

## FENOMENOLOGÍA DE LA CORPOREIDAD

---

Mónica Marcela Jaramillo - Mahut\*

### Resumen

Uno de los temas más significativos de la fenomenología husserliana es el problema de la constitución del cuerpo. El cuerpo como órgano de sensaciones (como cuerpo animado y como cuerpo propio), como órgano de percepción y como cuerpo del otro; análisis que nos conduce al despliegue de una fenomenología constitutiva del cuerpo en los ámbitos de la estética, la ética y el pensamiento hermenéutico.

### Summary

One of the most significant subjects of husserlian phenomenology is the problem about the constitution of human body. The body as a sensation organ (as an animated body and as the one's body), as a perception organ and as the other's body. This analysis conducts us to a body constitutive phenomenology in aesthetical, ethical and hermeneutical thinking fields.

Frente a la concepción orfíco-pitagórica que establecía una separación radical entre el cuerpo y el alma -idea que habría de influir en la visión platónica del cuerpo como *prisión del espíritu-*, frente a la subordinación instrumental del cuerpo al alma afirmada por Descartes que habría de conducirlo a adoptar frente al primero un punto de vista causal y mecanicista o a la noción leibniziana que hacía del mismo una simple percepción mental, sólo la concepción aristotélica en la que lo corpóreo y lo incorpóreo son elementos separables de una misma sustancia, parece haber intentado restablecer el sentido de una auténtica filosofía del cuerpo.

---

\* Profesora Escuela de Filosofía UIS.

<sup>1</sup>DESCARTES, R. *Oeuvres choisies de Descartes* 9a. Edición, Primera parte, Artículo 6 Garnier Frères, Libraires-Éditeurs. Paris, 1865.

El pensamiento occidental, heredero de la tradición griega, parece en efecto todavía oscilar entre la idea cartesiana del *cuerpo máquina* - del cuerpo como un mero órgano funcional dotado de movimientos propios independientes del pensamiento y de la voluntad que permiten compararlo con un reloj o con cualquiera *otra máquina que se mueva por sí misma* como así lo expresa en *De las pasiones en general*,<sup>1</sup> y las concepciones monistas que, como la de D'Holbach apuntan a la justificación bien conocida de la idea del *hombre máquina* según la cual la causalidad mecánica de lo corporal determina el sentido y funcionamiento de la actividad mental.

Sin embargo, el cuerpo es más que un organismo vivo o una pura entidad psico-física. Es a través del cuerpo que nos *apercibimos* de estar en

un mundo y que, al mismo tiempo estamos en medida de construimos un mundo propio. El cuerpo es a la vez disponibilidad y disposición; conciencia de un algo inmediatamente vivido y memoria de un futuro que se anticipa; no soy porque tengo un cuerpo, sino que es en el sentirme a mi mismo y desde el proyectarse de mi cuerpo que se estructura el mundo espacial que habito que, en cuanto tal, constituye el eje de todas mis acciones. No es acaso en virtud de nuestro propio espacio de orientación que nos situamos de determinada manera en el mundo? No es acaso a través del cuerpo que descubrimos el sentido de toda forma de alteridad? El cuerpo es, en efecto, esencialmente símbolo no sólo porque comporta una dimensión gestual, sino porque se manifiesta como un *interpretandum* primordial a través del cual apercibimos analógicamente la realidad subjetiva de los otros.

De esta manera, el cuerpo es a la vez *constitutivo* (una "intencionalidad pulsional" originaria y una unidad de configuración de los procesos de percepción) y *expresivo* un sistema de signos que en cuanto tal posee una gramática propia).

\* \* \*

Las consideraciones anteriores recogen de manera sintética el sentido de la visión fenomenológica del cuerpo. En el presente ensayo me propongo, por una parte, desarrollar los aspectos principales en la evolución de dicha noción, siguiendo un sistemático aunque necesariamente esquemático itinerario de las obras de Husserl en las que se le aborda de un modo más esencial. Por otra parte, trataré de mostrar por qué el motivo central de la fenomenología del cuerpo está dado en el despliegue progresivo de sus diferentes estratos constitutivos (término de *constitución* que ha de entenderse como el acto mediante el cual todo aquello que se me da de un modo intuitivo deviene objeto para mí). Según lo cual, concentro mi atención en los puntos siguientes:

1. La constitución del cuerpo como órgano de sensaciones- como *cuerpo animado* y como *cuerpo propio*. 2. La constitución del cuerpo como

órgano de percepción y 3. La constitución del cuerpo del otro.

