

EXPERIENCIA CINESTÉSICA Y EXPERIENCIA INTERSUBJETIVA

(>)

HENRY CAMILO VILLAMIZAR BLANQUICET
Universidad Nacional de Colombia



EXPERIENCIA CINESTÉSICA Y EXPERIENCIA INTERSUBJETIVA*

Resumen: este artículo pretende explorar la relación existente entre la experiencia cinestésica y la experiencia intersubjetiva. El rasgo cinestésico está presente de manera primaria en nuestra experiencia cotidiana. Este rasgo, además, está intrínsecamente ligado con nuestro conocimiento de otros seres humanos (intersubjetividad). Con el fin de lograr una visión más esclarecedora de la relación entre estos dos fenómenos, el método fenomenológico parece el ideal para poder hacer una aproximación más exacta.

Palabras clave: cinestésias, intersubjetividad, Fenomenología, método fenomenológico, corporalidad.

KINESTHETIC EXPERIENCE AND INTERSUBJECTIVE EXPERIENCE

Abstract: This article pretends to explore the existent relation between kinesthetic and intersubjective experience. The kinesthetic trait is primarily present in our everyday experience. This trait is also intrinsically linked with our knowledge of other humans (intersubjectivity). In order to achieve a clearer view of the relation between these two phenomena, the phenomenological method seems like the ideal one to make a more accurate approximation.

Keywords: Kinesthesia, Intersubjectivity, Phenomenology, Phenomenological Method, Corporality.

Fecha de recepción: Agosto 4 de 2015

Fecha de aceptación: Mayo 15 de 2016

Forma de citar (APA): Villamizar, H. (2016). Experiencia cinestésica y experiencia intersubjetiva. *Revista Filosofía UIS*, 15 (1), 189-209, doi: <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v15n1-2016009>

Forma de citar (Harvard): Villamizar, H. (2016). Experiencia cinestésica y experiencia intersubjetiva. *Revista Filosofía UIS*, 15 (1), 189-209.

Henry Camilo Villamizar Blanquicet: colombiano, Magister en Filosofía de la Mente y Fenomenología, miembro del proyecto Cognición Social en Ciencias Cognitivas desde una Perspectiva Fenomenológica de la Universidad Nacional de Colombia.

Correo electrónico: buhovil@gmail.com

* Revisión del tema

EXPERIENCIA CINESTÉSICA Y EXPERIENCIA INTERSUBJETIVA

1. Introducción

Este texto pretende denotar cómo toda experiencia humana es primordialmente corpórea. Venimos a este mundo moviéndonos, en términos de Maxine Sheets-Johnstone. Morir es, entre otras cosas, la ausencia de movimiento. Lo cinestésico es un elemento constitutivo de nuestro encuentro con el mundo y con los otros, entendiendo lo cinestésico como el todo en el que está involucrado el movimiento y en general la experiencia corporal. Sin experiencia percibida a través del cuerpo, no hay experiencia como tal. Con este artículo se pretende resaltar la importancia de la experiencia corporal, no sólo en aspectos focalizados, propioceptivos, sino considerada como un todo, es decir, la experiencia de todo el cuerpo en relación intencional con cualquier fenómeno del mundo, incluida también la percepción de otros seres humanos, es decir, de seres animados con los rasgos de consciencia propios de la cognición humana. La relación entre cinestésias e intersubjetividad es fundamental a la hora de entender cómo conocemos a otros.

Lo interesante no consiste en negar la importancia conceptual para la intersubjetividad, sino en esclarecer el valor cognitivo y la primacía del movimiento corporal para la intersubjetividad. En otras palabras, es necesario que nos reconozcamos a nosotros como cuerpos moviéndonos para lograr mayor claridad sobre el conocimiento que tenemos de otros. Ahora bien, es de resaltar que este fenómeno es pre conceptual, es decir, se presenta en el terreno de la experiencia directa, no reflexiva. En nuestra experiencia cotidiana nos vemos con este tipo de experiencia la mayoría del tiempo, desde caminar hasta opinar sobre un tema cualquiera. Es en este terreno de lo pre conceptual donde tiene su valor y primacía la experiencia cinestésica o corpórea, de aquí que no es de nuestro campo de interés el estudio del fenómeno conceptual.

Sin embargo, con respecto a este campo siempre surge la pregunta de cómo investigar lo pre conceptual a través de medios conceptuales, tal como debe ser una investigación de corte científico riguroso. Aquí nos servimos del método fenomenológico y las investigaciones hechas por fenomenólogos estudiosos de la experiencia corpórea, que precisamente han estudiado este asunto y han hecho avances en la metodología para los estudios del terreno de lo ante predicativo.

La experiencia en tanto un todo corpóreo se trabaja aquí bajo el concepto de cinestésias (*kinesthesia*). Las cinestésias son un tema que Husserl trató en varias partes de sus escritos, en especial en su texto *Ideas II*, dándole una importancia vital al tema de la sensación de experiencia corpórea que uno tiene al tener cualquier vivencia. Este tema es retomado recientemente por autores que se siguen por un método fenomenológico y han resaltado con mayor fuerza el tema de lo pre conceptual y el papel del cuerpo para el cognición del mundo y de otros seres humanos. Así, tenemos personas como Dan Zahavi o Maxine Sheets-Johnstone que han trabajado con dedicación el tema de las cinestésias y que nos sirven como base para este estudio.

2. Cinestésias: la experiencia corpórea para “navegar” en el mundo

Tomando como campo la percepción directa, que aunando con lo anterior es el terreno de lo pre conceptual, entramos a describir aquello que es el eje central de este texto: las cinestésias. Nos interesa saber qué son, pero más que todo, entender cómo experimentamos cinestésicamente y en qué radica su importancia. Se hará, por lo tanto, una descripción detallada de este rasgo en la percepción con el fin de encontrar en qué consiste tener cinestésias como un fenómeno siempre presente en nuestra experiencia. Lo primero es, entonces, aclarar en qué consisten.

Dirijamos pues, de acuerdo con el método fenomenológico, la mirada hacia nuestra propia experiencia. Percibimos con nuestros órganos sensoriales, es decir, vemos, oímos, olemos, tocamos y probamos. Pero si miramos con atención, parece ser que algo más siempre se encuentra allí, con nuestros sentidos: con el percibir tengo una experiencia de mi cuerpo moviéndose en relación con el objeto que percibo. Pero este movimiento no es una cuestión simplemente de desplazamiento, sino que es una relación que existe entre mi postura corporal (la manera en que me dispongo, como un cuerpo que soy) con respecto a lo que sea que perciba. Es en esta experiencia de mi cuerpo que entramos para entender mejor las cinestésias.

