

EL CONCEPTO DE *CUERPO* EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

SERGIO ANDRÉS CABALLERO RINCÓN

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE HUMANIDADES
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2006**

EL CONCEPTO DE *CUERPO* EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

SERGIO ANDRÉS CABALLERO RINCÓN

Monografía de Grado para optar al título de Filósofo

Directora: MÓNICA MARCELA JARAMILLO – MAHUT, PhD. En Filosofía

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2006**

AGRADECIMIENTOS

El autor expresa su sentimiento de gratitud hacia las siguientes personas:

Prof. MÓNICA MARCELA JARAMILLO – MAHUT, Doctora en Filosofía. Por su ayuda en el desarrollo de este trabajo.

Prof. MARIA ELVIRA MARTÍNEZ ACUÑA, Doctora en Filosofía y calificadora de esta monografía. Por sus innumerables aportes y por el invaluable tiempo que dedicó en la lectura y corrección de este documento.

Prof. CHRISTIAN QUINTERO HERRERA, calificador de esta monografía. Por su sentido de crítica, por su disposición oportuna y por su colaboración.

DEDICATORIA

El presente documento está dirigido, especialmente, a aquellas personas que me dieron la posibilidad de hacer parte de un claustro universitario: a mis padres, que me brindaron su apoyo incondicional; a mis amigos que me animaron a escoger la filosofía como un estilo de vida; y a mi hermana, quien, aunque se encuentra lejos, me brindó todo su apoyo y sus esperanzas.

A todos Ustedes, gracias.

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I EL PAPEL DETERMINANTE DEL CUERPO EN LA CONFIGURACIÓN DE LA REALIDAD	14
1.1 Consideraciones preliminares sobre el concepto de <i>cuerpo</i>	14
1.1.1 La <i>sensación</i>	16
1.1.2 La <i>extensión</i>	18
1.2 El <i>cuerpo</i> como órgano primordial de la percepción.....	22
1.2.1 Transición de los términos <i>percepción interna y externa</i> hacia los nuevos conceptos de <i>percepción inmanente y trascendente</i>	27
1.2.2 Las condiciones normales para una percepción “adecuada”.....	30
1.3 La intencionalidad de la conciencia: distinción fundamental entre el <i>ser como conciencia y el ser como cosa</i>	32
1.4 El sentido fenomenológico de la constitución de objetividades a partir de la relación <i>nóesis: nóema</i>	33
CAPITULO II LA CONCIENCIA Y SU RELACIÓN CON EL CUERPO	38
2.1 La conciencia de la Naturaleza.....	44
CAPITULO III EL CUERPO COMO UNIDAD PSICO – FÍSICA	48
3.1 El <i>cuerpo</i> en cuanto órgano de las sensaciones.....	50
3.2 El <i>cuerpo</i> como <i>cuerpo animado</i>	52
3.3 Recapitulación de las ideas principales.....	58
CAPITULO IV EL CUERPO PROPIO COMO REFERENCIA DE OTROS CUERPOS	61
4.1 El <i>cuerpo propio</i>	61
4.2 Transición del concepto de <i>cuerpo propio</i> a la consideración de	

la constitución del *cuerpo del otro*.....64

CONCLUSIÓN GENERAL

¿Es verdaderamente posible <<colocarse en los zapatos del otro>>?
Esbozo de una ética fenomenológica del *cuerpo*.....67

BIBLIOGRAFÍA 72

RESUMEN

TÍTULO

EL CONCEPTO DE *CUERPO* EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL *

AUTOR

SERGIO ANDRÉS CABALLERO RINCÓN**

PALABRAS CLAVE

Actitud Natural, *epoché*, cuerpo objetivo, cuerpo de sensaciones, cuerpo propio, percepción, conciencia pura, vivencia, alma, empatía,

RESUMEN

La fenomenología reivindica el concepto de *cuerpo* desde una perspectiva doblemente diferenciada: de un lado, como *cuerpo objetivo material*, que carece por completo de vida psíquica; y de otro lado, como *cuerpo sensitivo o animado*, caracterizado por el flujo incesante de vivencias personales e intersubjetivas. Es en este segundo sentido que el *cuerpo* fenomenológico o *cuerpo propio* cobra una nueva y especial significación frente a los conceptos de realidad y actitud natural y frente a la conciencia como conciencia de algo, porque el sentido de lo inmanente, frente al sentido de lo trascendente, se determina a partir del *cuerpo* como punto central de la orientación.

Entonces, toda experiencia del *cuerpo* y por supuesto de la conciencia, en relación con el mundo, es decir, en relación con el entorno, se modifica cuando se reconoce el valor de la *epoché* como el ejercicio de suspensión de todo juicio frente a lo dado en *actitud natural* como evidente por sí mismo. Este cambio de actitud precedido por la *epoché*, revela un nuevo mundo en el cual la experiencia con otros seres se transforma desde una experiencia positivista hacia una vivencia ética en la cual el otro representa un sujeto psicofísicamente análogo a mí. Justamente, desde la perspectiva del *cuerpo propio* es posible <<colocarse en los zapatos del otro>> y es posible avistar el alcance de la propuesta husserliana de fundar una fenomenología de la corporeidad.

* Proyecto de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía. Director: PhD. Mónica Marcela Jaramillo - Mahut

ABSTRACT

TITLE

THE CONCEPT OF *BODY* IN THE HUSSERL'S PHENOMENOLOGY*

AUTHOR

SERGIO ANDRÉS CABALLERO RINCÓN**

KEY WORDS

Natural attitude, epoché, objective body, body of sensations, perception, pure conscience, experience, soul, spirit reality, empathy.

ABSTRACT

The phenomenology claims the concept of body from a doubly differentiated perspective: of a side, as objective material body, which lacks completely psychic life; and of another side, as sensitive or animated body characterized by the incessant flow of personal and intersubjective experiences. It is in this second sense that the *fenomenologic body* or *proper body* receives a new and special meaning opposite to the concepts of reality and natural attitude and opposite to the conscience as conscience of something, because the sense of the immanent thing, opposite to the sense of the transcendent thing, decides from the body as central point of the orientation.

Then, all experience of the body and certainly of the conscience, in relation with the world, that is to say, in relation with the environment, it is modified when the value of the epoché is recognized as the exercise of suspension of any judgment opposite to in view of in natural like evident attitude by if same. This change of attitude preceded by the epoché, it reveals a new world in which the experience with other beings transforms from an positivist experience towards an ethical experience in which other one represents a subject physical and psychic analogous to my. Justly from the perspective of the *proper body* it is possible << to place oneself in the shoes of other one>> and is possible to sight the scope of the offer husserlian of founding a phenomenology of the corporeal nature.

* Work paper.

** Faculty of Humanities, Philosophy School. Director: PhD. MÓNICA MARCELA JARAMILLO.

INTRODUCCIÓN

De manera incipiente podemos afirmar que el trabajo de Husserl siempre estuvo acompañado de una extraña sensación de preocupación y zozobra frente al conocimiento que se consolidaba a finales del siglo XIX y principios del XX. Los motivos de dicha preocupación no le eran completamente desconocidos a él, así como tampoco a sus colegas; sin embargo, sería después de 1938 (año en que murió el filósofo en su casa de Friburgo) que la tarea de erradicar esa incomodidad filosófica se vio realmente satisfecha. Esta preocupación no fue caprichosa e injustificada: un notable desempeño de la máquina industrial amenazó con relegar a los hombres a tareas menos complejas y repetitivas, al mismo tiempo que la ciencia y la técnica consolidaron un emporio cada vez más grande y forjaron un futuro cada vez más incierto. En gran medida, los procesos de industrialización y de avance técnico incidieron en la actividad filosófica de la época, la cual se sustrajo desde ciertas consideraciones metafísicas y teológicas hacia algunas cuestiones pragmáticas y contingentes, dando lugar a un nuevo tipo de filosofía significativamente diferente en relación con las corrientes de pensamiento modernas.

Esta revolución en el pensamiento occidental recibió el nombre de filosofía positiva y su objeto no fue otro que intentar justificar el proceder empirista en la esfera de comprobaciones científicas. Pero no sólo la filosofía sucumbió a un cambio radical en el modo de abordar sus problemas característicos; la ciencia también sufrió serias modificaciones a partir de la inserción de ciertos principios verificativos de lo real gracias a la facultad de la experiencia. De este modo, también fue posible hablar de una ciencia positiva. Pero con la emergencia de la nueva ciencia, es decir, de la ciencia positiva, algunos filósofos y pensadores de finales del siglo XIX y principios del XX, advirtieron un problema de fondo caracterizado por la incompatibilidad entre los postulados y las hipótesis de la filosofía positiva y los métodos empleados por la ciencia en el campo práctico que pretendía desarrollar. En este sentido, la participación de la filosofía positiva en los asuntos de la ciencia

fue insuficiente al momento de conciliar la teoría filosófica y la práctica científica. La ausencia de sentido crítico por parte de la filosofía positiva trajo como resultado el pronunciamiento enérgico de algunos pensadores que no estaban de acuerdo con la separación entre los postulados filosóficos y los métodos científicos; por esta razón, tales pensadores llegaron a la conclusión de que su tarea consistía en revalorizar el papel epistemológico y crítico de la filosofía, con el fin de esclarecer los conceptos y buscar la unidad teórica de los postulados que la ciencia fue incapaz de alcanzar.

En semejante cruzada del pensamiento occidental intervinieron algunos ilustres pensadores que idearon nuevas metodologías y tipos de filosofías capaces de replegar el ataque positivista; pero que, sobre todo, se interesaron por dar una solución a los aspectos incongruentes subyacentes entre la ciencia y la filosofía. En este contexto, una primera aproximación, para tratar de corregir los errores de la actividad científica, tuvo su origen en el llamado psicologismo. Uno de sus exponentes más representativos fue el filósofo austriaco Franz Brentano, nacido a mediados del siglo XIX, y del cual Husserl fue su discípulo más aplicado. La propuesta psicologista de Brentano surgió bajo la tentativa de reducir todo conocimiento a meros actos psíquicos; a su luz, tanto la filosofía como la ciencia, y en general cualquier actividad del pensamiento, involucra estrictamente actos mentales y de conciencia en el ámbito físico – natural; es decir, que el psicologismo llevaba a la conciencia a un nivel de <<naturalización>>, en la medida en que aquella era confundida con los *hechos* o la realidad psico-física y, por lo tanto, era susceptible de ser sometida a las leyes naturales y a relaciones de tipo causal.

Conmovido por aquello que su maestro le enseñó, Husserl publicó en 1891, su primera obra titulada *Principios de la Aritmética* – escrita en gran parte en 1887 para su tesis de habilitación – en la cual intentó dar una nueva significación psicológica a los conceptos matemáticos, y especialmente al concepto de número y de *número en sí*. Pero las enseñanzas de Brentano no fueron suficientes para

colmar la preocupación fundamental de Husserl, la cual osciló entre la relación de la psicología con la lógica, y principalmente sobre una fundamentación de la ciencia.

Tanto la lógica como la ciencia tienen por objeto *la verdad*; pero, a juicio del filósofo alemán, la lógica en su acepción formal, es decir, la lógica que se ocupa de la construcción de las proposiciones, era insuficiente para determinar la validez de los contenidos de dichas proposiciones. Entonces, se replanteó el papel de la lógica formal y proposicional en relación con la lógica de los contenidos. Por otro lado, la ciencia también operaba en función de una verdad parcializada debido a la elucidación de supuestos empíricos, rechazando así la idea de que la lógica era verdaderamente ciencia de los principios y por lo tanto, disciplina necesaria en la fundamentación de cualquier supuesto. Este inconveniente llevó a Husserl a ser más cuidadoso en el análisis filosófico, de tal manera que, al momento de examinar los principios sobre los cuales descansaba el psicologismo, se llevó una desagradable sorpresa al encontrarse con que dicha tendencia, por estar sustentada en principios naturalistas, no podía convertirse en ciencia normativa de las demás ciencias y en consecuencia, le sería completamente imposible desempeñar el papel que por derecho tenía la lógica en cuanto <<doctrina del pensamiento>>, es decir, como principio fundamental en la constitución de la teoría del conocimiento y de la ciencia misma. En relación con la separación de Husserl del psicologismo, el filósofo colombiano Daniel Herrera dice lo siguiente:

<<Un primer rechazo de Husserl hacia el psicologismo aparece en la comprobación de una esfera de verdades, de objetos ideales, cuya validez, independientemente de todo proceso psíquico, permitiría la elaboración de una lógica pura. Las leyes de dicha esfera no se dejaban interpretar de la misma manera que se interpretan las leyes naturales, pues ellas presentan un carácter apriorístico y exigen una distinción radical entre acto y contenido del acto>>¹;

¹ HERRERA RESTREPO, Daniel. *Los Orígenes de la Fenomenología*. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1980, p. 12.

Aunque aun no tenía perfectamente claro cual era el camino que debía seguir, Husserl advirtió que la vía psicologista no cumplía con sus expectativas personales acerca de una auténtica fundamentación de la ciencia; por tal motivo, en lugar de continuar como adepto de esta corriente de ideas, su pensamiento lo condujo progresivamente a convertirse en uno de sus más acérrimos opositores. Esto sucedió en un tiempo relativamente corto luego del cual el filósofo publicó una de sus obras más voluminosas e importantes orientada a echar por tierra el psicologismo que, en ese momento, representaba para Husserl un riesgo ante la filosofía naciente. Se trata de su obra *Investigaciones Lógicas* de 1900 – 1901, escrita nueve años después de los *Principios de la Aritmética* (y la cual redactó también con base en sus lecciones de otoño de 1896) en la cual estableció una fuerte crítica contra el psicologismo brentiano y las corrientes filosóficas que de él emanaron. Es en las *Investigaciones Lógicas* donde se anticipa la distinción filosófica fundamental entre lo vivido intencional (el aparecer del objeto) y lo avistado en él – o, en términos lógicos, entre el juzgar y lo que se juzga (lo juzgado); entre el razonar y lo que se razona (lo razonado) – distinción fundamental que anticipa el sentido de la correlación *nóesis: nóema*² la cual determina el paso de lo contemplado en el ámbito físico natural a lo dado en el campo reflexivo.

Ya en las *Investigaciones Lógicas* Husserl acepta que los objetos ideales – como los números, las figuras geométricas o el éidos correspondiente a cada fenómeno – deben ser vistos desde una óptica diferente a la perspectiva cotidiana desde la cual abordamos dichos objetos, es decir, debemos asumirlos desde una postura diferente a nuestra experiencia naturalista de la realidad; y si bajo tal suposición queremos acceder a dichos objetos no podemos hacerlo mediante la experiencia de lo fáctico, es decir, a través de comprobaciones empíricas, sino por medio de procesos de conciencia que nos conduzcan, finalmente, hacia <<las cosas mismas>> o hacia lo dado originariamente en la intuición. En este orden de ideas, Husserl dedujo que el problema central entre la ciencia y la filosofía sólo podía

² Hacia el final del primer capítulo dilucidaremos el significado de esta importante relación.

resolverse cuando la relación entre *sujeto* y *objeto* se aclarara lo suficiente, para evitar la recurrencia de uno de los principales errores en los que declinaba el cientismo el cual era la pretensión de objetividad y de verdad del científico, sin considerar la contingencia del investigador, característica irremediable de la naturaleza humana. Así, pues, el sujeto se convirtió en la preocupación fundamental del pensador alemán. Llegó a comprender la advocación del Yo como portador de experiencias de índole subjetiva, en oposición a la materialidad objetiva ligada de manera más concreta a la experiencia psicológica de los sentidos y a la confrontación sensible con el mundo y la creencia en su existencia *per se*. Todo lo anterior se convirtió en el detonante que conllevó a pensar a nuestro autor en la posibilidad de una segunda respuesta, diferente del psicologismo, que arrojará luces sobre el problema de la relación entre la lógica y la ciencia y el problema de la discordancia entre los postulados y los métodos del cientismo.

Desde el interior de esta madeja de ideas, Husserl concibió la posibilidad de una nueva ciencia apoyada en una lógica, no de las proposiciones, sino de los contenidos; una lógica capaz de lograr una total correspondencia entre sus hipótesis y sus métodos, con el fin de validar su existencia no sólo teórica sino en mayor medida, práctica. Bautizada con el nombre de *Fenomenología*, podemos decir de esta disciplina que no tiene un fin único. De hecho, su radio de cobertura epistemológica se ha ensanchado hacia algunos campos del conocimiento aparentemente ajenos a la filosofía como son los estudios clínicos de psiquiatría o los análisis fenomenológicos del medio ambiente o los estudios fenomenológicos sobre la corporeidad³, como se verá en el transcurso de la presente investigación.

³ Recomendamos al lector del presente documento confrontar los alcances de la Fenomenología a través de los siguientes textos de divulgación filosófica: **La perspectiva fenomenológica en la clínica: del síntoma al fenómeno**. María Lucrecia Rovaletti – **El cuerpo y el mundo de la Vida en la educación estético ambiental**. Patricia Noguera Echeverri. Ambos artículos fueron publicados *En Franciscanum* Revista de las Ciencias del Espíritu, ejemplar numero 122 – 123 de 1999 por el Dpto. de Publicaciones de la Universidad San Buenaventura Sede Bogotá.

Antes de abordar propiamente el problema del *cuerpo* en el ámbito de la fenomenología – objeto de nuestro estudio – es necesario revalorar el método propuesto por el filósofo alemán; esto con el fin de demostrar que el carácter del método fenomenológico es progresivo, es decir, que, en resumidas cuentas, cumple con diferentes etapas que van desde la asunción de la *actitud natural* como actitud desinteresada en el sujeto, hacia la consolidación de una conciencia absoluta que provee de sentido, no sólo a la esfera físico material, sino al campo trascendental propio de dicha conciencia. El punto de partida para las siguientes reflexiones no será otro que el propuesto por el mismo Husserl en su afán de sacar a la filosofía de la ya nombrada *actitud natural*, que no sólo caracteriza a los <<hombres ingenuos>>, sino que hace referencia de manera especial a las disciplinas y ciencias de la época.

La urgencia filosófica de Husserl por rescatar a la filosofía de un final posiblemente desastroso, estuvo acompañada de la exigencia de proponer una nueva ciencia cuyos principios fueran objeto de un examen previo y que sólo entonces garanticen el estatus ontológico de rigurosidad científica; o, según lo dicho por el mismo Husserl, <<una disciplina cuya primera obligación sea la de tener una referencia retroactiva a sí misma o una reflexión provisional y preparatoria de sus objetos y métodos, sin la cual es imposible esbozarla>>⁴. Como tal, la fenomenología fue revelada por su expositor como <<una disciplina puramente descriptiva que indaga el campo de la conciencia pura trascendental en la intuición pura>>⁵. Aunque esta definición nos dice muy poco acerca de la verdadera tarea de este nuevo tipo de filosofía, en el desarrollo de la monografía veremos cómo esta singular disciplina toma diversas formas de expresión a través de una multiplicidad de problemas propios de la filosofía de antaño y de la presente.

Pues bien, la *actitud natural* no solamente designó el “origen” del método fenomenológico, sino que produjo en Husserl una especie de intuición

⁴ Cfr. HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica, Trad. José Gaos, 1949. § 65, p. 148.

⁵ *Ibíd.*, § 59 p. 136.

premonitoria que hizo alusión al futuro fracaso de la filosofía. Siendo la *actitud natural*, como se desprende de la lectura de *Ideas I*, el punto desde el cual partimos en nuestra búsqueda de la conciencia trascendental, es necesario afirmar que, en todo momento, permanecemos en *ella* – excuse el lector la contundencia de esta afirmación – a pesar de nuestra cercanía y simpatía con el conocimiento filosófico y científico. Aun cuando hacemos uso de nuestra racionalidad, nos movemos en la *actitud natural*; aceptamos todo tipo de supuestos, prejuicios y valoraciones y tomamos como verdaderamente existente todo lo que se presenta en el ámbito de nuestra experiencia. Y si nos movemos en *actitud natural*, pensamos, por lo tanto, como científicos naturales. El problema que advierte Husserl en sus consideraciones, es que el origen de la *actitud natural* se encuentra en la aceptación general y acrítica de que <<el mundo es>>⁶.

Obviamente, y Husserl insiste en ello, no se trata aquí de promover una suerte de escepticismo negador al suponer que el mundo *no* es. De hecho, si caminamos en dirección a un abismo, y caemos dentro de él, constataremos que el mundo efectivamente existe. La tesis que afirma que <<el mundo es>>, fue denominada por Husserl como <<la tesis general de la actitud natural>>. El propósito de esta afirmación no tiene como fin conducirnos a la negación pura y llana de la existencia del mundo; por el contrario, su objetivo es fomentar la experiencia de la duda como un primer paso hacia la liberación de la conciencia y su posterior emancipación de lo dado naturalmente en el campo de la objetividad; o dicho con otras palabras, transferir la creencia de que las cosas son como se nos muestran en la realidad sensible, a la convicción fundada de que éstas pueden y han de ser siempre de otra manera. Dado que la *actitud natural* comprende un

⁶ *Ibíd.*, § 1 p. 17. En la etapa final de la producción escrita de Husserl, el filósofo vuelve a insistir en aquello que ya desde *Ideas I* había anticipado como uno de los temas capitales de la fenomenología: <<El mundo es el único universo de autoevidencias previamente dadas. El fenomenólogo vive de antemano en la paradoja de tener que considerar lo autoevidente como cuestionable, como enigmático, y de no poder tener de aquí en adelante otro tema científico que éste: transformar la autoevidencia del ser del mundo – para él el mayor de todos los enigmas – en una comprensibilidad [Verstandlichkeit]. HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Editorial Crítica, 1991, § 53, p. 190 [De ahora en adelante abreviado como *Crisis*].

comportamiento acrítico e ingenuo frente a la realidad y frente a nosotros mismos y en tanto actitud que refuerza nuestra creencia en un mundo previamente determinado, es una consecuencia, en este contexto de la *actitud natural*, perder la noción de vida subjetiva y de vida en comunidad y a romper el vínculo que nos une con el verdadero sentido de lo social y de nuestro compromiso e incidencia en su posible transformación y cambio. En la obra citada, los *Orígenes de la Fenomenología*, Daniel Herrera Restrepo sintetiza este concepto sirviéndose de la descripción que hace de la ciencia positiva. A su juicio la *actitud natural* da origen a la ciencia positiva, mientras que para el investigador, el cual permanece en actitud natural, <<el problema de la posibilidad del conocimiento no forma parte de sus investigaciones. La existencia del mundo, su donación y comprensión, son verdades admitidas sin ninguna discusión. El sabio está seguro de poseer la verdad objetiva y esto mediante métodos propios y válidos. Para él, el progreso continuo y los maravillosos resultados de la ciencia son suficientes para justificar la validez del conocimiento>>⁷.

De esta manera, la *actitud natural* se queda del lado del objeto y no supera las barreras de la cotidianidad mundana y el interés por aquello que está “*ahí delante*”. Incluso las demás personas, y en general todos los seres animados, son considerados para quien está en actitud natural, como meros objetos pertenecientes al mundo circundante. Reconocemos que existe otro *individuo* al lado nuestro; y aunque por motivos naturales, compartimos una misma constitución corporal y psíquica, desconocemos por completo las razones que nos impiden trascender la mera contemplación objetiva de ese *individuo*. Por vía negativa podemos afirmar que lo “cosificamos”, que lo convertimos en una cosa como la mesa que tenemos a nuestro lado, la puerta o cualquier otro objeto. Vemos que posee manifestaciones de afecto similares a las nuestras, que puede estar triste y que comparte sensaciones y sentimientos tan humanos como aquellos que nosotros mismos sentimos. En general, apenas se tiene conciencia de él; lo que quiere decir, en términos del propio Husserl,

⁷ HERRERA, op. cit. p. 43.

