ego* —por hacer mención a su conocida influencia cartesiana—, esto por la centralidad que tomó el tema de la estructura de la conciencia en sus trabajos:

Incluso después de la introducción del método de la reducción fenomenológica en 1906, en la lección del verano de 1907, *Introducción a la fenomenología*, el *ego* no es aún mencionado. Pero en 1908 tendrá lugar un cambio fundamental en el pensamiento de Husserl al respecto: en algunos manuscritos de investigación empieza a hablar de la conciencia absoluta, organizada, estructurada y centralizada por un “ego absoluto”. Husserl empieza a descubrir el aspecto trascendental y puramente fenomenológico del *ego*, y también a la inversa: el aspecto egológico de la conciencia pura. En paralelo a esta transformación egológica de la fenomenología.

Husserl introdujo la transformación egológica de la fenomenología, así como la concepción monadológica de la subjetividad e intersubjetividad, durante las lecciones del semestre de invierno de 1910/1911, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Ahí Husserl se da cuenta de que la vía cartesiana de la reducción fenomenológica reduce el campo de trabajo de la fenomenología, pues estrecha el campo de trabajo de la fenomenología a la esfera solipsista del presente viviente.⁹⁰

Para propósitos de esclarecer la noción de «yo puro» limitaré mi exposición al primer y segundo volumen de las *Ideas*, ya que lo expuesto sobre el tema del «yo» en las lecciones de invierno del semestre de 1910/1911 y el desarrollo de la doble reducción y el contenido de experiencias a que es posible acceder mediante este

⁸⁹ *Ibidem.*, pp. 486-487.

⁹⁰ Bence Marosan, “La noción de ego trascendental en *Ideas I* e *Ideas II*” en *Investigaciones fenomenológicas*, vol. Monográfico 5, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2015 pp. 186-187.

recurso metodológico, se explorará de manera más puntual en el tercer capítulo de esta investigación.

Partiendo del hecho de que Husserl vuelve sobre el tema del «yo» en su libro publicado en 1913, es a partir de este texto que el concepto de «yo puro» va depurando su caracterización a lo largo de la obra del autor, como ya he mencionado en el segundo tomo de las *Ideas*, esta misma noción será enriquecida con los análisis de la realidad anímica que ahí se realizan.

En el contexto de *Ideas I* es necesario retomar algunos puntos para entender la inserción del concepto de «yo puro», que aparece como resultado de la *epojé* y que es distinto del yo trascendental al que se llega por la reducción fenomenológica. En el recorrido metodológico que el autor propone con el afán de convertir a la filosofía (entendida como fenomenología) en una ciencia rigurosa y para delimitar el campo de estudio de la misma, aparece un deslinde del conocimiento que ha de procurar la fenomenología respecto de los conocimientos que se tienen del mundo en la actitud natural y los saberes propios de las ciencias, que parten de la asunción de la tesis general de la actitud natural. La *epojé* se refiere: “[...] a esa supresión de todo lo que nos impide ver las cosas en sí mismas”.⁹¹ Este paso metodológico es comúnmente descrito como la puesta entre paréntesis del mundo, con el que no se invalida el sentido del mundo, sino que únicamente se deja de lado, por lo que quien la práctica se abstrae de su realidad inmediata:

De ahí que Husserl, una vez practicada la *epojé* o, como también dice, una vez puesto el mundo entre paréntesis se ve obligado a preguntar por el *residuo* de la *epojé* del mundo, pero ¿qué me queda después? [...].

El yo, en el que se concentra en *Ideas I*, aparece en este momento como un polo vacío, que es referencia del mundo. [...] en *Ideas* Husserl afirma que no puede analizar los problemas profundos del tiempo, por lo que no aparece que ese yo sea en realidad un

⁹¹ Javier San Martín, *La estructura del método fenomenológico*, p. 27.

polo de la conciencia temporal al que pertenece toda la historia personal de cada uno de nosotros.⁹²

Se tiene pues que, el «yo puro» en esta primera caracterización aparece como un yo polo, unidad de la corriente de vivencias y que, al no poder dar cuenta de los problemas del tiempo se presenta como una forma vacía, que al dejar en suspenso el mundo carece de un cuerpo propio y por lo tanto no es un ser histórico.

Pese a que esta descripción parece ser un tanto radical, ha de ser de esta forma necesariamente pues el «yo puro» es el polo al que refieren todas las *cogitaciones*:

El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente persistente, la de una “idea fija”. Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su “mirada” se dirige “a través” de cada *cogito* actual a lo objetivo. Ese rayo de la mirada es cambiante con cada *cogito*, brota de nuevo con el nuevo y desaparece con él. Pero el yo es algo idéntico. Al menos, considerada por principio cada *cogitatio* PUEDE cambiar, ir y venir, aunque puede dudarse si toda *cogitatio* es algo NECESARIAMENTE fugaz y no meramente algo FÁCTICAMENTE fugaz, como encontramos que es. Pero frente a esto parece ser el yo puro algo NECESARIO por principio, y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar en NINGÚN SENTIDO POR UN FRAGMENTO O MOMENTO INGREDIENTE de las vivencias mismas.⁹³

Esta característica del «yo puro» como polo se mantiene en *Ideas II*, aunque es pertinente hacer mención de que las descripciones ofrecidas en este segundo volumen son realizadas con mayor detalle; entre estas, Husserl amplía lo dicho sobre las vivencias que el yo ejecuta y la manera en la que se dirige al objeto, pues señala que los modos en los que este se dirige al objeto son diferentes según el acto que es ejecutado, tenemos así, por ejemplo, actos dirigidos a un objeto amado u odiado, actos en los que se hace presente la tristeza o la ambición, pero todos ellos tienen en común que se pretende alcanzar el objeto al que se encuentra dirigido aunque la

⁹² Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, p. 111.

⁹³ Edmund Husserl, *Ideas I*, p. 208.

motivación sea de diferente índole; es importante recalcar que los ejemplos a los que el autor acude son evidentemente ejemplos en los que se encuentran involucrados impulsos afectivos, ya sean de índole positiva o negativa.

Relacionado con esto, Husserl señala que: “El yo puro puede, por un lado, diferenciarse de los actos mismos en cuanto que funciona en ellos y se refiere a objetos a través de ellos, por otro lado, sin embargo, solo puede diferenciarse de ellos abstractivamente”.⁹⁴ La distinción del yo puro de los actos mismos es abstracta porque ese yo requiere necesariamente de esas vivencias para hacerse patente, pero ya no únicamente de manera actual en las *cogitaciones*—como se señalaba en *Ideas I*—, sino también de una forma inactual o pasiva, ya que ese yo puro no puede desaparecer jamás.

Una característica que es importante resaltar es la posibilidad de captarse a sí mismo que le es adjudicada al yo puro:

A LA ESENCIA DEL YO PURO PERTENECE PUES LA POSIBILIDAD DE UNA CAPTACIÓN ORIGINARIA DE SÍ MISMO, DE UNA 'PERCEPCIÓN DE SÍ MISMO', pero luego también la posibilidad de las correspondientes modificaciones de la captación de sí mismo, o sea, de un recuerdo-de-sí mismo, fantasía-de-sí-mismo y similares.⁹⁵

El yo que se objetiva en este acto de reflexión de sí mismo no es uno diferente del que es, es un acto en el: “[...] que el uno y el otro yo puros son en verdad uno y el mismo”,⁹⁶ la diferencia estriba en que este acto reflexivo es de un nivel superior respecto de aquellos que se encuentran dirigidos a otros objetos. Mediante la objetivación de sí mismo se revela la estructura temporal que le es inherente al yo puro,⁹⁷ por estos actos es que puedo objetivarme a mí mismo en el pasado, o

⁹⁴ Edmund Husserl, *Ideas II*, p. 135.

⁹⁵ *Ibidem.*, p. 137.

⁹⁶ *Ibidem.*, p. 138.

⁹⁷ “Hay que poner atención, por lo demás, en que las unidades que aquí por todas partes consideramos, como, por ejemplo, el *cogito* idéntico, en cuanto unidades de una duración transformándose en esta así y asa, son justo ellas mismas ya unidades conscientemente constituidas;

imaginarme cualquier situación proyectándome hacía el futuro. En condiciones de normalidad cualquier yo puro ha de ser capaz de objetivarse a sí mismo, la única manera en que esto no suceda, como señala Husserl es que al yo en cuestión le este vedada la capacidad de reflexión.

Al yo puro como polo al que refieren todas las vivencias — y entendido a este bajo el esquema de la intencionalidad general— le corresponde un contrapolo al que Husserl dice que pertenecen todos los objetos de la noesis posible, esta objetivación del entorno del yo puro es la que permite traer a cuenta uno de los rasgos más enriquecedores de esta caracterización del yo puro, a saberse la corporalidad y habitualidades:

El yo es, en realidad, *el sujeto de los hábitos cognitivos, evaluativos o estimativos y prácticos*. De este modo, aquel yo que en *Ideas* aparecía vacío, cuando se conoce la estructura de la reducción y por ella de la fenomenología —mediante el yo fenomenologizante, el fenomenólogo, que analiza la vida del yo—, muestra una vida llena. En efecto, por el análisis se toma nota de que el yo conoce el mundo mediante los hábitos que se han ido sedimentando en su vida, hábitos cognitivos, estimativos y prácticos; por tanto, el yo no es algo vacío, sino que tiene una historia detrás; no es un yo ahistórico, sino un yo histórico, porque es *un yo de los hábitos*, que no es sino la estructura de la vida de la que el mundo es el correlato en el conocimiento, en los valores y en las acciones.⁹⁸

Cuando se hace referencia al entorno del yo puro se tiene que hablar del yo-hombre al que pertenece ese yo puro. El yo-hombre —al que ya se ha hecho referencia en la primera parte de la investigación— se encuentra necesariamente

esto es, se constituyen en una 'conciencia' de otro sentido, más profunda, correspondientemente múltiple, en la cual todo lo que hasta aquí llamábamos 'conciencia' o vivencia no figura efectivamente, sino como unidad del 'tiempo inmanente', con el que ella misma se constituye. Esto más profundo, el tiempo inmanente y todas las unidades de vivencias que tienen lugar en él, incluida toda conciencia que constituye un *cogito*, lo hemos dejado deliberadamente fuera de consideración en este ensayo y hemos mantenido nuestra investigación por completo en el interior de la temporalidad inmanente. Y a esta esfera pertenece también el yo puro idéntico. Éste es en cuanto idéntico de este tiempo inmanente. Yo soy y era el mismo que al durar 'impera' en éste y en cada uno de los actos de conciencia [...]'". Edmund Husserl, *Ideas II*, p. 139.

⁹⁸ Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, p. 115.

situado en un mundo y ha de ser capaz de auto objetivarse, de referirse a sí mismo por un acto de reflexión, esto como condición necesaria para hablar de la personalidad propia de cada sujeto y que ha de evidenciar la constitución de una realidad anímica.⁹⁹ En lo sucesivo que explorará qué es ese yo portador de una realidad anímica y cómo se relaciona con su entorno.

2.4.1 EL «YO ANÍMICO». VIDA ANÍMICA

En lo siguiente me encargaré de la descripción y diferenciación del «yo puro» respecto del «yo anímico», por ser este en donde se conforma la realidad anímica que se implica en la empatía, vista más allá de la simple percepción del cuerpo ajeno como cuerpo vivo, sino en la conformación de la vida en comunidad:

Especialmente es sus *Ideas II*, Husserl considera la constitución del ser humano, progresivamente, desde varios puntos de vista que lo que normalmente se divide en lo físico (lo puramente natural), lo psíquico y lo espiritual. Los seres humanos que están físicamente encarnados pertenecen y están sujetos a leyes naturales, de causalidad, etc. Pero los seres humanos son algo psicofísico, un organismo vivo o lo que Husserl llama *Leibkörper* que tiene animación, movilidad, etc., según lo dirigido por los estados y actos psíquicos. Los seres humanos también son sujetos personales que interactúan en el plano "espiritual" o cultural.¹⁰⁰

⁹⁹ "De tal modo, si partimos de los objetos *reales* actualmente experimentados, mi mundo circundante —el del yo puro— no es solamente el entorno *cósico* constituido realmente como fondo, el realmente aparente o incluso también el que solo está representado, sino el 'mundo' entero, el mundo entero con todas las *cosas*, congéneres, animales que en él figuran y que, aunque me sean aún desconocidos, son experimentables, y aquí se encuentra el hombre que yo designo en todo caso como yo, a saber, yo, el hombre que se llama así o asá, que tiene tal y cual contextura. Yo en cuanto hombre soy fragmento ingrediente del mundo circundante *real* del yo puro, que como centro de toda intencionalidad también ejecuta aquella con la que se constituye precisamente yo, el hombre y la *personalidad*. Edmund Husserl, *Ideas II*, p.146. Esta descripción trae a cuenta al yo empírico y abre la posibilidad de un estudio de su constitución como correlato trascendental en relación con la vida espiritual que constituye estando en el mundo como objetividad espaciotemporalmente delimitada en la que a su vez se hacen presentes otros hombres.

¹⁰⁰ "Especially in his *Ideas II*, Husserl considers the constitution of the human being, progressively, from number of standpoints that the normally divides into the physical (the purely

La primera aseveración husserliana, indica precisamente, que no existe una equivalencia entre el «yo puro» y el «yo anímico»: “El yo anímico, o el alma, es una unidad enteramente distinta del yo puro, aunque igualmente referida por principio a un nexo de conciencia monádico”.¹⁰¹ Como se señaló páginas atrás, el yo anímico aparece vinculado a la realidad material, a un yo-hombre, pero la relación que se da entre estos es de un orden especial.

El yo anímico —de la misma manera que el yo puro— aparece referido a una corriente de vivencias o corriente de conciencia, entre las que se pueden describir sensaciones, afectos, recuerdos e imaginaciones que refieren a objetos, pero la manera de relacionarse del yo anímico con el cuerpo es muy particular, pues no son dos cosas aisladas una de la otra, sino que se entretajan:

No nos son dadas en la experiencia como nexos, en sí desconectados de cuerpos materiales, como si estuvieran unidas unas con otras solamente mediante el común enlazamiento fenomenal a éstos. Más bien son algo uno por su propia esencia, enlazadas y entretajadas unas con otras, fluyendo estratificadamente unas con otras, y solo posibles en esta unidad de una corriente. Nada puede desgajarse de esta corriente; nada puede ser acotado, por decirlo así, como una *cosa* por sí.¹⁰²

En la especial relación del yo anímico con su cuerpo las vivencias de este aparecen a la conciencia de manera trascendente, pues el objeto de la fenomenología no son las vivencias dadas en la inmediatez del mundo, en la actitud natural. Lo importante para el yo anímico es la relación que tiene con sus vivencias, a diferencia

natural), the psychical and the spiritual. Human beings as physically embodied belong to nature and are subject to natural laws, causation, and so on. But human beings are also psychophysical, living organisms or what Husserl calls *Leibkörper* that have animation, mobility and so on, as directed by psychic states and acts. Human beings are also personal subjects who interact on the “spiritual” or culture plane”. Dermot Moran, “The ego as a substrate of habitualities: Edmund Husserl’s phenomenology of the habitual self” in *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 42, No. 1, January 2011, p 31. [Traducción propia].

¹⁰¹ Edmund Husserl, *Ideas II*, p. 159.

¹⁰² *Ibidem.*, p. 127.

de la que tiene con el cuerpo del que solo puede decir que lo posee, siendo el cuerpo el medio animado con el que se enlazan las vivencias.

La regularidad de esas vivencias posibilita en el yo anímico estados y comportamientos. De las vivencias anímicas se puede decir que se dividen en dos estratos, los de nivel inferior y de nivel superior que se fundan sobre las primeras, pero no en la forma de una mera suma, sino a la manera de sedimentación, conformando una unidad; Husserl denomina a lo anterior como facultades espirituales que persisten ante las circunstancias cambiantes.

Es importante mencionar que, al inicio de sus desarrollos, Husserl usa de manera ambigua los términos: «alma», «yo anímico» y «vida espiritual», posteriormente matiza estos conceptos subordinando el yo anímico al alma.¹⁰³ Existe una distinción importante entre las realidades a las que están orientados, por una parte, el cuerpo y por otra el yo anímico. La realidad a la que se enfoca el cuerpo humano es la realidad material, captada mediante los sentidos, dada por escorzos y sometida a leyes de causalidad —como ya se ha explorado con anterioridad—; por su parte, la realidad anímica permanece a través del tiempo y: “[...] persiste frente a circunstancias cambiantes”.¹⁰⁴ Importante es resaltar que el autor indica que la realidad anímica no puede someterse a la fragmentación, como ocurre con las cosas materiales o *res extensa*, la vida anímica conserva su unidad ante la segmentación corpórea aunque este referida a un cuerpo en particular:

TRATÁNDOSE DEL ALMA NO PUEDE HABLARSE en general DE CAUSALIDAD. No toda funcionalidad legalmente regulada en la esfera de los hechos es causalidad. El flujo de

¹⁰³ Señala Husserl sobre el tema del alma en los Anexos de *Ideas II*: “Ella es naturalmente también un ser persistente. Pero ese ser persistente no es una ‘naturaleza’; ella no es, en cuanto lo que es, un complejo de propiedades que son unidades de nexos causales. Así que no está constituida aperceptivamente de modo inductivo. Ella es unidad de una vida anímica, de una corriente de conciencia; esta es vida de un yo idéntico, una identidad que se prolonga a través del tiempo (a través del mismo tiempo en el que el cuerpo dura”. Edmund Husserl. *Ideas II*, Anexo XII, §3, pp. 397-398.

¹⁰⁴ Edmund Husserl, *Ideas II*, p. 165.

la vida del alma tiene en sí su unidad, y si el “alma” perteneciente a un cuerpo está en nexo funcional de dependencia recíproca con el cuerpo *cósico*, entonces el alma tiene ciertamente sus propiedades anímicas permanentes, que son expresión de ciertas dependencias reguladas DE LO ANÍMICO RESPECTO DE LO CORPORAL. Es ella un ente condicionadamente referido a circunstancias corporales, a circunstancias en la naturaleza física. E igualmente caracteriza al alma que los sucesos anímicos tengan consecuencias en la naturaleza física de modo regulado.¹⁰⁵

La realidad anímica se encuentra sometida a un estado total de conciencia, si bien no se habla de fragmentación, pueden señalarse cambios que ocurren en esta, pese a la unidad del flujo de vivencias, los estados del yo anímico se ven afectados por el estado mismo que le antecede, esto por la característica de la historicidad que ya he mencionado.

Finalmente hay que aludir a la diferenciación que se hace entre la actitud naturalista y la personalista, al ser estos diversos modos en los que el yo se dirige a la realidad, esta distinción servirá para enfatizar la contraposición de la naturaleza material respecto de la realidad anímica como unidad del cuerpo y del alma que se manifiesta a través del ser humano o animal.