De acuerdo con Maxine Sheets-Johnstone, las cinestésias manifiestan conciencia de unas dinámicas corporales: *“As its etymology indicates, kinesthesia in its primary, experiential sense, denotes an awareness of movement, hence an awareness of dynamics, hence an awareness of a qualitatively felt kinetic flow”* (2010, p. 218). Es decir, al percibir algo del mundo, además del sentido o sentidos que utilizo para relacionarme con ese algo, con ello viene una experiencia de unas dinámicas que están jugando al tiempo que percibo, dinámicas por cierto, que no son otra cosa que mi mismo cuerpo “disponiéndose” ante una cosa.

Pero esta experiencia vas más allá de ser un mero acompañante de los sentidos: con mi postura corporal anticipo cuáles movimientos debo hacer para acercarme a dicho objeto. Además, es con mi cuerpo que me relaciono con el objeto a través de las posibilidades que tengo de moverme. Nuestra percepción sensorial no es solamente estar dirigido al objeto, ver sus características y cómo se me aparece a la vista. Con el ver, se encuentran unas series de dinámicas cinestésicas que me permiten acomodarme, por así decirlo, para “navegar” mejor con el objeto. Las cinestésias siempre están “jugando” al tener una experiencia. Están ahí, no tematizadas (aunque siempre pueden volverse tematizables) pero presentes en cada experiencia. Husserl mismo indica esto, como lo nota Dan Zahavi en su texto *Husserl’s Phenomenology: “Our experience of perceptual objects is accompanied by a co-functioning but unthematic experience of the position and movement of the body, termed kinaesthetic experience”* (2003, p. 99).

Pero miremos con mayor atención nuestra experiencia: puedo repetir varias veces un movimiento para observar qué se presenta allí (por ejemplo, levantar los brazos). Puedo repetir este movimiento de muchas maneras, acelerando o disminuyendo la velocidad, utilizando más o menos fuerza al alzar los brazos. Es decir, puedo, a cada momento, variar la manera en que me muevo al hacer la acción de levantar los brazos. Con esta acción siempre hay acompañándola la variedad de movimientos corporales que decida hacer. Siempre me presento, esto es corporalmente, desde una posición, pero además en constante movimiento con respecto a la posición inicial. Incluso al quedarme suspendido con los brazos abiertos, siento una tensión en mi cuerpo que me evidencia un esfuerzo por quedarme quieto. Constantemente estoy viviendo unas dinámicas corporales que van de la mano con la experiencia que tengo.

La variedad de posibilidades con respecto a los movimientos que realizo me evidencian (de acuerdo con Sheets-Johnstone, haciendo un análisis fenomenológico esencial, esto sería, encontrando lo invariante en la variación) que a pesar de la constante variación, existe una unidad en la experiencia, esto es, una cualidad sentida de todo mi cuerpo (unas tensiones, unas posibilidades de movimiento, unos “ritmos” a los que mi cuerpo puede moverse). Con mayor claridad: con cada variación de mi percepción vienen unas cualidades de mis

dinámicas corpóreas, que conservan la unidad de “cualidad de todo el cuerpo”; sólo a partir de esta unidad es que entiendo las variaciones como tales.

What is invariantly there is in each case an overall quality. Whatever the variation, the movement has a distinctive felt qualitative character coincident with that variation [...] These qualitative aspects -dynamic structures inherent in movement- enter into and define our global qualitative sense of any particular movement variation; they make all the variations immediately distinctive to us as variations (1998, p. 142).

3. Estructuras cardinales de las cinestésias

Según Sheets-Johnstone, es importante tomar en cuenta que las cinestésias, como una cualidad de cuerpo entero, se despliegan en nuestra experiencia a través de ciertas estructuras cardinales. Estas estructuras cardinales funcionarían como lo invariante que se encuentra en el movimiento corporal cuando percibimos un objeto, es decir, aquello que permanece durante la libre variación de la percepción. Es en estas estructuras cardinales del movimiento corporal, llega a decir Sheets-Johnstone, que se constituyen los conceptos de espacio y tiempo por ejemplo, todo por la variación libre y continua de dinámicas cinéticas, (estructura temporal), y otros rasgos como la tensión y postura corporal (estructura espacial).

Pero especifiquemos un poco más: ¿a qué se refiere Sheets-Johnstone cuando habla de dinámicas cinéticas? Ya habíamos dado luces sobre el carácter “holista” de la experiencia cinestésica, es decir, experimentamos un objeto con todo el cuerpo. Las cinestésias no son cuestión de sensación particular, específica en el cuerpo (un pinchazo en la mano, por ejemplo). Las cinestésias son cuestión de dinámicas cinéticas:

One can see why kinesthesia —the experience of one’s own movement— is not a matter of sensations, but of dynamics. Sensations are spatially pointillist and temporally punctual. Kinesthetic experience is in contrast an experience of an indivisible dynamic whole, a kinetic form that is an overall bodily-kinetic dynamic (2010, p. 225).

Siendo las cinestésias un todo corpóreo, es a través de las estructuras dinámicas del cuerpo que tenemos experiencia cinestésica como tal. Estas son cualidades sentidas en todo momento de tener experiencia de algo, cualidades que tienen que ver con la manera en que nuestro cuerpo está dispuesto para percibir. Estas cualidades, por otro lado, son en las que se originan nuestros sentidos iniciales de espacio y tiempo (contrario a lo que normalmente se piensa), es decir, no es que podamos movernos por tener un espacio y tiempo, es más bien por movernos que constituimos sentido de espacialidad y temporalidad.