<<lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento. Mediante la vista, el tacto, el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, para mí simplemente ahí, “*ahí delante*” en sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas o no>>⁸.

Notamos que dicho *individuo* existe, y le otorgamos existencia en el mundo objetivo del mismo modo como el científico justifica la existencia de la Naturaleza en tanto que constituye su objeto de investigación. Pero no percibimos que sus manifestaciones afectivas y sensitivas obedezcan a un estado *íntimo* que desconocemos, justamente porque nuestro interés está orientado hacia lo mundano objetivo de su ser – incluso cuando estamos atentos a escucharle o cuando está en nuestro campo de percepción. Tal es la razón por la cual *el otro* (o *lo otro*, lo diverso de mí) representa para nosotros una “cosa”, aun cuando su *cuerpo habla* y *susurra* verdades que nuestros oídos no quieren escuchar. Vemos cómo la *actitud natural* está presente en todas las esferas del conocimiento y de la vida; reconocemos su complejidad o aparente incapacidad de ser superada por nuestra parte. Juzgamos, *en actitud natural*, sobre lo bello y lo feo, sobre el deseo y los apetitos, sobre nosotros mismos y sobre los demás, y en algunas situaciones nos conmovemos por nuestra propia pena o por la ajena. Y del mismo modo, todo lo que es aplicable para nosotros, es aplicable para los demás hombres que están *ahí*. Las leyes y estatutos son los mismos, al igual que los condicionamientos éticos y morales; compartimos un mismo mundo circundante, pero visto desde diferentes perspectivas; y llegamos a la conclusión de que justamente el mundo está siempre ahí como una realidad dada y a la que no podemos sustraernos fácilmente.

Pero nuestra cotidianidad es modificada cuando se altera aquello que Husserl denominó <<el factor típico de la experiencia>>, es decir, cuando advertimos que las cosas, situaciones o vivencias, no corresponden siempre con lo que percibimos o creemos. El sentimiento de crisis que surge como resultado de dicha

⁸ HUSSERL, *Ideas I*, op. cit. § 27 p. 64.

advertencia, nos conduce a cuestionarnos sobre los límites de nuestro comportamiento y de nuestro conocimiento y sobre la autenticidad y validez de la *actitud natural* en relación con el mundo circundante y con *las demás personas*. Husserl fue el primero en experimentar esta crisis que lo condujo a romper abruptamente con los lazos que le unían con dicha postura naturalista y que, gracias a ese rompimiento con la *actitud natural*, fue posible que se cuestionara a sobre la siguiente posibilidad epistemológica: <<¿Qué nueva actitud es posible, frente a la anteriormente descrita, propia de la comprensión natural del mundo en que la Naturaleza o el mundo se convierten en campos de visión y conocimiento?>>⁹. Digamos, entonces, que es menester formular una nueva actitud completamente diferente de la actitud objetiva naturalista y que, en lugar de prestar mayor atención a las realidades materiales trascendentes, es pertinente indagar en el campo de realidades de otro tipo, como las subjetivas y trascendentales. Con esto en mente, Husserl llegó a la conclusión de que debía haber – y si no existía, que era necesario formularla – una actitud reservada para la comprensión de los fenómenos matemáticos y geométricos, al igual que para las esferas espirituales e ideales; entonces, esta actitud nueva y diferente correspondería a una racionalidad fenomenológica, que únicamente podríamos alcanzar a través de un proceso depurativo o transitorio desde la *actitud natural*, pasando por la actitud psico – fenomenológica, hasta el ámbito de lo trascendental. Todo esto que Husserl pensó se concretó cuando, en efecto, el filósofo advirtió que el resultado final del método descriptivo empleado por la fenomenología sólo se alcanza en virtud de una serie de *reducciones* progresivas que finalmente han de conducirnos al despliegue de la conciencia trascendental como principio y legitimación de todo sentido. De esta manera, el primer paso hacia la liberación y desnaturalización de la conciencia está dado por la suspensión de todo juicio y valoración dirigida hacia el mundo como mundo incuestionable. Si la *actitud natural* se caracterizaba por la emisión incansable de juicios de valor, por la aceptación ingenua de todo tipo de dogmas y teorías y por

⁹ HUSSERL, E. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza Editorial, Trad. César Moreno y Javier San Martín, 1994, § 9 p. 60.

la puesta en existencia de certezas y verdades irremplazables, en la nueva actitud ocurrirá todo lo contrario. Para acceder a ella se precisa, en primer lugar, poner en suspenso toda valoración, especialmente, todo juicio sobre la facticidad del mundo; en segundo lugar, se intenta renovar la máxima cartesiana de <<no admitir cosa alguna como verdadera, sino se la había conocido evidentemente como tal>>¹⁰, es decir, verificar los datos de la experiencia en relación con la conciencia que los aprehende; y es todo esto lo que, finalmente, motiva la exigencia de desconectar <<la tesis general de la actitud natural>>. En lugar de ceñirnos dogmáticamente a una teoría, podemos suspender nuestra actividad judicativa y someter sus supuestos teóricos a un examen minucioso de los orígenes y causas. Sin embargo, la actitud fenomenológica al desprenderse de la *actitud natural* – era de esperarse – tiene algunos aspectos en común con aquella, que es necesario denunciar con el fin de evitar confusiones y de señalar la diferencia en medio de la semejanza.

En primer lugar, permanecemos en *actitud natural* cuando accedemos al método fenomenológico y corremos el riesgo de caer en *actitud natural* incluso bajo el influjo de la experiencia inmanente del *yo puro*¹¹. Desconectar la *actitud natural* no excluye la posibilidad de que permanezcamos en ella, aunque hayamos perdido la ingenuidad inicial. En segundo lugar, esta actitud no es propia tan sólo de las ciencias naturales; las ciencias del espíritu también deben sucumbir en el proceso de la desconexión. Y por último, tanto en *actitud natural* como en *actitud trascendental* poseemos la *facultad* de la percepción.

La percepción, para la *actitud natural* como para la actitud fenomenológica, tal y como lo veremos en el desarrollo de la monografía, viene dada en virtud de la asunción del *cuerpo* como órgano perceptivo. Es en la medida en que poseemos un órgano de sensaciones y de referencias espaciales en el mundo, que podemos

¹⁰ DESCARTES, René. *El Discurso del método*. España: Ediciones Orbis, 1983, p. 15.

¹¹ El sujeto de la actitud natural, afirma Husserl, es un ego trascendental que se desconoce. Y el ego trascendental debe, por su parte, asumir una actitud de vigilancia para no recaer en la actitud natural.

percibir y aprehender los objetos, los demás sujetos y a nosotros mismos. Como tal, el tema nos parece verdaderamente sugestivo e incita a repensar el papel del *cuero* como sistema de coordenadas y localización en el mundo; pero, al tomar las obras de Husserl como referencia, para dilucidar el camino del filósofo en el desarrollo de esta idea, vemos cómo, poco a poco, la consideración de la *corporeidad* como referencia para <<la constitución de sentidos de realidad>>, se torna un poco compleja. Pues bien, nuestro propósito en el presente trabajo es el de clarificar progresivamente la noción de *cuero* en el ámbito de la filosofía, especialmente en el campo de la fenomenología de Husserl, partiendo de algunos conceptos claves como *cuero de sensaciones*, *cuero objetivo*, *cuero animado*, *cuero propio*, *empatía*, entre otros, introducidos por el filósofo alemán a lo largo de sus obras y en numerosas clases.

A propósito de las obras de Husserl, podemos decir que no es una tarea sencilla abordar al autor. Todos sus escritos gozan de una complejidad lingüística que, en un comienzo, desalienta su lectura. Sin embargo, tras este salvable obstáculo, encontramos en los trabajos del filósofo una convención interna en los textos, que facilita prontamente su comprensión; asimismo, se advierte en ellos una dilucidación progresiva de los conceptos y de los temas, y, en ocasiones, una modificación de su significado inicial – lo que no necesariamente obedece a contradicciones terminológicas al interior de la fenomenología, sino a su búsqueda constante de nuevas vías de reflexión.

La fenomenología se constituye a sí misma, como una disciplina bastante compleja, no sólo en virtud de su lenguaje, sino de los temas que aborda. Por tal motivo, se calificó muchas veces su método de reducciones progresivas con el adjetivo de solipsista e idealista. Pero Husserl, convencido de la necesidad de fundamentar una auténtica ciencia normativa para las demás disciplinas, detuvo mediante su defensa los ataques de los cuales fue blanco por muchos años. Así,

en la *Discusión provisional de algunas objeciones contra la intención de la reducción fenomenológica*¹², Husserl dice lo siguiente:

<< ¿Es solipsista, por tanto la investigación fenomenológica? ¿No limita la investigación al yo individual y, más concretamente, al campo de sus fenómenos psíquicos individuales? En absoluto. Solus ipse significa que solamente yo soy, o bien que desconecto todo el resto del mundo excepto a mí mismo y mis estados y actos psíquicos. Pero, al contrario, yo como fenomenólogo, me desconecto tanto a mí mismo como a todo el mundo, y no menos mis estados y actos psíquicos, los cuales, en la medida en que son *míos*, son justamente Naturaleza. Puede decirse que la descabellada teoría del conocimiento propia del solipsismo surge de la ignorancia del principio radical de la reducción fenomenológica, pero en el mismo objetivo de la desconexión de la trascendencia, se confunde la inmanencia psicológica y psicologista con la verdaderamente fenomenológica>>¹³.

Dicho lo anterior, nuestro trabajo está dividido en cuatro partes fundamentales: La primera está referida a algunas consideraciones preliminares sobre el *cuerpo* y sobre algunos conceptos como los de *sensación*, *extensión* y *percepción* entre otros, que nos conducen, progresivamente, a la consideración del *cuerpo* en la búsqueda de <<constitución de sentidos de realidad>>. Partiendo de la noción originaria de *cuerpo material*, como el *cuerpo* gracias al cual nos movemos en el mundo natural y con el cual nos reconocemos como meros entes, ascendemos progresivamente hacia el concepto de *cuerpo de sensaciones* o *cuerpo animado* gracias al cual podemos tener intuiciones originarias, no solamente de nuestro lugar espacial, sino además, de nuestra vida psíquica. Es gracias a la inclusión del *cuerpo*, como órgano original de representaciones y sensaciones, que nos es dable percibir los objetos y constituirlos en nuestra inmanencia. Pero, en virtud de nuestro análisis será pertinente desarrollar la idea de *percepción* de acuerdo a sus dos connotaciones más conocidas: como *percepción externa* o *trascendente* y como *percepción interna* o *inmanente*.

¹² Correspondiente al capítulo 3 de *Problemas fundamentales de la Fenomenología*, y dedicada a esclarecer los malentendidos de la ciencia natural en relación con la fenomenología y a responder a las diversas objeciones.

¹³ HUSSERL, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit. § 18, p. 89.

La dilucidación del concepto de *percepción* nos conduce en segundo lugar, hacia la comprensión de la conciencia como fuente dadora de sentido. Gracias a ella, podemos considerar las vivencias como experiencias originarias del sujeto que son avistadas en la inmanencia. En este contexto no solamente determinaremos el camino preciso para llegar a una conciencia <<trascendentalmente purificada>>¹⁴ – lo que muestra que el sentido otorgado a los fenómenos, es correlativo a ésta – sino además mostraremos de qué modo se articulan los respectivos conceptos de *cuerpo* y conciencia. Analizaremos entonces cómo Husserl a partir de la puesta en escena de ciertos experimentos de la imaginación, intenta demostrar que la conciencia posee un valor absoluto en contraposición al valor contingente de la materia; y desentrañaremos el sentido fenomenológico de que toda <<conciencia siempre es conciencia de algo>>. En la tercera parte, retomaremos los conceptos de *cuerpo de sensaciones* y *cuerpo animado*, e intentaremos exponer, además, el complejo problema del alma y su correlación con el cuerpo, el cual constituye un tema recurrente en fenomenología; y finalmente, en el último capítulo, se expondrá la noción de *cuerpo propio* y se concluirá presentando un esbozo sobre el sentido que entraña la propuesta fenomenológica de <<colocarse en los zapatos del otro>>, pues uno de los propósitos fundamentales de la monografía tiene que ver con la dación de los cuerpos ajenos en el ámbito de la percepción, constituida a través del *cuerpo* como órgano de la movilidad subjetiva.

Como puede observarse, a lo largo de los cuatro capítulos se irán reivindicando las ideas de Husserl referidas al concepto de *cuerpo* y cómo este último es determinante, no sólo en la constitución de objetividades, sino en la conformación de una sociedad éticamente mejor. De esa manera cumpliremos con nuestro propósito fundamental para los estudios de filosofía del cuerpo, pues como es bien sabido por todos, el *cuerpo* es el único medio que tenemos para lograr una experiencia directa con la realidad del mundo.

¹⁴ HUSSERL, *Ideas I*, op. cit. § 60, p.137.

CAPÍTULO I

EL PAPEL DETERMINANTE DEL *CUERPO* EN LA CONFIGURACIÓN DE LA REALIDAD

“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”.

Husserl, *Ideas II*, § 41b, p. 199.

1.1 Consideraciones preliminares sobre el concepto de *cuerpo*

La idea de la escisión entre el cuerpo y el alma es una de las tradiciones filosóficas más arraigadas en occidente. De esta separación han resultado múltiples interpretaciones de orden naturalista y mecanicista, que intentan explicar cuáles fueron las causas por las cuales se produjo dicha ruptura. Por tal motivo, no es de extrañar que la concepción sobre nuestra propia materia corporal esté relacionada con pensamientos de tipo cartesiano, en virtud de los cuales atribuimos a nuestro *cuerpo* la capacidad motriz e involuntaria de las acciones, con total independencia de la razón. Como <<fieles herederos de la filosofía griega>>, el *cuerpo* representa para nosotros la idea platónica de la prisión del espíritu; y aunque sabios pensadores como Aristóteles o Agustín reconocieron en la relación cuerpo – alma, la unidad de una misma sustancia, o una misma materia susceptible de ser divisible, el *cuerpo* no dejó de ser para la tradición otra cosa que un receptáculo de sensaciones con características psico – físicas, o un “instrumento” del cual nos valemos para movernos en el mundo. Pues bien, la Fenomenología ofrece un punto de vista un poco más original con respecto a los anteriores y relacionado estrechamente con la temática que nos ocupa. Se trata de una nueva comprensión de la dimensión del *cuerpo* en correspondencia con la conciencia de sí mismo, *del otro* y de la exterioridad en general. Y como uno de los propósitos de la monografía, tal y como lo señalamos en la introducción, tiene que ver con la experiencia de <<*olvido del yo*>>, y del tránsito, posteriormente,

hacia la donación de la *egología*¹⁵ ajena mediada por la percepción como un <<modo privilegiado de la intuición>>, es ineludible estudiar el camino de acceso al conocimiento de la realidad, el cual está precedido por la *experiencia* de nuestro *cuerpo*.

Lo primero que debemos decir es que la experiencia del conocimiento de la realidad en la fenomenología de Husserl, posee diferentes etapas. Todas ellas están, necesariamente, referidas al *cuerpo* gracias al cual podemos establecer una conexión con el *mundo circundante*. Para nuestro autor, la primera de dichas fases o etapas tiene su origen en las impresiones y sensaciones que recibimos de la materia. Así, pues, el punto de partida de <<toda experiencia de constitución de sentidos de realidad>> está dado por la *experiencia* física del sujeto con su más inmediato entorno. Fenomenológicamente hablando, Husserl no acepta el concepto de *experiencia* en el sentido positivo de la palabra, es decir, como un proceso de verificación de las conclusiones científicas a partir de lo experimentado por los sentidos, que conduce a la justificación naturalista, de que la comprobación empírica de los fenómenos valida cualquier explicación sobre la Naturaleza.

De ahí que cuando en la creencia de que <<el mundo es>> se justifica la existencia misma del mundo (tendencia particular de la práctica positivista), se mantiene una actitud acrítica. En su lugar, la *vivencia*, propia de la fenomenología, permite referirnos críticamente a lo *intencionalmente vivido*. De este modo, tenemos vivencias de los objetos, de otras personas, de nosotros mismos y en general del mundo. Sin embargo cabe preguntarnos lo siguiente: ¿De qué manera advertimos que los objetos están delante de nosotros como una realidad? En efecto, gracias a nuestros sentidos intuimos que tenemos un objeto o una persona

¹⁵ Aludiendo a la filosofía cartesiana de la subjetividad trascendental, Husserl afirma que no se trata de que el ego sea constituyente de la ciencia universal; por el contrario, el propósito husserliano es fundar una *egología*, en el campo de la subjetividad trascendental, como ciencia universal del proyecto cartesiano: “No es por lo tanto el *ego cogito*, sino una ciencia del ego, una EGOLOGÍA pura, lo que tendría que ser el fundamento ínfimo de la filosofía en el sentido cartesiano de la ciencia universal” Más adelante Husserl afirma que tal egología no es otra que “la fenomenología trascendental pero delimitada de momento solipsistamente” Cfr. HUSSERL, E., *Las conferencias de París: “Introducción a la fenomenología trascendental”*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones filosóficas, trad. Antonio Ziri6n, 1988, (Lección II), p. 16.

delante nuestro; pero Husserl matiza la diferencia entre *advertir* que tenemos un objeto ante nuestra presencia y *percibir* dicho objeto. Esa *advertencia* que nos indica la presencia de un *algo*, es denominada por Husserl *sensación*.

1.1.1 La *sensación*

Para la propuesta fenomenológica de *Ideen I*¹⁶, Husserl desarrolla el concepto de *sensación* de dos maneras: primero como *impresión física*, es decir, como la afección producida por la mera presencia del objeto que afecta, directa o indirectamente, nuestros sentidos; y segundo, como *dato de sensación*, es decir, como aquello <<que desempeña un papel tan grande en las percepciones intuitivas de cosas>>¹⁷. Lo anterior conduce a nuestro autor a suponer que, efectivamente, las impresiones y las aprehensiones, son dos cosas completamente distintas, pues las sensaciones o impresiones *participan* de las aprehensiones, pero no se confunden con ellas. Lo descrito hasta el momento se aplica no solamente a la *realidad objetiva*, es decir a las cosas materiales, sino también a las personas y a los animales.

Pero si acotamos nuestro campo de reflexión atendiendo al sentido de *sensación* como aquello que de algún modo nos afecta objetivamente, ¿cómo aprehendemos aquellas realidades aparentemente objetivas, que son dadas en niveles de realidad completamente ajenos a los campos de la objetivación material, como

¹⁶ La primera edición alemana de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Ideen zur einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie)* tuvo lugar en el año de 1913 gracias a la colaboración del doctor Max Niemeyer, quien registró la obra en Halle/ Saale. Siendo el primero de tres volúmenes consecutivos, *Ideas I*, como se conoce este texto, compila las ideas principales de Husserl en torno a la fenomenología naciente que se ocupa principalmente en establecer un método adecuado a seguir en el camino que conduce hacia la adquisición de las esencias puras. Es innegable que el tema central del texto sea la conciencia, como lo demuestra el autor a lo largo de sus numerosas lecciones, y que aquí nos servimos oportunamente de su utilidad para dar lugar a nuestra exposición. En el prólogo a la edición alemana de 1950, dice Walter Biemel que <<por las notas de Husserl en los tres ejemplares y especialmente por las adiciones es posible sacar conclusiones esenciales sobre el desenvolvimiento del pensar de Husserl. Justo con las repetidas refundiciones de los lugares críticos pierde el texto su carácter apodíctico algo rígido, irrumpen los problemas como tales y hacen posible una discusión, es decir, ante todo una aproximación>>.

¹⁷ Cfr. *Ideas I*, § 36, p. 83.

sucede con los sentimientos, los deseos, o los pensamientos, que no podemos ver, palpar o sentir, pero de los cuales tenemos la certeza de que existen de la misma manera como existe este edificio que se levanta en aquella esquina? Esta pregunta es pertinente para el desarrollo de nuestro análisis, debido a que, en virtud de su explicación, será posible determinar dos aspectos fundamentales en la constitución de la realidad, como se verá enseguida. Ciertamente, vemos con claridad que la realidad se nos presenta bajo la forma material y objetiva – que experimentamos sin ningún problema – y bajo un tipo de experiencia radicalmente diferente, que no nos es del todo ajena, y que aun no sabemos cómo llamarla, dado que el concepto de realidad, comúnmente designa para nosotros lo material concreto. En todo caso, la sensación, afirma Husserl, se comprende del siguiente modo: <<tenemos aquellas sensaciones que exhiben los datos aprehendidos de la cosa>>. Por ejemplo, la *sensación* de que esta flor es roja; *el rojo* de la flor, representa para nosotros un dato o una referencia a la cosa que aparece, luego, en este caso, el color rojo sería un *dato de la sensación*.

Por otro lado, tenemos <<las sensaciones que no están referidas a este tipo de aprehensiones, pero que hacen parte de la motivación de aprehensión constituyente>>¹⁸. Por ejemplo, la sensación de lo aprehendido visualmente sólo se hace posible en la medida en que existe una sensación de motivación libre que posibilita el transcurrir de las sensaciones precedentes. Pues bien, lo cierto es que gracias al *cuero* aceptamos que la realidad y la Naturaleza en general, se *dan* de manera doble; pues en él reconocemos una parte física y material y una parte íntima o subjetiva, que nos es familiar cuando reflexionamos sobre el mundo. Sin embargo y por ahora, para facilitar el desarrollo de la argumentación y siguiendo las indicaciones de Husserl, podemos detenernos a reflexionar un poco sobre la constitución material y objetiva de la realidad, que reconocemos como una parte constituyente del *cuero* y del mundo. En actitud natural llegamos a la conclusión de que la naturaleza posee una dimensión física porque vemos cómo los *objetos*

¹⁸ Cfr., HUSSERL, *Ideas II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Instituto de Investigaciones filosóficas, UNAM. Trad. Antonio Zirion Quijano, 1997, § 18, p. 89.

se extienden en el *espacio real* y sucumben ante un tiempo que, por el momento, podemos llamar también *real*.

Según Husserl, en virtud <<del posicionamiento de la cosa en el espacio, más que en el tiempo, es que podemos decir que éste ser o aquel otro *existen*; y gracias a su extensión corpórea, que puede ser alterada cambiando el *objeto* de su lugar original hacia otro artificial, podemos estar plenamente convencidos de que existen *objetivamente*. Pero ocurre exactamente lo mismo, por ejemplo, con una persona, o con un *cuerpo* en general, dotado de subjetividad; pues tanto el uno como el otro poseen las mismas facultades de desplazamiento, movilidad y transición temporal>>¹⁹. Aparentemente no hay diferencias entre la extensión corpórea de los animales o de los hombres y la de una piedra; hasta el momento en el que comprendemos que la piedra es un objeto susceptible de ser movido, pero no de moverse por sí mismo.