Parto del hecho que el ser humano como materia se encuentra inmiscuido dentro del nexo causal que acontece en el mundo, esto sería propiamente un modo de estar dirigido al mundo —específicamente de la denominada manera naturalista—, que permite al científico hacer ciencia; por otro lado se encuentra el mismo hombre dirigido a los mismos objetos que se encuentran en el mundo pero de una forma en la que muestra sus preferencias y emite juicios de valor respecto de ellos; modos de actuar en los que se pone de manifiesto la relación psicofísica y la personalidad del sujeto. Esta personalidad, dirá Husserl, se constituye en las comunidades, tales como la Iglesia o el Estado y dependen del carácter histórico del cuerpo:

¹⁰⁵ *Ibidem.*, p. 171.

La aprehensión del hombre como *personalidad real* está completamente determinada por tales dependencias, él es lo que él es como un ser que, en su trato con las *cosas* de su mundo circundante *cósico* y con las personas de su mundo circundante *personal*, se preserva a sí mismo y con ello sostiene su individualidad.¹⁰⁶

Ahora bien, esas relaciones en las que el hombre se encuentra inmerso permiten el conocimiento de otras realidades anímicas,¹⁰⁷ de otros sujetos-yo que se encuentran inscritos en mi mundo circundante, cómo se da esa percepción y que alcances y limitaciones tiene, se expondrá a continuación.

2.5 CONSTITUCIÓN DE LA REALIDAD ANÍMICA EN LA EMPATÍA*

En la experiencia aparecen seres vivos que están conformados —de la misma manera que yo— de forma doble: como cuerpo objetivo y como realidad anímica. Los seres vivos que reconozco como hombres semejantes a mi engendran la posibilidad de establecer relaciones de interacción de diversa complejidad; señala Husserl entre estas relaciones la amistad, el matrimonio y la conformación de sociedades.

Retomando los conceptos de protopresencia y apresencia se tiene que un hombre semejante a mí se me da a la manera de una protopresencia por su cuerpo físico y como apresencia en tanto realidad anímica: “Los hombres en cuanto

¹⁰⁶ *Ibidem.*, p. 180.

¹⁰⁷ Marcela Venebra señala al respecto que este primer acercamiento al otro por medio de la sociabilidad es posible gracias al acto comunicativo: “La presentación o dación inmediata (aunque no originaria) de la realidad anímica del otro es expresiva. La expresión es una dimensión fundamental de la vida espiritual, es lo que sostiene la vida social porque el primer rasgo de la vida social es ser vida expresiva o comunicativa. El estar dirigido al otro (uno semejante) a través de la expresión es el movimiento originario de la socialidad”. Marcela Venebra, *La reforma fenomenológica de la antropología*, p. 207.

miembros del mundo externo están dados originariamente en la medida en que son aprehendidos como unidades de cuerpos corpóreos y almas”.¹⁰⁸

La constitución de la interioridad supone diversas complicaciones, pues, aunque no lo vemos, por ejemplo, tenemos un cerebro que envía impulsos neuronales que desembocan en un movimiento de alguna extremidad del cuerpo, por decir algo; lo mismo ocurre con el resto de los sistemas y sus funciones que se expresan por medio de actos específicos. Fuera de lo orgánico también tendría que darse cuenta de los procesos psicológicos y su manifestación; hablamos pues de procesos de los que no se puede tener evidencia de manera directa, pero que implican: “[...] primigeniamente una coordinación empírica que pertenece a la aparición”.¹⁰⁹

Mismas dificultades presenta el estudio de la realidad anímica, pudiendo hablar de la localización indeterminada de los sentimientos, que, como lo anteriormente mencionado, solo puede estudiarse a través de regularidades que de ella se desprenden, no solo de la observación de lo propio, sino también de mis semejantes:

Ahora bien, en la actitud de la “experiencia de mí mismo”, sin embargo, en modo alguno se me habría podido ocurrir seriamente en mi cuerpo “introyectar”, todo lo psíquico mío, de mi yo, mis actos, incluso mis apariciones con sus datos de sensación, etc. Tampoco puede decirse, sin duda, que en la experiencia solipsista de mí mismo encuentre, con mi cuerpo perceptivamente dado, todo lo subjetivo mío como una *realidad* esto es, en forma de una percepción, aunque mi cuerpo tiene con lo subjetivo una tan múltiple unidad. Únicamente con la empatía y con la constante dirección de la consideración experimental de la vida anímica apresentada con el cuerpo ajeno y

*Para este apartado retomo el título dado por Husserl para nombrar el capítulo cuarto del segundo tomo de sus *Ideas*.

¹⁰⁸ Edmund Husserl, *Ideas II*, p. 205.

¹⁰⁹ *Ibidem.*, p. 206.

consecuentemente tomada *objetivamente* junto con el cuerpo, se constituye la unidad conclusa hombre, y esta la transfiero subsecuentemente a mí mismo.¹¹⁰

La empatía ha de poner de manifiesto la estrecha relación del alma con su cuerpo, si bien, se ha dicho que el alma no tiene una localización específica en un lugar del cuerpo: “[...] su enlace con el cuerpo está solamente fundado por nexos funcionales [...] que cuerpo y alma formen una unidad de experiencia propia y gracias a esta lo anímico reciba su sitio en el espacio y el tiempo: en ello consiste la legítima ‘naturalización’ de la conciencia”.¹¹¹ El estar situado en un tiempo y un espacio específicos junto a otros hombres es la posibilidad para la empatía, que se encuentra fundada en relaciones de comunicación por aparecer en un horizonte común con otros cuerpos; me muevo y me desplazo junto con mi alma a la vez que lo hacen mis semejantes en el mundo objetivo.

En este contexto Husserl vuelve sobre el tema de la constitución del conocimiento intersubjetivo, añadiendo a lo dicho en *Problemas fundamentales de la fenomenología* que, la empatía es un elemento crucial para la verificación de la realidad intersubjetiva, pues el intercambiar posiciones respecto de un objeto, el otro tiene la capacidad de vivenciar de manera originaria dicho objeto con las mismas determinaciones exteriores como en su momento lo hice yo.

Ahora bien, la empatía también cumple la función de dar cuenta de la constitución del mundo espiritual. Husserl habla de la actitud personalista en oposición a la actitud naturalista, y es justo en la actitud personalista en la que:

[...] la persona despliega todo tipo de actos de valoración, de deseo, prácticos, en relación con útiles, etc.; se encuentra con otros sujetos, traba relaciones de socialidad de todo tipo, confirmándose que el mundo circundante es un mundo comunicativo

¹¹⁰ *Ibidem.*, p. 208.

¹¹¹ *Ibidem.*, p. 209.

con un horizonte abierto. El espacio y el tiempo tienen también una estrecha relación con la actitud personal, también como espacio y tiempo intersubjetivos.¹¹²

La actitud personalista exige estar dirigido al mundo y a la realidad de una manera doble, como realidad física y como realidad psicofísica fundada en la primera, esto es una exigencia dado que compartimos relaciones sociales en el mundo cultural, a la empatía le han de corresponder:

[...] apercepciones de las labores en cuanto labores, de las singularidades y de las labores totales, de las obras en cuanto obras, como obras del individuo y obras de la comunidad, pero también de los pensamientos y sentimientos, etc., del individuo en cuanto motivado por el medio, por “influencias” de los otros, sea de los otros en el trato mutuo inmediato, sea por las vías mediatas del entendimiento de sus obras o de la tradición, etcétera.¹¹³

2.6 EDITH STEIN Y EL PROBLEMA DE LA EMPATÍA

Una vez expuestos los desarrollos de Husserl sobre la empatía, considero importante integrar a la investigación los aportes de la filósofa Edith Stein,¹¹⁴ quien

¹¹² Alicia M. de Mingo Rodríguez, “La originariedad de la actitud personalista y el equívoco de la “lupa fenomenológica”. Una aportación al debate Heidegger-Husserl” en *Investigaciones fenomenológicas*, vol. Monográfico 7, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2018, p. 422.

¹¹³ Edmund Husserl, *Ideas II*, Anexo XII, pp. 400-401.

¹¹⁴ Edith Stein fue una filósofa peculiar, en su natal Bresnau estudió historia germánica y psicología, pero más tarde y debido a la insatisfacción intelectual que sentía en ese ambiente —y tras leer el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*— decide ir a Gotinga para estudiar con Edmund Husserl, quien dirige su tesis doctoral que sería publicada en 1917, esto ocurre cuando ella fungía ya como su asistente, labor que desempeñó entre los años 1916 y 1918. Stein fue una de las alumnas más destacadas de Husserl, sintiéndose atraída hacia la fenomenología por la rigurosidad de su método. En Gotinga también conoce y entabla una relación amistosa con Adolf Reinach y Max Scheler —al que hará referencia en su tesis doctoral—. Con el estallido de la Primera Guerra Mundial, la filósofa pone una pausa en sus estudios y dedica su tiempo a ayudar en un hospital, hecho que tendrá gran repercusión en su vida académica: “Así, ante ese contexto de la guerra y su apoyo a los heridos en medio de aquel ambiente catastrófico, no es de extrañar que se sintiera atraída por un tema como el de la empatía; solo una experiencia propia podía ofrecerle las herramientas conceptuales, las vivencias y una frágil sensibilidad ante el fenómeno de la destrucción del hombre

en su tesis doctoral se ocupa de este tema. Su tesis, titulada *Sobre el problema de la empatía* retoma puntos ya expuestos por Husserl, a la vez que contextualiza el tema en una discusión contemporánea a su tiempo e integra finas distinciones conceptuales que no es posible alcanzar a ver en el trabajo del su maestro. En lo sucesivo me interesa exponer la doctrina de Edith Stein en torno al tema de la empatía con la finalidad de realizar un análisis comparativo sobre el concepto de «empatía» ofrecido por Husserl en el libro segundo de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, y lo expuesto por Edith Stein en el texto de su autoría. Se sabe que *Ideas II* es un libro que fue publicado de manera póstuma en el año 1952; y del que, precisamente, fue Edith Stein quien estuvo a cargo de los trabajos de edición. Si bien la obra de la filósofa es amplia, en lo siguiente y para intereses de esta investigación, me ceñiré estrictamente a lo expuesto en su tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía*.

En la fenomenología husserliana, el análisis de la empatía abarca una teoría de la experiencia del otro como cuerpo y como corriente de vivencias. La experiencia de la empatía:

por el hombre". Rubén Sánchez Muñoz, *La fugacidad del ser en la filosofía de Edith Stein*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México, 2010, p. 36.

La redacción de su tesis doctoral sobre el tema de la empatía puede entenderse desde este contexto violento en el que se vio inmersa y a su vez como una respuesta a la insatisfacción que tuvo de sus estudios en psicología experimental, pues uno de los principales interlocutores teóricos de dicho trabajo es Theodor Lipps. Después de abandonar el cargo como asistente de Husserl se dedicó a la redacción de diversas obras, alrededor de 1923 comienza su estudio de la obra de Tomás de Aquino, su otra gran influencia, posteriormente se convirtió a la religión católica, acto significativo que impregnó el resto de su vida intelectual, esto derivado de la lectura de la autobiografía de Teresa de Ávila, quien marcó su regreso a la vida religiosa. Para el año de 1934, Edith Stein ingresó a la orden de las Carmelitas descalzas a la que perteneció hasta su muerte en el año de 1942, esto bajo el régimen del nacionalsocialismo, fue hecha presa junto a otras religiosas y llevada a Auschwitz en donde muere en una cámara de gas y es incinerada junto al resto de miembros de su congregación. Dentro de la obra de Edith Stein hay que mencionar *El problema de la empatía, ¿Qué es filosofía?*, un diálogo entre los dos filósofos que tuvieron mayor influencia sobre ella: Edmund Husserl y Tomás de Aquino y *Ser finito y ser eterno*, texto que es considerado su obra cumbre; también es traductora de las *Questiones Disputatae de Veritate* de Aquino.

[...] consiste en sentir en el fluir de la propia conciencia otra semejante, o mejor, es la experiencia de la vida psíquica extraña, de lo dado en el vivenciar del otro [...] El objeto de la fenomenología, en este sentido, es indagar su esencia, su modo de darse y lo que designa el concepto para abarcar esa experiencia tan fundamental por la cual tenemos noticias de como experimentamos al otro y sus relaciones.¹¹⁵

Como ya se ha expuesto, la experiencia de la empatía en *Ideas II*, está referida al yo puro, ya no únicamente al hombre como sujeto psicofísico que está en el mundo y percibe los cuerpos semejantes al suyo que se encuentran dentro de un horizonte común. *Ideas II* es un texto crucial, ya que Edith Stein tenía ya conocimiento de estos manuscritos antes de su publicación; por lo que el punto central de sus análisis es el yo puro con las características enriquecidas respecto de lo que puede decirse de él en el primer volumen de las *Ideas* en 1913.

En el texto de Edith Stein es posible identificar dos ejes temáticos que orientan su trabajo, mismos que comparte con la doctrina husserliana, a saberse: el yo puro y el cuerpo. Estrictamente apegada al método fenomenológico y en concordancia con este, Stein se limita a descripciones puras, dirá que la empatía es una vivencia que brinda originariamente su objeto, el otro: “[...] la empatía es la conciencia experiencial en la que vienen a dársenos personas ajenas”.¹¹⁶ La empatía es una manera de estar con los demás, una participación interior, estar en un sentido de inmersión o compromiso; de esta manera se distancia de otros tipos de actos intencionales, tales como el recuerdo, la fantasía y la espera en los que no se da su objeto de manera originaria.

La empatía aparece como el fundamento de la intersubjetividad, remarcando la constitución del otro, que aparecerá como conformado por alma, cuerpo y espíritu. El concepto de cuerpo que retoma Edith Stein es husserliano, apela a la

¹¹⁵ Pedro Juan Aristizábal, *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad*, San Pablo, Bogotá, 2014, p. 132.

¹¹⁶ Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*, Trotta, Madrid, 20014. Trad. José Luis Caballero Bono, p. 113.

distinción hecha por su maestro entre los conceptos de *Körper* y *Leib*, distinción a la que ya he hecho referencia en el primer capítulo.

En la primera parte de su tesis, la autora plantea la relevancia teórica e histórica de la empatía, particularmente con la teoría de Theodor Lipps. La teoría de Lipps debe ser entendida en el marco de la psicología introspectiva, su teoría de la empatía o autobjetivación distingue tres dominios de conocimientos, a saberse: el de las cosas, el de mí mismo y el de los otros; siendo el tercer rubro en el que se sitúa el tema de la empatía. En un primer acercamiento, el concepto de empatía propio de Stein se define como la aprehensión de vivencias ajenas, para lo cual realiza una distinción conceptual entre los siguientes términos:

- a. *Einfühlen*= empatizar
- b. *Mitfühlen*= cosentir
- c. *Einsfühlen*= sentir a una

Con lo anterior, lo que quiere hacer es limitar el campo que abordará distinguiendo lo que no es la empatía, en este caso, remarca la imposibilidad de experimentar de manera originaria el sentimiento de otra persona:

Podríamos considerar además las vivencias singulares concretas de estos individuos. Entonces veríamos que aparecen ahí diversos modos de darse y que podríamos dedicarnos ulteriormente a ellos: descubriríamos que hay algo más que el darse «en relación simbólica» [...]. En efecto, no solo sé lo que se expresa en semblantes y gestos, sino en lo que oculta detrás. Acaso veo que alguien pone un semblante triste, pero en verdad no está afligido. Más aún, puedo oír que alguien hace una observación inoportuna y ver que se ruboriza por ello; entonces no solo entiendo la observación y veo la vergüenza en el rubor, sino que conozco que él reconoce su observación como inoportuna y que se avergüenza porque la ha hecho. Ni esta motivación ni el juicio sobre su observación inoportuna están expresados mediante «apariencia sensible» alguna.¹¹⁷

¹¹⁷ *Ibidem.*, pp. 20-21.

Se tiene por entendido con esto que, la empatía es un acto de otra naturaleza. En lo siguiente Stein ofrece una justificación metodológica y enfatiza que su investigación es de orientación fenomenológica, ya que el estudio que presenta está orientado por la reducción fenomenológica, explicitando su objeto de estudio:

Ahora se trata de aplicar a nuestro caso este modo de consideración. El mundo en el que vivo no es solo un mundo de cuerpos físicos, además de mí también hay en él sujetos con vivencias, y yo sé de ese vivenciar. No es éste ningún saber indubitable, dado que precisamente aquí sucumbimos a tan variados engaños que, de vez en cuando, estamos incitados a dudar de la posibilidad de un conocimiento en este terreno en general. Pero el fenómeno de la vida psíquica ajena está ahí y es indubitable, y queremos considerarlo ahora más de cerca.¹¹⁸

Las preguntas que han de guiar la investigación son principalmente tres: La pregunta por el proceso, ¿cómo es que nos son dados los sujetos y sus vivencias?, ¿cuáles son los efectos? y ¿cuál es el fundamento de ese darse?

Es importante poner especial atención al uso del término «vida psíquica» ajena, como una primera descripción refiere al reconocimiento de un individuo psicofísico que posee un cuerpo vivo, un yo y es, por lo tanto, diferente a una cosa física. Ese yo posee múltiples afecciones, tales como el querer, el sentir y el padecer. En este punto hay que hacer evidente la relación que guardan estas descripciones con las dadas por Husserl en *Ideas II*, pues también habla del cuerpo vivo como punto de orientación en el mundo fenoménico; ahora bien, situados en el plano del mundo, ¿cómo llego a notar que el otro siente? La riqueza del trabajo de Edith Stein radica en la cuidadosa distinción que hace, del acto de la empatía respecto de otras formas de percepción de la vida de otro.

Edith Stein se confronta a diversas teorías sobre la aprehensión de la conciencia ajena, criticando primeramente la relación existente entre la fenomenología y la psicología, afirmando que la psicología está ligada a los resultados que ofrece la

¹¹⁸ *Ídem.*

fenomenología, pues el enfoque de esta última es de mayor rigor, ya que menciona que la psicología presupone el fenómeno de la empatía y es únicamente una ciencia de corte explicativo-causal. Enseguida, critica la teoría de la asociación, diciendo que esta no desarrolla el fenómeno de la empatía y mucho menos lo explica. Sobre la denominada teoría de la inferencia por analogía —anterior a la teoría psicológica de Lipps— los estudios de la empatía se reducían a la inferencia por analogía, lo que tampoco brinda una explicación completa y satisfactoria del fenómeno en cuestión.

Siguiendo el orden que el texto ofrece, encontramos una serie de distinciones sobre los modos en que nos son dadas las afecciones de un hombre semejante a mí. Primeramente, la percepción externa y la empatía, Stein deja claro que la empatía no es un acto que se limite a la mera percepción externa, pero que evidentemente se relaciona con ella de alguna manera, esto por la íntima relación que guarda con el cuerpo, por ejemplo, los gestos de dolor o expresiones de tristeza que encontramos en el rostro de alguien permiten dar cuenta de su estado de ánimo, aunque no se tenga al sentimiento ante sí.