Podemos dividir estas cualidades en cuatro principales: 1. Una tensión que se siente (*felt tensional quality*), esto tiene que ver con un sentido que tenemos de nuestro esfuerzo corporal al realizar cualquier movimiento o incluso al quedarnos quietos. 2. Una cualidad lineal (*linear quality*) que se refiere al contorno de mi cuerpo (algo así como mi límite corporal) pero también el sentido de mi contorno con los lugares en que me muevo. 3. Una cualidad de amplitud en la que se siente una expansión o contracción de nuestro movimiento corporal y la expansión o contracción espacial de nuestro cuerpo. 4. Una cualidad de proyección que tiene que ver con la manera en la que dispongo mi cuerpo (según fuerza o energía utilizada) para relacionarme con un objeto (Sheets-Johnstone, 1998, p. 143). Esta última cualidad es la que tendría el rasgo de anticipación corpórea. Podemos decir que la experiencia cinestésica “se vive” en estas cualidades. Tratemos este asunto en más detalle:

1. Hablemos primero de la libre variación del movimiento. Al hacer mi movimiento más rápido o más despacio, noto una tensión ejercida en mi cuerpo de acuerdo a la velocidad a la que quiera ir. Esta tensión varía según mi interés o necesidad en el momento, pero es claro que siempre hay algún tipo de tensión ejercida.

2. Podemos también encontrar, según Sheets-Johnstone, un despliegue de posibilidades según mi postura corporal, una relación experiencial directa entre mi cuerpo y el o los objetos que experimento. Aquí observamos aspectos lineales, de expansión o contracción, de mi cuerpo con respecto al objeto percibido. Nosotros chocamos con las cosas del mundo y lo hacemos primariamente a través de nuestros cuerpos. Este rasgo es fundamental a la hora de tratar el tema de la intersubjetividad.

3. Nuestra relación de posibilidades de movimiento corporal con los objetos esclarece una estructura de variación espacial del movimiento. Nuestro despliegue físico, corporal, en relación con el mundo (de hecho lo podemos ver más claro con los seres animados), evidencia un sentido de espacialidad, pues ¿de qué otra forma nos podríamos mover en un espacio sin tener alguna noción del mismo? Piénsese en el ejemplo de alguien que se enfrente a un animal salvaje que pretende atacarlo; el despliegue espacial entre su cuerpo y el del animal es fundamental para poder defenderse. Y aunque nunca haya un dominio total de dicha espacialidad, si existe un sentido de “ubicación” con el contorno de manera que se pueda lograr un mejor despliegue. 4. Además de la tensión al mover mi cuerpo (o incluso dejarlo quieto), también observo que “proyecto” mi cuerpo cuando estoy dirigido al mundo, es decir, anticipo los movimientos que tengo que hacer, dispongo mi cuerpo para proyectarme hacia el objeto percibido. Siempre que tengo una experiencia, me dispongo según mis expectativas de dicha experiencia, y con base en esto acomodo mi cuerpo. No andamos a ciegas, por así decirlo. Incluso si no sé a qué atenerme, es decir, una experiencia nueva,

dispongo mi cuerpo de cierta manera para “enfrentarme a lo nuevo”. En el cuerpo también se devela un sentido temporal, de variación temporal, de anticipación y expectativa.

Lo que se muestra con estas estructuras es una serie de dinámicas cinéticas que se “activan” al tener conciencia de algo. *“In other words, kinesthetic consciousness is fundamentally a consciousness of an unfolding kinetic dynamic”* (Johnstone, 1998, p. 142).

Según lo anteriormente dicho, es importante resaltar que las cualidades cinestésicas son originarias en nuestra constitución de sentido de conceptos tan importantes como fuerza, espacio, tiempo y los otros (tema que se tratará más adelante). Es en nuestra experiencia perceptual con el mundo, en la que mi cuerpo (propriadamente yo) moviéndose, hace “surgir” el sentido de dichos conceptos, por medio de mi tensión corporal, mi límite corporal, la fuerza aplicada, la velocidad con la que me muevo, etc., en una palabra, las cinestésias. Como dice Sheets-Johnstone al respecto:

However brief the above delineations, it should be evident that fundamental concepts of space, time, and force, derive from movement (...) kinesthesia is foundational to fundamental human concepts that develop early on and continue to inform the lives of humans ever onward (2010, p. 224).

Tener experiencia de algo, en su sentido más básico, es estar cinestésicamente dispuesto hacia ese algo. Es nuestra forma primaria de estar vivos, de estar en el mundo. Las cinestésias pueden tomarse como la forma original del ser animado. Nacemos en este mundo moviéndonos, (no nacemos quietos) y sobre este andamiaje estamos una vez el mundo nos lo exige. Estar en absoluta quietud, es, de manera generalmente vista, estar muerto. Ser un ser vivo es, en términos generales, moverse. Además, es a través del movimiento y la sintonía que hacemos con el mundo la manera en que empezamos a conocer dicho mundo, siempre en relación con la experiencia de nuestras posibilidades de movimiento corpóreo.

Everyday human experience involves thinking in movement; the everyday experience of animate forms involves thinking in movement. Our capacity to think in movement is rooted in fundamental human concepts of space, time, and energy or force, all of which are rooted in the experience of movement itself, that is, in kinesthesia (222).

4. Cinestésias y propiocepción

Según lo anteriormente dicho, las cinestésias son, en términos generales, conciencia del propio movimiento. Sin embargo, es importante aclarar la diferencia entre la conciencia cinestésica del propio movimiento y lo que comúnmente

se conoce como propiocepción. En términos generales, la propiocepción es más amplia que las cinestésias¹. La propiocepción abarca aspectos como las sensaciones específicamente localizadas en un cuerpo, sentidas a través de mis órganos sensoriales, caso más claro por ejemplo, el de mi tacto. Al rozarme con una superficie en mi mano se activan unos órganos propioceptivos, a saber, mi piel (órgano táctil) que me permite tener una conciencia de esta sensación localizada. "Propiocepción tiene que ver, a diferencia de las cinestésias, con sensaciones localizadas, no con dinámicas corporales. De acuerdo con Sheets-Johnstone: *"Properly speaking, proprioception is a matter of all manner of bodily organs that sense movement and deformations, a primordial form of animate awareness that began its evolutionary career in surface recognition sensitivity—tactility in the service of movement—that evolved into different external sensors registering movement [...] and that, with the advent of internal bodily organs sensing movement through muscular effort, evolved into kinesthesia"* (218).

Las cinestésias las debemos entender como un todo, no como sensación localizada (en contraste con la propiocepción). Las sensaciones propioceptivas empiezan y terminan, por así decirlo, son puntuales y específicas de un parte del cuerpo. La propiocepción es detección de movimiento en una parte del propio cuerpo.