1.1.2 La extensión

La distinción que acabamos de establecer fue hecha por Husserl en el transcurso de sus *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*²⁰, cuando el filósofo advirtió que al hablar de *extensión corpórea* aludimos a dos elementos diferentes: de un lado, hacemos énfasis en la *extensión corpórea* de la *cosa material*, tal y como sucede en el caso del *objeto* que no se mueve a sí mismo, pero que es susceptible de ser movido por otro; y del otro lado, asumimos la *extensión corpórea* desde la perspectiva de la *cosidad animal*²¹, es decir, como el *cuerpo*

¹⁹ Cfr. *Ideas II*, § 13, pp. 59, 60.

²⁰ El segundo volumen de sus famosas *Ideas* (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Ideen zur reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*) titulado *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, escrito durante un periodo de dieciséis años, desde 1912 hasta 1928, fue abandonado por Husserl luego de que éste llegó a la conclusión de que ésta obra posiblemente no vería la luz pública, debido a que no había encontrado una respuesta satisfactoria al problema de la intersubjetividad. Aun así, Alfred Schütz, en el prólogo a la edición alemana de 1953 dice respecto del proyecto fenomenológico de la constitución intencional de la realidad contemplado en las *Ideas II*, <<que se trata de una fase de transición en el desarrollo de la fenomenología, un campamento erigido para la conquista aun no lograda del Himalaya, en el aire delgado de una altitud impresionante>>.

²¹ Cfr. *Ideas II*, § 12. p. 58.

que además de tener la posibilidad de ser movido por *otro*, tiene la capacidad de moverse a sí mismo. <<La cosidad material y la cosidad viviente o animal, son los dos sentidos como se puede abordar el concepto de extensión corpórea>>²². En el caso de la *extensión animada*, las determinaciones psíquicas alcanzan un lugar en el espacio – entre otras cosas necesario – <<gracias a la fundación de lo anímico en lo material>>²³. Por otro lado, Husserl afirma que en el caso de la *cosidad material*, la *extensión* puede sufrir modificaciones, no sólo en la alteración espacial, sino en el cambio de tamaño de la cosa o en alguna posible deformación. En este contexto debemos decir que la modificación que sufre la cosa material sólo viene dada por una afección externa, pues la cosa carece de cualquier capacidad de auto modificación o de auto constitución; sin embargo, y a pesar de esto, las partes modificadas conservan igualmente el matiz de *cosa material en general*. De esta manera <<la composición real de la cosa cuyas determinaciones particulares son la forma, el tamaño, la textura y toda una gama de cualidades propias de la materia>>²⁴, se conserva en la división de la unidad de la cosa material.

Dichas determinaciones del *cuerpo espacial* corresponden, según Husserl, a las denominadas cualidades secundarias de la materia, que actúan como <<cualidades sensibles modificantes y cualificantes>>²⁵, en el sentido que cumplen la función de *llenado del cuerpo*, o que cubren la *extensión corpórea* del mismo con sus respectivas *notas*. Siendo la *extensión* la cualidad primaria de los

²² En fenomenología, el concepto de *extensión* comporta la significación de *cuerpo espacial*, en el sentido de que es una determinación de orden real, concreta y compuesta de cierta manera. La correspondencia del término *extensión* propuesto por Husserl, no difiere, prácticamente en nada, del concepto cartesiano de *extensio*, pues, Husserl afirma que <<(…)no sin razón designa DESCARTES la *EXTENSIO* como ATRIBUTO ESENCIAL DE LA COSA MATERIAL, que por ello se llama también pura y simplemente corpórea, frente al ser anímico o espiritual, que en su espiritualidad no tiene como tal ninguna *extensio*, sino que más bien la excluye por esencia (…)>> Cfr. *Ideas II*, § 12, p. 58.

²³ Refiriéndose a la imposibilidad de fragmentación de la *extensión corpórea* de los hombres y los animales, Husserl dice que <<(…) incluso lo psíquico en ellos (en los hombres y los animales) tiene ubicación espacial, por lo menos en virtud del hecho de estar esencialmente fundado (lo psíquico) en lo corporal (…)>> (Lo dicho entre paréntesis es nuestro) Cfr. *Ideas II*, § 14, p. 63.

²⁴ *Ibid.*, *Ideas II*, § 13, p. 60.

²⁵ *Ibid.*, p. 61.

objetos, <<pues sin ella el objeto no sería otra cosa que una completa nada>>²⁶, esta se convierte en una <<forma esencial de todas las determinaciones reales de la cosa>>. Por este motivo Husserl afirma que <<el *cuerpo* es determinación *Real*, pero determinación básica en cuanto fundamento esencial y forma para todas las otras determinaciones>>²⁷.

Entonces, ¿cuáles son los aspectos que diferencian verdaderamente la *extensión material* de la *extensión animal*? El primero de ellos tiene que ver con la localidad del cuerpo. Gracias a la percepción del lugar, el *cuerpo animado* o la extensión corpórea animal, posee un vínculo estrecho con su localización, mientras que la extensión corpórea material, no posee ninguna relación con su localidad, excepto la que viene dada por el lugar que ocupa en el espacio. Ya Husserl había intuido la importancia de la localidad para la diferenciar entre la *extensión material* y la *extensión animal* cuando afirmó que

<< (...) LOS HOMBRES Y LOS ANIMALES tienen su puesto en el espacio; se mueven en él como meras cosas físicas. Naturalmente se dirá: eso lo hacen "gracias a" sus cuerpos corpóreos. Pero sería peregrino decir: sólo los cuerpos de los hombres se mueven, no los hombres; los cuerpos de los hombres caminan por la calle, viajan en carro, viven en el campo o en la ciudad, pero no los hombres. También parece desde el principio que en este respecto hay diferencias entre las propiedades del cuerpo. Se diría que hay propiedades del cuerpo como peso, tamaño y similares, que en verdad atribuimos a los hombres y a nosotros mismos, pero con plena conciencia de que PROPIAMENTE sólo son inherentes al cuerpo material. Yo tengo un tamaño y tengo un peso naturalmente sólo en tanto que tengo un cuerpo. Cuando me atribuyo un LUGAR, el lugar es también el del cuerpo. ¿Pero no sentimos desde el principio cierta diferencia, gracias a la cual la localidad me pertenece algo más esencialmente? >>²⁸

En este orden de ideas y dado que la *cosa material* tiene la propiedad de ser descompuesta en partes igualmente dotadas de esencia material; pero en el caso de la *cosidad animal*, sus <<componentes esenciales no son susceptibles de ser fragmentados>>²⁹, la localidad nos sirve para ilustrar que las propiedades

²⁶Cfr. p. 61.

²⁷Ibíd., p. 61.

²⁸Ibíd., § 13, p. 62.

²⁹ En la nota número veintidós (22) hicimos referencia a esta afirmación y enunciamos, siguiendo a Husserl, la imposibilidad de fragmentar la <<extensión corpórea de los hombres y los animales>>.

intrínsecas de la *extensión animal* no son fragmentables, aun cuando compartimos un tamaño, un peso o una textura similar al cuerpo extensivo material. Con la afirmación de Husserl referida *infra*, se pone aun más de relieve el interés de nuestro autor por establecer una auténtica fenomenología del cuerpo. Más aun, se precisa cual es la perspectiva fenomenológica de los *cuerpos animados*; perspectiva que nos conduce a una nueva aclaración, pues de entrada se advierte que, a diferencia de las características esenciales de la naturaleza material, los componentes del sujeto anímico carecen de una extensión material, a pesar de estar constituidos en una materia corporal. El segundo aspecto fundamental que acentúa la diferencia entre la *extensión material* y la *animal*, es el siguiente: el espacio es una característica fundamental de la extensión material. A pesar de estar vinculado a la materia, el espacio no es en sí material y por lo tanto no posee “extensiones”, ni está constituido por cuerpos. Sin embargo, la *extensión material* sólo alcanza un lugar en el espacio, donde puede moverse y donde su posición puede ser modificada. Pero paradójicamente sólo advertimos que el espacio existe por la presencia de los cuerpos en él, es decir, que el espacio nos sirve esencialmente como un medio a través del cual se nos dan los objetos. Asimismo es importante recalcar que el espacio no posee agujeros susceptibles de ser llenados <<digamos mediante un fondo de reserva>>. Dice Husserl, el espacio es absolutamente “rígido” y por lo tanto no fragmentable. En el caso de la *extensión animada*, el espacio se asume desde una perspectiva secundaria: para la *extensión corpórea animal* el tiempo es lo esencial³⁰.

Precisamente, porque no somos meras cosas físicas que ocupan un lugar en el espacio, es que Husserl afirma que en nuestra localización, por ejemplo, mi habitación en la cual me encuentro escribiendo, existe un cierto *quid* o cercanía afectiva que me hace sentir familiar con mi entorno. Lo determinante en este punto es advertir que esa relación esencial no viene dada peculiarmente ni por el *cuerpo*,

³⁰ Para ampliar la idea de la relación de la extensión corpórea animal en correspondencia con el tiempo y para tener una referencia al problema de la conciencia interna del tiempo y su apodicticidad para el despliegue de las vivencias, recomendamos al lector abordar el texto de Husserl titulado “Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo” en el cual se patentan estas cuestiones.

ni por el espacio. Algo nos empuja a considerar la idea de que ese enlace entre lo anímico y lo material, está dado por la <<conciencia encarnada en el cuerpo viviente>>.

Hemos visto cómo se compone la cosa material a partir de propiedades primarias (como la extensión) y secundarias (como la textura o el tamaño); pero todavía no hemos considerado la manera como la cosa en general <<deviene objeto para un cuerpo animado>>³¹; o en otros términos, como se articula la relación entre la cosa material y el *cuerpo* del sujeto pensante. El *cuerpo animado* tiene como propiedad fundamental <<contenidos de sensación que desempeñan su necesario papel para la constitución de los esquemas y por ende de las apariciones de las cosas reales mismas>>³². Husserl introduce el concepto de *esquema* para poner de manifiesto que <<(siempre dentro de una intuición fenomenológico – eidética) todo aparecer una cosa encierra necesariamente en sí una capa que llamamos *esquema de cosa*: es la figura espacial meramente llena con cualidades “sensibles”, sin determinación alguna de “sustancialidad” ni causalidad (...)>>³³. Si al *cuerpo* están referidas las sensaciones en tanto impresiones, al mismo tiempo que aceptamos que gracias a él es posible experimentar el mundo, será preciso concluir que <<el cuerpo es el punto cero de orientación desde el cual el yo puro intuye el espacio y el mundo entero de los sentidos>>³⁴. Según lo dicho por Husserl, al *cuerpo* están referidas todo tipo de *apariciones*, tanto materiales como *espirituales*, como sucede, por ejemplo, con lo fantaseado, que en el caso de la fantasía es objeto para nuestro yo, ya que ésta posee una orientación en dirección a nuestro cuerpo³⁵.

³¹ Hemos de esperar al tercer capítulo para desentrañar el sentido fenomenológico del *cuerpo animado*.

³² Ibid. § 18, p. 88.

³³ HUSSERL, *Ideas I*, §150, p. 361.

³⁴ Ibid., § 18, p. 88.

³⁵ Aquello que fantaseamos está constituido en relación con el cuerpo. Por este motivo Husserl afirma lo siguiente: “el centauro se encuentra a mi “derecha”, se “acerca” o se “aleja”, se “voltea”, se vuelve dándome “a mi” la cara o la espalda. A mi, a mi cuerpo, a mi ojo, que está dirigido a él” Las expresiones que actúan como complemento circunstancial, en este caso espacial, no indican que el centauro se mueva como un ser “real” en el espacio “real”. De hecho, la intención de Husserl, como se ha mostrado hasta el momento, consiste en mostrar que lo fantaseado va de suyo en relación con el cuerpo que fantasea. Cfr. *Ideas II*, § 18, p. 89.

En todo este proceso de develamiento del *cuerpo* como el medio a través del cual experimentamos el mundo real y contemplamos el <<mundo de las ideas o de las esencias puras>>, intuimos los *fenómenos* gracias a la *percepción*. En fenomenología, la percepción juega un papel importante, tanto en el desempeño del <<cuerpo como órgano propio de las vivencias>>, como en la configuración de la realidad entendida esta desde la perspectiva de un todo significativo para nosotros. Si omitimos este aspecto, nuestro análisis sería paladino; pues aquí es preciso señalar, como bien lo hizo Husserl, que <<el cuerpo juega un papel determinante en la estructuración del mundo espacial>> y que gracias a la movilidad subjetiva de la cual hemos hecho mención, será posible llegar al tema de la percepción como un elemento disponible.

1.2 El *cuerpo* como órgano primordial de la percepción

En su texto *Cosa y Espacio*, Husserl afirma lo siguiente: <<Naturalmente todavía no lo sabemos, en verdad no sabemos en modo alguno y en sentido estricto qué es la percepción>>³⁶. Evidentemente, y con base en esta afirmación, no podemos obviar la recurrencia que el concepto de percepción tiene en filosofía, y mucho menos pensar que con nuestras palabras se pondrá fin a esa renovación periódica del tema. Extensos tratados y numerosos artículos se han escrito alrededor del término, buscando una definición exacta que revele el significado filosófico del mismo. Es por esta razón que no es casual que Husserl haya hecho en una de sus más célebres obras, la afirmación que al comienzo de este acápite leímos. En efecto, oímos hablar de ella (de la percepción), la dominamos en nuestro lenguaje común y le damos un manejo universal como si en verdad supiésemos en qué consiste. Pues bien, no es nuestra pretensión agotar este tema – sobre todo si hemos de tener en cuenta que, para Husserl, los conceptos no tienen un carácter definitorio, sino descriptivo – pero sí nos valdremos de su plurivocidad, para dar comienzo a nuestro análisis.

³⁶ HUSSERL, *Chose et Espace*, PUF: París, 1989, Primera sección, Capítulo I, § 2.

Aunque más adelante trabajaremos el tema de la percepción con mayor precisión, tengamos en cuenta, por ahora, que en el ámbito de la fenomenología, la relación entre sujeto y objeto es de capital importancia, pero lo es aun más la correlación entre objeto percibido y conciencia percipiente³⁷ – relación que en todo momento está mediada por el cuerpo – lo cual exige, evidentemente, abordar el problema de la constitución de la corporeidad, especialmente de nuestro *cuerpo* en relación con el *cuerpo* del otro – en relación analógica con el nuestro – en tanto que el punto de partida en la constitución de realidades sensibles concretas, es la propia experiencia inmanente en relación con la realidad trascendente; y que el otro se me da siempre de inmediato como una realidad de carácter psico – físico. En este orden de ideas y como un elemento indispensable para el desarrollo de las subsiguientes consideraciones, debemos partir del principio fundamental de la fenomenología expuesto en el numeral veinticuatro (24) de *Ideen I* que afirma:

<<Toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento;(…) todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da>>³⁸.

Quizás lo primero que debemos aclarar es ¿a qué se refiere Husserl cuando introduce el concepto de intuición? La intuición designa, efectivamente, una suerte de vivencia intencional que se caracteriza por tener dado el objeto. Así por ejemplo, la imaginación es una especie de intuición en la medida en que el objeto ha sido dado para la imaginación bajo la forma de imagen. La percepción también es una forma de la intuición en tanto que el objeto percibido ha sido dado “en persona” o “en carne y hueso”. Entonces, una intuición en que se da algo *originariamente*, corresponde según lo dicho, a una percepción de algo experimentado, pues el sentido de lo dado originariamente es correlativo al sentido de lo dado “en persona” o “en presencia carnal”, es decir, en la experiencia

³⁷Más adelante enunciaremos este problema con mayor precisión y mostraremos cómo la reflexión sobre la corporeidad, no sólo en el sentido del cuerpo objetivo material, sino del *cuerpo viviente*, como *cuerpo de sensaciones* y de *percepciones*, tiene una especial significación con respecto al sujeto y al objeto.

³⁸HUSSERL, E. *Ideas acerca de una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica, trad. José Gaos, 1962. § 24, p. 58.

sensible. En segundo lugar, Husserl precisa que aquello *dado originariamente* debe ser tomado como se da; esto implica, necesariamente, una forma de distanciamiento crítico frente a lo dado en la experiencia, pues cualquier añadidura que se haga a la percepción del objeto intuido, distorsiona la objetividad con que se apresa. Este aspecto es determinante en los análisis fenomenológicos de la corporeidad, pues gracias al sentido de lo vivido originario, es que el *cuero* adopta una posición intencional con respecto a los objetos que le interpelan. Veamos, entonces, cuál es el sentido de lo dado originariamente. Dice Husserl lo siguiente: <<darse originariamente algo real, “intuirlo” simplemente y “percibir”, son una sola cosa>>³⁹. El sentido de lo *fenomenológicamente originario* posee, pues, la connotación de darse de manera directa en la intuición, o lo que es equivalente, en *persona*. Cuando hablamos de lo *dado originariamente* estamos aludiendo propiamente a la presencia del fenómeno como tal, entendido éste como la aparición visible del objeto del que da cuenta la percepción. Una vivencia originaria puede ejemplificarse cuando nos paramos frente a la *Fontana di Trevi*. Nuestra primera aprehensión del monumento es lo que se denomina encuentro originario. Cuando Husserl expresa que es necesario partir de lo <<dado originariamente en la intuición>>, quiere decir que debemos liberarnos de cualquier supuesto, dogma o teoría no fundada previamente, que obstaculice nuestro propósito de volver a la experiencia de lo originario, y por ende, de abrir camino a una nueva filosofía. Finalmente, la cuestión de los límites encara de frente a quien alcanza a reconocer en esta afirmación un principio dado con absoluta evidencia, pues quien acepta que en los datos originarios se encuentra implícita la verdad de una teoría, debe reconocer que <<sólo puede dar expresión a semejantes datos, limitándose a explicitarlos por medio de significaciones fielmente ajustadas a ellos>>⁴⁰. Muy seguramente, con la afirmación de este *principio*, Husserl quiere decirnos que, efectivamente, la percepción constituye uno – si no el único – de los <<modos privilegiados de la intuición>>; a través de este *principium* fundamental de la fenomenología, Husserl quiere enfatizar en la

³⁹ *Ibíd.*, §1, p. 17.

⁴⁰ *Ibíd.*, § 24, p. 58.

necesidad de <<volver a las cosas mismas>>, de volver a lo intuido originariamente con el fin de reestablecer la armonía entre la práctica científica y la teoría filosófica y paralelamente busca que el filósofo se encamine hacia una comprensión radicalmente diferente del “fenómeno” de la vida. Con este principio, confirmó Husserl lo que ya anunciábamos en la introducción de este trabajo, a saber, el rechazo vigoroso a la actividad positivista de las ciencias de la época, cuyo objeto de estudio se encuentra delimitado por la creencia de que el <<mundo es>>.

Con el fin de esclarecer un poco más el concepto de percepción que, en última instancia constituye el eje temático de esta sección del trabajo, debemos partir de nuestra certeza más inmediata: el *cuero*. A través del *cuero* conocemos nuestra realidad. Vemos, sentimos, gustamos, oímos y *experimentamos* el mundo y todo lo contenido en él. Recibimos impresiones de la exterioridad que fijamos en nuestra memoria, de tal manera que gracias a ella, aprehendemos ciertos datos que nos informan sobre nuestro estado actual en el mundo y sobre el modo como podemos desenvolvemos adecuadamente en él.

En síntesis, *percibimos* el mundo. Esta percepción, descrita en un grado incipiente, corresponde a un cierto tipo de acto mental que, en unión con los sentidos del *cuero*, posibilita la aprehensión de lo dado fenoménicamente. Si asumimos que el talante de la percepción corresponde, efectivamente, a la unión entre los fenómenos (las apariciones de cosa) y los sentidos, entonces, se podrá concluir que ésta (la percepción) se reduce, estrictamente, a la conformación de órganos sensoriales: vemos, oímos, tocamos, sentimos, y por ende *percibimos* los objetos que se nos dan en el horizonte de nuestra experiencia. Pero ¿esto no supone una confusión de principio entre la *percepción* y la *sensación* – sobre la cual hablamos anteriormente? Entonces ¿es correcto concluir que la experiencia de los sentidos, es decir *lo sentido*, posee un valor aprehensivo igual al de la *percepción*? En modo alguno podemos afirmar semejante cosa. Digamos que ambas hacen parte de la experiencia del *cuero*, en tanto *cuero sensible* y

material, pero que poseen significaciones esencialmente diferentes. Enumeremos esas diferencias:

1. La percepción, como un <<modo privilegiado de la intuición>>, difiere notablemente de la sensación como capacidad corporal, en cuanto que la primera es condición necesaria para la experiencia de lo trascendental, porque es el único acto en el que pueden legitimarse las afirmaciones, mientras que la segunda es sólo condición de la experiencia de lo concreto en cuanto sensibilidad⁴¹.
2. Los contenidos de la sensación – como el color o el sonido – no son equivalentes con los contenidos de la percepción – como lo intuido en la experiencia o con lo dado *originariamente*.
3. y por último, la percepción tiene la característica fundamental de la *intencionalidad*⁴², en tanto que la sensación, en general, posee la significación de un estímulo afectivo⁴³.

Vemos que *percepción* y *sensación* no son una y la misma cosa; pero aun no sabemos, en modo alguno, en qué consiste la primera. Retomando la afirmación de Husserl en *Cosa y Espacio*, según la cual << (...)no sabemos en modo alguno y en sentido estricto qué es la percepción>>⁴⁴ Merleau Ponty afirma: <<la percepción la hacemos con lo percibido. Y como lo percibido no es evidentemente accesible más que a través de la percepción, acabamos sin comprender ni el uno ni la otra>>⁴⁵.

Sin duda alguna el tema de la percepción no es nada fácil, sobre todo si tenemos en cuenta que Husserl nunca explicita su significado definitivo; es por esto que si antes nuestro camino estaba cubierto por una espesa niebla, ahora nos hemos desviado hacia un laberinto del conocimiento del que tardaremos en salir. Digamos, entonces, que apereibir las cualidades de los objetos es lo propio de la sensación. Así, pues, *advertir* la nota de violín o la coloración de un insecto,

⁴¹ Cfr. *Ideas II*, §18, p. 90.

⁴² Más adelante, en este mismo capítulo, tendremos ocasión de estudiar el asunto de la intencionalidad, como <<tema capital de la fenomenología>>

⁴³ Como bien lo afirmó Husserl en el numeral 36 de *Ideas I*.

⁴⁴ HUSSERL, *Chose et Espace*, op. cit.

⁴⁵ PONTY, Maurice Merleau. *Fenomenología de la Percepción*. España: Alianza Editorial, 1998 p. 27.

corresponde a la sensación. Según Husserl es inapropiado <<confundir los datos sensibles – como la nota o el color – con el acto de la sensación; de la misma manera como no podemos confundir la vivencia de la percepción con la de la sensación y los contenidos de sensación con los contenidos de la percepción>>⁴⁶. Entonces, ¿en qué consiste aquello que denominamos *percepción*? Gracias al *principio fundamental de la fenomenología* podemos afirmar que la percepción es una intuición originaria de un objeto y que se opone a la sensación, pues esta última <<resulta de un estímulo exterior que conlleva a un estado de excitación de los sentidos>>⁴⁷. En esencia, aquello que diferencia el carácter contingente de la sensación en contraste con el talante apodíctico de la percepción es el <<contenido intencional de la conciencia>> razón por la cual la percepción tiene siempre como referencia un <<objeto que comparece ante la atención>>, es decir, que toda percepción tiene un correlato o un objeto percibido.