Enseguida, precisa los conceptos de «originariedad» y «no originariedad», la primera, remite a las vivencias propias dadas en el presente, en lo actual; la segunda hace referencia a vivencias no actuales, tales como el recuerdo, la espera y la fantasía; estas vivencias son dadas por presentificaciones. La empatía guarda una relación con el recuerdo, la espera y la fantasía. Se plantea una analogía entre los actos de empatía y los tipos de actos en los que el objeto no nos está dado originariamente. Por una parte, el recuerdo es una conciencia de la mismidad en el que podemos distinguir dos elementos: el yo originario que recuerda y el yo no originario que es recordado; enseguida sobre la fantasía, esta se puede dar de dos maneras, como fantasía del pasado (retrorecuerdo) y fantasías del futuro (prorecuerdo). A diferencia de las anteriores, la empatía es un acto originario, es una vivencia presente en la que se pueden distinguir grados de la vivencia, que siguiendo a Stein serían

los siguientes: la aparición de la vivencia, su explicitación plenaria y la objetivación comprensiva de la vivencia explicitada.

Para clarificar lo anterior Edith Stein —y confrontar sus análisis con la teoría psicológica de Lipps¹¹⁹— ofrece un ejemplo sobre la alegría que se puede sentir al enterarse que un amigo ha aprobado un examen:

Mi amigo viene hacia mi radiante de alegría y me cuenta que ha aprobado su examen. Aprehendo empáticamente su alegría en tanto que me transfiero dentro de ella, comprendo la satisfacción del acontecimiento, y por ello tengo ahora alegría originaria propia. También es posible esta alegría sin que primero aprehenda la alegría del otro; apenas entra el candidato a examen en el expectante círculo familiar que aguarda y comunica el resultado satisfactorio, se alegran originariamente desde el principio por este resultado. Y solo cuando se han «alegrado bastante» ellos mismos, se alegrarán de su alegría y tal vez —esta es la tercera posibilidad— se deleiten por su alegría. Pero aquello por lo que su alegría nos está dada no es ni la alegría originaria por el resultado ni la alegría originaria por su alegría, sino aquel acto no originario que antes designábamos como empatía.¹²⁰

La percepción originaria ha de ser mi satisfacción porque el amigo acreditó el examen. La satisfacción por acreditar el examen, propia de mi amigo, es una vivencia ajena; situándose del lado de las vivencias no intencionales. Así mismo pueden distinguirse diferentes maneras en las que puede darse esa alegría, siendo ellas

¹¹⁹ La teoría psicológica de Lipps no habla de generalidades puras pues ejemplifica con individuos psicofísicos, esta ha de ser la primera distinción que tiene respecto de la propuesta steniana, ya que, como lo he mencionado al inicio, su estudio es de orientación fenomenológica. Como un punto concordante con Lipps, Stein acepta la definición de empatía, reconociéndola como una participación interior en las vivencias ajenas, aunque se distancia cuando el psicólogo pretende homologar la empatía y lo que él denomina como “sentir a una”, pues de ser posible ese sentir a una y en paralelo con un semejante, en esa empatía completa no habría ninguna distinción entre el yo propio y el yo ajeno, se estaría hablando de dos personas con la misma vida interior. Otro punto de divergencia entre los autores es la distinción entre empatía positiva y empatía negativa —distinción que Stein rechaza—. La empatía positiva ha de ser la vivencia originaria, ligada a la vivencia empatizada, mientras que la empatía negativa es la imposibilidad de que la vivencia empática se vuelva originaria, respecto con la personalidad. La teoría de Lipps puede verse como una teoría de la imitación con la que busca explicarse la experiencia de la vida psíquica ajena.

¹²⁰ Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*, p. 30.

originarias para mí, pero no teniendo el mismo objeto intencional, por ejemplo, se habla de una alegría originaria en mí pero no por la noticia de la acreditación del examen mismo sino la alegría originaria de la expectación, de la resolución favorable que se espera. El acto empático de la alegría por la aprobación del examen ha de darse cuando él me dé la noticia, siendo esta el motivo de la felicidad y no otro, como en las distinciones anteriores.

Otro punto de concordancia con la doctrina husserliana es el rol que otorga al individuo. Edith Stein sitúa a la empatía como un problema de la constitución de objetividades ajenas en la conciencia, refiriéndose con objetividades a los individuos psicofísicos con personalidades propias. Apegada al método fenomenológico, sitúa como objeto de su estudio al yo puro, diciendo que la individualidad solo es entendida en contraste con lo diferente a mí mismo, es decir, el otro. La vivencia de ese otro tiene como fundamento el vivenciar propio. El otro, se da de manera diferente al yo, por lo que podemos llegar a la sentencia que en la individualidad se destaca la alteridad.

El yo, al ser una unidad de conciencia, se manifiesta como una vivencia actual. Cada «yo» tiene su propia corriente de conciencia, cada una con un contenido vivencial particular, por lo que la distinción entre estas es de carácter cualitativo. Es importante señalar la distinción que Stein hace del yo puro respecto del alma, pues la corriente de conciencia no se identifica sin más con esta última. Para esta autora, el alma se constituye por elementos categoriales o categorías que hacen referencia a peculiaridades individuales y se manifiesta mediante mis vivencias, los actos que el yo puro ejecuta:

La estructura peculiar de la unidad anímica depende del contenido peculiar de la corriente de vivencias y, viceversa, el contenido de la corriente de vivencias depende de la estructura del alma, como hemos de decir después de que el alma se haya constituido para nosotros. Si hubiera corrientes de conciencia idénticas en cuanto al

contenido, también habría almas homogéneas o peculiaridades del alma idealmente-las mismas. Con todo, no tenemos el fenómeno completo de lo psíquico (y del individuo anímico) cuando lo consideramos aislado.¹²¹

Para tener mayor claridad sobre lo dicho, la autora hace referencia a la relación del yo puro y el cuerpo —y su consecuente relación con el tema de la individuación— pues el paso de lo meramente psíquico a lo psicofísico es una separación artificial entre el alma y el cuerpo, como se ha visto y lo ha expuesto el mismo Descartes, uno requiere del otro, se encuentran unidos por una íntima relación. El darse a la percepción de un cuerpo vivo supone actos de percepción externa —en este punto Edith Stein sigue fielmente la doctrina expuesta por Husserl en *Ideas II*— como pueden serlo la relación entre el ver y el palpar, el movimiento del cuerpo respecto de los objetos y la consecuente relación de proximidad y lejanía. La experiencia del cuerpo propio se da en un registro diferente al de la percepción de los objetos externos, pero las sensaciones que se tienen gracias al cuerpo son vivencias; la autora señala que las sensaciones tienen un origen distinto al yo puro y no se pueden encontrar en un lugar específico del cuerpo; si bien están referidas al yo como un polo, no se puede encontrar al yo puro en ellas, ya que este no tiene una localización espacial específica.

En sus descripciones sobre el cuerpo, Stein retoma el argumento husserliano del cuerpo como punto cero de orientación, añadiendo que el cuerpo se da en dos dimensiones: primero, como cuerpo sintiente y segundo, como percibido externamente. Las sensaciones se dan necesariamente en el cuerpo vivo, un cuerpo dotado de la capacidad de movimiento que puede vivenciar un «yo me muevo», completamente diferente del movimiento corporal percibido desde fuera. El movimiento del cuerpo hace posibles las modificaciones de la percepción del mundo según mi desplazamiento; el cuerpo vivo lleva siempre consigo un «aquí» por el que

¹²¹ *Ibidem.*, p. 58.

se orienta y marca sus distancias —que son variables— respecto de otros objetos del mundo.

El cuerpo vivo guarda una relación con los sentimientos, ya que estos son inseparables de las sensaciones en las que tienen su origen, dado que se vivencian como provenientes del cuerpo en el que se manifiestan como estados de ánimo. Como característica de lo anímico se tiene la dependencia de las vivencias a un cuerpo, siguiendo el argumento husserliano de la íntima relación de lo psíquico con lo corporal, pues los sentimientos en su manifestación llevan al fenómeno de la expresión, ya que los sentimientos no son algo aislado ni limitado en sí mismo, sino que se revelan a través del cuerpo, tal es el caso de la vergüenza que se manifiesta en un rostro ruborizado o el enojo que deja verse cuando una persona cierra el puño con fuerza. Edith Stein señala un caso muy particular de la expresión de los sentimientos, diciendo que en la fantasía se pueden realizar acciones que no pueden cumplirse en la realidad, tal puede ser el caso de un enojo muy intenso que en su manifestación física pudiera dañar a otro ser vivo; la persona puede imaginar dañar a la persona que propició ese sentimiento y sentirse de alguna manera aliviado.

Lo anterior manifiesta la relación entre la voluntad y el cuerpo vivo. La voluntad se encuentra impulsada por un «querer», que implica una capacidad de elección ante las posibilidades que se presentan y las consecuencias que ha de conllevar el acto: “Así como el sentimiento libera desde sí o motiva el acto de voluntad (u otra posible «expresión» en un sentido amplio), así se exterioriza la voluntad en la acción. Obrar es siempre producción de algo no presente”.¹²² Si bien, existe una relación entre la voluntad y el querer, esta no es de subordinación. Stein señala que en ocasiones existe un confrontamiento entre ambas, ya que la voluntad puede manifestar un deseo, pero es posible que el cuerpo carezca de las condiciones

¹²² *Ibidem.*, p. 73.

para realizarlo; en este contexto introduce el ejemplo de un cuerpo cansado en donde el querer realizar algo se opone a la voluntad, que es manifestada en la incapacidad del cuerpo para realizar la acción, por lo que se entiende que la voluntad está limitada por la objetividad del cuerpo.

Lo expuesto hasta ahora permite abordar la constitución de individuos ajenos en la empatía, que —de la misma manera que ocurre en la doctrina husserliana— toma como punto primordial la percepción objetiva del otro, es decir la percepción de su cuerpo vivo pero que va más allá de esto:

La irreductibilidad del otro a la conciencia se explica por el hecho que su objetividad es considerada inicialmente como un objeto de la sensación y percepción, en los términos que ya lo hemos explicado. Stein señala que este vínculo con una realidad percibida es lo que distingue a la empatía de la fantasía. La empatía no busca inventar nada sino adecuarse a la vivencia del otro. Por ello, a diferencia de la fantasía, la empatía puede equivocarse en el momento de la presentificación del otro en tanto que su contenido puede corregirse confrontándola con la percepción externa. El modo como acontece esta presentificación nos introduce a la comprensión de la empatía como acto de constitución del yo. En efecto, a diferencia del conocimiento de los objetos del mundo natural, la empatía nos permite percibir desde dentro la vivencia de “otro yo”. En esta comprensión va revelándose aquello que constituye la realidad propia del sujeto humano que ciertamente va más allá de lo sensible. Ello significa que la realidad de la otra persona en tanto que es una realidad novedosa respecto del mundo natural, es objeto a la vez de una síntesis nueva y por tanto de un “esquema” nuevo.¹²³

Los puntos a los que la filósofa otorga relevancia con relación a la corporalidad son el reconocimiento del otro como punto cero de orientación en el espacio y el reconocimiento de los campos de sensación ajenos. Reconocer al otro como poseedor de un punto de referencia único y diferente permite un acto de empatía en el que obtengo datos de la percepción que el otro tiene del mundo, evidentemente los datos

¹²³ Ricardo Gibu, “La empatía como problema de constitución en la obra filosófica de Edith Stein” en *La lámpara de Diógenes*, enero-junio, julio-diciembre, año/vol. 5, número 008 y 009, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2004, p. 53.

que obtengo son no originarios, como lo son para el otro hombre con el que empatizo; enseguida, sobre los campos de sensación ajenos se ha de decir que primeramente permite una distinción de otros seres que poseen un cuerpo vivo, pues Stein señala que la empatía con otros seres vivos no humanos tiene sus limitaciones. De otro ser humano soy capaz de reconocer sus manifestaciones de dolor, posibilidad que se ve disminuida frente al reconocimiento del dolor en un animal, por ejemplo. Estos dos factores resultan en la constitución intersubjetiva de una imagen del mundo y en consecuencia se puede hablar de un conocimiento en conjunto potencialmente experimentable por una variedad de ser humanos.

La empatía también ha de posibilitar el conocimiento de una corriente de vivencias ajena, esto quiere decir, la percepción de las propiedades anímicas del otro al que ponemos en el modo de la empatía, el logro satisfactorio de esta tarea es relevante para la constitución de la propia personalidad, pues como menciona Stein:

Con ello viene dado, a la par que el autoconocimiento, un importante medio auxiliar para la autovaloración, puesto que la vivencia del valor es fundante de la valía propia, con los nuevos valores obtenidos en empatía se abre simultáneamente la mirada a valores desconocidos en la persona propia.¹²⁴

Lo que deja ver la posible dirección axiológica a la que apuntan las investigaciones de la filósofa.¹²⁵

¹²⁴ Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*, p. 134.

¹²⁵ A lo largo del texto *Sobre el problema de la empatía*, Stein hace constantes referencias al tema de los sentimientos, campo de estudio que en su mayoría ha sido relegado de la historia de la filosofía salvo los estudios de su contemporáneo Max Scheler y las lecciones de Ética dictadas por su maestro entre 1908 y 1914. Ya en su tesis doctoral, puede perfilarse una estratificación de los sentimientos, entre los que distingue las vivencias sensibles, los sentimientos comunes y los sentimientos espirituales, posiblemente orientados hacia el tema del valor y la consecuente elaboración de una axiología. Cfr. Mariano Crespo, "Sobre el sentimiento de valor en Edith Stein" en *Steiniana. Revista de estudios interdisciplinarios*, vol. 2", Pontificia Universidad Católica de Chile/ Centro de Estudios interdisciplinarios en Edith Stein, Chile, 2018, Disponible en: [<http://revistasteiniana.uc.cl/es/volumenes/steiniana-vol-ii-n-2-2018/66-c-articulos/111-sobre-el-sentimiento-de-valor-en-edith-stein>]

2.6.1 CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS SOBRE EL TEMA DE LA EMPATÍA EN EDMUND HUSSERL Y EDITH STEIN

Es innegable la concordancia que ambas propuestas tienen sobre el tema de la empatía y no es de extrañarse que sea de esta manera, ya que fue Edith Stein quien preparó el orden de los manuscritos que integran *Ideas II*. La riqueza del trabajo doctoral de Edith Stein radica en el contraste que presenta de la perspectiva fenomenológica de la empatía respecto de otras doctrinas ahí mencionadas, como la de Max Scheler y principalmente la psicología de Theodor Lipps, desligando a la empatía de actos como la mera percepción externa de otros cuerpos, el cosentir y el sentir a una; por su parte, Husserl se limita a realizar la descripción fenomenológica del acto de la empatía, que para ambos autores tiene su punto de partida en el reconocimiento de un cuerpo vivo diferente al propio y se enlaza con la percepción de una vida anímica ajena; es importante señalar que Stein acompaña los análisis fenomenológicos con brillantes ejemplos descritos con precisión, lo que hace que el trabajo de la filósofa pueda considerarse más accesible a la lectura frente a la dureza de las descripciones de su maestro.

Sobre el tema del cuerpo, las directrices que toman ambos trabajos son semejantes, evidentemente Edith Stein sigue las líneas marcadas por Husserl desde sus *Problemas fundamentales de la fenomenología*, aquellas que sitúan al cuerpo como punto cero de orientación en el mundo y que toman como primera característica del cuerpo vivo la capacidad de libre movimiento para orientarse espacialmente; en sus descripciones, la filósofa se sirve de este tema para hablar de la transición al individuo ajeno, situando al otro, por analogía, como un cuerpo capaz de moverse libremente y portador de campos de sensación:

En la comprensión de los cuerpos vivos ajenos como del mismo tipo que el perteneciente a mí se nos ofrece un buen sentido del discurso sobre el «analogizar»

que se da en la aprehensión del otro. [...] Según nuestra concepción, esto significa que tengo que encontrar en él un tipo conocido.¹²⁶

Por otro lado, las exposiciones de Husserl, en sus lecciones de 1910/1911, parecen tener un carácter más general, mientras que en *Ideas II*, son descripciones de la constitución en primera persona, primigeniamente, tal y como se pone de manifiesto con los ejemplos a los que recurre el autor al referirse al sentido del tacto.

En este punto es interesante ver en qué rubro sitúa cada autor el estudio de los campos de sensación. Por una parte, Husserl los sitúa como posibilidad para la constitución de la realidad anímica y para Edith Stein pareciera ser que son un medio de expresión de los sentimientos ya conformados, llegando a hablar de la posibilidad de empatía en la sensación:

La empatía primaria se basa precisamente en las características de la propia experiencia corporal que Stein describe en términos de auto-desplazamiento corporal y auto-distanciamiento. Nuestra propia auto-experiencia permite un acoplamiento pasivo con la experiencia de otro sin recurrir a ninguna inferencia consciente o analogía. Ya que la auto-experiencia no es neutral ni impersonal, empatizar con otro en el nivel más básico implica la capacidad de trasladar el propio sentido de existencia de uno a otro. Por lo tanto, uno puede estar en sintonía con el estado de otro que sufre de una enfermedad que quien empatiza no ha experimentado nunca. Por esta razón, es significativo que el análisis del cuerpo vivido se centre en la receptividad del cuerpo de una alteridad original. Sin embargo, la distinción de Stein entre estados y emociones sugiere que nuestra experiencia afectiva está incrustada con diferentes estratos axiológicos. Mientras que los estados y los sentimientos tiñen el ambiente con una tonalidad distintiva que afecta al cuerpo, las emociones perduran sin afectar al cuerpo. [...] Este análisis de la afectividad, se encuentra inspirado en la fenomenología de la conciencia del tiempo de Husserl.¹²⁷

¹²⁶ Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*, p. 78.

¹²⁷ "Primary empathy is precisely based on such features of bodily self experience that Stein describes in terms of bodily self-displacement and self-distantiation. Our own self-experience enables a passive coupling with the experience of another without resorting to any conscious inference or analogising. Since self-experience is neither neutral nor impersonal, empathising with another at the most basic level entails the capacity of translating one's own sense of existence into that of another. Thus, one can be attuned to the state of another who is suffering from an illness that the empathiser

Stein no se separa totalmente de la fenomenología husserliana, pues toma como fundamento a esta para los intereses de investigación que tiene, que en estudios posteriores tomarán la dirección de una antropología filosófica. No es de extrañar —como señala Magri— la referencia a la fenomenología de la conciencia del tiempo, ya que Edith Stein tuvo entre sus manos estos escritos que datan del semestre de invierno de 1904-1905, notas de un curso dictado en la universidad de Gotinga.¹²⁸

En relación con los análisis del denominado «yo puro», Stein también lo sitúa como la unidad de una corriente de conciencia cuyo fondo último de unidad de las vivencias es el tiempo. La particularidad de cada corriente de conciencia es un rasgo que —para la autora— permite diferenciar al sujeto al que pertenece dicha conciencia frente a la alteridad, es decir, le otorga una identidad:

has never experienced. For this reason, it is significant that the análisis of the lived body is centred upon the receptivity of the body to an original alterity. Yet Stein's distinction between states and emotions suggests that our affective experience is embedded with different axiological layers. Whilst states and feelings colour the environment with a distinct tonality that impinge on the body, emotions endure without affecting the body. [...] This análisis of affectivity, which is inspired by Husserl's phenomenology of time consciousness". Elisa Magri, "Stein and the 'rainbow of emotions' in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Phenomenology of Emotions, Systematical and Historical Perspective*. Volume XVI, Routledge, London, 2018, p. 188. [Traducción propia].