Con las cinestésias hay un sentido de esfuerzo muscular, es de todo a todo conciencia de esfuerzo corpóreo por medio de las dinámicas corporales: Postura, disposición para moverme, sensación de mi propio cuerpo, sensación de mí límite corporal, etc. Entonces bien: siento el roce particular en mi mano, pero además hay toda una disposición corporal en la que me encuentro al sentir este roce localizado. Una tensión, una contracción o expansión corporal, una relación de todo mi cuerpo con esta superficie con la que me estoy rozando. Propioceptivamente, captamos este roce localizado, cinestésicamente es todo mi cuerpo el que está dispuesto para este roce. Las cinestésias no son una reunión de pedazos de sensaciones puntuales. No se sienten en una parte específica del cuerpo. Son un todo dinámico, en movimiento.

Sabemos, pues, después de un análisis fenomenológico, que es por medio de nuestra corporalidad que percibimos un objeto. Pero esto es necesariamente ir más allá de ver nuestro cuerpo únicamente como un portador de órganos sensitivos: efectivamente, es por nuestros órganos sensoriales que logramos percibir; sin embargo, no son el único elemento que juega en el momento de percibir. Con nuestros órganos sensoriales tenemos una sensación de nuestra corporalidad moviéndose, es decir, animada, que nos permite percibir. Esta sensación no es más que la animación corporal, la forma original de estar vivos,

¹ Para profundizar en la relación entre propiocepción y cinestésia, remitirse al artículo de M. Sheets-Johnstone. "Body and Movement: Basic Dynamic Principles", 2010.

estar en movimiento, o en caso de estar quieto, la sensación de rigidez corporal que, de alguna manera, expresa una animación. Es porque podemos hacer un recorrido de la mirada, o tocar la superficie de algo, o acercarnos o alejarnos para oír mejor, entre otra variedad de movimientos, que efectivamente podemos tener sentido de un objeto. Con mayor precisión: es en tanto que soy un cuerpo animado que puedo percibir un objeto.

El tema de las cinestesis puede ser investigado al dirigir la atención sobre nuestra corporalidad, es decir, ver la manera en que nos movemos y buscar el origen de las estructuras capitales del movimiento corporal. Pero también nos permite la posibilidad de tener experiencia con respecto a otros cuerpos animados como el propio. El fenómeno del otro-yo también tiene una relación estrecha con la experiencia cinestésica. Para mostrar lo siguiente estudiaremos sobre el papel de Husserl le da a las cinestesis.

5. El papel trascendental de las cinestesis

Edmund Husserl fue dándole mayor importancia a las cinestesis a medida que fue enfocándose más hacia la fenomenología genética. Este tema adquiere tal importancia que el mismo Husserl lo clasifica entre los tres temas centrales de la fenomenología, junto con la temporalidad y la intersubjetividad. El estudio de las cinestesis no es sólo importante para entender la naturaleza material y la naturaleza animada, sino que además su esclarecimiento da luces sobre el tema capital de la fenomenología, a saber, la intersubjetividad.

El ser animados es la forma primaria de encontrarnos en el mundo. Es la posibilidad misma de moverme e interactuar con los distintos objetos con los que me encuentro. Es un pre requisito (aunque no es, en manera alguna, un argumento lógico) que podamos movernos, que seamos animados, para que se nos presente un mundo con sentido, para que podamos tan sólo explorar y desplegarlos en un lugar. *"In short, the crucial point made by Husserl is not that we can perceive movement, but that our very perception presupposes movement"* (Zahavi, 2003, p. 100).

Husserl caracteriza las cinestesis como la movilidad yoica que está ligada a la corporalidad sensible:

[...] y este imperar, aquí mostrado como funcionar de toda percepción de cuerpos, el sistema global de las cinestesis, sistema digno de confianza y disponible consciencialmente, es actualizado en la correspondiente situación cinestésica, está constantemente ligado a una situación de aparición de cuerpos, a saber: la del campo perceptivo (1991, p. 111).

Con esto se refiere que la experiencia cinestésica se considera como el movimiento corporal, sensible, pero también a lo psíquico, yoico, es decir, siempre presente en toda experiencia del sujeto. Presente además, en la unidad del mismo, no sólo en su experiencia física o material. La división entre mente y cuerpo puede ser considerada como un fenómeno posterior, más no como un elemento actual, presente en la experiencia cinestésica, que es anterior y como un cuerpo entero vivido (*leib*). Por lo tanto, el carácter de la experiencia cinestésica es algo así siempre presente en la percepción de cuerpos (y por tanto de otros). De acuerdo con Husserl, citado por Zahavi: *"On the one side, we have a series of kinaesthetic experiences and, on the other side, a motivated series of perceptual appearances that are functionally correlated to these experiences. Although the kinaesthetic experiences are not interpreted as belonging to the perceived object, and although they do not themselves constitute objects, they manifest bodily self-givenness and, thereby, a unity and framework that the perceptual appearances are correlated with (Hua 11/14), and which furnish them with a coherence allowing them to gain object-reference and become appearances of something"* (2003, p. 100).

Es fundamental aclarar que no debemos entender nuestras posibilidades de movimiento en un sentido lógico, de condición de posibilidad, sino en un sentido experiencial, pues el movimiento cinestésico mismo sólo es evidente en la experiencia cotidiana (moverse para alcanzar un objeto, levantar la mano para preguntar, correr para alcanzar a alguien, etc.). Aunque la vida animada es posible porque tenemos cinestesis, no es un sistema estático que "se le agrega" a una máquina para que así pueda empezar a funcionar. Las cinestesis son la animación, el estado de estar vivo, dirigido intencionalmente hacia el mundo y hacia otros. Moverse es la manera de ser de todo ser animado. En términos de Zahavi citando a Husserl:

This kinaesthetic experience amounts to a form of bodily self-awareness and, according to Husserl, it should not be considered as a mere accompanying phenomena. On the contrary, it is absolutely indispensable when it comes to the constitution of perceptual objects (2003, p. 99).

Ser animado es ser un cuerpo que se mueve. La animación consiste en el movimiento de mi propio cuerpo. Ser animado es ser en movimiento, ser que experimenta, a cada paso, su propio movimiento en relación con las cosas. Pero, Husserl se pregunta, en sus *Lecciones de Cosa y Espacio*, cómo llegamos a esta sensación de mi cuerpo entero. Es evidente que puedo tener percepciones de partes de mi cuerpo como un cuerpo entre otros. ¿Pero cómo sé que al estirar un brazo no es sólo el brazo que se mueve, sino mi brazo con todo mi cuerpo? Husserl lo pone de la siguiente manera:

How then do I come to "experience" that, in walking, my whole body moves toward the bookcase as a body moving there corporeally? Very simply, we will say. Within the visible domain, I can bring every visible part of my body into relation with an external body [...]. And ultimately, indeed, my corporeal body altogether appears like a body [...]. This naturally is not a conclusion but an apperception (2010, pp. 335-336).