1.2.1 Transición de los términos *percepción interna* y *externa* hacia los nuevos conceptos de *percepción inmanente* y *trascendente*

El siguiente aspecto a enunciar corresponde a la idea husserliana de que << puedo volver sobre mi propio percibir en mi conciencia reflexiva >> y que << la cosa recordada se da a conocer como algo que ha sido percibido gracias a la retención >>⁴⁸. Pero ¿esto no supone, en cierta medida, una *extraña* multiplicidad de *percepciones*? De hecho la percepción es una y la misma, aunque posee, en principio, dos connotaciones. Ya desde las *Investigaciones Lógicas*, Husserl había desarrollado la distinción entre la idea de percepción como *conciencia interna* o

⁴⁶ Para ampliar esta idea cfr. *Ideen I*, § 41, p. 93, 94. Con respecto a la sensación Merleau Ponty, afirma lo siguiente: <<La noción clásica de sensación no era un concepto de reflexión, sino un producto tardío del pensamiento vuelto hacia los objetos, el último término de la representación del mundo, el más alejado de las fuentes constitutivas y, por eso mismo, el menos claro. Es inevitable el que, en su esfuerzo general de objetivación, la ciencia acabe representándose el organismo humano como un sistema físico frente a unos estímulos definidos por sus propiedades físico-químicas; trate de reconstruir sobre esta base la percepción efectiva y cerrar el ciclo del conocimiento científico a base de descubrir las leyes según las cuales se produce el conocimiento, de fundar una ciencia objetiva de la subjetividad >> PONTY, M. Op. cit. p. 32.

⁴⁷ HUSSERL, *Chose et Espace*, Paris: PUF, 1989, § 24, pp. 106 – 109.

⁴⁸ Para ampliar esta idea cfr. *Ideen I* § 77 p. 173.

percepción interna – que llamaré luego *inmanente* – y la *percepción externa* o *trascendente* en la que se fundará luego su distinción entre el <<ser como cosa y el ser como conciencia>>. En efecto, en *la quinta investigación*⁴⁹ Husserl afirma que la *percepción interna* comporta el carácter intencional de la conciencia – a diferencia, como lo veremos más adelante, de la concepción que de la percepción tiene el *hombre ingenuo* – y que además, la conciencia posee diversos niveles de significación que pueden ser resumidos de la siguiente manera: En primer lugar, tenemos <<la conciencia como entrelazamiento de las vivencias psíquicas>>; en segundo lugar, <<la conciencia como percepción interna de las vivencias psíquicas propias>>; y por último, <<la conciencia como término que designa toda clase de actos psíquicos o vivencias intencionales>>⁵⁰. Aunque el primer y tercer aspectos son igualmente importantes que el segundo, sólo tomaremos en cuenta este último el cual tiene mayor relevancia para la presente reflexión.

Para el *hombre ingenuo*, la *percepción externa* es la percepción de cosas exteriores o *reales*, de cualidades, de cambios y de relaciones. Caen dentro de la *percepción externa* lo aprehendido inadecuadamente por los sentidos, así como también *el cuerpo material*. En cambio, la *percepción interna* corresponde a los datos internos o a las vivencias espirituales como el sentir, el deseo, el pensar e igualmente todo aquello que es referido a la inmanencia de la conciencia; pues éstas operaciones se encuentran “*localizadas*” allí. Según Husserl, para el *hombre ingenuo* la *percepción interna*, tiene la particularidad de ser *evidente* pues aquello que percibe es percibido en la inmanencia; mientras que la *percepción externa* es engañosa, precisamente porque carece de la evidencia prístina de la *percepción interna*. Siguiendo el curso de lo intuido en *actitud natural*, la *percepción interna* tiene una estricta correspondencia con los fenómenos psíquicos; en tanto que la *percepción externa* la tiene de los fenómenos físicos. Recordemos que este

⁴⁹ HUSSERL, *Investigaciones Lógicas Vol. II*: “Investigación quinta: sobre las vivencias intencionales y sus <contenidos>”. Barcelona: Ediciones Altaya S.A. Trad. Manuel G. Morente y José Gaos, 1995, pp. 473 – 589.

⁵⁰ *Ibíd.*, § 1 p. 475.

célebre paralelismo obedece a la comprensión psicológica de la época y que por tanto no encaja dentro del ámbito propiamente fenomenológico.

Esta concepción del *hombre ingenuo*, de una y otra percepción, no aclara suficientemente la razón por la cual la diferencia entre la *percepción externa* y la *interna* se ve distorsionada por experiencias tan recurrentes en la cotidianidad del hombre como la sensación de pena (que obedece ciertamente a un estado psíquico) pero que la mayoría de las veces deviene en una fuerte opresión del pecho (y que corresponde, según la caracterización hecha, con la <<percepción de cosas externas>>)⁵¹. Es justamente por este tipo de inconsistencias que Husserl rechaza la pareja de términos y replantea su significado bajo las denominaciones de *percepción inmanente* y *trascendente*. En cierta medida se asimila al modelo brentiano y psicologista mencionado anteriormente, dado que la *percepción inmanente* se relaciona directamente con la percepción de cosas no trascendentes, es decir, con <<idealidades y referencias eidéticas categoriales>> que me son dadas en la *intuición pura* y de manera *absolutamente originaria*; en tanto que la *percepción trascendente* tiene por base *apercepciones* de tipo concreto como los estratos de la materia. Una y otra convergen por igual en el *cuerpo* como punto de referencia en la aprehensión de los fenómenos constitutivos de la experiencia, y comparten la posibilidad de una teoría del conocimiento. A pesar de esta doble exposición, reivindicamos la idea de que la percepción es una sola. La diferencia fundamental entre la percepción interna y la externa, estriba en el modo como se *dan* a la intuición las objetualidades; y específicamente, como, gracias a la conciencia, <<constituimos sentidos de realidad>>⁵².

⁵¹ Cfr. Apéndice a las *Investigaciones Lógicas II*: "Percepción externa e interna. Fenómenos físicos y psíquicos", p. 763 – 770.

⁵² La percepción, en el sentido que aquí la exponemos, no debe confundirse en modo alguno con los actos intencionales que operan en la conciencia aprehensora de sentido y viceversa. Por lo pronto podemos dilucidar esta distinción reconociendo que al *cogito* le son propios los actos intencionales, como es el caso de la atención y su caracterización fenomenológica del *avistar un objeto*, pero igualmente le es inherente su carácter de percibir y de aprehender objetos con sus correspondientes esencias. Sin embargo, insistimos, la percepción y los actos intencionales como la atención, no son equivalentes. También es necesario, desde ahora, aclarar el concepto de <<constitución>> que posee gran importancia en los discursos fenomenológicos sobre el *cuerpo*,

Siguiendo a Husserl, designamos como *percibido* todo aquello que, en un primer encuentro, nos remite *intencionalmente* al objeto: tal es el caso de la *atención*, que equivale a un acto intencional de la conciencia en la medida en que exige un completo estar involucrado con la cosa, en el modo de la presencia actual siempre susceptible de convertirse en conciencia inactual, pero que en todo momento puede ser reactivada.

<<El objeto, dice Husserl, puede estarnos ya presente, lo mismo que en la percepción, también en el recuerdo o en la fantasía, pero *todavía no estamos "dirigidos" a él con la mirada del espíritu*, ni siquiera secundariamente, por no decir que "estamos ocupados con él" en un sentido especial>>⁵³.

Lo anterior quiere decir que, en cualquier sentido, es inapropiado equiparar el concepto de *objeto aprehendido* con el concepto de *objeto intencional* y que por lo tanto, <<el acto peculiar del avistar, propio del tener a la vista del espíritu el objeto, no debe confundirse en ningún sentido con el percibir>>⁵⁴. En referencia al *objeto aprehendido* podemos afirmar, siguiendo a Husserl, que <<éste se tiene *ahí* en la percepción, como presente en carne y hueso. Se tiene ahí, o para decirlo todavía mejor, como actualmente presente, como dado en persona en el ahora actual>>⁵⁵. Pero ¿qué sucede cuando el *objeto aprehendido* no se encuentra en el ahora

pero sobre el cual difícilmente encontraremos una referencia explícita en las obras del filósofo y con mayor razón en *Ideas I*, donde la temática principal no es la constitución de objetos, sino la exposición introductoria al método fenomenológico y a la fenomenología trascendental. Sin embargo, y a pesar de que la expresión <<constitución de sentidos de realidad>> aparece en *Cosa y Espacio*, también en *Ideas I*, encontramos una importante referencia sobre el concepto de <<constitución>>. Valdría la pena detenernos en este punto para intentar darle al lector algunas pautas necesarias para la comprensión de este término: sabemos que los objetos, físicos e ideales, se exhiben en ciertos "modos de aparecer", en ciertos "matices o escorzos de sensaciones", etc. Por lo cual sólo puedo intuir el objeto en su aparición. Que el objeto "aparezca" para mí, quiere decir, que soy conciente de su *presencia*, que lo tengo ante mi mirada, no como objeto, sino como fenómeno, como "aparición de cosa". Y si es objeto para mi conciencia en la cual lo pienso, lo reflexiono, en la cual tengo la vivencia de aparición de la cosa, quiere decir que en la conciencia lo constituyo. Entonces, investigar por la *constitución* de un objeto es investigar ante todo por el modo de darse de dicho objeto. La pregunta: ¿cómo se constituye? Equivale a la pregunta ¿cómo se da? o ¿Qué forma de evidencia le pertenece?. Cfr. *Ideas I*, § 83 – 88, pp. 196 – 215.

⁵³ HUSSERL, *Ideas I*, § 35, p. 80.

⁵⁴ Cfr. *Ibid*, § 37, p. 83.

⁵⁵ Cfr. *Ibid*, p. 83.

actual bajo la forma material, sino que obedece a otro tipo de presencia, igualmente válida para la conciencia, como es el caso de las realidades ideales (números, operaciones mentales como la imaginación, etc.)? Precisamente, el logro de la fenomenología radica en esa superación de lo contingente como posiblemente verificable para las ciencias naturales, hacia la aceptación de estratos de realidad igualmente válidos para la conciencia, como sucede con la imaginación y sus contenidos representativos:

<<En la imaginación, dice Husserl, el objeto no se tiene ahí sobre el modo de la presencia en carne y hueso (*Leibhaftigkeit*), de la efectividad, de la presencia actual. Ciertamente se tiene ante nuestros ojos, pero no como un dato en acto ahora; eventualmente puede ser pensado como un ahora o como simultáneo en relación con el ahora actual, pero ese ahora es un ahora pensado y no ese ahora que pertenece a la presencia en carne y hueso, es decir, a la presencia de percepción>>⁵⁶.

Pues bien, hasta este punto hemos visto como el cuerpo, que desde ahora anticipamos como *cuerpo animado*, se caracteriza por dos aspectos iniciales: primero, es capaz de recibir estímulos exteriores a través de los sentidos, lo cual lo convierte en un cuerpo sintiente; y segundo, dado el primado de la percepción, es un cuerpo esencialmente intencional. Ahora veremos como es posible abordar el problema de la percepción adecuada a partir de la inclusión de ciertas “condiciones normales” de tal manera que el cuerpo plenamente constituido sea capaz de distinguir entre una percepción adecuada y una percepción falsa. Paralelamente se profundizará en la intencionalidad como tema capital de la Fenomenología y veremos como el cuerpo es capaz de intencionalidad en relación a toda realidad extramental y a toda subjetividad.

1.2.2 Las *condiciones normales* para una percepción “adecuada”

Aunque hemos avanzado en nuestras consideraciones, lo que podemos afirmar de la percepción es poco. Sabemos que ésta es siempre <<percepción de algo

⁵⁶ HUSSERL, *Chose et Espace*, op. cit. Capítulo I, § 4, p. 36.

percibido>>, de tal suerte que lo percibido corresponde al ámbito de lo *objetivo* (no necesariamente lo objetivo material) y el acto de percibir – o la percepción como tal – se encuentra disponible en el campo de la subjetividad y específicamente del lado de la conciencia que podemos llamar aquí, *aprehensora*. Así, pues, intentamos analizar la significación fenomenológica que la percepción tiene para nosotros, razón por la cual, procuramos anticipar su sentido antes de adentrarnos en los análisis sobre el *cuero*; pero ahora nuestra labor consistirá en describir cómo operan conjuntamente la percepción y el *cuero* y cómo se modifican simultáneamente en esa interacción. Como ya lo señalamos, existe una serie de percepciones que me son dadas a través de la vivencia de mi *cuero*, pero que son susceptibles de modificarse o alterarse, dada la orientación cambiante de mi posición. De igual manera, subraya Husserl en el § 18 de *Ideas II*, <<existen ciertas condiciones de la percepción que podríamos llamar “normales” y que, gracias a que están liberadas de toda referencia corporal, permanecen inalteradas>>. Un ejemplo de estas condiciones normales de la percepción, es la luz. Siempre y cuando imprima en la cosa una cierta coloración y siempre y cuando no intervenga un cuerpo extraño entre la una y la otra, la luz será una condición normal de la percepción. Otras *condiciones normales* de la percepción son las siguientes: <<La modificación del color de la cosa, dependiendo de los cuerpos luminosos que se presenten – aunque siempre existe la posibilidad de que el color retorne a su estado originario; la posibilidad de tener una visión completamente clara (a través del aire) sin objetos visuales que se interpongan; la experiencia de tocar un objeto sin que otro se interponga>>⁵⁷.

Estas condiciones normales de la percepción, permanecen inalteradas si se cumple lo descrito anteriormente. Pero ¿<<qué sucede – como se cuestiona a sí mismo Husserl – si intercalo entre mi ojo y la cosa vista un medio ajeno>>?⁵⁸ Evidentemente, tales condiciones se alteran provocando un efecto de *fantasma*, lo que ocasiona un conflicto entre el sistema normal de la percepción y la experiencia

⁵⁷ Cfr. HUSSERL, *Ideas II*, op. cit. § 18, pp. 91, 92.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 92.

de dación de la cosa. Este concepto, fundamental en fenomenología, supone lo que aparece de la aparición originaria, lo que hace que las condiciones normales de la percepción cambien. El <<fantasma>> corresponde a una alteración en la aparición fenomenal de la cosa, de ahí que todas las unidades fantásmicas experimenten una alteración⁵⁹. Sin embargo, y a pesar de este efecto fantasma ocasionado por una alteración en las condiciones normales de la percepción, el yo como sujeto consciente reconoce las modificaciones de la cosa misma en virtud de experiencias pasadas que le dicen que <<lo uno le recuerda asociativamente lo otro>>⁶⁰.

La misma situación de una aprehensión objetivamente modificada sucede cuando por ejemplo, como muy bien lo enunció nuestro autor, una anomalía orgánica se interpone entre nuestros órganos de percepción y la realidad; o también, cuando voluntariamente alteramos el curso normal de lo percibido con agentes externos como la ingesta de productos disociativos. Si bien, *las condiciones normales* de la percepción hacen parte de la experiencia constitutiva de la realidad, existe otro elemento igualmente determinante que cobra una especial significación en esta tarea de discernir la relación entre lo subjetivo y lo *objetivo*. Estamos refiriéndonos al elemento *intencional* subyacente a todo acto de conciencia, que legitima la percepción como un modo privilegiado de la intuición y que en últimas incluye al cuerpo como el medio a través del cual es posible <<constituir sentidos de realidad>>.

1.3 La intencionalidad de la conciencia: distinción fundamental entre el ser como conciencia y el ser como cosa

El sentido de la intencionalidad, fundamental para nuestras consideraciones acerca de la *corporeidad*, en la medida en que <<es en la esencia de la conciencia de algo que tomamos conciencia de la existencia de las cosas materiales, de los

⁵⁹Fantasma igual figuración de la cosa. Cfr. *Ideas II*, § 10, p. 51 - § 15b, p. 70.

⁶⁰HUSSERL, *Ideas II*, op. cit. § 15, p. 70.

cuerpos, de los hombres, etc.>>⁶¹ constituye <<el tema central de la fenomenología orientada objetivamente>>⁶², razón por la cual no podemos obviar su importancia en el presente texto. Podemos enumerar tres aspectos que caracterizan la estructura intencional de la conciencia: El primero de ellos es, según nuestro autor, <<la intencionalidad como peculiaridad de toda vivencia en general>>. Lo anterior no quiere decir, en segundo lugar, que <<toda vivencia sea explícitamente intencional>>. Y por último, y de manera sintética, la <<intencionalidad es aquello que caracteriza la *conciencia* en su pleno sentido y lo que autoriza, al mismo tiempo, designar toda la corriente de las vivencias como corriente de conciencia>>⁶³. Vimos cómo la percepción posee ciertas condiciones, denominadas por Husserl, *normales*, y cómo la *intencionalidad* es de capital importancia para la conciencia, pues ella designa aquello que es objeto de atención⁶⁴; pero si en verdad queremos entender en qué sentido nos es dable <<constituir sentidos de realidad>> gracias al <<cuerpo como órgano primordial de la percepción>>, entonces se hace necesario explicar la fundamental, pero compleja relación entre <<el ser como conciencia y el ser como cosa>>, porque cuando comprendemos como la conciencia se relaciona intencionalmente con la cosa avistada es posible advertir que el cuerpo, como órgano de sensaciones, percepciones y representaciones, es el vínculo a través del cual la conciencia en su carácter absoluto, desciende hasta lo cósmico material para dotar de sentido, no sólo a las vivencias propias del sujeto, sino a toda existencia en general, incluso la del mundo. Siendo la *intencionalidad* la estructura de la conciencia que configura <<el sentido>> de lo vivido en la percepción y en lo aprehendido del objeto, la vivencia sólo recibe su tratamiento especial a través de la *reflexión*, es decir que, a diferencia del acto peculiar de percibir o de pensar, <<la vivencia no puede ser avistada o escorzada>>⁶⁵. Es mediante la reducción que advertimos la esencial diferencia entre <<el ser como conciencia (lo trascendental) y el ser como cosa (lo

⁶¹ HUSSERL, *Ideas I*, op. cit. § 34, p. 77.

⁶² Cfr. *Ibíd.*, § 84, p. 198.

⁶³ Cfr. *Ibíd.*, p. 198.

⁶⁴ Habría que decir que en fenomenología también existe una "intencionalidad implícita", que aquí no nos es dable desarrollar.

⁶⁵ Cfr. *Ibíd.*, § 42, p. 96.

trascendente)>>⁶⁶; pues ella devela tanto el carácter de la reflexión como el de la conciencia de tiempo y su sentido absoluto en relación con el valor relativo y contingente de la realidad. La importancia de la *reflexión* en el sistema de la fenomenología se hace notar, no solamente en la medida en que Husserl afirma que <<ésta (la fenomenología) se mueve íntegramente en actos de la reflexión>>⁶⁷, sino además porque comporta un acto de legitimación de los principios sobre los cuales se soporta esta filosofía. Sin embargo, se dirá, y estamos de acuerdo en ello, que del mismo modo como la vivencia es un objeto para la *reflexión*, esta última es una vivencia en tanto que está sujeta a un volver una y otra vez sobre lo *vivido reflexionante*. Así pues, <<la intencionalidad es un acto de legitimidad para el conocimiento>> en tanto que implica una aprehensión directa del objeto y una orientación específica en relación con el mismo, es decir, en tanto que se tiene conciencia de lo avistado y de lo percibido; y en la medida en que le otorga una nueva y especial significación a la noción de *cuerpo* hasta el momento descrita.

1.4 El sentido fenomenológico de la <<constitución de objetividades>> a partir de de la relación *nóesis: nóema*

La esencial distinción entre *el ser como conciencia* y *el ser como cosa*, revela, de cierta manera, el significado de la <<constitución fenomenológica de los objetos>>. Para nuestro autor, el sentido de la <<constitución de la realidad>> es correlativo, necesariamente, a la conciencia, pues ésta última es siempre <<conciencia de algo>>. Gracias a la conciencia, la cual no sólo advierte los cambios, relaciones, alteraciones y apariciones de los objetos, de las cosas, las personas o del mundo, sino además provee de sentido a la esfera de las vivencias, es posible determinar que <<los datos sensibles se dan como materia para conformaciones intencionales u operaciones de dar sentido en diversos grados, simples o fundadas a su manera (...)>>⁶⁸. Sin embargo, dado que en

⁶⁶ Cfr. *Ibíd.*, § 76, p. 169.

⁶⁷ Cfr. *Ibíd.*, § 77, p. 172.

⁶⁸ *Ibíd.*, § 85, p.203.

fenomenología, como lo mencionábamos anteriormente, los conceptos no poseen un carácter definitorio, Husserl reemplaza el concepto de *elementos de la conciencia*, por el de *elemento noético* y paralelamente, en este contexto, va delineando el camino hacia el cambio del concepto de *conciencia* por el de *nóesis*. La razón por la cual hace este relevo conceptual, la expone muy bien en el numeral 85 de *Ideas I*, cuando refiere lo siguiente:

<<Mas como el hablar de elementos de la conciencia y todas las demás expresiones semejantes, así como el hablar de elementos intencionales, resulta enteramente imposible, debido a sus múltiples equívocos, que resaltarán claramente más adelante, introducimos el término de *elemento noético* o más concisamente de *nóesis* (...)>>⁶⁹.

En cierta medida, el proyecto eidético de *Ideas I*, culmina con la inserción de este nuevo término que revaloriza el significado que la psicología de la época le había designado al concepto de *conciencia*. Pero, ¿será cierto que la diferencia entre la *conciencia* y la *nóesis* reside, verdaderamente, en que la primera es problemática en relación con los significados equívocos que puede presentar? o ¿existe algo más esencial por lo cual Husserl prefiere emplear dicho término? Evidentemente, la cuestión gramatical y terminológica no es la causa por la cual Husserl hace este intercambio. De hecho, la convicción fundada que nos dice que es mejor emplear el concepto de *nóesis* en la reflexión fenomenológica, obedece, precisamente a que el término designa <<el sentido>>. Al respecto, las palabras de Husserl, son las siguientes:

<<(…) Estas nóesis constituyen lo específico del *nus en el sentido más amplio* de la palabra, cuyas formas de vida actuales todas nos retrotraen a *cogitaciones* y luego a vivencias intencionales en general y que por ende abarca todo aquello (y en esencia sólo aquello) que es un *supuesto eidético de la idea de norma*. A la vez no deja de ser bien venido el que la palabra *nus* recuerde en una de sus más señaladas significaciones justamente el “*sentido*”, aunque el “dar sentido” que se lleva a cabo con los elementos noéticos tiene un variado alcance y sólo por fundamento un “dar sentido” que se vincula al concepto plenario de sentido (...)>>⁷⁰.

⁶⁹ La cita continúa dos párrafos abajo, y es de gran importancia para que el lector comprenda el sentido husserliano del término “nóesis”.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 205.