¹²⁸ Al respecto, Agustín Serrano de Haro comenta: "La etapa decisiva en la trabajosa composición de las *Lecciones* llega en 1917, e introduce en la historia a un segundo personaje: Edith Stein. La joven doctora en filosofía, que desde el otoño del año anterior ejercía como asistente de Husserl en la cátedra de Friburgo, tenía bajo su responsabilidad directa la preparación para su publicación de amplios conjuntos de manuscritos que el «maestro» —como ella gustaba de referirse a Husserl— le iba haciendo llegar. Este cometido implicaba la ordenación de los textos, incluyendo supresiones y fusiones, la introducción de divisiones internas, y, cuando fuera necesario, incluso su reelaboración. Después de terminado el trabajo sobre lo que hoy conocemos como *Ideas II* e *Ideas III*, Stein recibió a principios de julio de 1917 la carpeta con la leyenda «conciencia del tiempo». Y también organizó ella los materiales, los dividió poniendo títulos y epígrafes, capítulos y secciones, desechando partes enteras del total —entre otras la polémica con Meinong— e imponiendo un criterio temático nada fácil de armonizar con las diversas fechas de procedencia de los textos y los importantes cambios de enfoque. Al finalizar agosto de 1917, Edith Stein había dado por concluido su trabajo, en la convicción de que una última, necesaria revisión por parte de Husserl allanaría prontitud el camino hacia la deseada publicación". Agustín Serrano de Haro, "Presentación a la edición española" en Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, p.16.

Las corrientes de conciencia, pues, están cualitativamente diferenciadas en virtud de su contenido vivencial. La corriente de conciencia que está caracterizada como «ella misma y ninguna otra» y como condición peculiar, proporciona un sentido delimitado y bueno de individualidad.¹²⁹

Muy cercano a este tema está la distinción entre «alma» y «espíritu», términos que en Husserl —específicamente en *Ideas II*— no tienen un concepto claro, pues hay momentos en los que pareciera usarlos arbitrariamente, es hasta el segundo apartado de la sección tercera en que tematiza de manera más profunda al yo espiritual; por su parte Stein habla del alma distinguiéndola frente a la corriente de vivencias, que si bien no son sinónimos, se encuentran en una necesaria relación, pues en el alma se manifiesta la corriente de vivencias; sobre el espíritu o sujeto espiritual menciona que: “[...] a cada uno corresponde su peculiar «visión del mundo», entonces ya está obtenida con esto una caracterización individual de los sujetos espirituales”.¹³⁰ Con esto se refiere a los actos en los que el hombre crea objetos y les otorga un significado de acuerdo al entorno en el que se desenvuelve, lo que coloquialmente conocemos como cultura. La autora funda los actos espirituales —al igual que Husserl— en leyes de motivación:¹³¹

¹²⁹ Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*, p. 57.

¹³⁰ *Ibidem.*, p.114.

¹³¹ En la Tercera sección de *Ideas II*, Husserl habla del tema de la motivación, distingue una motivación racional y de ella desprende la motivación asociativa prerracional. Pilar Fernández Beites señala que el tema de la motivación es ya tratado por Husserl en el primer volumen de sus *Ideas*: "En una nota al parágrafo 47 de *Ideas I*, Husserl indica que se encontró con este concepto fenomenológico fundamental de motivación al llevar a cabo en *Investigaciones lógicas* la separación de la esfera fenomenológica pura (que es lo que desarrolla en *Ideas I* mediante la reducción). Husserl utiliza la motivación teórica en *Ideas I* cuando entiende la posibilidad de ser experimentada que tiene la cosa como una "posibilidad motivada" (§47) y cuando sostiene que en la evidencia la posición está motivada racionalmente por el darse de la cosa (§136-144). Pilar Fernández Beites, "Tipos de motivación y vida moral: La propuesta de E. Husserl" en *Investigaciones fenomenológicas*, no. 11, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2014, p. 82. [Nota a pie de página].

El tratamiento de las motivaciones en la fenomenología husserliana permite una comprensión más precisa del yo personalista y las relaciones que establece con los objetos que crea y el significado con el que los dota culturalmente: "Husserl muestra que en el mundo espiritual o personal existe también una causalidad, un 'porqué', a la que propone denominar 'motivación' para distinguirla así de la causalidad natural: se trata del 'porqué' de la motivación. La motivación es, pues, una

La motivación es la legalidad de la vida espiritual, el entramado de vivencias de los sujetos espirituales es una totalidad de sentido vivenciada (originariamente o a la manera de la empatía) y como tal comprensible. Justamente este provenir pleno de sentido distingue a la motivación de la causalidad psíquica, y a la comprensión empaticante de entramados espirituales de la aprehensión empaticante de los psíquicos. Un sentimiento motiva una expresión según su sentido, y este sentido delimita un dominio de posibilidades de expresión, [...]. Esto no quiere decir otra cosa, sino que los actos espirituales están subordinados a una legalidad racional general. Tanto como para el pensar, así también para sentir el sentimiento, el querer y el obrar hay leyes racionales que encuentran su expresión en ciencias aprióricas: junto a la lógica caminan la axiología, la ética y la práctica.¹³²

En sus análisis del yo espiritual y las obras espirituales, Stein se confronta con Dilthey, hay que reconocer que el esquema que sigue la autora es husserliano hasta el punto en que introduce el tema de la persona, que es lo que la ocupará en sus estudios posteriores. Hay que decir que el único trabajo de orientación totalmente fenomenológica de Edith Stein es su tesis doctoral, en la que, como se ha visto, tiene mucha influencia de quien fuera su maestro, esto sin restarle mérito a las brillantes descripciones fenomenológicas que nos brinda a través de sus páginas.

Lo expuesto en estos dos primeros capítulos ha de brindar un marco referencial en torno al tema de interés de la investigación: la constitución de la experiencia de la alteridad; la respuesta más acabada a esta pregunta publicada durante la vida del filósofo Edmund Husserl se encuentra en las *Meditaciones cartesianas*, particularmente en la quinta de éstas. El recorrido mostrado hasta ahora permite dar cuenta que el tema de la intersubjetividad no era un tópico olvidado o de poco interés para la fenomenología, por el contrario, aparece como una de sus primeras preocupaciones —como se ha podido constatar con los análisis hechos sobre

'causalidad espiritual'. Utilizando una conocida distinción, la motivación nos sitúa en el nivel de la 'comprensión', propio de las ciencias humanas, de modo que la comprensión por motivos se opone a la 'explicación' por causas de las ciencias naturales". *Ibid.*

¹³² Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*, p. 114.

Problemas fundamentales de la fenomenología—. En el siguiente capítulo me centro en un estudio de la *Quinta meditación*, teniendo como foco de interés el tema del cuerpo y la empatía.

CAPÍTULO III

LA QUINTA MEDITACIÓN CARTESIANA Y LA REDUCCIÓN A LA ESFERA PRIMORDIAL

3.1 LA DOBLE REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA EN *PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGÍA*

En lo siguiente contextualizo el tema de la «doble reducción fenomenológica» en el texto correspondiente a las lecciones de invierno de 1910/1911, esto como un acercamiento temprano en la obra husserliana para dar cuenta de la alteridad en la fenomenología trascendental; enseguida paso a un análisis de la *Quinta meditación cartesiana*, haciendo énfasis en la denominada «reducción a la esfera primordial» y su caracterización, esto como antecedente para abordar el tema de la parificación y su relación con la experiencia empática.

Si bien, la «doble reducción» es aplicada a diferentes actos intencionales, en el acto de la empatía es posible revelar su carácter de reciprocidad:

En su carácter recíproco, yo mismo puedo ser experimentado como otro para el otro. En la actitud natural, la empatía es experiencia del otro, pero del otro en tanto que éste, a su vez, me experimenta experimentándolo. Con ello la necesidad de la doble reducción es aún más evidente, pues la doble direccionalidad de la empatía no puede mostrarse en la actitud trascendental por una única reducción; ella solo devela uno de los extremos de la relación. Si no efectuamos una segunda reducción, entonces el único yo trascendental sería mi propio ego; el otro, lejos de mostrarse como trascendental, permanece como «otro fenomenal», como un fenómeno más. Así pues, el otro me es dado en mi vivencia empática como dirigido a mí mismo, y ello devela el «ser-presente-recíprocamente-el-uno-para-el-otro».¹³³

¹³³ Mariana Chu García, “El enigma de la trascendencia y la intersubjetividad” en *Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, Fondo Editorial PUCP, Lima, 2003, p. 234.

Sobre el tema, Andrés Simón Lorda menciona que la denominada «doble reducción fenomenológica» aparece por primera vez, precisamente en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, junto a otros dos importantes avances en las investigaciones fenomenológicas, a saberse: la reducción fenomenológica misma y el «yo puro». Señala el autor al respecto:

La teoría de la doble reducción fenomenológica [...] ofreció la posibilidad de someter a la reducción otros modos de donación que la presentación, a saber, a las representaciones. Así pues, aunque habitualmente al oír hablar de doble reducción se piense en la empatía, ésta no es su único campo de aplicación, sino un ámbito mucho más amplio, donde entran también la rememoración, la fantasía, etc.¹³⁴

En el orden que presenta el texto, primeramente —y de manera más extensa— se aborda el tema del recuerdo, enseguida la fantasía y finalmente y de manera breve el tema de la empatía; que Husserl tematice primeramente el recuerdo sometido a la doble reducción no es gratuito, el recuerdo como una forma temporal de la conciencia permite —precisamente— poner de manifiesto la unidad de una corriente de conciencia perteneciente al yo que ejecuta dicha reducción.

Ahora bien, para llegar al tema de la empatía, Husserl pregunta: “No llegamos nunca, entonces, a un *otro* yo fenomenológico? ¿Puede alcanzar la reducción fenomenológica en general la idea de muchos yoes fenomenológicos?”.¹³⁵ En primera instancia Husserl distingue a la empatía entendida como mera percepción empírica de otro cuerpo —ligada a las explicaciones anteriores de la denominada empatía inauténtica— de la conciencia analógica de imagen,¹³⁶ con estos deslindes:

¹³⁴ Andrés Simón Lorda, “¿Resuelve la doble reducción fenomenológica el problema de la intersubjetividad? en *Signo, intencionalidad, verdad: Estudios de fenomenología*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005, p. 305.

¹³⁵ Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 122.

¹³⁶ Con esta expresión Husserl se refiere a la operación de sobreponer la conciencia propia a un cuerpo ajeno semejante al mío, en este contexto imagen hace referencia a la impresión que se tiene por la percepción del cuerpo vivo en presencia, ya que es diferente de una imagen de fantasía, por ejemplo: “[...] una conciencia presente a si misma tendría que servir como objeto de imagen para otra

Se trata de fundar la experiencia del *otro* ajeno y extraño a mí, que se me manifiesta como un *alter* en su plena otredad. Pero es importante enfatizar aquí que el objetivo de Husserl consiste en que se trata de fundar *la experiencia propia* de otro que se me hace manifiesto, que surge en mi propia esfera como fenómeno.¹³⁷

Al respecto, Andrés Simón Lorda señala que la motivación husserliana de deslindar a la empatía de la conciencia analógica de imagen son las semejanzas que se identifican entre ellas, pues esto causa conflictos que limitan al análisis fenomenológico que Husserl propone:

Aunque yo apercibo al hombre, propiamente percibo solo su cuerpo físico, si bien a una con ello tengo co-percibida, re-presentada su interioridad, que nunca podré llegar a percibir propiamente, puesto que *eo ipso* dejaría de ser la interioridad del otro para pasar a ser la mía propia. Sin duda, el arranque de dicha experiencia del otro está en la semejanza que se da entre mi cuerpo vivo en tanto que cuerpo físico y el cuerpo físico del otro, al que sí puedo percibir. La pregunta es cómo actúa esta semejanza, para que, a partir de ella, por tanto, dentro de la experiencia original, se promuevan re-presentaciones en los objetos presentados, cuyas determinaciones esenciales no son originalmente percibibles, ya que se trata de las determinaciones del “otro”, del *alter*.¹³⁸

Por analogía podemos situar nuestro sentir en un *alter* que tenga los mismos comportamientos que yo, aunque las motivaciones y afecciones que tenga ese otro sean enteramente distintas a las propias, esto por la estrecha relación que cada yo tiene con su cuerpo y los juicios que forma gracias a las percepciones de los fenómenos exteriores por medio de sus sentidos, lo que hace imposible compartir con otro las mismas representaciones de un fenómeno.¹³⁹

conciencia y, por tanto, tendría que actuar una vivencia propia, un acto propio, por ejemplo, de cólera, como analogón para el acto ajeno”. *Ibidem.*, p. 123.

¹³⁷ Ricardo Mendoza Canales, *Edmund Husserl: Phantasia e imaginación. Estudio sistemático del rol y la evolución de las presentificaciones intuitivas en el tránsito hacia la fenomenología trascendental (1898-1913)*, [Tesis doctoral], Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2015, p. 127.

¹³⁸ Andrés Simón Lorda, *La experiencia de la alteridad en la fenomenología trascendental*, Caparros Editores, Madrid, 2001, p. 102.

¹³⁹ Al respecto, Cesar Moreno en las “Observaciones al texto principal” señala que: “La empatía procura un acceso a la subjetividad del Otro cuyo resultado no puede ser confundido con una «imagen» («en sentido auténtico», añade H.). Un sujeto no es imagen para otro sujeto, sino que ambos

Así pues, aceptar que la conciencia analógica de imagen es semejante a la empatía implicaría admitir la imposibilidad de acceder a la experiencia de la vida anímica ajena por medio de la representación que tengo de otro. Lo anterior nos lleva a establecer únicamente una relación de semejanza de las vivencias del otro respecto de las mías, nunca un acceso originario a sus vivencias. Si bien, no puedo tener experiencia de la conciencia ajena de la manera en que vivo mi propia conciencia, la percepción del otro no se limita a la relación de semejanza del cuerpo vivo ajeno con el propio: “La empatía es tan escasamente una conciencia de imagen en sentido auténtico como tampoco es un posrecuerdo ni ningún otro tipo de recuerdo”.¹⁴⁰ Con esta mención, se hace explícito que la conciencia de imagen no solo puede efectuarse sobre un hombre presente ante mí de manera actual, sino también dentro del entramado de una línea temporal, es decir en un recuerdo o más aún presentarse como una imagen en la fantasía.

La problemática que se revela en estos dos modos posibles de la conciencia de imagen continúa siendo el mismo, la imposibilidad de acceso originario a la vida anímica de cualquier otro, dado que en el recuerdo al traer a presencia al otro recordado, el objeto intencional no es el sentimiento que embargaba a ese otro originariamente —como ya se ha visto en los análisis que ofrece Edith Stein en su tesis doctoral—, por su parte en las imágenes de la fantasía lo que se hace es una descripción del otro al que nos estamos representando y a su vez: “[...] nos figuramos frecuentemente como se siente Otro”.¹⁴¹ Pero esa figuración no es la manera originaria en la que el otro vive sus afecciones. Al presentarse esta incapacidad de acceder a lo que es propio de otro, por contraste, se evidencia una esfera de lo que me pertenece exclusivamente a mí. En el marco de la reducción

son para el otro en cada caso, recíprocamente, sujetos «reales de veras». César Moreno, “Observaciones al texto principal” en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 229.

¹⁴⁰ Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 123.

¹⁴¹ *Ídem*.

fenomenológica, la empatía adquirirá una dimensión completamente diferente a la que tiene cuando se trata de empatizar en el contexto de la actitud natural, que es el ámbito en que se ha descrito hasta ahora.

Husserl procede primeramente con la descripción de la conciencia yoica y sus relaciones temporales, esto en el marco de una *epojé* temática, en la que se pone entre paréntesis el sentido de la Naturaleza. Husserl recurre a esta *epojé* temática para poner de manifiesto que la naturaleza —en el sentido de mundo— no es la única vía por la que es posible tener evidencia de la existencia de otros seres humanos, por lo que dirá:

Ahora ponemos *cuerpos* también en la percepción o en una representación sensible similar y los comprendemos como portadores de conciencia. Podemos hacerlo de tal modo que no comprendamos el ser-portador psicofísicamente, sino más bien solo de modo que la posición de la cosa que es ejecutada como percepción del «cuerpo ajeno» motive la posición de un «yo conciencia ajeno» en la forma —no fácilmente descriptible— de la empatía.¹⁴²

Para saber lo que es posible conocer de la conciencia ajena es preciso, primeramente, delimitar lo que propiamente le pertenece a una conciencia yoica, que han de ser, estrictamente hablando, sus vivencias. Si bien, las vivencias de cualquier conciencia yoica están indisolublemente ligadas a su cuerpo y al espacio-tiempo en que este se encuentra situado, el estudio fenomenológico se separa de esto, ya que hablar de ello sería limitar el estudio al campo de la naturaleza psicofísica:

No juzgo aquí, por tanto, sobre las cosas de mi experiencia, sobre el mundo, mi cuerpo, mis órganos sensoriales, mis sistemas nerviosos, etc.; no hago física ni nada que venga de ella, ni tampoco de la biología, ni espacialmente de la fisiología; no pretendo aquella forma de la psicología que de modo adecuado significa psicofísica, que investiga y aborda lo —así llamado— psíquico enlazado con la Naturaleza. No quiero

¹⁴² *Ibidem.*, Texto N. 5, p. 135.

decir que no tengo por válido y percibo las cosas, el mundo, la Naturaleza, etc., como realmente existentes, y luego juzgue sobre ello, etc. [...]

En el interior de la reflexión o, en su caso, de la actitud que se ha de ejecutar en ese momento, lo que deseo no es emitir un juicio perteneciente a la esfera científico-natural, ni en general, sobre la Naturaleza, como si ahora quisiese realizar una afirmación científica sobre la misma, como si la Naturaleza fuese, en tanto Naturaleza física y, asimismo, psicofísica, *mi tema*. Este, mi tema, debe ser exclusivamente la conciencia pura y, ante todo, mi propia conciencia. [...] ¿Qué clase de título es, pues, éste de «mi conciencia propia»? ¿Qué puede abarcar?¹⁴³

Husserl explica que a la conciencia propia le pertenecen sus propios juicios provenientes de la reflexión y la unidad de la corriente de sus vivencias, que incluye lo que es posible encontrar gracias al acto de la rememoración, es decir, la conciencia propia pasada. La conciencia propia se presenta en su conjunto como una serie de reflexiones a la que prestamos atención de manera parcial o por segmentos; únicamente es posible centrar nuestra atención y describir un momento de ese entramado de vivencias, el resto se presenta como un halo o un trasfondo de vivencias siempre presentes, al que es imposible dirigirse de manera simultánea al momento específico en el que se ha decidido centrar la atención.¹⁴⁴

Las descripciones dadas por Husserl en el “Texto complementario número 5” de *Problemas fundamentales de la fenomenología* sitúan lo mencionado hasta aquí como lo perteneciente al yo, entendido como una conciencia aislada, pues según lo dicho por el filósofo: “[...] la conciencia no fue considerada como trozo del mundo en el

¹⁴³ *Ibidem.*, Texto N. 5, pp. 135-136.