De acuerdo con lo anterior, de manera aperceptiva me reconozco como un todo, como un cuerpo (*leib*). Pero no sólo me reconozco a mí mismo como un cuerpo, sino que es a través de mi relación constante con otros cuerpos, mi co-presencia y co-pertenencia al mundo, que también me entiendo como un cuerpo. Un ser animado mueve así como es movido. La diferencia fundamental, en términos de movimiento, entre una naturaleza material y una naturaleza animada radica en la sensación cinestésica que un ser animado tiene, esta experiencia de los movimientos de su propio cuerpo como un todo, de la disposición corpórea que tiene al percibir. La animación consiste, entre otras cosas, en sentirse moviéndose.

Podemos reconocer, pues, que las cinestesias cumplen un papel constitutivo en la percepción. Son trascendentales, en términos de Husserl, es decir, son un rasgo constitutivo de la experiencia perceptiva. Experimentar un mundo es percibirlo con nuestro cuerpo, siempre dispuesto y motivado, a moverse. Es decir, no se da "sentido de mundo" (de todo lo que hay en él, objetos, animales, seres humanos, teorías científicas, opiniones políticas, etc.) sin un corporalidad cinestésicamente animada que lo vivencie.

6. Cinestesias e intersubjetividad

Intersubjetividad transcendental:

Llegamos pues, al punto final y conclusión de este artículo. Que en realidad más que una conclusión sólo nos abre la puerta a más investigaciones sobre cuestiones fundamentales de la fenomenología, pues el tema de la intersubjetividad es uno que se trabaja con fuerza en todos los campos de la experiencia humana, y es de una dimensión tan profunda y rica, pero igual de desconocida, que nos obliga a entrar en este campo del conocimiento sirviéndonos de nuestra mejor herramienta para estos temas: la intuición.

Si entendemos, según lo dicho en el anterior apartado de este artículo, que las cinestesias juegan un papel trascendental, constitutivo, en la experiencia humana, eso quiere decir, que no hay una experiencia posible sin que haya una experiencia cinestésica involucrada, debemos guiarnos bajo este rasgo del ser animado para aproximarnos al fenómeno de la intersubjetividad. Si asumimos con total honestidad investigativa dicha conclusión, debemos lanzar la hipótesis que dice que el estudio de la intersubjetividad debe ser tratado desde el estudio de la corporalidad, explícitamente, la experiencia cinestésica.

Es fundamental ver, entonces, cómo las cinestésias juegan un rol constitutivo para tener sentido de otro —tema capital de la fenomenología genética—, a saber, la intersubjetividad. Sólo con un estudio riguroso de la relación entre nuestra dinámica corporal y el mundo, podremos hacer una justa aclaración de este tema capital.

Pero una duda surge en este mismo instante en que comenzamos nuestra exploración. Primero: ¿cómo estamos seguros que la intersubjetividad es esencial a la esfera de vivencias primigenia? ¿Más aún, cuando el método fenomenológico, a través de las reducciones, nos “adentra” en la esfera del ego, asilándonos, por así decirlo, en la esfera de la subjetividad, no se excluye por principio el otro, lo que Husserl llama la subjetividad extraña? ¿Tiene la intersubjetividad un carácter trascendental en la fenomenología? Este tema se vuelve entonces de capital importancia si se quiere responder a esta cuestión tradicionalmente conocida como la crítica de solipsismo. El “otro” debe estar ya presente de alguna manera en la esfera de la inmanencia del ego. Es deber de la investigación fenomenológica explicitar de qué manera se da este “Alter ego” en dicha esfera.

Ante esto, empecemos por no olvidar que las reducciones fenomenológicas sólo pretenden esclarecer aquello que ya está presente en el mundo de la vida (*lebenswelt*), aquella esfera donde nos movemos en actitud natural. En ella encontramos siempre a otros y además un mundo compartido (por ejemplo, a través de la cultura, la política, etc.) Como dice Zahavi en su texto *Husserl's Intersubjective Transformation of Transdendental Philosophy*: “In other words, a radical implementation of the transcendental reduction leads with necessity to a disclosure of transcendental intersubjectivity” (1996, p. 1).

Cuando tengo percepción de un objeto, cualquiera que sea, no lo tomo como un objeto que se agota en mi percepción, como si desapareciera en el momento en que dejo de percibirlo. Antes bien, con mi manera de aproximarme al objeto, demuestro que lo reconozco en un mundo de objetos, que me trascienden, que son conscientes para mí como “existentes”, “continua” e “independientemente de que yo los perciba”, así como “potencialmente experimentables por otros que no soy yo”. A ello se remite el sentido de unos objetos y su correspondiente mundo como siendo objetivos: se tiene así la intuición originaria sobre la que descansa el sentido de “un mundo para mí pero también para otros”. La percepción de un objeto nos presenta la cosa como objetiva, esto es, el rasgo que pertenece a un mundo de objetos que pueden ser experimentados por otro sujeto percipiente (fenomenológicamente hablando, el rasgo de la intersubjetividad).

Que un objeto sea también para otros como yo, nos adelantamos a decir, es constitutivo de su sentido de objeto de percepción. Este rasgo intersubjetivo que constituye el sentido de todo cuanto puede ser trascendente, esto es, pertenecer al mundo “real”, con el carácter del “ahí delante”, es lo que se ha denominado comúnmente en el estudio de la fenomenología como la intersubjetividad

trascendental. Este descubrimiento hace patente la importancia del otro en la posibilidad de la percepción de un mundo intersubjetivo.