En este orden de ideas, la *nóesis* abarca dos aspectos fundamentales: el primero de ellos hace referencia a la <<constitución de las objetividades de la conciencia>>⁷¹ que conduce al segundo aspecto, es decir, al de otorgar <<el sentido>> a las vivencias. Justamente en la *nóesis* reside todo el problema de la <<constitución fenomenológica>>, que viene dado por la mediación del *cuerpo* y por la aprehensión de los correspondientes *noematas*. Precisamente, el correlato de la *nóesis* – siguiendo la célebre fórmula fenomenológica de que toda <<conciencia es siempre conciencia de algo>> -- es denominado por Husserl *nóema*. Refiriéndose a este nuevo término, nuestro autor afirma lo siguiente: <<el pleno nóema consiste en un complejo de elementos noemáticos; que en este complejo el elemento específico del sentido sólo forma una especie de necesario *núcleo* en el que están esencialmente fundados otros elementos, que sólo por ello podríamos denominar igualmente, pero en una acepción ampliada, elementos del sentido>>⁷². Dicho *núcleo* al que se hace referencia recibe en fenomenología el nombre de *núcleo noemático* o *contenido significativo* y su función consiste en facilitar la síntesis de asociación que viene dada por <<las materias que informan>> sobre el objeto, aun cuando en la percepción las *condiciones normales* sufran modificaciones.

Suponiendo que hasta este punto el lector haya conservado el hilo argumentativo de nuestra exposición, la inquietud que debió surgir con lo dicho hasta el momento es la siguiente: ¿Cómo se relacionan los conceptos descritos – el de *intencionalidad*, *nóesis*, *nóema*, etc. – con nuestro tema central, el de la *corporeidad*? Para el estudioso de la fenomenología, dicha relación ya debió haber sido advertida – suponiendo que nuestros análisis cumplan con las expectativas de un académico en este campo de la filosofía; pero como parte de nuestro interés también está enfocado en llevar a cabo una exposición detallada, fiel y, sobre todo

⁷¹ Para Husserl, uno de los *problemas funcionales* de la fenomenología, consiste en la “constitución de las objetividades de la conciencia”: <<Conciernen a la forma en que, por ejemplo, con respecto a la naturaleza, las *nóesis*, animando lo material y entretejiéndose en continuos y síntesis múltiplemente unitarios, originan una conciencia de algo de tal suerte que puede una conciencia objetiva de la objetividad “darse a conocer” coherentemente, “comprobarse” y determinarse “racionalmente”>>. Cfr. *Ideas I*, § 86, p. 207.

⁷² *Ibid.*, § 90, p. 217.

clara, de los principios de la <<fenomenología de la corporeidad>>; para un público principiante en estas cuestiones, es necesario mostrar de un modo evidente al neófito en este tema, cómo se articulan los aspectos mencionados. En primer lugar, no nos cansamos de insistir en el carácter interrelacional de la fenomenología. Como bien lo hemos señalado en la introducción, uno de los propósitos fundamentales de Husserl consistió en elaborar una *ciencia rigurosa* que <<se cuestionase a sí misma sobre sus objetos y sobre sus métodos>>⁷³. Esta tendencia a sustentar la eficacia de dicha ciencia, se evidencia a lo largo de las obras del filósofo alemán, razón suficiente para pensar que en el transcurso de *Ideen* esta directriz se adhiere fielmente a los propósitos del autor. Lo interesante de la fenomenología es que ella constituye un verdadero reto para Husserl, en la medida en que es un proyecto que se va desarrollando poco a poco; y no como muchos piensan, que es una disciplina que surge y finaliza en momentos específicos.

Asimismo ocurre con los conceptos empleados para describir los problemas atinentes a la fenomenología. Estos – los conceptos – se van develando progresivamente, así como sus significados van tomando consistencia en la medida en que se les incorpora en la reflexión que es objeto para el fenomenólogo. Por tal motivo, es necesaria *la descripción* en fenomenología: porque en ella va implícito el carácter crítico de la filosofía. El segundo aspecto que debemos tener en cuenta es que la fenomenología no posee requisitos, pero si posee un *orden* que debemos respetar y al que debemos inclinarnos desde el momento en que comenzamos a adentrarnos en esta disciplina. Este es uno de los motivos por el cual se hace preciso ir dilucidando concepto tras concepto. No es capricho nuestro el tener que recurrir a esta forma de exposición; de hecho, la argumentación fenomenológica nos exige este tratamiento especial de la terminología, y mucho más cuando nuestro propósito es incitar al lector a explorar las obras de Husserl. Principalmente éstas son las razones por las cuales pensamos que en fenomenología todo está relacionado. Pero filosóficamente

⁷³ Cfr. *Ideas I*, § 65, p. 148.

hablando, la descripción de los conceptos como paso necesario en la reflexión sobre el *cuerpo* tiene que ver con lo siguiente: el cuerpo es el primer eslabón ascensional del conocimiento; y como centro de operaciones de todo conocer, está ligado esencialmente a la conciencia que otorga el sentido de lo que se conoce o de lo que aparece. Ambos forman lo que Husserl denomina una *unidad intencional del sentido*. Por eso cuando se hace referencia al *cuerpo*, no se puede obviar su lado noético. Pero estas cuestiones las comprenderemos mucho mejor con la exposición que hagamos en nuestro siguiente capítulo. Por el momento invitamos a nuestro querido lector a continuar con estas interesantes disertaciones.

CAPITULO II

LA CONCIENCIA Y SU RELACIÓN CON EL <<CUERPO>>

¿“Tiene sentido preguntar por lo que “quede”? De hecho, es la expresión escabrosa, pues tomada al mundo de la realidad sensible, trae consigo la idea de un quitarle una parte a un todo, a un conjunto real. Pero la pregunta puede tener aún su buen sentido en esta forma: ¿qué puede ponerse aún como ser, una vez que ha quedado entre paréntesis el universo, la totalidad de la realidad?”

Husserl, Apéndice crítico a las Ideas I (§ 74f p. 452)

Finalizando el primer capítulo vimos cómo a partir de los conceptos descritos, nos fue posible formular el siguiente interrogante ¿De qué modo se articula la relación entre *el cuerpo* y la conciencia (*nóesis*)? Pues bien, en el presente acápite profundizaremos en este tema, siguiendo fielmente la reflexión que nuestro autor hizo al respecto. Ya desde *Ideas I*, Husserl había intuido esta relación esencial de su fenomenología descriptiva que tiene como fin demostrar el carácter absoluto de la conciencia. Efectivamente, a la conciencia compete el darle sentido a todo lo contingente real y a toda presentación psíquica de lo inmanente. Pero ¿cuál es el correlato por excelencia de la conciencia? No es fortuito afirmar que el mundo constituye el objeto primordial de nuestra atención. Por este motivo nos detendremos un momento en las consideraciones que el filósofo hizo sobre dicho mundo al cual reconoce como correlato noemático de la conciencia y que se manifiesta como uno de los aspectos más inquietantes para la fenomenología. Una vez adelantado tal análisis nos centraremos en la anunciada relación cuerpo – conciencia.

El mundo es para Husserl <<horizonte de oscuras indeterminaciones>> y simultáneamente evidencia para la conciencia que no puede ser puesta en duda. Este mundo exige, en palabras de nuestro autor, un re-aprendizaje de la mirada, un <<desaprender a ver para aprender a mirar>>; esto con el propósito de superar la reducción positivista que ha tenido la ciencia natural y que se ha centrado en

esa ingenua dependencia de las sensaciones⁷⁴. Durante el desarrollo de *Ideas*, Husserl insiste en la idea de mundo como una realidad problematizable, y considera que el desarrollo de la fenomenología consiste en una experiencia de “descentramiento del sujeto” en relación con el mundo. En este contexto, Husserl parte de la noción de mundo desde la perspectiva de la actitud natural. Desde dicha postura, éste y todas las cosas *contenidas* en él poseen la connotación de <<existencias que van de suyo>> y que, en consecuencia, permanecen *ahí* como presentes en la actualidad del mismo, aun cuando nuestra atención esté ocupada en *otra cosa*. Asimismo, en *actitud natural*, el sujeto se encuentra habituado a una cierta disposición y ordenamiento de las cosas – incluso de sí mismo que lo determina espacialmente como siendo *objeto* del mundo – que facilita el despliegue de su vida física y anímica e impide el surgimiento de cualquier *crisis* personal. Pero, como ya hemos anunciado, nuestra labor consiste en adoptar una nueva actitud frente a la vida y frente al mundo; es por esto que sólo nos queda efectuar un cambio en la manera de <<mirar>> la realidad.

Como lo señalamos en la introducción, es posible emprender semejante empresa siempre y cuando llevemos a cabo la desconexión de la *actitud natural* y, por ende, la puesta en práctica de la *epoché** fenomenológica, como un acto de suspensión de la emisión de nuestros juicios sobre el mundo, las demás personas, y en muchos casos, sobre nosotros mismos. Con palabras de Husserl <<la epojé crea una soledad filosófica única que es la exigencia metodológica fundamental para una filosofía realmente radical. En esta soledad no soy un individuo aislado que, por capricho, aunque sea teóricamente justificado (o por un azar, por ejemplo en tanto que naufrago), se separa de la comunidad de la humanidad, pero sigue sabiéndose perteneciendo a ella>>⁷⁵. Como es bien sabido, la actividad judicativa acrítica y propia de la *actitud natural* designa, en últimas, el carácter estrictamente

⁷⁴ En cierta medida, la filosofía husserliana de *Ideas I* constituye el preámbulo de una parte de la fenomenología denominada por Husserl como *estática*, porque designa la correlación a *priori* entre el mundo y la conciencia.

⁷⁵ HUSSERL, *Crisis*, § 54 b, p. 194

necesario de la existencia del mundo, es decir, que <<el mundo es>>. Además comparecen en esta tesis todo tipo de teorías, ciencias, doctrinas, filosofías, elucubraciones y especulaciones referidas al mundo. Ahora bien, la *epoché* fenomenológica, contrario a lo que muchos piensan, no posee la misma significación de la duda cartesiana – aquella que se asume en el sentido de un escepticismo radical:

“Con la *epoché* no negamos el mundo (como si fuéramos sofistas), y tampoco dudamos de su existencia (como si fuéramos escépticos). Por el contrario, nos prohibimos todo juicio acerca de la existencia (o inexistencia) espacio-temporal. Es tan sólo cuando alcanzamos un conocimiento conclusivo (esto es, sin presupuestos, absoluto y evidente), desde el punto de vista fenomenológico, acerca de este “mundo” que estamos entonces en capacidad de hablar de él con toda legitimidad”⁷⁶.

Si asumimos el acto voluntario de la *epoché* psicológico – fenomenológica, nuestro primer encuentro lo tendremos con la experiencia naturalista de la realidad; pero no sólo en el sentido en que la asume el objetivismo físicoalista, sino además, la subjetividad incipiente del Yo que efectúa la desconexión y que aún no se reconoce en su experiencia subjetiva, porque nuestro primer desvelamiento de la realidad natural, sólo es posible desde nuestra *conciencia naturalizada*. De esta manera, la presunta facticidad del mundo está determinada por aspectos generales que la ciencia establece como suposiciones absolutistas en relación con dicha conciencia *cosificada*. Frente a tal facticidad, tomada en el sentido naturalista de *hecho*, adoptamos una posición de distancia inusual que deviene en una primera y radical ruptura de nuestra experiencia, previamente habituada a un mundo de coordenadas determinantes. Esta primera *crisis* que surge con la idea de <<reaprender a mirar el mundo>> y de reafirmar el carácter absoluto de la conciencia, se caracteriza por el siguiente ejercicio mental propuesto por Husserl:

<<(…)es concebible que en la experiencia pululen incoherencias no rectificables, y no sólo para nosotros, sino en sí no rectificables; que la experiencia se presente rebelde de una vez a la exigencia de mantener en armonía todas sus posiciones de cosas; que el orden entero de la experiencia pierda la firme regulación de sus matices y escorzos, apercepciones y apariencias – que ya no haya un mundo>>⁷⁷.

⁷⁶ HUSSERL, *Ideas I*, op. cit. § 65, p. 148.

⁷⁷ *Ibid.*, § 49, p. 112.

Nuestro autor pretende con esta hipótesis de la “aniquilación del mundo”⁷⁸ conducirnos a pensar en dos cuestiones: primero, siendo la intencionalidad la estructura básica de la conciencia y siendo el mundo el correlato por excelencia de aquellas, ¿en relación a qué se puede comprender la conciencia como conciencia de algo? ¿Presenta la conciencia “liberada del mundo” cierto tipo de vivencias con respecto de sí misma?; y segundo, ¿permanece la esencia de la conciencia intacta, o su ser sufre alguna alteración dada la supuesta supresión del mundo? Ambas cuestiones resultan importantes si anticipamos el sentido que tiene la conciencia, en tanto ser absoluto, en relación analógica con el *cuerpo*, en tanto unidad psico – física, porque siendo el cuerpo <<el punto cero de toda orientación>> ¿con respecto a qué adopta una postura?.

Sin embargo, y a pesar de consistir en una construcción imaginaria para reivindicar el carácter absoluto de la conciencia, Husserl afirma que si sucediese de tal forma, necesariamente <<la conciencia quedaría modificada con la “aniquilación del mundo” en la medida en que ciertas experiencias y vivencias de la conciencia en relación con él, serían suprimidas por la ausencia de éste; pero de igual manera, otro tipo de vivencias suplirían el lugar de aquellas con el fin de reafirmar la absolutez de la conciencia>>⁷⁹. El experimento de la eliminación fáctica del mundo cumple un único propósito: demostrar que en toda experiencia

⁷⁸ Aquí es necesario recalcar la esencial diferencia entre la “aniquilación” del mundo, la “puesta fuera de juego” de la tesis general de la actitud natural y la “puesta entre paréntesis” de la afirmación de que <<el mundo es>>. *Aniquilar* aquí “no quiere decir correlativamente, <<sino que en toda corriente de vivencias quedarían excluidos ciertos órdenes de experiencia y por consiguiente ciertos órdenes de la razón teorizante que busca su orientación en ellos. Pero esto no implica que quedarían excluidas otras vivencias y órdenes de vivencias (como la posibilidad de una conciencia de la no existencia del mundo) >>. Así pues, <<ningún ser real en sentido estricto, ningún ser que se exhiba y compruebe mediante apariencias una conciencia, es para el ser de la conciencia misma necesario>>. No podemos contemplar la idea de una trascendencia *en sí* simplemente por el hecho de que a toda trascendencia le corresponde una conciencia que la capta o es susceptible de captarla. Toda trascendencia se funda o debe fundarse en la experiencia, de igual manera como la concatenación de experiencias hacen posible el horizonte del mundo. Digamos entonces, que la experiencia, es la fuente de sentido para la conciencia, razón por la cual es imposible que exista una trascendencia más allá de la experiencia del sujeto, o por lo menos, esto no es posible en términos de evidencia. Cfr. *Ibíd.*, pp. 112, 113

⁷⁹ El lector puede confrontar esta idea de la conciencia como “residuo” de la aniquilación del mundo en el § 49, pp. 112 – 114 del texto *Ideas I*.

de lo trascendente subyace <<un ser inmanente que es absoluto en el sentido de que por principio nulla “re” indiget ad existendum>>⁸⁰.

Pero supongamos que superamos la hipótesis de “la eliminación del mundo”. En su lugar, y como siguiente paso en el complejo de reducciones fenomenológicas para la comprensión de la relación *conciencia – cuerpo*, es necesario efectuar la *epoché existencial* de la <<tesis general de la actitud natural>>, como un medio gracias al cual <<suspendemos o desconectamos>> la creencia infundada en la existencia del mundo. Adviértase que la “desconexión del mundo” no quiere decir para Husserl que éste desaparezca; por el contrario la representación y el *éidos* mundo continúan ahí para nosotros de la misma manera y con la misma *certeza* que tenemos de que la tierra sigue girando. *Desconectar el mundo* no significa que este deje de *existir* en el modo de la presencia actual que todos los seres percibimos; de lo que se trata aquí es de modificar nuestra relación cognitiva con respecto a la realidad que percibimos; es decir, percibirla, ya no como hecho, sino como fenómeno o realidad subjetiva.

Siendo el mundo – tal y cómo lo mencionamos al principio de este capítulo – el correlato intencional de la conciencia y, habiendo efectuado la desconexión de la tesis universal de la *actitud natural*, <<¿Qué nos queda?>>⁸¹. Sólo nos queda el cuerpo en el cual se encuentra encarnada la conciencia, o a la inversa, la conciencia y el cuerpo en el que aquella reside a la manera de una unidad sintética. Lo anterior nos conduce a pensar que el único modo como la conciencia puede entrar en contacto con el mundo, es a través del *cuerpo*⁸². Husserl había inferido el modo de interacción entre la conciencia, el cuerpo y el mundo desde el mismo momento en que expresó lo siguiente:

⁸⁰ “Ninguna cosa es indicio de su propia existencia” *Ibíd.*, § 49, p. 113.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 75.

⁸² A pesar de que no quede explícito, se trata en todo caso, del cuerpo animado.

<<Veamos claro, cómo puede la conciencia entrar, por decirlo así, en el mundo real en sentido estricto, cómo puede lo absoluto en sí abandonar su inmanencia y tomar el carácter de la trascendencia. Advertiremos en seguida que sólo lo puede mediante una cierta participación en la trascendencia en su primer sentido, el originario, y éste es patentemente el de la trascendencia de la naturaleza material. Sólo por su relación empírica con el cuerpo se convierte la conciencia en realmente humana o animal, y sólo por este medio ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo de la naturaleza (...)>>⁸³

Pero lo anterior ¿no supone de cierta manera que existe algo de *corrupción* en la conciencia por el hecho de estar “unida” a un *cuerpo material* que en todo momento es apercebido por medio de matices y escorzos? Con esta pregunta ratificamos nuevamente el propósito fundamental de Husserl en *Ideas I*: demostrar al lector y al principiante en fenomenología, como ya se dijo, que la conciencia posee un valor de existencia absoluta, apodíctica, frente a la realidad contingente.

Es necesario advertir que el punto partida es una conciencia natural; que la *epoché* implica permanecer en actitud natural, pero que simultáneamente abre el camino de distanciamiento frente a lo natural y de ascenso hacia la completa trascendencia de la conciencia misma. Precisamente la importancia de la *epoché* radica en que ella se convierte en una operación necesaria, de tal modo que nos hace accesible la vía hacia la conciencia pura y <<ulteriormente hacia la región fenomenológica entera>>⁸⁴. En palabras del filósofo << (...) la conciencia (...) no pierde, al entretrejerse aperceptivamente así*, al relacionarse psicofísicamente con lo corporal, nada de su esencia propia, ni puede acoger en su seno nada extraño a su esencia, lo que sería un contrasentido. El ser corporal es en principio un ser que aparece, que se exhibe mediante matices y escorzos sensibles. La conciencia naturalmente apercebida, la corriente de las vivencias que se da como humana y animal, o sea, de la que se tiene experiencia enlazada con lo corporal, no es convertida, naturalmente, por esta apercepción, en algo que aparezca por medio de matices y escorzos>>⁸⁵. De hecho, Husserl replantea el experimento imaginario

⁸³ *Ibíd.*, § 53, pp. 125, 126.

⁸⁴ *Cfr.* § 33, p. 76.

* Entretrejerse así implica la relación con la exterioridad, con lo material, lo corporal, etc.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 126.

de la “aniquilación del mundo”, pero ahora de modo aún más radical. Si antes “suprimimos” el mundo en cuanto fenómeno correlativo intencional de la conciencia, ahora “aniquilamos” cualquier naturaleza física, empezando por el *cuerpo*, razón suficiente para decir que todos los hombres desaparecen. Si llevamos a cabo tan crucial juego de la imaginación, no nos sorprenderíamos al escuchar las palabras de Husserl cuando afirma que <<con seguridad es concebible una conciencia sin cuerpo, y, por paradójico que suene, también una conciencia sin alma (...)>>⁸⁶. Pero podemos avanzar aún más lejos: ¿qué son todas las vivencias psicológicas, las unidades empíricas, los estados psíquicos y en general *todo lo psíquico en el sentido de la psicología*⁸⁷ sino no otra cosa que <<unidades de “constitución” intencional (...) susceptibles de ser intuitas, experimentadas, determinadas científicamente sobre la base de la experiencia, pero que en todo caso son cuestiones relativas>>⁸⁸? También podemos prescindir de estas “trascendencias” hasta el punto de convencernos del talante absoluto de la conciencia. Gracias a las anteriores ejemplificaciones es posible hablar de una conciencia pura, completamente liberada de cualquier clase de prejuicio empírico, y sobre todo de una conciencia permanentemente actual. Ahora bien, dado que la conciencia es, verdaderamente, la que otorga <<el sentido>> a todo lo existente, o aquella parte dinámica de nuestro ser gracias a la cual <<constituimos las objetividades>> valdría la pena detenernos un momento para estudiarla un poco más en detalle.

2.1 La conciencia de la Naturaleza

Efectivamente, gracias al advenimiento de la nueva actitud trascendental – aquella que resultó de un cambio de posición – la dimensión natural cobró una nueva significación para nosotros. Esto lo aceptamos, especialmente, si tenemos en cuenta que <<mientras no se descubrió la posibilidad de la actitud

⁸⁶ *Ibíd.*, § 54, p. 128.

⁸⁷ *Cfr.* p. 128.

⁸⁸ *Cfr.* pp. 128, 129.

fenomenológica, ni se desarrolló el método para aprehender originariamente aquellas objetividades que brotan con ella – gracias al nuevo sentido que la conciencia posee ahora para nosotros, es decir, el de una mirada modificada de la realidad – tenía que permanecer la esfera trascendental del ser siendo un mundo desconocido, incluso apenas sospechado>>⁸⁹. De hecho, es en la búsqueda de la conciencia trascendental que advertimos que el método fenomenológico consiste en mucho más que la *epoché* psicológico – fenomenológica, pues esta última es sólo el umbral del método propuesto por el filósofo alemán, en la medida en que devela, progresivamente, el carácter absoluto de la conciencia, pero aún no determina el sentido genético que compete a la fenomenología con el retorno al <<mundo de la vida>>. De esta manera, nuestro primer compromiso es reconocer que para adentrarnos en el camino filosófico que nos conduce hacia la conciencia trascendental, es necesario aceptar que, dado el primado de la percepción, para <<hacer las nuevas descripciones, es más viable hacerlo como si no hubiésemos abandonado la actitud natural y nos moviéramos en ella>>⁹⁰. Enseguida, dada la pesquisa fenomenológica de que <<la conciencia siempre es conciencia de algo>>, es menester dilucidar la relación entre el sujeto que lleva a cabo actos de conciencia y que piensa, y el objeto sobre el cual recae su atención: asimismo como al *cogito* le es correlativa una *cogitatio*, la percepción tiene como correlato un objeto percibido. <<Este objeto permanece en todo momento inmerso en un trasfondo o *halo*, muchas veces indeterminado, que caracteriza a la conciencia bajo dos formas constitutivas: por un lado, se trata de la conciencia como actualidad, es decir, como conciencia que *mienta* el objeto, como objeto siendo *ahí* para mi; y por otro lado, la conciencia en su forma inactual, como percibiendo pasivamente un *halo* que rodea al objeto. Aquel *halo* corresponde a los elementos fenoménicos que lo circundan>>⁹¹. Gracias a Husserl podemos decir lo siguiente: si la conciencia permanece en el modo de la atención frente al objeto, entonces hablamos de una conciencia de la actualidad – o conciencia actual; mientras que

⁸⁹ *Ibíd.*, § 33, p.76.

⁹⁰ *Cfr.* § 39, p. 88.