¹⁴⁴ Sobre el tema del recuerdo y su relación con la corriente de conciencia Husserl menciona puntualmente: “Tomo como punto de partida cualquier vivencia actual, una impresión vivencial, reducidas, por supuesto. Tal vivencia es entonces, un ahora, algo duradero, y tiene en todo caso su halo de retención y protención. [...] cada una tiene su ahora y un halo que siempre puede desplegarse nuevamente y de diferentes modos. En cada ahora tengo un nuevo ámbito de simultaneidad de conciencia, justamente del pasado consciente y del «futuro». Es seguro, por tanto, que «mi» flujo de conciencia contiene ese flujo continuo de conciencia que nunca se interrumpe pero que ciertamente no está dado, sino que solo puede ser traído a donación en la forma de rememoración y de posteriores reflexiones en la rememoración”. *Ibidem.*, pp. 181-182.

que hay muchas conciencias aisladas, solo vinculadas a través de coseidades físicas que no son conciencia".¹⁴⁵

Esa vinculación de las conciencias que están en el mundo ha de darse por medio del acto de la empatía, siendo este un acto que pertenece a mi propia conciencia. De la misma manera en que se llevó a cabo la delimitación de la esfera de mi propia conciencia, Husserl expone que en la tematización de la conciencia ajena no se hará referencia a la relación que guarda con el cuerpo portador de un yo, pues al poner como tema al cuerpo ajeno y al mundo en que se encuentra, la empatía sería limitada a un acto de analogización, y como lo ha venido manifestando, ni el mundo, ni las ciencias, ni los cuerpos que se encuentran en él, son el tema de estas investigaciones.

La aprehensión de la conciencia ajena por medio de la empatía también se diferencia del acto de la reflexión y la rememoración. La empatía permite el acceso a una pluralidad de conciencias que, pese a ser diferentes a la mía, son capaces de ejecutar los mismos actos que yo, es decir, reconozco similitudes en la conciencia ajena, pero de ninguna manera la tomo como análoga a la mía ya que pertenecen a una conciencia particular que no es la propia:

[...] la percepción motiva aquí una vida de conciencia total puesta justamente a través del estilo específico de la empatía: es decir, constituyendo un flujo de conciencia propio que se extiende a una infinitud abierta, completamente del mismo estilo general que mi flujo de conciencia: «directamente» dado en actos de reflexión, etc., y, por tanto, con percepciones, recuerdos, menciones anticipativas vacías, confirmaciones, evidencias, etc., que son, pero no son, las mías.¹⁴⁶

En el tratamiento de la experiencia empática, el tiempo aparece como un elemento importante, pues para que se pueda tener experiencia de lo que acontece en una conciencia diferente a la propia, ha de ser requisito indispensable que ambas

¹⁴⁵ *Ibidem.*, Texto N. 5, p. 139.

¹⁴⁶ *Ibidem.*, Texto N. 5, p. 143.

conciencias hayan compartido un acontecimiento en determinados momentos, que ambos seres vivos hayan estado situados en el mismo entorno, es decir, que hayan confluído en el mismo tiempo objetivo.¹⁴⁷ Se ha dicho hasta ahora que cada conciencia tiene su propia temporalidad, dentro de esta sucesión de acontecimientos cada uno puede rememorar y tener expectativas, por lo que es imposible que estas puedan ser comprendidas plenamente por otra conciencia semejante, ya que estos actos se dan en función de las vivencias de cada conciencia.

Diré por ejemplo que dos sujetos —A y B— fueron juntos al parque de diversiones, subieron juntos a diversas atracciones; días más tarde cuando comparten sus experiencias sobre aquella salida, el sujeto A recuerda con alegría la diversión que sintió al subir a la montaña rusa más grande del parque, mientras que, el sujeto B es capaz de traer a su presente las sensaciones de miedo y angustia que lo invadieron al estar en la misma atracción, en el mismo momento con el sujeto A. Pese a que la vivencia está referida al mismo objeto —en este caso el recorrido por la montaña rusa— lo que se predica de aquella experiencia es completamente distinto para cada uno de los sujetos que estuvieron ahí; más aún, no se puede hablar de una experiencia empática, dado que las emociones que cada uno expresa son completamente diferentes. En ese recordar, se reviven las impresiones personales que se tuvieron, en ningún caso el sujeto A se representa el viaje por la atracción

¹⁴⁷ Con la expresión «tiempo objetivo» se hace referencia al tiempo mundano, el que es medido por los relojes, sobre lo anterior se puede añadir que: “[...] el tiempo objetivo y el tiempo subjetivo se corresponden ‘punto por punto’, así también el tiempo de mi vida de conciencia con el de todos los sujetos que vivimos ‘ahora’ y siempre en un nuevo ‘ahora’ que se mantiene como un absolutamente idéntico para todos. De manera que la constitución del tiempo objetivo remite finalmente a una comunidad de sujetos que constituyen un mundo espacio-temporal objetivo que existe para todos y se comprueba tal y como es en la comunidad intersubjetiva del conocimiento”. María de los Dolores Illescas Nájera, *La vida en la forma del tiempo. Una aproximación a la fenomenología del tiempo desde el proyecto filosófico de Edmund Husserl*, [Tesis doctoral], Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005, p.146.

pretendiendo experimentar el miedo que el sujeto B sintió durante ese mismo recorrido.

La forma en que el tiempo interviene en la experiencia empática permite aprehender una segunda conciencia de una manera particular, más allá de la analogización o de la empatía empírica, pues como se ha señalado, por principio dos conciencias no pueden aprender y tener vivencias de la misma manera, por lo que Husserl señala que:

Una segunda conciencia, una segunda corriente, no puede nunca tener recuerdo de algo que pertenezca a la primera, y así ocurre en general con toda conciencia que sea «directa», aprehensión del «sí mismo». Por principio, una y otra conciencia solo pueden entrar en relación a través de la empatía, y las relaciones temporales en el interior de una corriente están dadas de otro modo [...].¹⁴⁸

Desde *Problemas fundamentales de la fenomenología*, el filósofo moravo ensaya la posibilidad de superar las exposiciones sobre la empatía empírica. Para que el acto de la empatía se de en sentido estrictamente fenomenológico es necesario llevar a cabo la desconexión de la naturaleza mediante la reducción fenomenológica; se entiende que Husserl pretende dar cuenta de la experiencia del otro rebasando el ámbito de lo meramente físico que acontece en el mundo, ahora Husserl atiende a lo “[...] legítimamente dado a la reflexión fenomenológica noético-noemática en la motivación que constituye a la experiencia”.¹⁴⁹ Por la reducción fenomenológica, me encuentro a mi yo puro y su inherente corriente de vivencias, así como es posible encontrar en ella correlatos de la naturaleza, de la misma manera es viable hallar una intencionalidad similar, y que conforme a su propia corriente de vivencias posea su propia intencionalidad.

¹⁴⁸ *Ibidem.*, Anexo XXVI, p. 184.

¹⁴⁹ *Ibidem.*, Anexo XXX, p. 199.

En estos primeros esbozos de una explicación fenomenológica de la empatía, Husserl retoma el tema del conocimiento intersubjetivo del mundo como fondo sobre el que ha de sostenerse la comunidad de yo trascendentales, pues esta solo ha de ser posible en la medida en que comparten un mundo común, razonamientos que abren una serie de cuestiones que serán exploradas con mayor detenimiento en la *Quinta meditación cartesiana*¹⁵⁰ como se explorará en lo sucesivo, por lo pronto quedan abiertas las preguntas:

¿Es un argumento suficiente para la unicidad del mundo en que, de muchos mundos, muchos universos absolutos, tienen que ser cognoscibles como una pluralidad, y que, por tanto, tendría que ser pensable como correlato coexistente de esa pluralidad al menos un yo, para el que la posibilidad de conocimiento de la misma estuviese garantizada?

Luego vendrían las otras preguntas: para un yo la naturaleza dada es un *factum*. Pero ¿tiene que poder constituirse genéticamente una naturaleza para cada yo? ¿qué radica, en general, en la posibilidad de un yo?¹⁵¹

3.2 INTERSUBJETIVIDAD Y EXPERIENCIA DEL OTRO. DE 1920 A 1927

Cronológicamente, entre la redacción original de *Problemas fundamentales de la fenomenología* y las *Meditaciones cartesianas*¹⁵² existe una distancia de casi dos décadas.

¹⁵⁰ Es de particular relevancia mencionar que la problemática de la intersubjetividad queda abierta para posteriores investigaciones fenomenológicas, pero como señala Simón Lorda, la manera en la que Husserl tratará de dar respuesta a estas cuestiones dejan fuera de consideración los resultados alcanzados por la puesta en marcha de la doble reducción fenomenológica: “[...] La importancia concedida por Husserl a la doble reducción fenomenológica en su aplicación a la empatía se diluye con el paso del tiempo, incluso, a veces, hasta alcanzar una completa desaparición, tal es el caso de *Meditaciones cartesianas*, en donde no aparece ni una sola vez”. Andrés Simón Lorda, “¿Resuelve la doble reducción fenomenológica el problema de la intersubjetividad?”, p. 306.

¹⁵¹ Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Anexo XXX, pp. 202-203.

¹⁵² *Meditaciones cartesianas* es un texto que fue preparado por Husserl durante el año de 1929 y fue en 1931 que apareció publicado en francés, únicamente en este idioma es que Husserl vio aparecer su texto antes de su muerte. Años más tarde serían publicadas las traducciones de este libro al español y al inglés, y solo hasta el año de 1950 serían publicadas en alemán en el primer tomo de la colección de obras completas del filósofo.

Tal y como se constata en los Anexos, el filósofo moravo volvió recurrentemente a sus manuscritos de 1910/1911, llegando a fecharse algunas correcciones y nuevas redacciones en el año de 1921, entre estas se encuentran las que se ocupan de tema de la doble reducción, que como he mencionado en una nota del apartado anterior, sufre cambios en el periodo de tiempo que antecede a la redacción de las *Meditaciones*. Ahora bien, aunque pudiera decirse que este periodo de tiempo se encuentra marcado por la célebre publicación del primer volumen de sus *Ideas*—obra conocida por el carácter expositivo del método propio de la fenomenología— eso no significa que el filósofo haya abandonado sus investigaciones sobre el tema de la intersubjetividad, dentro de este mismo periodo y como antecedente de redacción de las *Meditaciones cartesianas*, se encuentran *Las conferencias de Londres*,¹⁵³ texto en el que vuelve sobre el tema del otro de una manera diferente a la expuesta en *Problemas fundamentales de la fenomenología*. En lo sucesivo propongo una revisión de los cambios que se presentaron en la argumentación del tema de la intersubjetividad en este periodo de tiempo.

El cambio más notorio entre *Problemas fundamentales de la fenomenología* y *Las conferencias de Londres*, es la ausencia de la doble reducción fenomenológica; el inicio de las reflexiones sobre la intersubjetividad entendida como la relación entre una

¹⁵³ La obra que ahora se encuentra publicada bajo el título de *Las conferencias de Londres* presenta el conjunto de cuatro conferencias dictadas en 1922 en la Universidad de Londres, originalmente bajo el título de *El método fenomenológico y la filosofía fenomenológica*: “Con estas conferencias, además de divulgar la fenomenología entre el público inglés, Husserl intenta exponer por primera vez de una forma sistemática la fenomenología trascendental. [...] Con todo, las conferencias ocupan un lugar especial en la inmensa producción husserliana. El proyecto de sistematización debía consistir en la introducción al objetivo general de la fenomenología y a las condiciones que hacían posible el cumplimiento de su tarea. [...] Desafortunadamente, las pretensiones previstas, la de una sistematización fenomenológica, no pudieron llegar a un buen término, sin embargo, ellas sirvieron como núcleo primitivo para el desarrollo de las *Conferencias de París* y, más tarde, en su forma más madura, para la elaboración de las *Meditaciones cartesianas*. Ramsés L. Sánchez Soberano, “Presentación” en *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012, pp. 9-10.

pluralidad de mónadas ya se vislumbra en los Anexos a las lecciones de 1910/1911, Simón Lorda señala que:

Husserl intentó —y en ello consiste la significación fundamental de los manuscritos surgidos entonces— pensar consecuentemente la idea monadológica de manera fenomenológica a través de la reflexión sobre los nexos de conciencia, y precisamente, estos aspectos, a saber la consideración del acto de empatía y la consideración del *ego* y del *alter ego* como mónadas, están presentes e interrelacionados en dichas conferencias, si bien, con tal fin, no se emplea la doble reducción fenomenológica si no el análisis del acto de empatía que me permite descubrir en mí, gracias a la experiencia de otro cuerpo vivo, el anuncio de otro *ego*, que al igual que yo mismo tiene que ser una mónada. En estas conferencias para alcanzar la pluralidad de yoes fenomenológicos Husserl recurre a la variación eidética de mi propio yo, y no de la doble reducción.¹⁵⁴

Así, en la Tercera de las conferencias, Husserl introduce el concepto de «mónada» con la intención de evitar la objeción de incurrir en un solipsismo eidético. Como menciona Simón Lorda, Husserl recurre a la reducción eidética por ser el medio gracias al cual los cuerpos que percibo en el mundo logran constituirse como *egos* similares a mí, de los que puedo tener experiencia a través de la empatía:

[...] tengo conciencia de empatía racionalmente comprobada, no soy *solus ipse*, puesto que el subjetivismo trascendental de la fenomenología no exige ni mucho menos un solipsismo tal; al contrario, yo debo ponerme legítimamente con fundamento como un ego trascendental de una pluralidad de egos trascendentales que coexisten conmigo. Sin embargo, esta pluralidad que coexiste tiene necesariamente su forma de manifestación *necesaria* (lo mismo para su forma de orientación), y una forma cambiante en cada uno de esos egos singulares. Ellas únicamente pueden exponerse en la forma *ego-alteri*. Yo tengo para mí la forma original ego mientras que cada uno de los otros tiene la forma no original *alter*. Cada uno es para mí *alter*, y yo soy para él *alter*, cuando él es ego para sí.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Andrés Simón Lorda, “¿Resuelve la doble reducción el problema de la intersubjetividad?”, p. 315.

¹⁵⁵ Edmund Husserl, *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*, p. 87.

Como ampliación y profundización de lo expuesto en *Las conferencias de Londres*, durante los años siguiente Husserl trabaja en la vía ontológica de acceso a la subjetividad trascendental en principalmente dos textos: *Einleitung in die Philosophia* y *Erste Philosophie*, el primero aún inédito y correspondiente al semestre de invierno de 1922 a 1923 y el segundo del semestre de invierno de 1923 a 1924.¹⁵⁶ Simón Lorda señala que en estos cursos Husserl diferencia entre tres tipos de reducción: la trascendental, la apodíctica y la fenomenológica,¹⁵⁷ distinción que no es alcanzada en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, pues en el texto de 1910/1911 únicamente se tematiza la reducción trascendental.¹⁵⁸ Con el descubrimiento del campo trascendental Husserl se detiene a analizar la naturaleza de la experiencia que se tiene en esta nueva esfera, refiriéndose a ella como «empíria trascendental»:

Así pues, cuando al hacer un recuento de todo lo que se articula en la reducción en torno al *ego* se incluyan a las re-presentaciones, y por tanto a la empatía y la subjetividad trascendental que esta me permite descubrir, la ciencia que surja de esta descripción será ciertamente una ciencia trascendental, pero *empírica* y *acrítica* [...] en este punto es donde se separan radicalmente los cursos *Problemas fundamentales de la fenomenología* y *Einleitung in die Philosophie*, y donde se juega el destino final de la doble reducción.

Husserl niega la apodicticidad de las re-presentaciones. Se la niega a la rememoración, por tener un carácter reproductor, y a la expectativa, ambas son actos de la misma índole, incluso cabe negársela a esta con más motivo, pues se refiere al futuro. Y en la

¹⁵⁶ Cfr. Andrés Simón Lorda, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, pp. 55-56.

¹⁵⁷ Sobre esta distinción: "Con la reducción fenomenológica traspaso la esfera natural y pongo al descubierto la esfera trascendental hasta entonces oculta, un campo de experiencia trascendental. La reducción apodíctica tiene como misión la evaluación de la índole de la evidencia que acompaña a esta experiencia, prescindiendo de todo aquello que no se dé apodícticamente, por no servir para el establecimiento de la filosofía como ciencia absolutamente fundamentada". *Ibidem.*, p. 57.

¹⁵⁸ Cfr. Andrés Simón Lorda, "¿Resuelve la doble reducción el problema de la intersubjetividad?", p. 316.

medida en que la expectativa está en la raíz de toda empiria trascendental afecta también esta carencia de apodicticidad a la empatía.

Poniendo lo anterior en contraste con el apartado preeliminar se puede tener una idea más clara de los cambios que acontecieron sobre el tema de la temporalidad —recuerdo y expectativa— en relación con la doble reducción.

En los años subsecuentes, en *Erste Philosophie*, Husserl pone a consideración el tema de la intersubjetividad en relación con la *epojé*, esto siguiendo la vía psicológica de la fenomenología trascendental. En la disertación ofrecido por Simón Lorda, se puede decir que en este curso tampoco se menciona la doble reducción, en su lugar es introducida una *epojé* de segundo nivel,¹⁵⁹ y que los análisis de la empatía son explorados de manera muy somera, pero lo suficiente para encontrarse de nuevo con el cuestionamiento sobre el solipsismo.¹⁶⁰ Como conclusión de lo explorado sobre este tema en *Erste Philosophie* se puede decir que:

El resultado más interesante de estas indagaciones es que se muestra que el otro no se ve reducido a mis posibilidades originales de percepción, esto es, que no se resuelve en correlatos intencionales de mi propia vida, por lo que, junto con la estructura de mi vida, descubierta en reducción fenomenológica solipsista, he de poner a la subjetividad trascendental ajena que está en comunidad conmigo. Comunidad que fundamenta la objetividad del mundo, gracias al hallazgo de que ambos constituimos el mismo mundo.¹⁶¹

Correspondiente al semestre de invierno de 1926/1927 se encuentran los manuscritos *Einführung in die Phänomenologie*, se sabe que la segunda parte de estos cursos es en donde Husserl abordaría directamente el tema de la empatía, pero de

¹⁵⁹ Cfr. Andrés Simón Lorda, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, p. 58.

¹⁶⁰ “La objeción más seria que se podría presentar a esta analogía reside en que, así como el presente propio es dependiente de la unidad entera de mi vida, único concreto pleno, no parece que ocurra lo mismo con la vida intersubjetiva. Parece que sería posible pensarse como el único existente, es decir, que me puedo pensar sin tener que contar con el todo de los yo es trascendentales. Esta objeción ocasiona la introducción de la abstracción solipsista y el descubrimiento de la esfera primordial”. Andrés Simón Lorda, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, p. 59.