Entonces bien, volvamos a la duda del solipsismo: ¿qué pasa con las otras conciencias si mi investigación se centra en mi conciencia? Husserl pretendía mostrar en *Ideas I* que precisamente la investigación fenomenológica, que se lleva a cabo a través de las llamadas reducciones, terminaría en la reducción trascendental en la cual la investigación de mi conciencia me conduciría a la investigación de toda conciencia en general, algo así como la forma lógica de las vivencias psíquicas, las condiciones de posibilidad presentes para toda conciencia en general. Es una vuelta radical a la subjetividad. Sin embargo, aunque el método, por principio, parte de un solipsismo metodológico, el solipsismo es sólo aparente, pues ni siquiera se niega la existencia de otros, o se asume la tesis de que dependen de la subjetividad propia. En cambio, se suspende el juicio sobre esta inevitable realidad que encontramos a los demás ahí delante, conmigo, y se llega a un nuevo resultado de la investigación: que los otros juegan un papel mucho más determinante que antes: ahora son el garante mismo de la posibilidad de la experiencia: *“To phrase it differently: Transcendental intersubjectivity can only be disclosed through a radical explication of the ego’s structures of experience”* (Zahavi, 2003, p.122).

Para poder dar luces al problema podemos recordar que Husserl divide entre una fenomenología estática y una fenomenología genética; esta última, pretende esclarecer la génesis de sentido de rasgos como la intersubjetividad, pero tomando en cuenta el flujo constante de conciencia. Una investigación primero que reconozca el movimiento constante, el dinamismo al que están sometidos todos los actos de conciencia, obliga a tomar una cuenta una investigación que a su vez, también remita a una conciencia dinámica, una que a cada momento está constituyendo sentido de su mundo. La crítica de solipsismo que suele hacerse a toda investigación que parta de la subjetividad pierde fuerza al verlo a la luz de la fenomenología genética, pues aunque la reducción trascendental de la fenomenología es una vuelta al ego y su propia experiencia (la esfera de la subjetividad), ya aquí encontramos indicios de un mundo que no es sólo para este ego:

Transcendental phenomenology is only apparently solipsistic, and the reason for introducing the primordial reduction is methodological in nature. It is only possible to realize the full extent of the significance of intersubjectivity when we realize how little the single subject can manage on its own. In other words, a radical implementation of the transcendental reduction will eventually lead to a disclosure of transcendental intersubjectivity (111).

Antes de continuar, debemos aclarar algo con respecto a lo dicho hasta ahora: desde el comienzo de este capítulo nos hemos estado moviendo bajo dos maneras de ver la intersubjetividad, y esto requiere aclaración: por un lado hablamos de

que tengo sentido del otro, de otra conciencia como yo, algo concreto, dado en una experiencia perceptiva. Por otro lado, hablamos de cómo la intersubjetividad es constitutiva de mi percepción de un mundo objetivo, un mundo para otros. Esta segunda, en una primera instancia por lo menos, parece ser la que posee un rasgo trascendental: para poder percibir un objeto, debo tener un sentido de la trascendencia del mismo, pero más aún, de que este objeto pertenece a un mundo que es para mí, pero a su vez, para otros, como yo, que pueden percibir, al igual que yo, objetos de este mismo mundo. El otro es “condición de posibilidad”, por así decirlo, para que yo pueda percibir objetos del mundo en su plenitud. Un rasgo, por otro lado, que dada su condición trascendental, no requiere que yo tenga experiencia directa de otro para poder tener sentido de un mundo intersubjetivo.

Debemos, pues, entender que en la conciencia antepredicativa, perceptual, operan distintas facetas de la intersubjetividad. Como lo pone Zahavi con respecto a su investigación sobre la intersubjetividad en Husserl:

Husserl, however, does not operate with only one kind of transcendental intersubjectivity —a common assumption—but with several different kinds. Apart from the kind that has already been described [que sería la intersubjetividad concreta, mi percepción de otro sujeto como yo], Husserl also argues for a place for intersubjectivity in the very intentional relation to the world, that is, he occasionally argues that my intentionality already implies a reference to other subjects prior to any concrete experience of them, that is, a priori. Finally, Husserl also claims that one should ascribe a constitutive function to the anonymous community, which manifests itself in our inherited linguistic normality (in our tradition) (2003, pp. 118-119).

Tenemos una manera de experimentar la intersubjetividad, esto es, de manera “mundana”, es decir, mi percepción de otra subjetividad en una experiencia concreta, y una intersubjetividad trascendental, un mundo que se me presenta con un sentido de ser para otro además de mí. Bajo estas dos miradas de la intersubjetividad es que Husserl se mueve para lograr mostrar el carácter constitutivo de la misma en la percepción de un mundo de objetos que me trascienden.

Si hemos de ser rigurosos con el planteamiento del método fenomenológico, la intersubjetividad en una experiencia concreta y la intersubjetividad trascendental deben ser sólo intuitas a través de una experiencia concreta (dado que es concretamente en mi subjetividad que puedo preguntarme por mis experiencias). Ahora bien: en el caso de la intersubjetividad concreta es evidente que la dificultad no está en aceptar esto último. Es en el caso del segundo tipo de intersubjetividad que se notan ciertas dificultades: ¿cómo se da el paso de una experiencia concreta a dotar esta experiencia de un rasgo trascendental, constitutivo de toda otra posible experiencia?

Para resolver esta duda hay que notar que la intersubjetividad expresada en un experiencia concreta no se queda, por así decirlo, en esta experiencia concreta, sino que anticipa, por lo menos como posibilidad actualizable, la percepción de que otra subjetividad puede tener lo que yo concretamente percibo. Ahora bien, esta coincidencia, aunque posiblemente no actualizada, en la experiencia de una misma cosa por parte de mi subjetividad y la de otro, es propiamente la que tiene un carácter constitutivo, trascendental, ya que, como Husserl bien lo nota, estamos hablando de una inter-subjetividad, una experiencia concreta entre sujetos. Esa experiencia concreta, en un primer momento, es constitutiva de mi sentido de un mundo objetivo. Es decir, sólo a través de la experiencia concreta del otro puedo yo entender a plenitud, con pleno sentido, el mundo como trascendente a mi propia subjetividad.

It is important to emphasize that the concrete experience of the Other, although it presupposes the intersubjectivity at work in horizontal intentionality, is still transcendental, that is, constitutive. Thus, the concrete experience of the bodily Other is not a mere intramundane episode, since it is only here that I can experience the true alterity and transcendence of the Other and take over his objectifying apprehension of myself. (2003, p. 120).