Antes de abordar nuestro tema, me parece útil comenzar con un breve resumen del sentido de su itinerario previo. Así, para mostrar de dónde surgió la necesidad de elaboración de una doctrina fenomenológica de la corporeidad, es necesario, en primer lugar, partir de las reflexiones de Husserl en sus lecciones del verano de 1907, más conocidas como *Cosa y espacio* (*Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, correspondientes al volumen XVI de la colección *Husserliana* que siguiendo el uso corriente abreviaremos en *Hua*.) Como es sabido, dicha obra aborda por primera vez el problema de la fenomenología de la percepción que Husserl concibe entonces como un *análisis de la creación de toda realidad*. Ello no era posible sin las consideraciones previas sobre el sentido de la reducción, que el filósofo había introducido en su *Fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Vorlesungen 1905*), considerado por muchos exégetas de Husserl, como el verdadero camino de entrada en la fenomenología. Como resulta obvio, el sentido de lo corporal (*das Leibliche*) aparece en el texto de *Cosa y espacio* como fundamento de la determinación fenomenológica de la percepción, es decir, del acto de conciencia a través del cual se establece el valor subjetivo de toda realidad. Y ello no sólo porque es en virtud de la función percibiente del cuerpo que *cada uno ve las cosas presentes según una perspectiva que le es propia* y según su posición corporal *recibe de ellas distintas apariencias*, sino además porque ello precisamente supone que los objetos de percepción desborden continuamente la conciencia lo que implica a la vez que sólo puedan darse de una manera incompleta e inadecuada.

Cada sujeto perceptivo tiene entonces su propio espacio de orientación; su ser y su estar situado, según las coordenadas del arriba y del abajo, de la cercanía y de la lejanía, de la izquierda y de la derecha. La aprehensión de los objetos del mundo de la percepción, supone la posibilidad y realización

de un desplazamiento continuo; de una experiencia de movimiento que en cuanto tal es esencialmente *constitutiva*. Esto significa, nos dice Husserl, que:

*Toda espacialidad se constituye, accede a la donación, en el movimiento; en el movimiento del objeto mismo {cuando la cosa no se encuentra en estado de reposo} y en el movimiento del Yo con los cambios de orientación que de ello resultan (...) Los movimientos del Yo que interesan las apariciones de cosa se distribuyen en numerosos sistemas, independientes los unos de los otros. Los ojos, la cabeza, el tronco, etc. pueden moverse. A este respecto cabe distinguir entre "moverse" y Aestar en movimiento. Estar en movimiento es un hecho objetivo.<sup>2</sup>*

La distinción arriba mencionada entre, por una parte, la experiencia subjetiva del *moverse* (en la que se incluyen las experiencias del *yo me muevo* y del *yo muevo algo*) y por la otra, del hecho objetivo de *estar en movimiento*, es capital para la comprensión del tema fenomenológico del cuerpo. Precisemos entonces que *el moverse* es la experiencia constitutiva del cuerpo como *órgano de sensaciones* o cuerpo somático y, correlativamente, que en *estar en movimiento*, el cuerpo se auto constituye a sí mismo como corporeidad espacial. De tales problemas vamos a ocuparnos en las consideraciones que siguen.

### 1. El cuerpo como órgano de sensaciones (Leib):

La manera en que se nos aparecen las cosas en la experiencia está condicionada entre otras por el modo en que nos afectan y por los cambios de posición que adoptemos al percibirlas. Así, por ejemplo, cuando miramos un paisaje éste se presenta siempre siguiendo un *estilo* determinado - es un

paisaje de montaña o de desierto. Pero su modo de manifestación es múltiple y cambiante; depende de la *movilidad* subjetiva de los órganos corporales- del "movimiento" subjetivo de los ojos o de la cabeza, de un "movimiento" del tronco. Lo que me da, sin embargo, la posibilidad de reconocerlo como un determinado paisaje está dado en el hecho de que tal movilidad subjetiva obedece a leyes particulares de *motivación*, que designaremos con Husserl las leyes del *porque-entonces*, en virtud de las cuales la experiencia perceptiva toma el carácter de un algo *libremente disponible*.

De esta manera, descubrimos que lo dado en la percepción se da siempre siguiendo un orden específico de relación entre las *propiedades reales* persistentes de la cosa y las *circunstancias subjetivas* cambiantes a través de las cuales accede a la donación, lo que nos permite identificarlo como un solo y mismo objeto y, en consecuencia, volver sobre los aspectos del mismo que ya nos son conocidos, o prever su comportamiento futuro. Por circunstancia subjetiva entendemos todo aquello que depende de las disposiciones propias del sujeto y, en primer término, sus facultades sensibles.