¹⁶¹ *Idem*.

estas lecciones no se conservan los manuscritos en su totalidad, únicamente se cuentan con páginas sueltas carentes de una numeración, lo que dificultó su trabajo de edición. En este curso se retoma el esfuerzo por elaborar una introducción y sistematización de la fenomenología, preocupación ya expresada en los trabajos aquí mencionados que anteceden a este curso, en estas lecciones: “[...] se toma como punto de partida la idea de una ciencia universal y a la vista de la falta de claridad de los conceptos científicos fundamentales se inicia el trabajo de una meditación sobre lo que precede a toda ciencia, a saber, el puro mundo de la experiencia”.¹⁶² El tema de la experiencia del otro es introducido una vez que se habla de la reducción fenomenológica, análisis sobre los que realizo observaciones que —como el autor mismo señala— habría de desarrollar más adelante.

Finalmente e inmediatamente anterior a la redacción de las *Meditaciones cartesianas* se tienen *Las conferencias de Paris*,¹⁶³ se sabe que las *Meditaciones* fueron elaboradas a partir de los manuscritos de estas conferencias, pero no conservan el orden de éstas, además de que se amplió su contenido y es precisamente, la elaboración e inclusión de la *Quinta meditación* el cambio más notable entre uno y otro texto.

¹⁶² *Ibidem.*, p. 75.

¹⁶³ Sobre estas conferencias: “[...] fueron reconstruidas a partir de los manuscritos originales de Husserl por el Dr. Stephan Strasser y publicadas como texto inicial en el primer tomo de la colección *Husserliana* en 1950. La ocasión para darlas surgió de la invitación que Husserl, como miembro correspondiente de la *Académie Française*, recibió del *Institut d’ Etudes germaniques y de Société Française de Philosophie*. Las Conferencias (dos conferencias ‘dobles’, cada una compuesta de dos lecciones) tuvieron lugar los días 23 y 25 de febrero de 1929 en el Anfiteatro Descartes de la Sorbona”. Antonio Zirión Quijano, “Presentación” en *Las conferencias de Londres*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988, p. 6.

3.3 LA PROBLEMÁTICA DE LA CONSTITUCIÓN DEL OTRO EN LA *QUINTA MEDITACIÓN* CARTESIANA. LA REDUCCIÓN A LA ESFERA PRIMORDIAL

La reflexión con la que inicia Husserl la *Quinta* de las *Meditaciones cartesianas* refiere a la acusación de incurrir en el solipsismo con el ejercicio de la *époje* y la reducción fenomenológica, hay que tener en cuenta que la primera ocasión en que se hace patente tal señalamiento es en el Epílogo de *Ideas I*, en donde —con relación al idealismo trascendental— puede leerse:

El escándalo que provoca este idealismo y su supuesto solipsismo ha dificultado mucho la recepción de la obra, como si lo único esencial de ella residiese de alguna manera en esta posición filosófica: cuando en verdad solo se trataba de una vía de motivación para llegar, partiendo del problema de la posibilidad del conocimiento *objetivo*, a la intelección necesaria de que el sentido propio de este problema retrotrae al yo que es puramente en sí y para sí; de que éste, como presuposición del conocimiento del mundo, no puede ser ni seguir siendo presupuesto como existente en el mundo; de que por tanto tiene que ser llevado a pureza trascendental por medio de la reducción fenomenológica, por medio de la *ἐποχή* respecto del ser-para-mí del mundo.¹⁶⁴

El principal problema al que se enfrenta la fenomenología al asumir un solipsismo es el escepticismo, por lo que es de crucial importancia esclarecer la naturaleza del *cogito* resultado de la puesta en marcha del método fenomenológico, dada la influencia cartesiana de la fenomenología, se asume que el resultado ha de ser el mismo que el obtenido por la duda metódica: un *ego* aislado que únicamente es salvado del escollo del solipsismo acudiendo a la figura de Dios. Husserl plantea la salida del *ego* no introduciendo a Dios, sino esclareciendo la constitución del otro, como otro similar a mí, ya no como objetividad en el mundo¹⁶⁵ —la experiencia de

¹⁶⁴ Edmund Husserl, *Ideas I*, pp. 477-478.

¹⁶⁵ Al respecto Julia Iribarne en su libro *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, menciona que la acusación de incurrir en el solipsismo que se le adjudica a la fenomenología trascendental se debe a una lectura y conocimiento parcial de la fenomenología husserliana, pues de

otros como meros objetos de la naturaleza—, sino a la manera de una trascendencia en la inmanencia. Las cuestiones que Edmund Husserl se plantea en la *Quinta meditación* son: ¿cómo se llega a desde el propio *ego* absoluto a otro *ego*? ¿Cómo se forma en mí el sentido de otro *ego*? La respuesta que se ofrece recurre a la reducción a la esfera de lo mío propio.

Tenemos que conseguir mirar en la intencionalidad explícita e implícita en que, sobre el suelo de nuestro *ego* trascendental, se manifiesta y se verifica el *alter ego*; tenemos que conseguir ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones se forma en mí el sentido «otro *ego*» y, bajo el título de «experiencia unánime del otro», se verifica como existiendo —y a su modo, incluso como estando ahí él mismo—. Estas experiencias y sus rendimientos son en efecto hechos trascendentales de mi esfera fenomenológica: ¿puedo exponer íntegramente el sentido de «otro que existe» de alguna manera que no sea consultándolas a ellas?¹⁶⁶

Por la *epojé* y la reducción eidética se separa al yo fáctico del yo puro. Dentro de la esfera trascendental se ejecuta una *epojé* temática, misma que nos sitúa en la esfera de la propiedad en la que se hace un énfasis en el que no intervienen otros sujetos trascendentales. La primera caracterización que se ofrece de la esfera de lo mío propio pretende destacar la individuación ajena por medio de la propia, vía por la cual se pretende clarificar la trascendencia del otro:

La reducción a la esfera trascendental mía propia (o a mi yo mismo trascendental concreto) por abstracción de cuanto me da la constitución trascendental como ajeno,

ser así, la fenomenología estaría condenada a una «muerte epistemológica», como señala la autora, esto por la imposibilidad de dar cuenta de algo más allá de la propia objetividad: “Podría imputarse al filósofo tal solipsismo si la fenomenología solo consistiera en la descripción de mi mundo primordial. La imposibilidad de separar del *ego* el mundo y la necesidad en primera instancia del supuesto de la intersubjetividad para que el mismo tenga sentido de tal, no deja dudas respecto del carácter circunstancial de la abstracción solipsística. [...] No debemos como filósofos principiantes dejarnos atemorizar por un solipsismo aparente, la reducción al *ego* trascendental conducirá quizá, con toda consecuencia y conforme a su propio sentido a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental”. Julia Valentina Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, pp. 33-34.

¹⁶⁶ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 150.

tiene aquí un sentido habitual. En la actitud natural de la mundanidad encuentro yo, diferenciados y en la forma del frente a frente, a mí y a los otros. Si abstraigo, en el sentido habitual, de los otros, me quedo yo «solo». Pero tal abstracción no es radical, tal estar solo aún no cambia nada en el sentido natural del mundo que es su ser «objeto de experiencia posible para todos» (el cual se adhiere también al yo entendido en sentido natural, y no se pierden, aunque una peste universal me hubiera dejado a mí solo). En cambio, en la actitud trascendental y, a la vez, en la abstracción constitutiva que se acaba de señalar, mi *ego* —el del meditador— en la esfera trascendental suya propia no es el habitual yo-hombre (reducido a un mero fenómeno-correlato) dentro del fenómeno total del mundo. Se trata, más bien, de una estructura esencial de la constitución universal, en la cual el *ego* trascendental va viviendo como constituidor de un mundo objetivo.¹⁶⁷

En la reducción a la esfera primordial se encuentra la intencionalidad que permite al *ego*, en cuanto tal, dirigirse a algo ajeno —incluidos aquí los otros—. La intencionalidad dirigida al otro, tiene como rendimiento al otro como análogo a mí sin ser análogo, o como Husserl señala: “[...] el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo”.¹⁶⁸ A lo largo de este proceso abstractivo, se puede dar cuenta de la constitución de la naturaleza «mía propia» frente al sentido de la naturaleza constituida «para cualquiera». Se dice que el otro es análogo a mí ya que, de igual manera, posee un cuerpo vivo a través del cual tiene percepción de otros cuerpos y de otros objetos, es también, el medio por el cual conoce y ordena el mundo.

En la esfera de lo mío propio el cuerpo se revela como un campo de sensación sobre el que él mismo puede ejecutar movimientos subordinados a un «yo puedo».¹⁶⁹

¹⁶⁷ *Ibidem.*, pp. 153-154.

¹⁶⁸ *Ídem.*

¹⁶⁹ Al respecto puede leerse: “Poner de relieve mi cuerpo vivo reducido a lo mío propio significa ya un fragmento de la puesta en relieve de a esencia reducida a lo mío propio del fenómeno objetivo «yo en cuanto este hombre». Si reduzco a lo mío propio a otros hombres, obtengo cuerpos físicos reducidos a lo mío propio; si practico esa reducción en cuanto hombre, obtengo «mi cuerpo vivo» y mi «alma», o a mí en tanto unidad psicofísica. Y en ella a mi yo personal que actúa en este cuerpo y, «mediante» él, en el «mundo externo» (actúa en él y lo sufre); y que así, por la experiencia constante de tales referencias yoicas y vitales únicas, está psicofísicamente constituido en unidad con el cuerpo

Las experiencias que se tienen del mundo y lo que sobre él se puede juzgar son absolutamente individuales; las cosas adquieren valor y significado a partir de la manera exclusiva en la que cada uno se vivencia en el mundo, es aquí en donde se configuran el valor de la naturaleza «mía propia» a la que me he referido líneas arriba:

Pertenece, por lo tanto, a mi ser anímico la constitución entera del mundo que existe para mí, y, en consecuencia, también su escisión en los sistemas constitutivos que constituyen lo mío propio y los que constituyen lo ajeno a mí. Yo, el «yo-hombre» reducido (el «yo psicofísico») estoy, pues, constituido como miembro del mundo, junto con lo múltiple «exterior a mí».¹⁷⁰

Ahora bien, después de la descripción que se ha hecho de la esfera de lo mío propio por contraposición a lo ajeno, Husserl detalla la constitución de esta esfera desde el propio *ego*. Resaltan aquí los temas de los horizontes¹⁷¹ y la temporalidad al estar ambos referidos al *ego* en cuanto tal:

físico y vivo”. *Ibidem.*, p. 158. Así pues, al encontrarme con mi cuerpo vivo es posible dar cuenta de que es el único sobre el que puedo ordenar y mandar a libre voluntad y por a través del cual puedo manipular a la naturaleza; es posible dar cuenta de la existencia de mí mismo en tanto hombre como este que soy y no otro. Con la reducción a lo mío propio queda como residuo una noción de mundo ordenado en referencia al cuerpo vivo propio, en donde mi experiencia del mundo se da en una forma espaciotemporal única, en la unidad concreta de horizonte.

¹⁷⁰ *Ibidem.*, p. 159.

¹⁷¹ El tema de los horizontes fue abordado por Husserl desde la *Segunda meditación*, en donde los define de la siguiente manera: “Los horizontes son potencialidades «predeterminadas». También decimos: se puede *preguntar a todo horizonte por lo que hay «implícito en él», «interpretarlo», «descubrir»* las correspondientes potencialidades de la vida de la conciencia”. *Ibidem.*, pp. 93-94. Los horizontes están directamente relacionados con la intencionalidad y, en consecuencia, con la vida de conciencia propia referida al mundo. En el §19 de las *Meditaciones cartesianas* es posible encontrar el ejemplo de un cubo —al que ya he hecho referencia en el segundo capítulo— con el que es posible entender de manera más clara el concepto y las implicaciones de los horizontes: si se tiene frente a sí un cubo, en el horizonte actual puede percibirse únicamente una cara de dicho cuerpo geométrico, pero a partir de este es posible anticipar la naturaleza de los demás lados, pues damos por hecho que es un cubo y no otra figura geométrica, la posibilidad de prever la constitución del cuerpo geométrico desde una nueva perspectiva (un cambio de posición respecto del objeto) brinda un nuevo horizonte desde el cual constituimos el objeto: “De esta suerte, es esencial a toda conciencia de algo, la propiedad, no solo de *poder continuarse en modos de conciencia siempre nuevos*, pero como conciencia del *mismo* objeto, que en la unidad de la síntesis es intencionalmente inherente a ellos como sentido objetivo idéntico, sino de poderlo, más aún, de solo *poderlo en el modo de la expuesta intencionalidad de horizonte*”. *Ibidem.*,

[...] un primer dato de la explicitación de mi horizonte esencial propio de ser es que tropiezo con mi temporalidad inmanente y, por tanto, con mi ser en la forma de infinito abierto de una corriente de vivencias y de todas las propiedades más contenidas de algún modo en ella. Este infinito abierto, que transcurre en el presente vivo, solo puede hallar de manera auténticamente perceptiva a lo que transcurre en vivo en el presente.¹⁷²

Mediante este descubrimiento es que se vuelve accesible la propia corriente de vivencias, tanto actual como potencial, que se manifiestan a través del «yo puedo» (actual) o «yo podría» (como posibilidad futura), es el acceso a la temporalidad inmanente. Husserl dirá que se trata de un «infinito abierto que transcurre en el presente vivo», se refiere al constante estar presente del *ego*, mismo que no se agota en esa actualidad, pues posee la capacidad de rememoración, esto por la sucesión de momentos que comprende la vida de conciencia. El *ego* es capaz de volver a traer al presente un momento del pasado gracias al recuerdo: “Únicamente así puede serme accesible mi corriente de vivencias, en tanto que aquello en lo que vivo como yo idéntico”.¹⁷³ Las vivencias que se traen a cuenta o se proyectan son datos egológicos singulares, es decir, que pertenecen a un *ego* en concreto, estas descripciones sobre la temporalidad inmanente ya se vislumbraban en *Problemas*

p. 94. Bajo este entendido, la totalidad del mundo cobra sentido por la síntesis de horizontes de los sujetos, mediante la cual se acredita la concordancia de las apariciones de los objetos y del mundo mismo, a la par que abre diversos cuestionamientos, tal como lo señala Roberto Walton: “La totalidad de las cosas se ajusta de una forma universal, y se plantea el problema de la compatibilidad de estas dos determinaciones que Husserl une inseparablemente al escribir que: “«el mundo es el todo de las cosas, de las cosas distribuidas en la forma del mundo [...] espacio-temporalidad». Para comprender esto no se debe olvidar que la forma de la espacio-temporalidad intuitiva o vivida que remite al sujeto como punto cero de todas las orientaciones. El pasado y el futuro se orientan en función de un ahora absoluto instituido por la percepción, y todo lugar espacial depende de un aquí absoluto establecido por el cuerpo propio. Por consiguiente, al igual que la totalidad, la forma espacio-temporal del mundo está referida al sujeto. Ni la noción de mundo como todo de las cosas ni la noción de mundo como forma ajena es al mundo como horizonte en razón de que nos ocupamos de un horizonte de valideces por un lado y un horizonte espacio-temporal por el otro. La espacio-temporalidad tiene la «forma de horizontes», o es «el horizonte-forma infinito y sin fin para todo ente natural». Roberto Walton, *Intencionalidad y horizonticidad*, pp. 335-336.

¹⁷² Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 163.

¹⁷³ *Ibidem.*, p. 164.

fundamentales de la fenomenología, pero en este contexto están ya referidas a la constitución de la alteridad en cuanto tal.

Finalmente, en lo relacionado con la reducción a la esfera primordial, es importante esclarecer el concepto de mundo. Como ya he mencionado se trata aquí de la constitución de una «naturaleza propia» y una «naturaleza común», algo similar ocurre con el concepto de mundo, con la reducción a la esfera primordial no se abandona el mundo común, este también goza de trascendencia, como señala Julia Iribarne, el mundo se convierte en un «índice»:

[...] observa Husserl, las “cosas”, el “yo psicofísico” en este fenómeno de yo reducido, son exteriores los unos respecto de los otros, la forma espacio-temporal reducida a mi propiedad pasa a formar parte de este mundo. Así llegamos a una sorprendente cadena de evidencias: la supresión de lo extraño no ha afectado mis vivencias del mundo, me pertenece la constitución total del mundo y dentro de él la distinción entre mi sistema constitutivo y los del extraño. Vale decir que en este ámbito trascendental no es separable de ego, el otro trascendental ni el mundo resultante del interjuego de los múltiples sistemas constitutivos.¹⁷⁴

El sentido de trascendencia que toma el mundo es como el lugar donde aparece lo otro, algo diferente a mí, un no-yo. Tener conciencia de lo otro implica que entre los modos de conciencia hay uno que no se refiere a la conciencia de mí mismo. Husserl explica esta trascendencia del mundo desde la fenomenología estática,¹⁷⁵

¹⁷⁴ Julia Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, p. 50.

¹⁷⁵ Es posible hablar de fenomenología estática y fenomenología genética, a cada una de ellas corresponde un tipo de análisis concreto, a saberse: “Mientras que la fenomenología estática se ocupa de una determinada situación terminal en el desarrollo de la vida del yo, la fenomenología genética considera las remisiones retrospectivas que corresponden a la situación temporal en que se encuentra el sujeto. Examina la génesis de la constitución y muestra «cómo la conciencia llega a ser a partir de la conciencia» de tal modo que distingue formaciones recedentes y formaciones subsiguientes en la vida de la conciencia según un nexo de condicionamiento entre lo motivante y lo motivado. Este enfoque se orienta de acuerdo con el mundo ya configurado, es decir, el tema del estático.

En la fenomenología estática, el análisis de la subjetividad gira en torno de un yo que no puede ser descrito por sí mismo porque carece de un contenido propio. No es más que una manera de comportarse. [...] con el análisis genético se muestra que el yo tiene un estilo que lo individualiza en virtud de la sedimentación de los actos pasados y su conservación en la forma de habitualidades que intencionan un mundo pre-dado. Roberto Walton, “Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la

diciendo que el mundo está siempre ahí, frente a mí como un campo abierto a la experiencia y es precisamente mediante la evidencia de la experiencia que se tiene de la objetividad del mundo que es posible ratificarlo como efectivamente existente, es decir, necesita de mi experiencia de él para cobrar sentido y hacer explícita su existencia, a la vez que el mundo tiene por sí mismo: “[...] una esencia propia y susceptible de explicitación que no es la mía propia ni se inserta como fragmento suyo en la mía propia”.¹⁷⁶

En la constitución del otro opera una superposición del mundo objetivo sobre el mundo primordial. Esta superposición de sentido es lo que permite que el mundo objetivo tenga sentido para cualquiera, es decir, en donde participan los otros y también participo yo. Debido a este sentido de trascendencia del mundo, es posible que en la esfera de lo mío propio se constituya una comunidad de yo-es —a las que Husserl también se refiere como comunidad de mónadas— que servirá como sustento a la comunidad de sujetos psicofísicos junto a los que habito el mundo:

La intersubjetividad trascendental, gracias a este formar comunidad, tiene una esfera intersubjetiva propia suya, en la que constituye intersubjetivamente el mundo objetivo y en la que es, pues, en tanto que el «nosotros» trascendental, subjetividad respecto de este mundo y también respecto del mundo de los hombres —en cuya forma se ha hecho objetivamente real ella a sí misma—. [...] Dicho con más precisión: el mundo objetivo como idea, como correlato ideal de una experiencia intersubjetiva realizada (y por realizar) de modo ideal e incesantemente unánime (una experiencia intersubjetivamente mancomunada), está referido por esencia a la intersubjetividad constituida ella mismas en la idealidad de una apertura sin fin; intersubjetividad cuyos sujetos singulares están provistos de sistemas constitutivos que se corresponden y conexionan los unos con los otros. Según esto, a la constitución del mundo objetivo le pertenece por esencia una «armonía» de las mónadas.¹⁷⁷

historia, la generatividad y la intersubjetividad” en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. IV, Circulo Latinoamericano de Fenomenología/ Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2012, pp. 321-322.