⁹¹ Con el fin de que el lector comprenda mejor esta idea, remítase al numeral 35 de *Ideas I*, pp. 79 – 81.

llamamos conciencia inactual a una conciencia que a pesar de percibir el trasfondo que rodea al objeto, todavía no lo ilumina bajo el modo consciente de la atención. Todo lo anterior tiene el propósito de ratificar lo dicho en otros apartes: que la conciencia es esencialmente intencional, aun cuando no todas las vivencias tengan el carácter de actuales. En cuanto a la intencionalidad, siguiendo lo enunciado en el primer capítulo, debemos decir que podemos comprenderla desde dos perspectivas: la primera de ellas obedece a <<la aprehensión pura y simple del objeto>> la cual todos llevamos a cabo mediante actos de la percepción, en la medida en que observamos el objeto que está actualmente presente, como siendo en *carne y en hueso*. La segunda se desprende directamente de la primera y corresponde a la vivencia de la reflexión que hacemos del objeto aprehendido en la percepción. Es mediante los actos superiores del pensamiento – como los conceptos fijados en la memoria, gracias a una pre – dación del objeto – que se hace viable la *vivencia de la reflexión* en el sentido <<de un estar ocupados en él>> o del <<dirigir a él la mirada del espíritu>>⁹². En este último sentido es que podemos hablar de una intencionalidad plenamente constituida. En un sentido amplio e indirecto, el concepto de intencionalidad designa el carácter de necesidad del *cuerpo* para la conciencia, pues, sólo en virtud del sistema de sensaciones que éste posee, es posible advertir – y en un sentido ulterior, constituir – los objetos que conforman actos intencionales para ella. Ahora bien, con respecto a la conciencia de la naturaleza debemos afirmar lo siguiente, comprometidos siempre con lo dicho por Husserl: <<la cosa – en este caso la Naturaleza – *siempre se nos dará de manera incompleta e inadecuada*>>, razón suficiente para expresar fenomenológicamente que <<la cosa, su aprehensión y donación, sólo es posible a través de escorzos>>⁹³. En actitud fenomenológica, la conciencia se compromete intencionalmente con los objetos que son importantes para ella. Esa interacción de la cosa avistada y la conciencia, constituye lo que Husserl denomina una <<unidad intencional de sentido>>. Sin embargo, podría pensar el lector que fundar una unidad intencional entre una cosa cualquiera y el ser que la

⁹² *Ibíd.*, § 35, p. 80.

⁹³ *Cfr. Ideas I*, § 42, p. 96.

capta, es un asunto espinoso si tenemos en cuenta – como lo mencionamos arriba – que del objeto tenemos múltiples y variadas percepciones dada la manera incompleta y escorzada como se presenta éste. La objeción es válida para aquel que apenas inicia en estas cuestiones; pero para Husserl, es posible sortear dicha inquietud si se piensa de la siguiente manera: logramos la unidad intencional entre la conciencia y la cosa, en virtud de la capacidad asociativa de la conciencia. Es posible hablar de esta operación de la conciencia de mismidad, en virtud del *núcleo noemático*. Aun cuando lleguemos a tener múltiples percepciones y representaciones de la misma cosa, la conciencia es capaz de retener las percepciones anteriores con el fin de comparar las nuevas apariciones de los objetos con aquellas que ya están en la memoria. Husserl expresa que la reflexión en torno a la conciencia de la Naturaleza, y en general del mundo, corresponde a la dación de todos los fenómenos como unidades que sólo alcanzan el <<sentido>> de su existencia en virtud del primado de la conciencia:

<<(…) Es el mundo espacio *temporal* – *entero*, en el que figuran el hombre y el yo humano como realidades en sentido estricto singulares y subordinadas, un *mero ser intencional por su sentido* o un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de ser un ser *para* una conciencia. Es un ser al que pone la conciencia en sus experiencias, un ser que por principio sólo es intuible y determinable en cuanto es el algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariencias – pero que además de esto no es nada>>⁹⁴.

Si recapitulamos, podemos enfatizar en lo siguiente: En primer lugar, el cuerpo, en tanto unidad psico – somática, está enlazada a la trascendencia de la conciencia y a la contingencia de la realidad. En segundo lugar, en esa relación interpersonal del hombre con su entorno, aparece el mundo como fenómeno y representación y como el primer elemento que determina el carácter fenomenológico de la puesta entre paréntesis de la *actitud natural*, pues el mundo representa la idea husserliana en la creencia infundada o en la auto evidencia de las cosas. En tercer lugar, con la separación de la creencia en la evidencia del mundo, el sujeto advierte que el sentido de toda trascendencia viene dado por la conciencia. Y

⁹⁴ *Ibíd.*, § 49, p. 114.

finalmente, es sólo mediante el cuerpo que la conciencia puede descender hacia lo material concreto para dotar de sentido a toda existencia. Ahora bien, superada la reflexión en torno del mundo, la conciencia y los aspectos filosóficos que conciernen al cuerpo, como lo es la sensación, la extensión y la percepción, podemos abordar el concepto fenomenológico de cuerpo en tanto unidad psico física, que corresponde, justamente, a la temática de nuestro tercer capítulo⁹⁵.

⁹⁵ Queda abierta la posibilidad de reflexionar en otro documento acerca de la constitución fenomenológica de la conciencia del tiempo, tema capital de la fenomenología que enuncia la necesidad de ocuparse en considerar las *vivencias* que tenemos del mismo. Por lo pronto, para saciar la curiosidad del lector, podemos anticipar lo siguiente: <<Las lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo tienen su origen en el semestre de invierno de 1904 – 1905 y hacían parte del curso *Fragmentos capitales de fenomenología y de teoría del conocimiento* que impartió Husserl en la Universidad de Gotinga. Luego de un estudio minucioso sobre la percepción, la atención, la fantasía y la conciencia de imagen, la cuarta parte del curso giraba en torno a la fenomenología de la conciencia interna del tiempo. Dado que aún no se sentía lo suficientemente instruido y capacitado para aludir a este tema, optó por obviarlo en sus *Investigaciones Lógicas* de 1900 – 1901. Aceptó su insuficiencia durante este periodo de tiempo para abordar estas cuestiones, cuando en el semestre de 1905 refirió a sus estudiantes lo siguiente: <<Sobre la esfera toda del *recuerdo*, y con ella también sobre todos los problemas conjuntos de una *fenomenología de la intuición originaria del tiempo*, reina allí, un silencio sepulcral. Yo no era entonces capaz de dominar las extraordinarias dificultades que plantea, quizá las mayores de toda la fenomenología, y dado que no quería sentirme obligado de cara al futuro, preferí callar por entero acerca de todo ello>>. Más tarde, con la publicación de *Ideas I*, nuevamente queda por fuera esta temática hasta 1917 cuando gracias a la intervención de Edith Stein, <<la joven doctora en filosofía, que desde el otoño del año anterior ejercía como asistente de Husserl en la cátedra de Friburgo>> quien preparó la publicación de *Las Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, luego de un extenuante trabajo de compilación y arreglo de los manuscritos del filósofo. Desgraciadamente pasaron diez años hasta que este texto conoció la luz pública. La ocasión tuvo lugar casi al mismo tiempo en que Heidegger publicara *Ser y Tiempo*; de hecho sería él quien se ocupara de la “advertencia previa del editor” y el discípulo amado por Husserl, el doctor Landgrebe, quien prepara el índice general y el índice de materias>> [Cfr. *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*: “introducción” de Agustín Serrano de Haro, Editorial Trotta, 2002, pp. 13, 18]. Acerca del contenido de la obra podemos decir lo siguiente: efectivamente, tenemos conciencia del tiempo, de su existencia y de su paso. Normalmente lo concebimos como un ser extraño que provoca deterioro en los cuerpos, no sólo físicamente sino también internamente. Además conservamos la milenaria creencia en la medición del tiempo y en su encapsulamiento; lo consideramos una magnitud y con base en esta creencia construimos artefactos. Aceptamos en *actitud natural*, que el tiempo posee tres representaciones secuenciales como siguen: un pasado, del cual tenemos, algunas veces, conciencia y otras no; un presente, caracterizado por el ahora y la actualidad de la conciencia; y un futuro, cercano o lejano, que la mayoría de las veces podemos vaticinar y provocar. En cierto modo, comparecemos en estos tres momentos y nos movemos en ellos, del mismo modo como incorporamos a nuestra vida *fracciones* de tiempo que poseen una denominación particular como es el caso del *antes* y el *después* o del *simultáneamente* y el *alternadamente*, entre otras. El tiempo que mencionamos hasta el momento corresponde a nuestra interpretación naturalista del mismo, razón por la cual se constituye en una trascendencia. Este tiempo objetivo se extiende, igualmente, sobre el espacio objetivo adquiriendo las referencias aristotélicas del tiempo como la duración del espacio recorrido. Aunado a lo anterior podemos afirmar, en muchos sentidos, que tenemos un dominio del tiempo y que podemos hacer uso de él de múltiples maneras. Jugamos con él cuando determinamos nuestro futuro en un calendario y decimos que el día tal, de tal mes, en tal año, haremos tal cosa. Así como pensamos que

CAPITULO III

EL CUERPO COMO UNIDAD PSICO – FÍSICA

<<Y patentemente también está con ello el distintivo que hace del cuerpo el portador del punto de orientación cero, del aquí y ahora, desde el cual el yo puro Intuye el espacio y el mundo entero de los sentidos>>

Husserl, *Ideas II* (Capítulo III, § 18)

En las lecciones de invierno entre el periodo de 1910 y 1911, dictadas por el filósofo a sus estudiantes de Gotinga, y presentadas mucho antes de la publicación de la que se considera su obra cumbre⁹⁶, Husserl presenta como parte fundamental del sistema de la fenomenología, la idea, por primera vez formulada, del <<cuerpo como punto central de la orientación en el mundo>>⁹⁷. Lo anterior

congelamos el tiempo cuando tomamos una fotografía del otoño y la miramos en invierno cuando el follaje de los árboles ha dejado de existir por completo, y decimos que el otoño es agradable porque “re - vivimos” la experiencia otoñal a través de una imagen que nos da la *sensación de estar* en esa estación. Pero ¿cómo podemos denominar a aquellas unidades de tiempo que sentimos y que percibimos como instantes? Husserl intenta dar respuesta a este interrogante argumentando <<que esos datos de la sensación que se nos revelan como unidades temporales, no son otra cosa que *datas* temporales, cuya función es la de exhibir un contenido concreto dentro de la vivencia del tiempo, pero nunca constituyen la vivencia del tiempo inmanente>> [Cfr. *Ibíd.*, §1, pp. 27, 28, 29]. Una representación de esas *datas temporales* son los círculos que trazamos en el calendario con el fin de recordar alguna cita importante. Por otro lado, el tiempo de *los demás* difiere notablemente del mío. Ciertamente ambos son magnitudes; pero si nos detenemos a pensar sobre qué clase de objetividad temporal hablamos, notamos como el panorama de nuestra reflexión sobre el tiempo se va nublando poco a poco, debido a que, y a pesar de, compartir el mismo tiempo objetivo, la mayoría de las veces es casi imposible contar con el tiempo ajeno. En consecuencia, llegamos a la conclusión de que el *tiempo de todo y de todos*, es más bien un tiempo personal e intransferible, que muchas veces no podemos compartir. De esta manera la idea que teníamos sobre el tiempo objetivo, comienza a difuminarse y a tornarse un poco oscura, especialmente cuando pensamos que el tiempo no es un algo que yo pueda constatar en la experiencia con los otros, sino que pertenece a mi entera subjetividad. Con respecto a que pueda <<ser o no ser el tiempo>>, tal y como San Agustín responde a esta inquietud, la fenomenología se aventura en los caminos de la temporalidad para constatar que el tiempo es el proyecto fundacional de toda subjetividad y que en él descansa la corriente total de las vivencias. El texto *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo (Vorlesung zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseins)* fue publicado en español por última vez, por Editorial Trotta, S. A. en el año 2002.

⁹⁶ Hacemos alusión al primer volumen de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*

⁹⁷ Nuestro autor revela por primera vez el carácter fundamental del *cuerpo* en el sistema de localizaciones espacio temporales cuando afirma lo siguiente: <<Habría que explicar algo más: la cosa que cada yo encuentra como “su cuerpo” se distingue de todas las restantes como cuerpo propio (*Eigenleib*) que siempre e inevitablemente se encuentra ahí en la esfera perceptiva actual,

expresa que, al mismo tiempo en que el *cuerpo* se configura como <<el punto cero de la orientación>>, gracias al cual es posible <<avistar un objeto en su manera escorzada de darse>>, también se constituye en el centro de las localizaciones, no sólo espacio temporales, sino psíquicas. De igual manera concurren en él todo tipo de experiencias: trascendentes, personales, trascendentales o intersubjetivas, así como también espirituales. Pero con la asunción del <<cuerpo como órgano de percepciones>> surge la idea del *Yo*, no sólo en el sentido de una realidad natural, sino como una unidad sintética entre el *cuerpo* y la conciencia. Sin embargo, ya de entrada en el campo de la reflexión nos tropezamos con el *yo* de la *actitud natural*; aquel *yo* del cual todos tenemos una idea y con el cual nos identificamos en una primera instancia, es aquel, dice Husserl, <<que ha sido determinado por la concreción de un nombre y que vive sus percepciones, recuerdos, fantasías, voliciones, expectativas, sentimientos, deseos, que tiene sus estados y ejecuta sus actos y además, tiene sus disposiciones, predisposiciones innatas, capacidades y habilidades adquiridas, etc.>>⁹⁸. Aunque sea un *yo* de la *actitud natural*, es el primero gracias al cual interactuamos con los objetos del mundo y con los demás sujetos naturales; así como también es el primero con el cual nos situamos en el espacio y en el tiempo. Pero a pesar de nuestra primitiva *actitud natural*, gracias a este *yo* es posible advertir la existencia de otro tipo de entidades – *irreales* en este caso – como se advierte en *Problemas fundamentales de la fenomenología*:

<< (...) frente a la Naturaleza y el mundo de lo fácticamente existente en el espacio y tiempo, o frente al mundo <<empírico>>, como también se dice, hay mundos *ideales*, mundos inespaciales, intemporales o irreales de ideas que, sin embargo, son exactamente lo mismo que son los números en la serie numérica: sujetos de enunciados científicos tan válidos como las cosas de la Naturaleza (...)>>⁹⁹.

que es percibido de un modo propio (...) y es el miembro central permanente de la comprensión del entorno cósmico (...)>> HUSSERL, E. *Problemas fundamentales de la Fenomenología*. La Haya: Alianza Editorial, 1973, § 2, p. 50.

⁹⁸ *Ibíd.*, § 1, p. 48.

⁹⁹ *Ibíd.*, § 9, p. 61. Efectivamente en la *actitud natural* advertimos la existencia de <<otros mundos>>, pero recordemos que sólo podemos considerarlos reflexivamente en virtud de la adopción de una nueva *actitud*: la fenomenológica, precedida por el ciclo de reducciones correspondientes.

Sin embargo, Husserl no había desentrañado en el texto mencionado, el verdadero sentido de la <<fenomenología de la corporeidad>> como lo hiciera más tarde en *Ideas II*. Antes bien, en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, nuestro autor concibe la posibilidad de aislamiento del *cuerpo* como una cosa material, a la que no le pertenece, por esencia, la capacidad sintiente de dolor o de alegría, o de cualquier otra emoción. De hecho, <<la *res extensa*, con sus cualidades espaciales y reales, no constituye otra cosa que un *non sens*, en referencia con la *res cogitans*, que viéndolo con detenimiento, no tiene nada que ver con ninguna *res extensa*>>¹⁰⁰. De esto se sigue, a la inversa, que en la esencia de un dolor o un placer, por ejemplo, no radica relación alguna con la *cosa*¹⁰¹.

3.1 *El cuerpo en cuanto órgano de las sensaciones*

Ahora bien, nuestro propósito consiste en seguir el curso de *Ideas II*, a través del cual el filósofo alemán propone una nueva significación del concepto de *cuerpo* en relación con el yo propio y con las subjetividades ajenas. Como vimos en la parte final del capítulo anterior, la conciencia posee verdaderamente un carácter apodíctico en relación con la realidad sensible y material; y adquiere, por tanto, un sentido absoluto y necesario frente a la contingencia de los *cuerpos materiales*.

Sin embargo, antes de continuar con el análisis sobre la corporeidad, será necesario determinar cómo el *cuerpo* en cuanto *órgano de sensaciones* es la antesala a toda consideración de *la conciencia de lo otro*. No es un capricho nuestro el haber llegado a tal conclusión, sobre todo, si se piensa que nuestra labor está sustentada en una lectura aun no suficientemente rigurosa y exhaustiva de las obras de Husserl; mucho menos queremos convertirnos en cazadores de

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, § 13, p. 77.

¹⁰¹ Confirmamos esta idea que aparece en *Problemas Fundamentales de la Fenomenología* y que hace referencia a la no necesidad del cuerpo como *res extensa*, cuando Husserl afirma que <<En la esencia de las sensaciones cromáticas y tonales, de vivencias perceptivas, judicativas, desiderativas, interrogativas, etc., no radica ninguna relación esencial a una cosa, como si la conexión con una cosa fuese esencialmente necesaria al ser de tales *cogitaciones*>> *Ibid.*, p. 77.

los errores del filósofo y valernos de dichas omisiones para fundamentar nuestro trabajo. Por el contrario, nuestro interés está dirigido hacia la puesta en obra de una hermenéutica fenomenológica con el fin de aprender a distanciarnos filosófica y críticamente y a valorar las contribuciones que nuestro autor hizo a la filosofía.

Tanto la naturaleza, como el *cuerpo* están sujetos a una doble comprensión: en primer lugar, tenemos el *cuerpo objetivo* , inanimado, que en alemán Husserl denomina [Körper], y que hace referencia al <<cuerpo que es movido y que carece de voluntad propia>> (por ejemplo, una piedra o una mesa); por otro lado consideramos el *cuerpo animado* , [Leib], que denota la actividad del movimiento y de la voluntad espontánea¹⁰². A su vez, el movimiento posee dos referencias: por un lado consideramos <<el *yo me muevo* , como *receptividad activa* que expresa el *yo quiero* ; y por otro lado tenemos el *yo muevo* al que le es inherente una actividad espontánea ajustada a la capacidad del *yo puedo* >>¹⁰³.

El *cuerpo* asumido desde la perspectiva de la fenomenología descriptiva como *cuerpo* constituido a partir de *estados o comportamientos pasivos* , es entendido como órgano de sensaciones (localización); mientras que en el ámbito de la espontaneidad se asume como órgano de percepción. Ambas acepciones están necesariamente referidas al *cuerpo animado* . De igual manera, este *cuerpo animado* es equivalente con el *cuerpo de sensaciones* o *cuerpo estético* (del griego *aisthesis* que quiere decir sensación) y se sintetizan en él las operaciones de la conciencia, el pensamiento y las vivencias internas, externas y *endopáticas* ¹⁰⁴.

¹⁰² JARAMILLO, Mónica M, *Fenomenología de la corporeidad* , En: Revista UIS – Humanidades, Vol. 28, No. 2, Julio – Diciembre 1999, p. 103.

¹⁰³ Cfr. *Ibíd.* , pp. 102, 103.

¹⁰⁴ Antonio Zirion, en su diccionario de términos filosóficos para entender la obra de Husserl, dice lo siguiente respecto del término *endopatía* : “ *Endopatía* traduce el término alemán *Einfühlung* . Transcribimos aquí lo que hemos dicho sobre este término en el Glosario de nuestra traducción de *Las conferencias de París* , donde lo traducimos por *intrafección* : “En la medida en que Husserl acepta el término *Einfühlung* , proveniente de Theodor Lipps (*System der Ästhetik* , 1906), significa para él el peculiar acto de experiencia o percepción mediante el cual nos es dado indirecta y secundariamente, por la interpretación de su corporalidad, el otro como sujeto, como 'otro yo' [...] Entre los neologismos empleados para traducir este término, elegimos *intrafección* por la única razón de que fue, hasta donde sabemos, introducido o 'propuesto' antes que los demás (en

Sin embargo, cabe preguntarnos lo siguiente: ¿cuál es la diferencia fundamental entre *el cuerpo objetivo material*, aquel cuerpo que sólo puede ser movido, y el *cuerpo de sensaciones o cuerpo animado*? Precisamente nuestra reflexión en este capítulo se desarrolla con base en los siguientes aspectos: en primer lugar, determinar aquello que anima al *cuerpo estético* y cuáles son sus elementos constitutivos; en segundo lugar, determinar por qué razón la noción de *alma* es fundamental en la reflexión fenomenológica del *cuerpo*; y en tercer lugar, considerar el problema de cómo el *cuerpo animado* es antesala a la concepción de *cuerpo propio o corporeidad* y cómo éste último es condición *sine qua non* para el despliegue de los análisis de la conciencia pura, antes de pasar, finalmente, a nuestro análisis sobre la *empatía* en el caso de los *sujetos ajenos*.

3.2. El cuerpo como cuerpo animado

Ya mencionamos que la naturaleza comporta un estrato animado y uno inanimado – de ahí la diferencia que hace Husserl entre el *cuerpo material u objetivo* [Körper] y el *cuerpo viviente o subjetivo* [Leib]. Justamente en nuestro análisis nos referimos al *cuerpo animado* como un todo viviente y operante, motivado por un algo que aún permanece indeterminado. Recordemos que en un primer momento la conciencia se encuentra naturalizada, pero que luego de una progresiva ejecución de reducciones psicológicas alcanza el nivel de conciencia pura, luego trascendental y finalmente, intersubjetiva. Sin embargo, hay algo además de la conciencia que imprime el carácter de animación a los *cuerpos*. Husserl llama a esta *fuera* animadora de la misma manera como los místicos medievales denominaron al motor de la materia corporal: *el alma*. Pero en fenomenología el concepto de *alma* posee un talante completamente diferente al empleado por la patrística medieval. Por tal motivo se hace preciso colocar entre paréntesis todo

traducciones de Husserl: en la traducción de José Gaos de *Ideas I*.)” Sin embargo, y aunque nuestro deseo es conservar la originalidad de la jerga fenomenológica, hacemos una excepción a la regla, introduciendo el concepto de “empatía”, el cual nos parece más asequible y acertado para las presentes consideraciones.

tipo de dogmas o ideas predeterminadas que tengamos sobre este concepto, que entre otras cosas, es bastante problemático. Aquí, entonces, tenemos que precisar si son equivalentes los siguientes términos: *alma* y *realidad anímica o sujeto anímico*, en virtud de la confusión que pueden presentar si los tomamos como acostumbramos a definirlos en *actitud natural*, pues desde esta perspectiva – la del *hombre ingenuo* – no existen diferencias determinantes.