Ahora bien, si funcionalmente los diferentes complejos de sensaciones se hallan fenomenológicamente entrelazados, no por ello desempeñan un mismo papel constitutivo; integran *campos de sensación* con funciones independientes. Término de *sensación* que comprendemos con Husserl como el estado de excitación producido en nosotros por la impresión de un determinado estímulo exterior. Nótese que decimos de un *estímulo exterior* y no de un *objeto exterior* puesto que a nivel de la pura sensación, el objeto no ha sido aún constituido fenomenológicamente como tal. Más aún, el estímulo exterior no constituye en propio una experiencia de la conciencia -y si ello es así, no puede ser tampoco tomado por sí mismo como un *elemento constitutivo* del objeto. En una palabra, lo que provoca el estímulo es un mero *dato de sensación* (por ejemplo, un algo amarillo, un sonido etc.) que no es todavía un *objeto de sensación* (el amarillo *identificado* como color de la rosa vista,

<sup>2</sup>E. HUSSERL, *Chose et espace*, (Cosa y espacio) trad. J.F. Lavigne, Paris, PUF (Coll. Epiméthée, 1989. & 45, pp., 189, 194

el sonido *identificado* como el sonido percibido de un violín). De ahí, que todo aquello que determinamos como objeto suponga la experiencia previa de una sensación de objeto.

Si lleváramos hasta sus últimas consecuencias el problema que acabamos de mencionar, ello nos conduciría a uno de los temas más difíciles aunque no por ello menos relevantes de la fenomenología. Se trata del problema de la determinación del origen de la percepción que, como fácilmente puede verse, se halla estrechamente ligado a la cuestión de saber de qué manera y a través de qué puede el objeto *aparecerse a la conciencia* y devenir su correlato. Tema que podemos asimismo considerar coextensivo al de la constitución del cuerpo del otro, y que será precisado posteriormente.

Así pues, si como queda dicho la sensación es la condición previa de la conciencia de objeto esto significa que la aprehensión del objeto depende en primera instancia de las sensaciones que experimento y a través de las cuales me constituyo a mi mismo de determinada manera. También la experiencia de auto-objetivación de mi cuerpo como algo material supone necesariamente su "auto-objetivación" como sistema de sensaciones -las esferas de sensación cinéticas, visuales, táctiles o auditivas- a saber, supone su auto-constitución como órgano de sensaciones: como *cuerpo animado* y como *cuerpo propio*.

#### A. De la constitución del cuerpo como cuerpo-animado.

Como ya lo habíamos indicado, el tema fenomenológico del cuerpo se halla estrechamente ligado a la distinción capital entre la experiencia subjetiva del moverse (del *yo-me-muevo* y del *yo muevo*) y el hecho objetivo del ser movido o del estar en movimiento, en las que se constituyen respectivamente el cuerpo como *Leib*, como *cuerpo somático o sintiente* (en primer término en cuanto *cuerpo animado* y en segundo término como *cuerpo propio*) y el *cuerpo material objetivo*. (*Körper*).

Sólo ahora estamos en condiciones de precisar que es en el *yo me muevo* y el *yo muevo* que caracterizan la experiencia del moverse subjetivo que accedo a la constitución de mi *cuerpo yo*. Según esto, lo que diferencia el *yo me muevo* del *yo muevo*, o para decirlo con un ejemplo el movimiento que *hago* involuntariamente con los ojos y el movimiento voluntario mediante el cual *puedo* apresar un objeto extendiendo la mano, no es otra cosa que la noción de *espontaneidad* que hemos de entender aquí como un acto libre, voluntario y activo y sólo ha de aplicarse entonces a ésta segunda modalidad del moverse subjetivo.

Punto central de la concepción husserliana de la auto-constitución del cuerpo es, en efecto, la idea de que ésta se realiza en función de dos momentos: un momento pasivo en el que el sujeto perceptivo se comporta como *ego de las tendencias* y un momento activo, que lo convierte en *sujeto de decisiones*.

Desde el punto de vista de la experiencia constitutiva del *cuerpo yo*, del cuerpo como órgano de sensaciones, el yo se comporta como ego de las tendencias en virtud del desarrollo pasivo de sus sensaciones cinéticas (*cenestésias*), de la disposición subjetiva de sus sentidos corporales en la que se inscribe toda posibilidad de orientación hacia algo. Husserl precisa que *éste yo me muevo no significa todavía* un movimiento corporal fenomenal de mi cuerpo; el cuerpo propio no está aquí *todavía constituido*<sup>3</sup>. Así, para Husserl si el *yo-me-muevo* hace parte de la experiencia subjetiva del "moverse" es precisamente porque se realiza en virtud de "sensaciones cinéticas" (*cenestésias*). (Término derivado del griego *koiné* = "común" y de *aisthesis* = "sensación" y que fue introducido por el fisiólogo escocés C. Bell a mediados del siglo XIX).