¹⁷⁶ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 168.

¹⁷⁷ *Ibidem.*, p. 170.

Una vez entendido el sentido y la importancia del mundo como campo en que se llevan a cabo las relaciones intersubjetivas, se explorará la constitución del otro en el sentido trascendental, partiendo de las insuficiencias del modelo analógico al que se suele recurrir.

3.4 PARIFICACIÓN Y EMPATÍA

En el capítulo II de la investigación —en lo relacionado al tema de la empatía— he hecho referencia al concepto de «analogización» por el que se pretende dar cuenta de las vivencias del otro por semejanza con las experiencias propias; se ha dicho ya que esta manera de dar cuenta de la vida de conciencia ajena presenta deficiencias dado que no se puede acceder de manera originaria a esa otra corriente de vivencias. Teniendo esto como antecedente, en la *Quinta meditación* se retoma el tema de la analogía para dar cuenta de la existencia de un *alter* entendido como unidad psicofísica, en donde aparece la preocupación por esclarecer ya no solo la vida interior, sino también de la efectiva existencia del cuerpo físico del otro.

Husserl parte de la afirmación que estar «en persona», tener «ahí delante» al otro no brinda de manera originaria sus vivencias —como se vio en el apartado dedicado al texto *Sobre el problema de la empatía* de Edith Stein—. Sobre la corporalidad, vuelve sobre la incapacidad de captar un cuerpo en su totalidad en una primera impresión, se trata más bien de una sucesión de apresentaciones gracias a las cuales es posible aprehender un cuerpo ajeno.¹⁷⁸ La cuestión a la que se pretende

¹⁷⁸ Sobre la manera en la que se perciben los objetos, Iribarne señala: “Cada ‘cosa’ visual se escorza según sus determinaciones internas constituyentes (figura, color, etc.), cada determinación es unidad de la multiplicidad de escorzos; por eso el término utilizado para expresar la presentación de un campo visual es ‘perspectiva’. Lo presentado se da en sí mismo en una proximidad óptima. La percepción de la cosa mediante perspectivas tiene dos componentes intencionales, en el sentido de dos presentaciones prevalecientes: cada escorzo tiene su horizonte intencional en la cosa visual que pertenece, la indica y junto con esto indica la orientación del cuerpo visual en relación al cero de la

dar respuesta es ¿cómo ocurre la percepción auténtica de otro en el suelo del mundo primordialmente reducido?

Husserl dirá que esta experiencia es una complicada obra intencional en la que, como punto de partida está involucrado el *ego*:

Puede ofrecernos una primera directriz el sentido literal de «otro», de «otro yo». *Alter* quiere decir *alter ego*, y el *ego* implicado soy yo mismo, constituido dentro de lo mío propio primordial y como único en tanto que unidad psicofísica [...] y, por otra parte, sujeto de una vida intencional concreta, de una esfera psíquica referida a sí mismo y al mundo.¹⁷⁹

En la esfera primordial, se comprueba que el único cuerpo vivo que puede darse de manera originaria es el propio, los demás cuerpos que aparecen en mi esfera primordial son dados como una trascendencia inmanente, reconozco al otro cuerpo como cuerpo vivo en función de las semejanzas que guarda con el propio, ya que ese otro cuerpo cuenta con su sistema de cinestésias al igual que el mío, lo que le permite desplazarse y ser él mismo un centro único de orientación.

Sobre la aprehensión analogizante, Husserl dice que está fundada sobre una percepción de semejanza. Para conocer algo por semejanza es necesario tener comprensión de un objeto similar al que se presenta en ese acto intencional en particular. Cuando presentan ante mí un lápiz, sé que se trata de un objeto para escribir porque he tenido experiencias anteriores con objetos de la misma índole, por eso sé cómo tomarlo y deslizarlo sobre el papel para poder hacer uso de él, por ejemplo. En el caso en que se presenta por primera vez un objeto —como ocurre en su mayoría en experiencias de la infancia— se habla de un acto de «profundación», en el que ha de ser: “[...] constituido por vez primera un objeto”.¹⁸⁰

posición del cuerpo propio”. Julia Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, pp. 86-87.

¹⁷⁹ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 173.

¹⁸⁰ *Ibidem.*, p. 174.

Una distinción fundamental es que el cuerpo ajeno aparece en el campo de mi esfera primordial como semejante al mío, lo reconozco como tal por la profundación que tiene mi cuerpo propio a partir del cual lo configuro como similar al mío, y es únicamente por presentación que puedo hablar de una vida anímica ajena.

Si bien, se ha señalado que la analogía por si misma es insuficiente para dar cuenta de la efectiva existencia del otro, no debe ser descartada por completo pues es un componente de lo que Husserl llama «parificación» que es una forma original de la síntesis pasiva:¹⁸¹

En una asociación parificadora, lo característico es que, en el caso más primitivo, están dados, en la unidad de una conciencia, destacados intuitivamente, los datos, y que, sobre la base de su aparecer como distintos —por presencia, ya en la paridad pura, o sea, con indiferencia de que estén o no atendidos—, fundan fenomenológicamente una unidad de semejanza; esto es, que, justamente, están constituidos como par. [...] se efectúa en los objetos de la parificación una transferencia de sentido, o sea, la percepción del uno según el sentido del otro.¹⁸²

La parificación del otro ocurre cuando aparece ese otro en mi campo de percepción de mi esfera primordial, surge con su propio cuerpo vivo, tal que posee su propia esfera primordial la cual me es imposible experimentar de manera originaria. Me es dado como inaccesible, pero reconozco esa limitante en la medida

¹⁸¹ “En términos generales, se llaman «pasivas» a las operaciones de la conciencia que no emanan de un yo atento. Ahora bien, la pasividad admite, a su vez, una distinción entre las operaciones que aportan la condición de posibilidad a los actos del yo y aquellas que tienen en los actos del yo su condición de posibilidad. Las primeras configuran un campo de «pasividad primaria» o «sensibilidad primaria», mientras que las segundas dan lugar a una «pasividad secundaria» o «sensibilidad secundaria». La pasividad primaria alberga, por orden de fundamentación, la síntesis temporal que hace posible la duración de todo lo dado a la conciencia, las síntesis asociativas que actúan en el presente viviente y constituyen los datos sensibles. [...] La pasividad secundaria remite, por su parte, a la «densificación» del yo en virtud de la propia experiencia, la formación de los hábitos”. Andrés Miguel Osswald, *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2016, pp. 54-55.

¹⁸² Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 176.

que mi esfera originaria tampoco es accesible para la corporalidad que reconozco como semejante a mí. La relación que ha de guardar ese cuerpo vivo y el yo ajeno que lo ocupa es idéntica a la propia, se habla de un entretrejimiento. Esta relación ya se vislumbraba en los análisis ofrecidos en el primer capítulo, en donde el cuerpo aparece subordinado a un «yo puedo», pero como lo exige en contexto de la *Quinta meditación cartesiana*, la relación que aquí se describe refiere a una experiencia trascendente:

La experiencia del otro se da siempre como un no-cumplimiento originario, y se mantiene en una continua apertura de esa experiencia de lo ajeno irreductible a la corporalidad. La presencia del cuerpo tiene un «plus» y esa excedencia es la vida anímica que no puede traerse a la dación originaria y solo nos es accesible a través de la expresividad del cuerpo. La expresión es el desbordamiento de la materialidad del cuerpo, lo que en ella se apesenta es la vida anímica que constituye la unidad de la vida espiritual. La base de esa expresión es el movimiento.¹⁸³

La parificación es pues, una asociación derivada de lo que es posible percibir por la expresión del cuerpo vivo ajeno, es un tipo especial de «modificación intencional». La empatía fenomenológicamente entendida se distancia de las descripciones meramente psicológicas:

La empatía es para la fenomenología un acto intuitivo, incluso si ya no es un acto de intuición original. Sin embargo, como acto de intuición, es un acto de presentación. Aquí la errónea concepción de la empatía como una inferencia inductiva o como una inferencia analógica implícita de mi propio ego al ego de otro, es rechazada. [...] En Husserl, la empatía es más bien el título para la tarea de determinar fenomenológicamente el modo de darse el alma del otro. Este modo de dación tiene su peculiaridad —y su particular complejidad— precisamente en el hecho que en otra conciencia no se infiere mi propia alma y es atribuida al alma de otro, sino que, por el contrario, se me revela de forma intuitiva no originariamente.¹⁸⁴

¹⁸³ Marcela Venebra Muñoz, *La reforma fenomenológica de la antropología*, pp. 205-206.

¹⁸⁴ Texto original: "Empathy is for phenomenology an intuiting act, even if it is no longer an originally intuiting act. Yet, as an intuiting act, it is an presenting act. Here the erroneous conception of empathy as an inductive inference or as a implicit analogical inference from m own ego to the ego of another is rejected. [...] In Husserl, empathy is rather the title for the task of phenomenologically

Dada la imposibilidad de acceder a la vida anímica ajena el modelo de la empatía que ofrece la *Quinta meditación* es la experiencia «como si yo estuviera allá», que involucra el esquema de presentación-apresentación, en la que mediante el reconocimiento del otro se pone en juego la constitución trascendental del mundo válido «para todos». Reconociendo la inaccesibilidad a la vida anímica ajena, se habla de una transferencia de sentido a partir del reconocimiento del sistema de cinestesis del otro, lo que lo sitúa como un punto de orientación particular situado «allí», diferente al mío que se reconoce como situado «aquí».

El sistema de referencias que se constituye por la orientación corporal es único, en mi campo de percepción no solo es posible encontrar los objetos de la naturaleza, sino también el cuerpo de físico del otro que está dotado de la capacidad de movimiento en el espacio y que muchas veces orienta su actuar refiriéndolo a mí:

Yo, sin embargo, no tengo apercepción del otro como, simplemente mi duplicado de mí mismo, o sea, dotado con mi esfera originaria —o con una igual— y, entre otras cosas, con los modos fenoménicos espaciales que me son propios desde mí aquí; sino, consideradas las cosas de más de cerca, son tales como yo mismo los tendría iguales si fuera yo allí y estuviera allí. Además, el otro está dado apresentativamente en apercepción como «yo» de un mundo primordial, o de una mónada, en que el cuerpo vivo de él está originariamente constituido y experimentado en el modo de aquí absoluto, justamente como centro de acción para su gobierno. Por tanto, en esa apresentación, el cuerpo físico que surge de mi esfera monádica en el modo «allí», que está dado en apercepción como cuerpo ajeno físico y vivo, como cuerpo vivo del *alter ego*, es índice del «mismo» cuerpo físico en el modo «aquí» como aquel del que el otro tiene experiencia en su esfera monádica.¹⁸⁵

ascertaining the mode of givenness of another's psyche. This mode of givenness has its peculiarity—and its peculiar complexity— precisely in the fact that in it another consciousness is not inferred from my own psyche and imputed to the psyche of another, but instead makes itself known to me intuitively, though not originally". Elisabeth Ströker, *Husserl's transcendental phenomenology*, Stanford University Press, California, 1993, pp. 130-131. Trad. Lee Hardy. [Traducción propia] Traduzco «psyche» como «alma» retomando el significado que tiene en el griego como la fuerza vital que anima al cuerpo, ya que esto permite una mejor adecuación en el contexto de la investigación.

¹⁸⁵ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 181.

La comunidad de mónadas encontrada como resultado de estas indagaciones abre la posibilidad de dar cuenta de la constitución del mundo objetivo a partir del mundo primordial. En el mundo objetivo es posible encontrar hombres singulares constituidos de la misma manera que yo, en la forma de sujetos psicofísicos y de sujetos trascendentales que evidencian la relación de la comunidad de mónadas que nombramos como intersubjetividad trascendental y sobre la que se encuentran fundadas las comunidades humanas.

Encuentro finalmente que, el esclarecimiento de la constitución trascendental de otro es un fundamento necesario para el establecimiento de las relaciones intersubjetivas trascendentales y que, en la superposición de estratos se revela como una intersubjetividad mundana; en ambas descripciones se deja ver la importancia de los elementos del cuerpo y la empatía. La *Quinta meditación cartesiana*, como respuesta a la interrogante por la constitución de la intersubjetividad, no presenta un desarrollo aislado respecto de los anteriores desarrollos husserlianos sobre el tema: “[...] sino más bien un compendio de los resultados obtenidos por las investigaciones precedentes gracias al cual se podrían entrever problemas situados a una mayor profundidad y cuya resolución era preciso afrontar”.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Andrés Simón Lorda, *La experiencia de la alteridad en la fenomenología trascendental*, p. 148.

CONCLUSIONES

La pregunta con la que inició la disertación versa sobre la aclaración trascendental de la experiencia del otro, me ha interesado hacer énfasis —como el orden del trabajo mismo deja ver— en el tema del cuerpo y la empatía, por ser elementos que considero indispensables para el discernimiento de la experiencia de un *alter*. Como es posible apreciar, las preocupaciones por dar cuenta de la relación con el otro aparecen de manera temprana en la fenomenología trascendental. En *Problemas fundamentales de la fenomenología* ya se hace patente este tema, así como análisis sobre el cuerpo y la empatía, estos con algunos rasgos que evolucionaron y otros que permanecieron intactos y fueron retomados en obras que se publicaron de manera póstuma.

La importancia de esclarecer el rol del cuerpo en las relaciones que se establecen con otros seres humanos radica en hacer patente que lo primero que percibo es, precisamente, el cuerpo vivo ajeno. La percepción de otros seres vivos semejantes a mí se da sobre el suelo del mundo, en lo que Husserl denomina «actitud natural», en esta actitud se da por sentada la existencia del mundo tal y como se presenta a los sentidos, por lo que se ha de aceptar sin duda alguna la existencia de los otros hombres con los que comparto el entorno espaciotemporal inmediato. Aceptar esta tesis trae consigo seguridad en los conocimientos que producen las ciencias naturales ya que, la certeza en la existencia de otros seres humano permite asegurar la existencia de este mundo material y todo lo que en él se encuentra, de la misma manera que un objeto es entregado a mi percepción, permanece ahí para ser percibido por cualquier otro con el que comparto el entorno cósmico actual. Ahora bien, aclarado que en un primer momento percibo el cuerpo ajeno dotado con la capacidad de movimiento, es posible deducir que, para que ese cuerpo sea capaz de

moverse debe de poseer un yo que lo «gobierne». En *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Husserl señala que es posible tener discernimiento de ese «yo psicofísico» que se encuentra en el cuerpo por medio de la ciencia denominada Psicología. Por la Psicología es posible tener conocimiento de la vida anímica que se manifiesta objetivamente.

La fenomenología no se conforma con los saberes que son posibles alcanzar a través de las ciencias empíricas, de ahí que se pretenda dar cuenta de la constitución trascendental de estas relaciones; pero no por esta razón se desestiman los resultados de estas indagaciones, en los análisis que el filósofo realiza de conceptos como el «yo-hombre» es posible apreciar el interés por esclarecer la relación del sujeto con su entorno material inmediato, pues sobre este suelo en el que se hacen patentes las manifestaciones de las potencialidades y habilidades que posee cada individuo. Se entiende que mediante el estudio de la unidad «yo-hombre» es posible obtener conocimientos del cuerpo propio y de otros cuerpos materiales (en tanto *res extensa*) o animados por las relaciones que establece con ellos en su entorno. Con la percepción de otros cuerpos vivos —limitada aún al campo del mundo natural— es posible dar cuenta de la existencia de hombres con diferentes personalidades sobre los que es posible experimentar la empatía. Cada una de estas unidades psicofísicas a las que denominamos como «yo-hombre» posee una carácter y vivencias propias, que no comparte con ningún congénere y por las cuales orienta su modo de actuar en el mundo.

En estas lecciones de los años 1910/1911 —y en lo referido a los análisis de la corporalidad— es posible reconocer rasgos que conservará en la redacción de los manuscritos de *Ideas II*, principalmente en lo relacionado con el cuerpo como punto de cero de orientación a partir del cual se configura la percepción del mundo circundante; así como manifiesta continuidad en algunos aspectos, también es importante notar que deja de lado los análisis sobre la denominada «condición de

normalidad», que es de suma importancia a la hora de comparar las percepciones que pueden tener dos sujetos de un mismo objeto material en circunstancias similares. En *Ideas II*, el único acercamiento que se tiene a este tema remite a menciones sobre la constitución de la naturaleza objetiva hacia el final de la tercera parte de dicho texto y en algunos Anexos, en donde se habla específicamente de las afectaciones que pueden sufrir los órganos por algún tipo de enfermedad. He mencionado ya que el cuerpo propio funge como el punto desde el cual configuro mi percepción de objetos que aparecen ante mí en el mundo; esta percepción de cosas materiales involucra la capacidad de movimiento y el sentido del tacto. La captación de un objeto no se da nunca en una primera impresión de manera completa, es decir solo percibo un objeto totalmente en la medida en que me desplazo alrededor de él para que, en esta sucesión de impresiones que me son dadas me sea posible configurar una imagen completa del mismo; por su parte, el tacto me permite tener conocimiento de otros rasgos del objeto tales como su textura o temperatura. Lo anterior en lo relacionado con la percepción de objetos o cosas que están en mi entorno; pero son éstas dos mismas capacidades —el tacto y el movimiento— por las cuales puedo tener experiencia de mi propio cuerpo, esta dimensión es en la que se centra Husserl en *Ideas II*, postura diferente a la planteada en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, en donde se aboca más al esclarecimiento de la experiencia con objetos externos.