Ya de entrada, nuestro autor afirma que si bien son términos análogos – los de alma y realidad anímica – existe un cierto matiz, que por el momento no es necesario precisar¹⁰⁵. En todo caso, y como preludio a las consideraciones fenomenológicas del *cuerpo* en tanto *cuerpo propio*, es necesario puntualizar en la idea de que todo *cuerpo animado*, como el caso de los animales, los hombres, o en general cualquier ser viviente o el *Yo real*, como el mismo Husserl lo define, tiene por base un sustrato anímico, o en otras palabras, un *alma*¹⁰⁶. Las consideraciones sobre el *alma*, se encuentran expuestas en el tomo dos de *Ideas*. Sin embargo, ya desde *Ideas I*, Husserl había escrito, en una fuerte discusión contra lo que denominó una <<psicología sin alma>> (haciendo referencia a la psicología de la época), que el sentido filosófico de este concepto corresponde a la aclaración psico – fenomenológica del concepto de <<psique>>. Lejos de considerar el *alma* como una entidad metafísica, Husserl aclara que al referirse a lo psíquico, está haciendo alusión a lo subjetivo como tal, a <<aquello que está del lado de la conciencia, y que por tanto constituye el lado noético del sujeto>>¹⁰⁷. Sin embargo, el papel que juega el *alma* en la fenomenología de Husserl no es, realmente, menos importante que el que juega el *cuerpo* en *cuanto órgano de*

¹⁰⁵ El matiz que diferencia al *sujeto anímico* del *alma* lo encontramos en el siguiente pasaje que aquí exponemos en detalle: <<En todo caso, la estratificación más importante está insinuada en la distinción entre el ALMA y SUJETO ANÍMICO, entendido este último como una *realidad*, pero como una unidad incrustada en el alma, no independiente ante ella y, sin embargo, abarcándola a su vez en cierta manera; unidad que es a la vez tan prominente que domina preponderantemente el modo de hablar general sobre sujetos humanos y animales>> HUSSERL, *Ideas II*, § 32, p. 173.

¹⁰⁶ No ocurre lo mismo en el caso de la conciencia, la cual es para el filósofo, un elemento estrictamente característico de los hombres. Cfr. *Ideas I*, § 35, pp. 79, 81

¹⁰⁷ Esta idea del <<alma>> como <<psique>> la encontramos en el pasaje 85 de *Ideas I*, pp. 205, 206.

percepciones. Estrictamente hablando, su relevancia se hace visible cuando nuestro autor afirma lo siguiente:

<<Por otra parte, es fácil ver con intelección, QUE LO ANÍMICO TIENE UNA VENTAJA Y ES LO ESENCIALMENTE DETERMINANTE DEL CONCEPTO DE YO. Si falta el alma, tenemos materia muerta, una cosa meramente material que ya no tiene en sí nada del hombre - yo>>¹⁰⁸.

La importancia del *alma* para el sujeto que *filosofa* no radica en el hecho de que ella *anima* el cuerpo en el sentido de la mística medieval, es decir, que como *ser real*, con características divinas, y gracias a vínculos etéreos se encarna en un cuerpo material. Tal concepción no es compatible con la idea fenomenológica del *alma* como recurso inagotable de la experiencia psíquica y por lo tanto subjetiva. Pero el *alma* siendo el soporte de las *cogitaciones*, es decir, considerada como parte del flujo incesante de las vivencias, <<en modo alguno coincide, ciertamente, con el concepto de vivencia y de corriente de vivencias>>¹⁰⁹ – aclaración por lo demás fundamental para abordar luego el concepto de *corporeidad* –. Lo importante en este punto es señalar que el *alma* o la *realidad anímica*, no es un concepto que surja de manera espontánea en fenomenología. Al igual que como ocurre con otros términos, como el de *intencionalidad*, o el de *nóesis: nóema*, la concepción de lo anímico en esta disciplina obedece a una dilucidación progresiva de la misma argumentación. De hecho, la primera posibilidad gracias a la cual hablamos de *realidad anímica* viene dada cuando atendemos a la especie *yo – hombre*. Esta unidad empírica del *yo – hombre*, constituye el primer eslabón desde el cual surge la idea más “primitiva” de *alma* a la que podemos atender. En la auto percepción de sí mismo, el *yo – hombre*¹¹⁰ afirma estar constituido por un alma y un cuerpo, <<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>>¹¹¹.

¹⁰⁸ HUSSERL, *Ideas II*, op. cit. § 21, p. 129.

¹⁰⁹ *Ibid.*, § 20, p. 127.

¹¹⁰ En un sentido plenario es acertado afirmar que dicho *yo – hombre* es, justamente, el mismo sujeto de la actitud natural, el cual interactúa de manera ingenua con el mundo circundante y con los demás sujetos.

¹¹¹ *Ibid.*, § 21, pp. 128, 129.

Pero de igual manera este *yo* que consideramos de manera incipiente, es el precedente que acentúa la diferencia entre el *yo – hombre* y una especie de nuevo género que Husserl denomina *yo puro*. La transición del primero hacia el segundo está mediada por la siguiente cuestión que aquí resulta verdaderamente importante: ¿será correcto afirmar que el alma puede ser caracterizada como *ego* de las *cogitaciones*; o por el contrario, debemos entenderla como *yo* de las vivencias? Ambos sentidos, según los cuales podemos comprender el concepto de *alma*, son determinantes para la referencia fenomenológica del *yo puro*.

Vale la pena detenernos en este punto – el *yo puro* – para aclarar las ideas del filósofo alemán implicadas en este aspecto. En virtud de la claridad, Husserl elabora, nuevamente, una suerte de ejercicio mental que comienza con la puesta en suspenso de toda materia corporal. Reducido a un mero *ego cogito* – en el sentido cartesiano – se revelan en el *yo puro* todas las posibilidades de llevar a cabo un acto intencional: por ejemplo, en el pensar, el *yo pienso*; en el fantasear, el *yo fantaseo*, etc. Que tenga la posibilidad de experimentar una multiplicidad de vivencias, no implica, en modo alguno, que el *yo puro* sea divisible, tal y como le ocurre a su correlato la *cosa material*. Siendo <<pasividad activa>> el *yo puro* se dirige a los objetos en el modo de la aprehensión, pero igualmente se deja afectar por todo tipo de apariciones fenomenales. Por ejemplo, en la vivencia del deseo, el *yo puro desea* siendo lo *deseado* un <<objeto para sí>>. De modo peculiar ocurre todo lo contrario en el caso de la vivencia del odio o el desagrado. Siendo lo *odiado* objeto de la experiencia de *odio*, resulta paradójico que el *yo puro* se sienta atraído de una manera particularmente extraña por el objeto odiado. Refiriéndose a este tipo de cuestiones Husserl dice lo siguiente:

<< El *yo puro* no solamente vive en actos singulares como ejecutante, activo, padeciente; va de acto en acto libremente y sin embargo, *objetivamente* atraído, experimenta impulsos de los *objetos* constituidos en el “fondo”; sin responder a ellos de inmediato, deja que se intensifiquen, que llamen a la puerta de la conciencia;

cede, y eventualmente también “sin más ni más”, volviéndose de un objeto a otro>>¹¹².

Ya en el *yo puro* se advierte – por oposición – el *contenido anímico* como algo enteramente subjetivo que sigue siendo de suyo unitario e indivisible. Aun en la multiplicidad de vivencias cambiantes referidas al *cuerpo material*, el *yo puro* permanece inalterado – a diferencia de su opuesto el *yo anímico*, el cual, por estar sustentado en lo material, sufre alteraciones y modificaciones en la manera como percibe el mundo, ya de acuerdo a sus estados y sentimientos, ya por su misma constitución – aunque nunca se podrá decir, que siendo su ser material divisible y susceptible de descomposición, pueda ocurrirle lo mismo al alma – porque justamente <<lo que se altera fenomenológicamente cuando el yo es objetivo o no objetivo, no es el yo mismo que en la reflexión captamos y tenemos dado como absolutamente idéntico, sino la vivencia>>¹¹³. Es posible que comprendamos lo dicho anteriormente si pensamos, por ejemplo, en hacer una revisión del *yo* en el recuerdo, la cual tiene por objeto determinar la *conciencia del pasado*, desde el *ahora presente*.

Con el fin de garantizar la comprensión adecuada del concepto de *yo puro*, decimos con Husserl que a <<él están referidas todas las operaciones de la conciencia y que él constituye el centro desde el cual se proyectan diferentes haces que atraviesan en uno y otro sentido las vivencias>>¹¹⁴. Aunque nuestro propósito está cimentado en una exposición clara y concisa, no debemos desalentarnos por la introducción de la terminología fenomenológica – que es fundamental al momento de adentrarnos en los *problemas funcionales* de esta disciplina –. Ya verá el lector que todo se resuelve de una manera enigmática, y que, finalmente, el trayecto de nuestras consideraciones llegará a feliz término.

¹¹² *Ibíd.*, § 22, p. 135.

¹¹³ *Ibíd.*, § 23, p. 138.

¹¹⁴ Vemos la idea anteriormente descrita en la siguiente afirmación de Husserl: <<(…)en toda ejecución de un acto yace un rayo del estar – dirigido que no puedo describir de otra manera más que diciendo que tiene su punto de partida en el “yo”(…)>> *Ibíd.*, § 22, p. 134.

La trascendencia de lo corporal no podría ser aprehendida, en modo alguno, por el *yo – real* con respecto a su propio cuerpo¹¹⁵, pues esto entrañaría un contrasentido. De ahí que la *realidad anímica* se “distinga” del *yo – puro* en virtud de la siguiente consideración:

<< (...) Con la insistencia en la *realidad* sustancial del alma quiere decirse que el alma, en un sentido similar a la *cosa – cuerpo material*, es una unidad sustancial – *real*, **en oposición al yo puro**, que, según nuestras exposiciones, **no es una unidad semejante** (...) >>¹¹⁶. (La negrita es nuestra).

Hasta el momento, entonces, quedan explícitas las siguientes notas del *yo puro*: el *yo puro* como opuesto al *yo anímico* y el *yo puro* y su relación con la conciencia. Ahora bien, el *alma*, siendo ella misma parte del <<flujo incesante de las vivencias>> constituye, a su vez, un punto de referencia para las experiencias de la conciencia. Mirado desde la perspectiva <<del concepto trivial de ego – del ego natural>>¹¹⁷ estas vivencias, tienen la connotación de *propiedades anímicas*, y como tal, hacen referencia al comportamiento y a los *estados de ánimo*. En este sentido, Husserl designa los *contenidos anímicos* como *unidades de manifestación* que se pueden reconocer en los cuerpos. Siendo el alma <<la unidad de las “facultades espirituales” edificadas (y ellas mismas escalonadas a su manera) sobre las facultades sensibles inferiores y nada más>>¹¹⁸, sólo puede llegar a conocer mediante una experiencia de lo sensible, que es dada únicamente a través de lo material (en este caso el cuerpo). Un ejemplo que expresa el primado de las facultades espirituales del alma, en relación con las facultades sensibles

¹¹⁵ Véase la nota marginal de la página 39 señalada con el siguiente signo (*).

¹¹⁶ *Ibíd.*, § 30, p. 159. Con la analogía de la similitud entre la *realidad anímica* y la *cosa material*, Husserl quiere mostrar la diferencia en el modo de presentación de las cosas materiales en función de la movilidad subjetiva. Esto lo hace con el fin de que el lector advierta la relación existente entre las propiedades reales persistentes de la cosa y las circunstancias subjetivas cambiantes: <<La analogía de la unidad anímica con la unidad de la *cosa material* llega tan lejos que podemos decir que, en cuanto a lo formal, existe analogía plena entre las propiedades materiales que se manifiestan en el comportamiento físico cambiante de las cosas, y las propiedades anímicas que se manifiestan en vivencias correspondientes como maneras de comportamiento anímicas. Entre las propiedades anímicas, EN EL SENTIDO QUE AQUÍ ES PERTINENTE, está toda propiedad personal, el carácter intelectual del hombre y todas sus disposiciones intelectuales pertenecientes a él (...)>> *Ibíd.*, § 30, p. 160

¹¹⁷ *Ibíd.*, § 21, pp. 18 - 132.

¹¹⁸ *Ibíd.*, § 30, p.162.

inferiores, es el de la vista. En este sentido natural, que cambia según las circunstancias, se manifiesta la propiedad de la <<agudeza visual>>: <<El ojo por si sólo no se agudiza, sino que esta facultad es una propiedad del alma; de ahí que el alma, como la cosa misma, no sea algo diferente que la unidad de sus propiedades, y cada una de sus propiedades es igualmente un mero rayo de su ser>>¹¹⁹.

Ahora bien, siendo el *alma* una <<unidad sustancial – *real*, similar a la cosa cuerpo>> ¿en qué aspectos se diferencia de la realidad constituida materialmente? En primer lugar debemos advertir que tanto la *realidad anímica* como la empírica – implican vivencias de aprehensión completamente distintas por parte del sujeto. Por un lado, la *realidad trascendente* o *realidad material* es reconocida por el sujeto natural en el ámbito de la experiencia y del sentido común, es decir, aparece como aquella “realidad” que está ahí para nosotros como algo sobre lo cual podemos volver una y otra vez en actitud ingenua. En este caso, la dación de la *realidad natural* es posible en virtud de experiencias de reconocimiento del mundo y de todo lo presente en él – como ocurre en el caso de la vivencia de lo dado en la intuición y en la percepción. Del otro lado, la *realidad anímica* constituye su propio espacio interior cuando comparecen ante ella circunstancias externas propias de la realidad material y ante las cuales se experimenta una mutua interacción.

Esta diferencia entre alma y cuerpo, no contraviene la simultánea composición real del alma y cuerpo – unidad que da sentido a la realidad física – lo que vemos confirmado cuando gracias a Husserl reconocemos que

<<el alma es portadora de una vida anímica con su haber subjetivo y, como tal, una unidad que se prolonga a través del tiempo (el mismo tiempo en el que el cuerpo dura) y produce “efectos” en la *physis* y experimenta efectos a partir de ella>>¹²⁰.

¹¹⁹ Cfr. *Ibíd.*, § 30, p. 162.

¹²⁰ *Ibíd.*, § 32, p.165.

Otro aspecto que acentúa las diferencias entre la *realidad anímica* y la *realidad física* es el carácter histórico del alma. Las cosas materiales, están determinadas y condicionadas de manera externa, es decir, en virtud de un sujeto que las incorpora a sus vivencias particulares. Así, pues, como lo declara Husserl: <<las cosas materiales son exclusivamente condicionadas por lo exterior y no por su propio pasado; son *realidades sin historia*>>¹²¹. Ocurre todo lo contrario en el caso del alma la cual, por pertenecer a la corriente de vivencias y por estar constituida en el tiempo inmanente de la conciencia, es completamente histórica.

En síntesis, el *yo puro* se diferencia del alma porque admite una mayor independencia respecto del cuerpo y de la materia cuando realiza sus propios actos. Ahora bien, el alma se diferencia del cuerpo a pesar de compartir el carácter sustancial con él, porque es capaz de constituir un espacio interior a partir de sus relaciones con el mundo y porque tiene el carácter histórico. Las propiedades explicitadas respecto al *yo puro* y el alma, así como entre alma y cuerpo no se oponen a la necesaria interacción entre ellas mismas y su unidad fundante.

3.3 Recapitulación de las ideas principales

Hasta el momento hemos visto cómo el *cuerpo*, poco a poco, se ha ido constituyendo en una realidad de nuevo tipo para nosotros, en el sentido de que ya no es tan sólo un complejo extensivo material, sino que ahora comporta un nuevo estrato anímico del que, quizá, no nos habíamos percatado antes; precisamente, porque nuestra vida permanecía cubierta por el velo de la *actitud natural*. Sin nos detenemos a considerar lo dicho, veremos con evidencia que es algo cierto de suyo; por ser una actitud ingenua, la del sujeto, con respecto al torrente psíquico que emana en la conciencia de los hombres, la *actitud natural* obstaculizó por mucho tiempo el camino hacia la conciencia trascendental, hasta el momento en el cual el filósofo se compromete con un cambio de perspectiva

¹²¹ *Ibíd.*, § 33, p.176.

producto de un encuentro *crítico* con el mundo. La desconexión de la *actitud natural* trajo consigo la puesta en suspenso del mundo como realidad incuestionable y del *cuerpo* como máquina y nos abrió a la trascendencia de la reflexión sobre los elementos constituyentes del *cuerpo propio* como órgano de sensaciones, de percepciones y de flujo incesante de vivencias personales. Todo este sinuoso y progresivo camino comenzó en el primer capítulo con la presentación, a modo de algunas consideraciones preliminares, del *cuerpo* constituido a partir de los conceptos de *sensación* y *extensión* – conceptos determinantes en fenomenología pues, de alguna manera, ellos determinan el carácter interrelacional con otros cuerpos.

Gracias a la extensión de los cuerpos y a la visibilidad de los mismos, reconocemos que están espacialmente localizados; pero este reconocimiento del lugar que ocupan sólo viene dado por la percepción – sin la cual es imposible hablar del cuerpo propio – pues en la percepción del cuerpo del otro, constituyo analógicamente mi propio cuerpo. A su vez, la percepción posee en fenomenología dos connotaciones importantísimas como se desprende de la lectura de *Investigaciones Lógicas*: una *percepción inmanente* o de los *objetos psíquicos* y una *percepción trascendente* o de los objetos físicos. En ambos casos, el modo como percibimos los objetos está regulado por ciertas *condiciones normales de la percepción* que, independientemente del modo escorzado y figurado como se dan, facilitan o complican su aprehensión. Pero la percepción, a diferencia de la sensación, no es un acto voluntario del cuerpo, sino que obedece a una estructura interna de la conciencia caracterizada por la intencionalidad. Gracias a la intencionalidad es posible advertir la diferencia entre el *ser como conciencia* y el *ser como cosa* pues ella es, en últimas, la que determina el sentido fenomenológico de que <<la conciencia es siempre conciencia de algo>>. Finalizando el primer capítulo, y amparados siempre en el discurrir fenomenológico, asumimos el sentido constitutivo de las objetividades en general a partir de la correlación *nóesis: nóema*, la cual nos dio pie para avanzar hacia el segundo capítulo titulado <<la conciencia y su relación con el cuerpo>>.

Gracias a la adopción de la nóesis como <<aquello que informa la materia para hacer una vivencia intencional>> fue posible develar la correlación entre la conciencia y el cuerpo. Con el fin de mostrar el carácter absoluto de la conciencia frente a cualquier trascendencia, Husserl presentó una propuesta imaginaria que consistía en <<la aniquilación del mundo y en general de cualquier naturaleza física>> Sin embargo, el papel del *cuerpo* en relación con la conciencia se hace imprescindible, pues el único medio a través del cual esta última puede remitirse intencionalmente al mundo – previamente desconectado, pero reactivado luego de su correspondiente análisis – es aquel. Lo anterior nos condujo a dos cuestiones: la primera referente a la conciencia de la naturaleza, como *conciencia de puras inactualidades* y la segunda, propuesta para una ulterior investigación, a la conciencia interna del tiempo. Esclarecido el vínculo entre conciencia y cuerpo, continuamos con el análisis del cuerpo en tanto unidad psico física. Ya en este tercer capítulo la noción del cuerpo fenomenológico o cuerpo propio comienza a develarse para nosotros a partir de la consideración del *cuerpo en tanto órgano de las sensaciones* – cómo el sistema cenestésico de los hombres y de los animales – y del *cuerpo animado* constituido unitariamente con el alma.

CAPITULO IV

EL CUERPO PROPIO COMO REFERENCIA DE OTROS CUERPOS

<<Nuestro cuerpo no es una cosa entre las cosas. Mi experiencia me ha convencido que Yo no tengo un cuerpo, sino que soy un cuerpo. Él constituye mi camino de acceso a las cosas, mi apertura originaria al mundo, mi saber consciente aunque prerreflexivo sobre el mundo: en verdad, Yo no pienso con el cuerpo, o a través del cuerpo o desde el cuerpo, sino que pienso como cuerpo. No es el ojo el que ve. Soy Yo en cuanto cuerpo>>.

Daniel Herrera Restrepo. *La persona y el mundo de su experiencia: contribuciones para una ética fenomenológica*¹²².

4.1 El Cuerpo propio

Suponemos que en este punto el lector se preguntará cuál es el motivo que empuja a Husserl a establecer – aparentemente – tantas “clases” o “categorías” de *cuerpos*. Pues bien, intentaremos dar respuesta a este interrogante diciendo lo siguiente: En general, el *cuerpo* condiciona cualquier tipo de aprehensión: sea de la realidad a través de los sentidos o de la subjetividad por percepción inmanente. Lo cierto es que nunca la cosa material antecederá al *cuerpo* en cuanto órgano de percepción, pues, como muy bien lo expuso Mónica Jaramillo en su texto *Fenomenología de la corporeidad*

<<la aprehensión posterior del cuerpo – animado como *cuerpo – propio o corporeidad orgánica primordial* nos retrotrae a aquella experiencia genéticamente originaria en la que no hay todavía distinción entre el sujeto y el objeto: *Cuando toco mi mano derecha con mi mano izquierda* lo que toco y lo tocado no son otra cosa que *mi cuerpo sintiente*>>¹²³.

Por otro lado, la razón por la cual Husserl establece estas diferencias tiene que ver con la idea expuesta por nuestro autor en su obra *Cosa y Espacio* – que entre otros aspectos es fundamental en fenomenología, y sobre la cual hicimos mención

¹²² HERRERA RESTREPO, Daniel. *La persona y el mundo de su experiencia: contribuciones para una ética fenomenológica*. Bogotá: TecnoPress Ediciones. Serie Filosófica No. 4. 2002, p. 14.

¹²³ JARAMILLO, Mónica, *Fenomenología de la corporeidad*, op. cit. p. 104.

en diversos pasajes de este trabajo – donde se patenta la noción de *cuerpo sintiente* [Leib] y *cuerpo objetivo material* [Körper]. En cuanto *cuerpo sintiente*, ya lo hemos visto, existen dos modos de presentación: como *cuerpo de sensaciones* que ligado a la experiencia subjetiva del <<yo me muevo>>, constituye el *cuerpo animado*; y como *cuerpo propio* caracterizado por la célebre expresión fenomenológica del <<yo muevo>> [algo]: el primero, arraigado en una experiencia involuntaria; mientras que el segundo, se determina como *sujeto de decisiones*¹²⁴. Pues bien, este capítulo final tiene por objeto reivindicar las ideas de Husserl acerca del *cuerpo propio* o, como el filósofo lo denomina en la *Crisis, corporeidad*. La razón por la cual nos detenemos a estudiar esta cuestión, consiste en establecer el tránsito de la corporeidad personal hacia la corporeidad del “otro”, como lo veremos hacia el final del texto.

La tesis fenomenológica del *cuerpo propio* tiene su origen en la concepción del yo como yo *volitivo*. Esto, como lo hemos visto, se expresa en la idea del <<yo muevo>>. A diferencia del <<yo me muevo>> – en el cual no existe una objetivación de lo material, pues el movimiento está referido a ciertos actos involuntarios – el <<yo muevo>> implica siempre *sensaciones de contacto*¹²⁵. Por ejemplo, a través del sentido del tacto empujo una mesa; o reconozco por medio del contacto la forma de un determinado objeto. Esto supone que toda experiencia de reconocimiento de lo material está referida a las sensaciones táctiles que se encuentran *localizadas* en el *cuerpo*. Precisamente en este aspecto estriba la diferencia entre *el cuerpo animado* y *el cuerpo propio*. Nuestro autor afirma que la importancia de la <<localización de las vivencias en el cuerpo>> es tal que

<<todo el mundo refiere también al cuerpo sus vivencias yoicas [*Icherlebnisse*] y, en general, su propiedad yoica [*Ichbesitz*] específica, de modo que las *localiza* en él bien sobre la base de la <<experiencia>> directa, de la intuición inmediata, o bien en el modo propio del saber de experiencia indirecto o analógico>>¹²⁶.

¹²⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 103 – 104.

¹²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 105.