Mi sentido de mundo objetivo es precedido por la trascendencia de este, es decir, mi sentido de que este mundo es también para otros como yo. Ahora bien, si es una experiencia concreta, es una experiencia corpórea, es decir, debo poder percibir un cuerpo que se mueve como yo, y captarlo como algo animado como yo soy animado (por supuesto, jamás con la formalidad y reflexión con la que se describe esta intuición significativa). *"The concrete experience of the Other is, for Husserl, always an experience of the Other in its bodily appearance, for which reason concrete intersubjectivity must be understood as a relation between incarnated subjects"* (113).

Paremos en este punto, de relevancia fundamental en este texto: la experiencia concreta es una experiencia corpórea. Si es una experiencia de un ser animado, corpóreo, es una experiencia que tiene que ver con cinestesis. La experiencia cinestésica es, por tanto, un experiencia que siempre acompaña la intersubjetividad, pues mi experiencia concreta de otro, en tanto experiencia corpórea, es una experiencia cinestésica.

Were I not myself a bodily subject, I would never be able to recognize other embodied subjects. This does not imply, however, that my experience of the Other is, in reality, a case of an analogical inference. We are not dealing with any kind of inference, but with an actual experience, the structure of which Husserl attempts to uncover (113).

Según lo dicho por Zahavi en la cita anterior, experimento la trascendencia de un mundo a través de mi relación con la corporalidad de otro ser animado. Es solamente en la experiencia concreta de otro, que puedo decir que tengo sentido de objeto, es decir, propiamente percibo objetos de un mundo objetivo. En otras palabras: la trascendencia del mundo sólo es plenamente alcanzable cuando he tenido experiencia corpóreo-cinestésica de otro.

In other words, the central question is not how I can get from the experience of a physical object to the experience of a foreign subject, but how my experience of incarnated subjectivity (my own as well as foreign) conditions the experience of mere objects (113).

¿Qué es, entonces, lo que encontramos en la experiencia concreta de otro? Lo importante en este punto consiste en mirar como Husserl siempre ancla la vida anímica con la parte corpórea; esto también es clave al momento de tener experiencia de otro. La vida psíquica de otro sujeto me es vedada por naturaleza. De lo contrario, no podría diferenciar entre yo y otro:

As Husserl writes, had I the same access to the consciousness of the Other as I have to my own, the Other would have ceased being an Other and instead have become a part of myself (Hua 1/139). The self-givenness of the Other is inaccessible and transcendent to me, but it is exactly this limit that I can experience (114).

Según lo anterior cualquier investigación que se considere rigurosa con respecto al carácter originario de la intersubjetividad debe dirigirse hacia el estudio de lo corpóreo, y más específicamente, al estudio del movimiento corporal, es decir, las cinestésias. Es por esto que Sheets-Johnstone agrega lo siguiente sobre las cinestésias: “*Kinesthesia is foundational to fundamental human concepts that develop early on and continue to inform the lives of humans ever onward*” (224).

7. ¿Empatía o experiencia corporizada?, la experiencia concreta de la intersubjetividad:

En la investigación fenomenológica de la intersubjetividad se han dado discusiones con respecto al rasgo constitutivo de la misma, y por ende el camino a estudiar para esclarecerla. La empatía es un elemento que ha sido trabajado fuertemente por algunos fenomenólogos y ha sido criticado por otros. A continuación presentaremos algunas partes de la larga y compleja discusión sobre cómo aproximarse mejor al fenómeno de la intersubjetividad.

Gran parte de la tradición fenomenológica ha tomado como punto de partida del tema de la intersubjetividad concreta la empatía o imputación. En la esfera de lo pre conceptual, la relación intersubjetiva, al igual que cualquier otra experiencia,

no puede darse sino de manera anímica, sensible, corpórea, no mediada por conceptos o reflexión. En esta experiencia pues, nos encontramos con lo que Husserl llama la empatía o imputación. “En la imputación se produce, de acuerdo con su ‘sentido’, una aprehensión, una coordinación de ambas multiplicidades de apariencias, en virtud de la cual la cosa ‘objetiva’ se constituye como ‘la misma’” (2000, p. 124).

Para poder entender el fenómeno de la empatía debemos remitirnos a las experiencias que tenemos de otros. Al encontrarme con otro sujeto como yo, percibo su cuerpo. Sin embargo, es importante resaltar nuevamente que no observo únicamente su cuerpo físico, por así decirlo, sino que lo observo como un objeto animado, un cuerpo vivido (*leib*), en el tanto el aspecto físico como sus vivencias psíquicas se me presentan, ahí delante, de manera directa. Esto no significa que conozco inmediatamente todas las emociones y pensamientos de la otra persona. Es más, por principio la fenomenología negaría este punto, pues sería caer en el argumento por analogía en el que, esbozado de manera muy general, se presume conozco y experimento al otro tanto como me conozco y me he experimentado, por así decirlo. De ser esto así, no habría una diferencia en yo y el otro, pues el choque con el otro, mi imposibilidad de completa accesibilidad a él, es lo que me da un sentido de lo “otro”, de la alteridad.

Una experiencia empática, por lo tanto, no es una experiencia inferencial de los sentimientos del otro: lo que percibo a través de la empatía lo percibo ahí, directamente. Su felicidad o tristeza no son algo oculto que yo inferiré a partir de mi propia experiencia, sino que es un fenómeno presente de manera explícita en la experiencia concreta. Como lo dice Zahavi:

The relation between self and other is not established by way of an inference to best explanation; on the contrary, we should recognize the existence of a distinctive mode of consciousness, often called empathy or “Fremderfahrung” that allows us to experience behavior as expressive of mind. This is what allows us to access the feelings, desires, and beliefs of others in their expressive behavior (2005, p. 155).

Aunque esta idea parece trazar un camino exitoso al estudio de la intersubjetividad, han surgido críticas al modelo de la empatía (el mismo Husserl parece haberlas tenido). La empatía presupone un problema de la intersubjetividad, esto es, la relación entre mi subjetividad y la de los otros. Es decir, partir de la empatía pareciera dar a entender que necesito “conectarme”, por así decirlo, con el otro para lograr tener sentido de este. Hacer un esfuerzo para comprender sus emociones. Su comportamiento. Pero para filósofos como Dan Zahavi, que se basa en otros autores como Heidegger y el mismo Husserl, en nuestro encuentro cotidiano la empatía no es lo común, sino la excepción: la mayoría de las experiencias no requieren un proceso de “empatizar” con el otro,

sino que usualmente “se sabe” lo que el otro está sintiendo sin tener que pasar por una especie de proceso inferencial. Es cuando no comprendo al otro en sus comportamientos que busco tener empatía con él o ella.