Para dar cuenta de la experiencia del cuerpo propio, Husserl desarrolla los temas de las «ubiestesias» y las «cinestesias», que guardan una estrecha relación entre sí. Las ubiestesias son definidas como sensaciones de toque, son importantes para la conformación de la experiencia del cuerpo propio ya que es mediante el sentido del tacto que puedo dar cuenta de la existencia de partes de mi cuerpo que no son posibles de ser captadas por el sentido de la vista, tocarlas me da la seguridad de su efectiva existencia. En este tocar el cuerpo propio se ponen de manifiesto

«sensaciones dobles», a la vez que siento el toque de mi mano sobre la superficie de mi espalda, por ejemplo, mi espalda siente la presión que ejerce mi mano sobre ella; ahora bien, las ubiestasias se encuentran relacionadas con las cinestesis ya que mediante el movimiento sobre otra superficie es que puede tenerse un mayor conocimiento de está, ya que ese desplazamiento otorga una mayor cantidad de datos a la conciencia que el toque en un solo punto.

El estudio de las cinestesis permite remarcar la característica del cuerpo como punto de orientación, pues es mediante el movimiento que puedo establecer relaciones de cercanía o lejanía respecto de los objetos. Como ya se apuntaba desde *Problemas fundamentales de la fenomenología*, el consenso en la percepción de objetos que son tema de estudio de las ciencias naturales permite la validación de estos saberes científicos, en *Ideas II* este argumento se mantiene, y es continuo en otros escritos de Husserl como *La tierra no se mueve* y *Experiencia u juicio*, ambos publicados de manera póstuma. Esto deja ver la coherencia del pensamiento del filósofo respecto al tema de las cinestesis. Finalmente, respecto al cuerpo y las relaciones intersubjetivas, me gustaría señalar que es importante la percepción del cuerpo vivo de un *alter* ya que es mediante las expresiones de su cuerpo que se puede tener conocimiento de la vida anímica que contiene, por las expresiones de su rostro es posible saber si siente dolor, de la misma manera que es capaz de expresar satisfacción o placer, como se demuestra en el caso de la caricia que fue expuesto en el primer capítulo de la investigación.

El reconocimiento de estas expresiones se da por medio de la empatía. Partiendo del hecho que no es posible tener experiencia de manera originaria las vivencias ajenas, se puede afirmar que la empatía es un acto en el que se evidencia la diferencia con el otro. Únicamente puedo vivenciar de manera originaria mis propios estados y disposiciones, nunca los de alguien más, estos únicamente pueden ser reconocidos por presentación. En la denominada «empatía inauténtica» es

estrictamente necesario tener presente una corporalidad ajena para poder reconocer esas disposiciones que se manifiestan y por semejanza poder relacionarlas con las mías. La empatía inauténtica está fundada sobre el suelo de la naturaleza entendida como la totalidad material que ocupa un espacio-tiempo determinado y que es posible de experimentar; insistiendo en que es esta acepción de naturaleza en la que se cimientan las ciencias naturales, de las cuales se pretende alcanzar validez mediante el consenso. Estas descripciones sobre la empatía no son tampoco satisfactorias para la fenomenología, por lo que se propone el estudio de una naturaleza diferente a la física, en la que es posible reconocer el estrato de lo anímico espiritual, a este ámbito es al que se abocan los estudios realizados en *Ideas II*.

Los aportes a una explicación fenomenológica de la empatía —ya en *Ideas II*— buscan ir más allá de las descripciones del tema en la actitud natural, para ello recurre a conceptos tales como el «yo puro» y el «yo anímico», en donde este último aparece subordinado al primero. La importancia del yo anímico radica en que es este el principio en el que confluye la vida anímica que manifiesta yo en tanto yo-hombre, es decir, existe una innegable relación del cuerpo con el yo anímico. El yo anímico alberga las vivencias y disposiciones anímicas del sujeto, a partir de la observación de éstas pueden establecerse regularidades en sus comportamientos. La realidad anímica es en su totalidad un flujo de vivencias, lo que otorga al hombre la cualidad de ser un sujeto histórico. Es por la manifestación de la vida anímica que el hombre refleja su personalidad y por la que es posible emitir juicios de valor sobre los objetos que encuentra en el mundo; es importante resaltar que es precisamente en la individualidad que se manifiesta en la personalidad que se sustentan las relaciones intersubjetivas que acontecen en la sociedad, pues a diferencia del consenso que se requiere en el caso de las ciencias, la diversidad abre paso al acto de la comunicación, con el fin de establecer un acercamiento con el otro. En la dimensión expuesta en *Ideas II*, la empatía ha de estar enfocada a la aprehensión de las vivencias ajenas en

el entendido que lo que se reconoce como similar en el otro es el cuerpo y lo distinto las motivaciones individuales que cada uno tiene, la empatía es de suma importancia dada la diferencia que existe entre la pluralidad de unidades reconocidas como yo-hombre.

En este tránsito por las obras husserlianas, *Problemas fundamentales de la fenomenología* e *Ideas II*, la constitución de la experiencia de la alteridad —en mayor o menor medida— hace referencia al sujeto empírico; es en *Meditaciones cartesianas* que estas descripciones se centran en la constitución trascendental del otro. La referencia a la denominada «doble reducción» ha sido necesaria porque hace patente elementos que son rescatados en la *Quinta meditación*, a saber, los temas de la temporalidad y un acercamiento a la reducción a la esfera de lo mío propio. Como he mencionado, la introducción de la doble reducción fenomenológica en las lecciones de invierno del semestre de 1910/1911 no se hace con el fin de dar cuenta de la experiencia empática, es un recurso metodológico que al que pueden someterse múltiples actos, entre ellos la rememoración y la fantasía, actos mediante los cuales se pone de manifiesto el fondo temporal de cada corriente de conciencia a la vez que permite reconocer la originariedad o no originariedad del objeto al que se dirige el acto intencional —distinción que como se ha expuesto también aparece en la tesis doctoral de Edith Stein—; relacionado con el tema de la alteridad, tenemos que mediante la doble reducción es posible descubrir la existencia de otro diferente a mí en el recuerdo, es decir la rememoración de mí mismo.

En el acto de la rememoración, el yo que aparece en el recuerdo está dado de manera no originaria y es un *alter* porque es un yo diferente del que ejecuta el acto mismo de la rememoración. Digo que la doble reducción esboza la reducción a la esfera primordial ya que plantea el reconocimiento de la unidad de la propia corriente de conciencia, delimitando lo que me pertenece únicamente a mí y que no puede ser transferido a otro sujeto psicofísico, a la vez que hace patente la diferencia

con el otro al remarcar la imposibilidad de acceder a la vida de conciencia ajena de manera originaria. Si bien, la doble reducción desaparece de las formulaciones husserlianas sobre la alteridad y no se hace presente en la *Quinta meditación*, consideré importante mencionarla en la investigación por las líneas temáticas que sugiere y la manera en que hace frente a la limitación que presenta a la empatía como un mero acto de analogía.

La constitución trascendental del otro en la *Quinta meditación* tiene como punto de partida el reconocimiento de lo que es únicamente mío, esto —como ya he mencionado líneas atrás— es posible gracias a la reducción a la esfera primordial, a la que Husserl define como una *epojé* temática dentro de la esfera trascendental, es decir, es posterior al ejercicio de la *epojé* y la reducción fenomenológicas. Se ha visto que la descripción del resultado de la reducción a la esfera de lo mío propio se hace desde dos perspectivas: en contraste con lo individuación ajena y desde el propio *ego*. Desde ambos horizontes se hace patente el tema de la corporalidad, siendo la posesión del cuerpo propio lo que me permite reconocer cuerpos similares al mío, y en la esfera trascendental el cuerpo propio se presenta como la estructura mediante la cual es posible constituir el mundo —en el entendido que el mundo pasa a ser un índice y toma un peculiar sentido de trascendencia—, pues como ya se vislumbra desde *Ideas II*, el cuerpo establece el sistema de coordenadas por el cual me oriento en el mundo y que se encuentran subordinados al «yo puedo»; de la misma manera, en esta meditación, se trae a cuenta nuevamente la vida anímica del sujeto que remarca su carácter individual a partir del cual se constituye el sentido de lo ajeno desde los datos egológicos singulares.

Me interesa recalcar la superación del modelo analógico de la empatía, por ser un tema que también toca la doble reducción. Husserl introduce el tema de la parificación para hacer evidente la existencia de otro «yo» que es inaccesible para mí, pero en esa radical diferencia es posible reconocer un rasgo que yo mismo

también poseo: la individualidad. La parificación es un acto de síntesis pasiva mediante el cual reconocemos al otro por asociación de los actos semejantes a los propios; en este acto también se hace presente el cuerpo, este se convierte en el campo de referencias que pone de manifiesto lo singular de la vida anímica propia únicamente como presentación, pues las motivaciones que el cuerpo ajeno tiene nunca podrán ser cumplidas en mi *ego* de manera originaria.

Los cambios en los desarrollos de Edmund Husserl sobre la alteridad permiten dar cuenta de la continua preocupación por el tema. El recorrido ofrecido a lo largo de la investigación presenta los diferentes estratos de los que se ocupó, desde las descripciones limitadas al campo de las ciencias naturales hasta la descripción estrictamente trascendental, lo que desde mi punto de vista deja ver una coherencia en sus investigaciones. Los análisis genéticos y estáticos que se presentan, lejos de ser excluyentes, se complementan y guardan perfecta conexión los unos con los otros.

Cabe mencionar que la tarea de la descripción de la constitución trascendental del otro no se agota en *Meditaciones cartesianas*, pero lo ofrecido en estas páginas cumplen con el propósito planteado al inicio de la investigación: hacer patente la relación de la corporalidad y la empatía como elementos necesarios para la experiencia de un *alter*, aun en el campo trascendental es posible encontrar al cuerpo (junto a la temporalidad) como fondo último para el reconocimiento de otro, de la misma manera que es posible reconocer la caracterización fenomenológica de la empatía que toma distancia de la manera clásica en la que es entendida por la psicología, resaltando aquí la diferencia y la incapacidad de acceder de manera originaria la vida anímica del otro, pues de ser así, no se podría hablar de «otro» en sentido estricto, sino más bien, de un segundo yo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

HUSSERL, EDMUND*

- *Cartesianische Meditationen und Paris Vorträge*. Husserliana I, S. Strasser [ed.], Martinus Nijhoff, La Haya, 1973. Traducción citada: *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Trad. José Gaos y Miguel García Baró.

- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie un phänomenologischen Pghilosophie, Erstes Busch: Allgemene Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III, Karl Von Schuhman [ed.], Martinus Nijhoff Publishers, La Haya, 1976. Traducción citada: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a una fenomenología pura*. Fondo de Cultura Económica, México, 2013. Trad. José Gaos. Edición y refundición integral: Antonio Ziri3n Quijano.

- *Ideen zu einer reinen Phänomenoogie und Phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologiscche Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV, Walter Biemel [ed.], Martinus Nijhoff, La Haya, 1952. Traducción citada: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro II: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Fondo de Cultura Económica/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2014. Trad. Antonio Ziri3n Quijano.

- «Grundprobleme der Phänomenologie 1010-1911» *Zur Phänomenologieder Intersubjektivität. Text aus de, Nachlass*. Erster Teil. 1905-1920, Husserliana XIII, Iso Kern [ed.], Martinus Nijhoff, La Haya, 1973. Traducción citada: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza Editorial, Madrid, 1994. Trad. César Moreno y Javier San Martín.

- «Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur», en Marvin Farber [ed.], *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge [Mass.], 1940, pp. 307-325. Traducción citada: *La*

*Para las obras Edmund Husserl a las que se ha hecho referencia a lo largo de la investigación se cita la edición en alemán y en los casos correspondientes el volumen de la *Husserliana* en el que se encuentran, seguido de la edición en español que se ha consultado.

- tierra no se mueve*, Universidad Complutense, Madrid, 2006. Trad. Agustín Serrano de Haro.
- *Erfahrung und Urteil. Studien zur Genealogie der Logik*. Ludwin Landgrebe [ed.] Claassen, Hamburg, 1948. Traducción citada: *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1980. Trad. Jas Reuter.
- *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Ustersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Husserliana XIX, Ursula Panzer [ed.], Martinus Nijhoff, La Haya, 1984. Traducción citada: *Investigaciones lógicas 2*, Madrid, Alianza Editorial, 1999. Trad. Manuel G. Morente y José Gaos.
- «Phänomenologische Methode und Phänomenologische Philosophie. Londoner Vorträge 1922», en *Husserl Studies* 16, pp. 183-254, 2000. También en Hua XXXV, pp. 311-340. Traducción citada: *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012. Trad. Ramsés Leonardo Sánchez Soberano.
- *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Martín Heidegger [ed.], Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1980. Traducción citada: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Editorial Trotta, Madrid, 2002. Trad. Agustín Serrano de Haro.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- AOIZ, JAVIER, “Alma y cuerpo: piloto y navío. Sobre una antigua analogía” en *Episteme*, vol. 36, Instituto de Filosofía UCV, Caracas, 2016, pp. 1-17.
- ARISTIZÁBAL, PEDRO JUAN, *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad*, San Pablo, Bogotá, 2014.
- BLUMENBERG, HANS, *Descripción del ser humano*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.

- CHU GARCÍA, MARIANA, “El enigma de la trascendencia y la intersubjetividad” en *Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, Fondo Editorial PUCP, Lima, 2003.
- CRESPO, MARIANO, “Sobre el sentimiento de valor en Edith Stein” en *Steiniana. Revista de estudios interdisciplinarios*, vol. 2”, Pontificia Universidad Católica de Chile/ Centro de Estudios interdisciplinarios en Edith Stein, Chile, 2018, Disponible en: [<http://revistasteiniana.uc.cl/es/volumenes/steiniana-vol-ii-n-2-2018/66-c- articulos/111-sobre-el-sentimiento-de-valor-en-edith-stein>].
- DE MINGO RODRÍGUEZ, ALICIA M, “La originariedad de la actitud personalista y el equívoco de la “lupa fenomenológica”. Una aportación al debate Heidegger- Husserl” en *Investigaciones fenomenológicas*, vol. Monográfico 7, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2018, pp. 413-433.
- DESCARTES, RENÉ, *Meditaciones metafísicas*, Alianza editorial, Madrid, 2011. Trad. Guillermo Graño Ferrer.
- “Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas” en *Descartes. Biblioteca de grandes pensadores*, Gredos, Madrid, 2011.
- “Correspondencia con Isabel de Bohemia” en *Descartes. Biblioteca de grandes pensadores*, Gredos, Madrid, 2011.
- “Tratado del hombre” en *Descartes. Biblioteca de grandes pensadores*, Gredos, Madrid, 2011.
- “Las pasiones del alma” en *Descartes. Biblioteca de grandes pensadores*, Gredos, Madrid, 2011.
- FERNÁNDEZ BEITES, Pilar, “Tipos de motivación y vida moral: La propuesta de E. Husserl” en *Investigaciones fenomenológicas*, no. 11, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2014, pp. 81-97.
- GAOS, JOSÉ, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, Universidad de Nuevo León, México, 1945.

- GIBU, RICARDO, "La empatía como problema de constitución en la obra filosófica de Edith Stein" en *La lámpara de Diógenes*, enero-junio, julio-diciembre, año/vol. 5, número 008 y009, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2004, pp. 43-56.
- ILLESCAS NÁJERA, MARÍA DE LOS DOLORES, *La vida en la forma del tiempo. Una aproximación a la fenomenología del tiempo desde el proyecto filosófico de Edmund Husserl*, [Tesis doctoral], Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005.
- IRIBARNE, JULIA VALENTINA, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Carlos Lohé, Buenos Aire, 1987.
- MAGRI, ELISA, "Stein and the 'rainbow of emotions' en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Phenomenology of Emotions, Systematical and Historical Perspective*. Volume XVI, Routledge, London, 2018.
- MAROSAN, BENCE, "La noción de ego trascendental en *Ideas I e Ideas II*" en *Investigaciones fenomenológicas*, vol. Monográfico 5, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2015, pp. 183-191.
- MENDOZA CANALES, RICARDO, *Edmund Husserl: Phantasia e imaginación. Estudio sistemático del rol y la evolución de las presentificaciones intuitivas en el tránsito hacia la fenomenología trascendental (1898-1913)*, [Tesis doctoral], Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2015.
- MORAN, DERMOT, "The ego as a sustrate of habitualities: Edmund Husserl's phenomenology of the habitual self" in *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 42, No. 1, 2011, pp. 26-47.
- OSSWALD, ANDRÉS MIGUEL, *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2016.
- QUEPONS RAMÍREZ, IGNACIO, "Del movimiento del cuerpo al movimiento de la historia: sensibilidad afectiva, sentido y mundo de la vida en la fenomenología de Ludwig Landgrebe" en *Investigaciones fenomenológicas*, No. 15, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2018, pp. 67-88.

- RABANAQUE, LUIS R, “Julia Iribarne como traductora” en *Investigaciones fenomenológicas*, vol. Monográfico 6/ *Escritos de Filosofía-Segunda Serie*, Nº 3, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2015, pp. 233-245.
- REPETTO TALAVERA, ELVIRA, *Fundamentos de orientación. La empatía en el proceso orientador*, Ediciones Morata, Madrid, 1992.
- SAN MARTÍN SALA, JAVIER, *La estructura del método fenomenológico*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1986.
- “El contenido del cuerpo” en *Investigaciones fenomenológicas*, vol. Monográfico 2: *Cuerpo y alteridad*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2010, pp. 169-188.
- *Antropología filosófica II. Vida, persona y cultura*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2015.
- *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Editorial Trotta, Madrid, 2015.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, RUBÉN, *La fugacidad del ser en la filosofía de Edith Stein*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México, 2010.
- SERRANO DE HARO, AGUSTÍN, “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo” en *La posibilidad de la fenomenología*, Editorial Complutense, Madrid, 1997.
- *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Trotta, Madrid, 2007.
- SERRANO ESCALLÓN, GONZALO, “Naturaleza y sentido de la intencionalidad” en *Huniversity Philosophica*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, No. 7, diciembre de 1986, pp. 35-44.
- SIMÓN LORDA, ANDRÉS, *La experiencia de la alteridad en la fenomenología trascendental*, Caparros Editores, Madrid, 2001.
- “¿Resuelve la doble reducción fenomenológica el problema de la intersubjetividad?” en *Signo, intencionalidad, verdad: Estudios de fenomenología*,

Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005, pp. 305-324.

STEIN, EDITH, *Sobre el problema de la empatía*, Trotta, Madrid, 2014. Trad. José Luis Caballero Bono.

STRÖKER, ELISABETH, *Husserl's transcendental phenomenology*, Stanford University Press, California, 1993. Trad. Lee Hardy.

VENEBRA MUÑOZ, MARCELA, *La reforma fenomenológica de la antropología*, Editorial Aula de Humanidades/ Universidad de San Buenaventura Cali, Bogotá, 2016.

WALTON, ROBERTO, "Fenomenología de la empatía" en *Revista philosophica*, Vol. 24-25, Chile, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, 2001-2001, pp. 409-428.

— "Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad" en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. IV, Circulo Latinoamericano de Fenomenología/ Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2012, pp. 319- 348.

— *Intencionalidad y horizonticidad*, Editorial Aula de Humanidades/ Universidad de San Buenaventura Cali, Bogotá, 2015.

ZIRIÓN QUIJANO, ANTONIO, *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2017, p. 37. Disponible en: [<http://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/BDACH-2017.pdf>]