¹²⁶ HUSSERL, *Problemas fundamentales de la Fenomenología*, op. cit. § 3, p. 50.

* Husserl modificó en parte esta nota. El resultado final fue el siguiente: << (...) propiedad yoica [*Ichbesitz*] específica, de modo que las *localiza* en él bien sobre la base de la experiencia directa psicofísica, como de una (intuición) inmediata en su estilo, o bien en el modo propio (...)>>.

Lo anterior nos indica que el *cuerpo propio* tiene un sentido privilegiado en relación con el *cuerpo de sensaciones*, dado que en sí mismo es el órgano primordial de la vida o es el medio a través del cual nos es dable constituir objetos, animales o personas. Ya hemos visto que él es el centro de las localizaciones táctiles, por tal motivo, siguiendo a Husserl podemos decir lo siguiente: todos hemos tenido la experiencia del dolor físico. En algún momento de nuestra vida – es muy probable que nos haya ocurrido siendo niños – hemos sufrido el abraso del fuego. El dolor ocasionado por una candela nos dice que, efectivamente, *en o dentro* del “cuerpo están localizadas las sensaciones”¹²⁷; a veces el dolor se prolonga por un par de días o más, mientras que en otras, es cuestión de segundos. Nos sucede lo mismo cuando nos pinchamos un dedo con una aguja, o cuando nos martillamos la mano intentando colocar un clavo. Pero no sólo advertimos que en nuestro *cuerpo están localizadas ciertas sensaciones*, específicamente las de contacto – pues a diferencia del *cuerpo propio*, al *cuerpo de sensaciones* sólo le pertenecen las sensaciones de aparición de la cosa o de lo oído – gracias a la experiencia del dolor – como sucede en los ejemplos de un pinchazo, una herida ocasionada por el fuego, etc; también, gracias a las sensaciones producidas por el contacto con otros cuerpos, reconocemos que estos tienen un tamaño, una forma, cierta textura y temperatura. De hecho, como se puede ver evidentemente, todas estas *sensaciones localizadas* están ausentes en las cosas materiales; sólo pertenecen al *cuerpo* en cuanto este es, todo él, un *cuerpo viviente*. El primado de las sensaciones de contacto – o del *cuerpo propio* – en relación con las sensaciones de aparición – el *cuerpo de sensaciones* – se acentúa aun más cuando Husserl

¹²⁷ Es necesario aclarar esto: la relación del *cuerpo* con la materia no entraña meramente la experiencia de sucesos físicos referidos al cuerpo y a las cosas; de hecho, las cosas materiales carecen de una especie de sucesos corporales específicos llamados *ubiestesias*. *Las ubiestesias* o *sensaciones localizadas*, <<no son propiedades del cuerpo físico como cosa física, sino que son propiedades de la cosa cuerpo, y justo propiedades de acción. Se presentan si el cuerpo es tocado, presionado, pinchado, etc., y se presentan AHÍ donde lo es y CUANDO lo es; sólo en ciertas circunstancias perduran más que el toque. Toque significa aquí un suceso físico: dos cosas sin vida también se tocan; pero el toque del cuerpo condiciona sensaciones en él o dentro de él>> HUSSERL, *Ideas II*, op. cit. § 36, p. 186. Por otro lado es necesario decir lo siguiente: <<El neologismo *ubiestesia* traduce el término alemán arcaico *Empfindniss*, que Husserl utiliza aquí en el sentido que da el propio texto. En su significado normal, *Empfindniss* era sinónimo de *Empfindung* (= sensación) Nota aclaratoria de Antonio Ziri6n, *Ideas II*, p, 184>>

establece las *diferencias entre la región visual y la región táctil*¹²⁸. La diferencia fundamental estriba en la siguiente afirmación del filósofo:

<<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>>¹²⁹.

La diferencia, lejos de ser sutil, es abismal. La vivencia de la visión nunca podrá ser experimentada por otro *ojo vidente*, como la vivencia del tacto puede experimentar lo palpado. <<De igual modo sucede con el OIR. El oído “concorre”, pero el sonido sentido no está localizado en el oído>>¹³⁰. Lo realmente valioso que debemos señalar aquí, es que lo visto se puede palpar desde el *sistema cinestésico*, pero nunca en virtud de la sensación de contacto visual en la que el ojo acompaña la cosa vista.

4.2 Transición del concepto del *cuerpo propio* a la consideración de la constitución del *cuerpo del otro*

<<En la reflexión nos limitamos a la consciencia perceptiva de cosas, al propio percibir de ellas, a mi campo perceptivo. Pero en ello única y exclusivamente puede ser percibido mi soma, nunca empero, un soma ajeno – en su somaticidad¹³¹ –, sino sólo en cuanto cuerpo. Me encuentro en mi campo perceptivo, imperando yoicamente en mis órganos y, de este modo, en todo aquello <que> por lo demás me pertenece yoicamente en mis actos – Yo y facultades>>¹³².

Entonces, ¿cómo a partir de la experiencia de mi propio cuerpo es posible constituir el *cuerpo del otro* si en mi campo de percepción *mi soma*, o *mi cuerpo cinestésico*, es el que prima? Particular importancia tiene lo dicho en el primer y

¹²⁸ HUSSERL, *Ideas II*, op. cit. § 37, p. 187.

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 187.

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 188.

¹³¹ Husserl explica el concepto de soma de la siguiente manera: <<Es obvio que “somáticamente” no quiere decir lo mismo que “corporalmente”, sino que la palabra alude a aquello cinestésico y al funcionar yoico de ello, y en primer término, al funcionar viendo, oyendo, etc., a lo cual, evidentemente, aún pertenecen otros *modi* yoicos (por ejemplo: levantar, portar, empujar y cosas semejantes) >>HUSSERL, *Crisis*, op. cit. § 28, p. 112.

¹³² *Ibíd.*, §28, p. 112.

tercer capítulo sobre la percepción y el cuerpo como órgano esencial para la misma, respectivamente. Ya hemos visto cómo la percepción nos remite intencional y originariamente al objeto. Igualmente ocurre con los cuerpos de otros sujetos, los cuales están aprehensivamente condicionados por el campo de percepción radial de nuestro cuerpo. Pero la percepción nunca nos da la *corporeidad* completa del otro. Nos informa sobre la presencia animada de un cuerpo, pero nunca nos permite acceder a sus estructuras psíquicas <<corporeizadas>> en un *cuerpo propio*. Siguiendo lo dicho por nuestro autor, podemos afirmar que en la esfera perceptiva, los cuerpos, en tanto realidades sensibles materiales, se nos dan en *copresencia*, es decir, se dan como una realidad *junto* – de manera análoga – a la percepción que cada uno tiene de su *propio cuerpo*¹³³. Ahora bien, si el *cuerpo material* lo constituimos en la percepción, ¿cómo accedemos al *cuerpo propio* de los otros?; o, mejor aún, ¿cómo advertimos la presencia de otras conciencias residentes en los cuerpos de otros hombres? Evidentemente a Husserl no se le escapó esta cuestión que posee gran relevancia en *los análisis fenomenológicos del cuerpo*; con el fin de responder de modo práctico a este importante interrogante, pensó lo siguiente:

<<En conformidad con la localización experimentada tiene lugar entonces también una continuada coordinación de lo físico y lo psíquico, y con razón. Pues las dependencias – que van junto con la localización – de lo localizado respecto de los soportes físicos, ocasionan, donde tienen lugar dependencias similares, que se ejecute también una coordinación: por ejemplo, la localización de procesos psíquicos en el cerebro, en los lóbulos frontales, etc. Por supuesto, ésta no es una localización experimentada, la cual es una apercepción peculiar. Mi mano, partes de mi cuerpo, son aparentes, y aparecen enlaces *reales* con datos de los sentidos. Los lóbulos de mi cerebro no me aparecen. La coordinación funcional en la mano y en el campo táctil – mano es tal que, siempre que en la mano experimento un toque (como proceso físico), en mi campo táctil se presentan “sensaciones de toque”, o – en el toque de una mano ajena – concurren ahí a la manera de la apresencia. El lóbulo de mi frente no es, empero, portador de un campo táctil y en general para mí no es algo aparente. Y tampoco el cerebro ajeno puedo “verle” los procesos psíquicos inherentes en apresencia inmediata>>¹³⁴.

¹³³ Si seguimos el curso de lo dicho hasta el momento, será preciso concluir que sólo un *cuerpo* o una realidad sensible ha sido dada en copresencia, igualmente para todos los hombres. Estamos hablando, efectivamente como suponemos que el lector ya lo ha inferido, de la Naturaleza o del mundo.

¹³⁴ HUSSERL, *Ideas II*, op. cit. § 45, pp. 205, 206.

La *apresentación* supone una suerte de anticipación de lo que no advertimos en la mera percepción. <<Por *apresentación* trascendemos el ámbito de lo solipsistamente dado y penetramos en el campo de la intersubjetividad constituyente>>¹³⁵. Entonces, la percepción *del cuerpo del otro*, se “completa” gracias al *suplemento de sentido*¹³⁶ que viene dado por la *apresentación*. En otras palabras, en virtud de la experiencia solipsista de nuestra subjetividad que se expresa materialmente a través del *cuerpo propio*, es posible advertir que los demás sujetos tienen como base experiencias de índole trascendentales y subjetivas, tal y como ocurre en nuestro caso. Por analogía con respecto a mi *cuerpo*, la sola presencia del *cuerpo del otro* me dice que este está constituido por algo más que la sola materia cambiante; que hay algo más de lo que veo en la percepción; que efectivamente existe un mundo interior posiblemente similar al nuestro, pero que inexplicablemente todavía no puedo conocer, aun cuando lo intuyo.

¹³⁵ Cfr. JARAMILLO, Mónica, *Fenomenología de la corporeidad*, op. cit., p. 109.

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 109.

CONCLUSIÓN GENERAL

¿Es verdaderamente posible <<colocarse en los zapatos del otro>>? Esbozo de una ética fenomenológica del *cuerpo*

Pero avancemos aún más lejos. En la *apresentación* de otros cuerpos animados, se advierte, no solamente la materialidad física cambiante, sino además, por inferencias analógicas que tienen por base experiencias de mi *propio cuerpo*, la presencia de otras conciencias, de vidas subjetivas, de vivencias psíquicas en todos aquellos *yo reales* que se aparecen en el campo visual; en síntesis, veo hombres con sus respectivas almas, localizados espacialmente, viviendo entre cosas, desplazándose de un lugar a otro, de tal forma que <<cuando su cuerpo se mueve su alma en cierto modo se conmueve>>¹³⁷. Pero la *apresentación*, sólo me *informa* de estos sucesos; y aunque tiene la virtud de servir de *suplemento de sentido*, no me *da al otro* en su vivencia particular. En este aspecto reside la importancia de pensar una ética fenomenológica del cuerpo.

En la experiencia con los otros, apenas se insinúa la aprehensión de la existencia de mundos particulares tácitamente existentes; a partir de los movimientos corporales, de las expresiones faciales, de los ademanes, y en general, a partir de los signos que *leemos en el otro*, inferimos, primero, que, efectivamente, son seres anímicos como nosotros; y segundo, que están pasando por ciertas circunstancias de dolor, de alegría, de tristeza, de miedo, etc., en virtud de aquello que en fenomenología se expresa de la siguiente manera: <<el uno me recuerda asociativamente al otro>>¹³⁸. Aunque la expresión anterior se puede comprender desde múltiples perspectivas, aquí la acuñamos con el fin de señalar que aquel gesto me recuerda un estado personal (normalmente de ánimo); o aquel movimiento de un sujeto determinado me retrotrae a una vivencia similar. Desde luego Husserl ya había advertido el modo como se dan las demás subjetividades, cuando afirmó que <<a la aparición del hombre ajeno le pertenece, empero,

¹³⁷ Cfr. *Ibíd.*, §46, pp. 208, 209.

¹³⁸ *Ibíd.*, § 15b, p. 70.

además de lo mencionado, también la interioridad anímica de los actos. Sobre esto hay que decir que también aquí el comienzo es una copresencia transferida: al cuerpo visto le PERTENECE, como al mío, una vida anímica>>¹³⁹. Pero aun no se ha aclarado la cuestión inicial, esto es, si es verdaderamente posible <<colocarse en los zapatos del otro>>.

Sin duda parece una tarea difícil ésta de <<ponerse en los zapatos del otro>> y mucho más si se piensa en términos de comprensión y tolerancia, pues, si es muy común “salirse de las casillas” cuando las circunstancias personales son adversas ¿cómo será posible “soportar” la crisis de otras personas? No estamos seguros de hasta qué punto la intención de fundar una ética fenomenológica del cuerpo conlleve a la experiencia de vivir *con* los otros, vivir *por* los otros o vivir *para* los otros. Quizá esta última opción sea la más adecuada cuando se habla del *cuerpo* como el límite que señala la experiencia de convivencia con otros sujetos. En todo caso, la transición de la experiencia solipsista a la experiencia intersubjetiva, como un encuentro pre - reflexivo con el mundo – pues el *cuerpo propio* es, en su totalidad, es la expresión sintética de muchos signos en un gran interrogante, en lugar de pensarlo en términos de *palabras* – se expresa a partir de la vivencia de la *empatía*.

Gracias a la *empatía*, no sólo reconocemos que los demás *sujetos* Yo ocupan un lugar en el espacio – tiempo en virtud de sus *cuerpos materiales*, sino además, sufrimos una especie de metamorfosis que permite compenetrarnos con *el otro* y que nos sirve de apertura a la vida en comunidad y al mejoramiento del entorno social de modo plausible. Los signos que advertimos en los demás cuerpos, cobran una especial significación cuando *ponemos el mundo entero en empatía*, y por lo tanto, cuando pensamos el mundo en general desde una perspectiva hermenéutica, asumiendo el compromiso con *el otro* a partir de la relación *como – sí fuera yo mismo*. Sin embargo, el elemento que acentúa el verdadero carácter de la *empatía* a través de la experiencia de <<colocarse en lo zapatos del otro>>, y

¹³⁹ *Ibíd.*, § 45, p. 207.

que al mismo tiempo liga o rompe los lazos de hermandad entre los hombres, es el lenguaje, y más concretamente, la comunicación. El habla, en tanto acto post reflexivo, precedido por la vivencia originaria del *cuerpo* como síntesis sígnica y simbólica, conforma el paso seguro hacia la constitución de una <<objetividad intersubjetiva>>, pues antes de todo recurso lingüístico, la relación que se funda a partir de la experiencia de corporeidades diferentes, es una relación de apariciones y representaciones – fundamental en todo caso para la constitución de otros *sujetos yo*, pero insuficiente en el caso de querer <<colocarse en los zapatos del otro>>. Por este motivo, la comunicación supone un intercambio *real* de vivencias y no meras suposiciones, siempre y cuando el acto de habla sea legítimo, transparente y honesto.

La expresión más fiel de lo que suponemos aquí como acto de habla, se encuentra en el *diálogo* como una forma de intercambio intersubjetivo. A partir de éste, de la experiencia motivante de acercarnos a los demás y a través de la comunicación, será verdaderamente posible <<colocarnos en los zapatos del otro>>. Sin embargo, con esta expresión no buscamos hacerle creer al lector que se trata de “sentir” o “experimentar” el complejo de vivencias psíquicas que otro ser posee; así como tampoco buscamos con ello establecer límites morales de contacto con el *otro*. Nuestra intención está orientada a profundizar en la comprensión como el valor – condición de todo proyecto ético.

Ésta no supone meros comportamientos tolerantes frente a lo diverso o lo adverso, así como tampoco se trata de una cruda aceptación de la diferencia; es en la comprensión, en su forma dialógica, que encontramos el sentido del mundo y de la vida; <<colocarse en los zapatos del otro>>, quiere decir verdaderamente comprometerse con el cambio social: reconocer que la experiencia del diálogo, como un elemento constituyente del cuerpo, es el punto de partida de toda vivencia de socialidad y colectividad, entendida esta última <<como una subjetividad personal, de por así decir, muchas cabezas, que están, con todo,

enlazadas>>¹⁴⁰; que operan igualmente como personas individuales, <<acéfalamente>>, así como tienen la posibilidad de interactuar, en un sentido superior, como una unidad. <<Ponerse en los zapatos del otro>> implica dos cosas: primero, reconocerse como sujeto operante, <<personal y libre>>, que en su relación con los otros y en su desenvolvimiento personal, advierte <<el sentido genuino del auto examen de conciencia (*inspectio sui*) y de su capacidad de tomar postura reflexivamente en relación consigo mismo y con la vida>>¹⁴¹; y, segundo, reconocer su necesario vínculo con la sociedad, de la cual no se puede abstraer, pues siguiendo la célebre fórmula de la *crisis*, el filósofo debe convertirse en un <<Funcionario de la humanidad>> que <<vive en lucha por una vida <plena de valor>, asegurada frente a las desvalorizaciones, decadencias, vaciamientos de valor y decepciones que pueden sobrevenirle. Vive en lucha por una vida de creciente densidad axiológica, vida que pueda procurarle una satisfacción global que discurra con coherencia y seguridad>>¹⁴².

Así, pues, hemos visto cómo el cuerpo, en tanto cuerpo propio, y considerado en el ámbito de la fenomenología, constituye en sí mismo un fin único: el de abrirnos a la experiencia constitutiva de la realidad del mundo y del ser con los otros. Ya superamos las barreras impuestas por la tradición acerca de las nociones del cuerpo – máquina y recuperamos el sentido original del *cuerpo* como *simbología orgánica* y punto de localización en el espacio. Rompimos con los lineamientos científico – naturalistas, del *cuerpo* como mera receptividad de *sensaciones cinestésicas* y revalorizamos su papel dentro del ciclo de vivencias que caracterizan a los hombres. El *cuerpo* dejó de ser un receptáculo y pasó a convertirse en un todo significante. Sin embargo, nuestras consideraciones, como el lector ha debido advertirlo, sólo son, el primer paso dentro de una gran investigación que compromete el sentido de una auténtica fenomenología de la corporeidad y de una ética fenomenológica del cuerpo; quedan por fuera

¹⁴⁰ HUSSERL, *Renovación del hombre y de la Cultura*: “III, Renovación como problema ético individual” España: Anthropos, trad. Agustín Serrano de Haro; 1. Formas de vida ética. Introducción al tema, p. 22.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 24.

¹⁴² *Ibíd.*, p. 26.

innumerables cuestiones que dejamos abiertas para la discusión – y muy posiblemente para trabajar en otro texto – en lo que respecta a este tema. Cuestiones que aquí tan sólo enunciamos con el fin de demostrar que la temática no quedó agotada con lo dicho hasta el momento, y que por el contrario, este documento representa solamente una propedéutica al tema. Entre otros aspectos señalaremos lo siguiente: ¿cómo se articula la relación entre el cuerpo y la estética? Y específicamente, ¿qué postura debemos adoptar frente a la obra de arte? ¿Desde cuál perspectiva podemos abordar el concepto de cuerpo y su relación con la belleza? ¿Es esencialmente *bello*, el cuerpo? ¿Existe la posibilidad de hablar de un cuerpo político? ¿Es posible constituir la dimensión de lo político a través del cuerpo y de la noción de empatía? Y siguiendo lo dicho por Husserl en la *Crisis*: Ciertamente el alma “es” “en” el mundo, pero ¿indica esto que lo es del mismo modo que el cuerpo y que, cuando los hombres son experimentados como reales con soma y alma en el mundo, esta realidad de los hombres, tanto como la de sus almas y somas, tiene o puede tener un sentido idéntico o siquiera análogo al de los meros cuerpos?¹⁴³ ¿Cómo mediante el cuerpo nos retrotraemos a la idea absolutamente originaria del mundo de la vida? Por ahora, sólo nos queda decir siguiendo al filósofo Daniel Herrera que:

<<La visión dualista del hombre como compuesto del cuerpo y el alma, heredada de los griegos, sigue pesando en nuestras vidas de manera especial en ciertas formas de desvalorización del sexo. Pero no, el hombre es una totalidad, totalidad que sólo se puede expresar a través de su ser total, es decir, como espíritu encarnado o como cuerpo espiritualizado. El cuerpo se vive interiormente, es el Yo mismo. No debemos decir que “tenemos” un cuerpo, porque lo único que tenemos son cosas. La expresión exacta sería: “Yo soy mi cuerpo”. No es el ojo el que ve, ni el oído el que oye. Soy “Yo”, el hombre total. Yo estoy totalmente presente en los que veo y oigo. La persona se realiza en el cuerpo y por el cuerpo. A través de él nos expresamos y nos hacemos presentes. Las cosas no están presentes o ausentes. Simplemente están ahí o no están. Sólo el hombre, gracias al cuerpo, se hace presente, porque la presencia implica el reconocimiento del otro en mi “Yo” >>¹⁴⁴.

Un reconocimiento que, según Husserl, ha de pasar por el despliegue y desarrollo de diferentes fases constitutivas que no podrán ser alcanzadas de modo

¹⁴³ HUSSERL, *Crisis*, op. cit. § 60, p. 222.

¹⁴⁴ HERRERA, Daniel. *La persona y el mundo de su experiencia: Contribuciones para una ética fenomenológica*, op. cit. p. 188.

conclusivo y absoluto. El otro será siempre para mí un <<insondable enigma>> que sólo en virtud de la comunicación puedo aprehender como un ser individual susceptible de determinarme; que aprendo a conocer y sin el cual no podría conocerme como ser social y como individuo ético.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas Vol. 2*. Barcelona: Ediciones Altaya, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, 1995.

----- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica, trad. José Gaos, 1949.

----- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro 2: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, trad. Antonio Zirion Quijano, 1997.

----- *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. La Haya: Alianza Editorial, trad. César Moreno y Javier San Martín, 1973.

----- *Chose et Espace*, Paris: PUF, 1989.

----- *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Barcelona: Crítica S.A. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas, 1991.

----- *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, trad. Agustín Serrano de Haro, 2002.

----- *Las conferencias de París*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. Trad. Antonio Ziri6n Quijano, 1988.

----- *Renovaci6n del Hombre y de la Cultura: Cinco Ensayos*. Barcelona: Anthropos, trad. Agustín Serrano de Haro, 2002.

HERRERA RESTREPO, Daniel. *La persona y el mundo de su experiencia: contribuciones para una 6tica fenomenol6gica*. Bogot6: TecnoPress Ediciones Ltda. 2002.

----- *Los Or6genes de la Fenomenol6gica*. Bogot6: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1980.

JARAMILLO - MAHUT, M6nica Marcela. *Fenomenol6gica de la Corporeidad*. En: Revista UIS – Humanidades, Vol. 28, No. 2, Julio – Diciembre 1999, p. 100 – 112.

LANDGREBE, Ludwig. *Fenomenol6gica e Historia*. Caracas: Monte 6vila Editores, C.A. Venezuela, 1975.

MERLEAU PONTY, Maurice. *Fenomenol6gica de la percepci6n*. Barcelona: Editorial Planeta - De Agostini, 1985.

ROSALES, Alberto. *Conciencia, Vida y Cuerpo*. En: FRANCISCANUM, Revista de las ciencias del Espíritu: Fenomenología en América Latina. Año XLI, No. 122 – 123 Mayo – Diciembre 1999.

VERANO, Leonardo. *Cuerpo y Lenguaje*. En: FRANCISCANUM, Revista de las ciencias del Espíritu: Fenomenología en América Latina. Año XLI, No. 122 – 123 Mayo – Diciembre 1999.