Under normal circumstances, we understand each other well enough through our shared engagement in the common world; it is only if this understanding for some reason breaks down that something like empathy becomes relevant. If this is so, then an investigation of intersubjectivity that takes empathy as its point of departure and constant point of reference is bound to lead us astray (165).

Según esta visión, la empatía vendría después de un “navegación” previa (e inevitablemente de carácter corporal) ya inmersa en el mundo. La crítica estaría fuertemente enraizada en el hecho que existirían otros fenómenos, tales como la utilidad del objeto (Heidegger), un objeto mundano y humano, que remite a otros; o la historicidad y la cultura en la que nacemos, en la que ya estamos inmersos desde antes de “tener empatía” por otros, y que revelan un mundo intersubjetivo de manera primordial.

In other words, there are modalities of intersubjectivity that cannot be accounted for by means of a theory of empathy. However, as we have also seen, some have sharpened this criticism and gone on to claim that empathy is, in fact, a derived form of intersubjectivity. That is, rather than first establishing intersubjectivity, empathy merely discloses an intersubjectivity already at work (168).

Vamos ahora, a una experiencia concreta: Voy caminando por la calle. Es un lugar de la ciudad concurrido. Me cruzo constantemente con personas, más de las que caben en la acera, por lo que todo es cuestión de velocidad y agilidad. De alguna manera, que no tiene que ver con una deliberación, una atención directa a las acciones de mi cuerpo, yo me muevo con el fin de no estrellarme con las otras personas. Estas, a su vez, se mueven “de la misma manera”; buscan evitar chocarse con las otras personas. Se genera, pues, una suerte de coordinación de movimientos entre las personas con las me cruzo y yo, un “baile”, que por supuesto siempre es susceptible de equivocaciones². Mi cuerpo *sintoniza* con los cuerpos de los otros, esto mientras no intente detenerme a pensar en cómo evitar ser chocado (si se hace la experiencia, de hecho, parar a pensar es ser más chocado y chocar más). Toda esta experiencia va en relación con la completa sensación corporal, propia y en relación con otros cuerpos. Son las cinestésias “jugando” en su plenitud.

² Aquí se incluirían aspectos tales como la disposición de alguien de no chocarse o por contrario de hacerlo, o las posibilidades de movimientos según sus condiciones físicas, etc. Si reflexionamos bien sobre esta experiencia, suele ser más probable que me choque continuamente antes que logre coordinar con los otros. Pero lo importante consiste en que incluso en esta falta de coordinación, ya existe una sintonía corporal entre los que se chocan. Como sea, chocarse también es estar dispuesto corporalmente, por lo que, aunque tal vez en un sentido negativo, también es una forma de coordinación, de navegación con el otro.

Considerar la posibilidad de hablar de sintonía corporal en vez de empatía podría abrir un estudio interesante sobre lo primigenio en el estudio de la intersubjetividad. ¿De qué manera sintonizo con otro para comprender que no es un encuentro aleatorio, sino una relación intersubjetiva? ¿Sintonizar con otro implica una relación exclusivamente física (*korper*), o más bien es la relación de un todo (los elementos psicofísicos), de un cuerpo vivido (*leib*)? ¿Cómo se daría la relación entre la sintonía corporal, como intersubjetividad concreta, y la intersubjetividad trascendental? Preguntas como estas serían guías claves der a la hora de hacer una investigación fenomenológica.

Como ya se ha dicho largamente en este texto, mi percepción de otro se me da en un terreno donde prima lo corporal. Percibir un ser animado es percibirlo en tanto cuerpo animado. Y como también se dijo en el capítulo anterior, percibir un cuerpo animado es percibirlo en sus “dimensiones” cinestésicas, en sus dinámicas cinéticas. Más específicamente: si he de percibir un cuerpo animado percibo sus movimientos corporales y en relación directa con esto, mi cuerpo en relación con ese otro cuerpo.

8. Conclusiones

El debate pues, se abre. Empatía o experiencia cinestésica (sintonía). Su explicitación y resolución requiere sin lugar a duda otra investigación y otro escrito. Como conclusión podemos, sin embargo, dar luces sobre aspecto comunes en la manera de aproximarnos al estudio de la intersubjetividad:

Este estudio debe hacerse dese la primera persona. Por más distintas que parecen ser las posiciones de algunos fenomenólogos, en general hay acuerdo en que esta investigación parte de la subjetividad, de la primera persona. La intersubjetividad no es un fenómeno que se maneje como una estructura objetiva del mundo, sino con un rasgo propio de la subjetividad.

Siguiendo con esto, podemos concluir igualmente que el fenómeno corpóreo-cinestésico juega un rol fundamental en el esclarecimiento del fenómeno intersubjetivo, especificando la relación entre la trascendencia del mundo y la experiencia concreta de otro. Por lo tanto, es de vital importancia para el estudio fenomenológico seguir esclareciendo el rasgo cinestésico para dar luces sobre la intersubjetividad primaria.

Con la subjetividad y el fenómeno cinestésico, podemos agregar también la explicitación de la importancia del movimiento. Ser un cuerpo vivido es ser un cuerpo que se mueve (*leib*). Al entender con mayor dimensión las cinestesis como movimiento del cuerpo como un todo, podremos encontrar aspectos relevantes para el estudio de intersubjetividad. Además, el estudio de la sintonía corporal en

sujetos (en ejemplos concretos como el baile, por nombrar uno) puede servir para intentar esclarecer más el elemento primario de la intersubjetividad

REFERENCIAS

Husserl, E. (1991). *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. Barcelona: Editorial Crítica.

Husserl, E. (2000). *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro Tercero: La Fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Ciudad de México: Editorial Universidad Nacional Autónoma de México.

Husserl, E. (2010). *Thing and Space: Lectures of 1907*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

Sheets-Johnstone, M. (1998). *The Primacy of Movement*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Co.

Sheets-Johnstone, M. (2010). Body and Movement: Basic Dynamic Principles. En D. Schmicking y S. Gallagher (Eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 217-234). Dordrecht, New York, Heidelberg, London: Springer.

Zahavi, D. (1996). "Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy". *Journal of the British Society for Phenomenology*, 27 (3), 228-245.

Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood, Investigating the First-Person Perspective*. Massachusetts: The MIT Press.