El término *cenestesia* suele ser traducido como "sensación de movimiento". Si la expresión es comúnmente admitida, cabe aquí insistir en la siguiente anotación del filósofo:

<sup>3</sup>Cf. *Cosa y espacio*, op.cit., Apéndice X, hacia 1916, p.247

*Desde un punto de vista terminológico, el término de sensación de movimiento es para nosotros inutilizable puesto que no debe entenderse {como si} sintiéramos el movimiento de la cosa ni como si dicho movimiento pudiera exponerse. Se sabe que el término se refiere a aquél que se mueve y que ha de ser entendido en un sentido psicológico. Excluimos, pues, la significación psicológica y nos valemos del término de sensación kinestésica que, de origen extranjero, es menos susceptible de inducirnos en error.<sup>4</sup>*

Dicho lo que antecede, las sensaciones cinéticas (las sensaciones que como las oculares **no son** corporalmente motrices aunque se hallen en relación con el cuerpo y estén dotadas de movilidad) son “determinaciones” esencialmente subjetivas. Aunque no presuponen todavía su “incorporación” en un “cuerpo sintiente” como *cuerpo propio* “como soporte de tales y tales propiedades”, como es por ejemplo el caso de las sensaciones táctiles o de las sensaciones de dolor, su movimiento involuntario inmediato determina la auto constitución del *cuerpo yo (Ichleib)* como un *cuerpo animado* -como una corporeidad sintiente asumida en la experiencia peculiar de su *hacerse visión* y en la que se constituye, de modo correlativo, el horizonte externo de la percepción.

En *Cosa y espacio*, Husserl privilegia ciertamente la función de las sensaciones cinéticas sobre las sensaciones táctiles, en la medida en que la constitución de la cosa en reposo precede la constitución de la cosa en movimiento y por tanto, debe estar precedida por la constitución del espacio visual. Lo que no quiere decir, como aquí parece estar sugerido -y como Husserl mismo pareciera no haberlo advertido hasta su nota marginal de 1916-, que la constitución de la cosa material determine la posibilidad de auto-constitución del cuerpo-somático. Antes bien, es lo contrario lo que sucede.

Y no sólo en la medida en que éste es

precisamente quien condiciona toda apariencia fenomenal sino porque 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*.

No hay aquí pues diferencia alguna entre lo que toca y lo tocado y por ello, en el reconocimiento del cuerpo como cuerpo sintiente, se anula la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo<sup>5</sup>. Y ello de tal manera que si el cuerpo-animado condiciona toda *aparición fenomenal*, toda “extensión que aparece”, su auto-constitución es así condición necesaria para todas las demás formas de aprehensión. Sólo si nos situamos desde el punto de vista de la *fenomenología genética* desarrollada por el último Husserl, el *yo-me-muevo* podrá preceder la experiencia del *yo-muevo* -en la medida en que despierta y actualiza el desarrollo de cenestesias ya trascendentalmente constituidas en relación con el cuerpo-propio, dado es cierto en una sensibilidad puramente inmanente (pre-fenomenal). Pero nos hallamos por lo pronto en los albores de la fenomenología y, por tanto, en el nivel inicial de constitución de su fase *descriptiva-trascendental (estática)* al interior de la cual se desarrollan todos los temas que ahora abordamos.

Con lo anterior, damos por concluida nuestra síntesis de *Cosa y espacio* para centrarnos en las consideraciones de Husserl en el segundo volumen de sus *Ideas para una Fenomenología*, publicado en alemán bajo el título de *Investigaciones fenomenológicas para la constitución (Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, 1912-1928)*, obra en la que el filósofo explicita el tema de la constitución del cuerpo sintiente como cuerpo propio, que apenas había esbozado en el texto precedentemente citado.

<sup>4</sup>*Ibid.*, pp.196,197

<sup>5</sup>Cf. *Ibid.*, p.198

## B. De la auto constitución del cuerpo como cuerpo propio.

Toda impresión sensible, y en particular la impresión táctil, está *localizada corporalmente*. El término *localización*, entendido en sentido fenomenológico, tiene una connotación precisa:

*No me veo a mi mismo, no veo mi cuerpo, escribe Husserl, como me toco a mi mismo. Lo que llamo un cuerpo propio visto no es un vidente-visto como mi cuerpo en tanto que cuerpo tocado es un tocante-tocado. Lo que aquí falta, es una apariencia visual de un objeto que ve, es decir, en el cual la intuición da la sensación de luz como estando en él.*<sup>6</sup>

Por esto, todas las sensaciones corporales, como es por ejemplo el caso de las sensaciones visuales o sonoras, no tienen la propiedad de la localización; de la “objetivación” de las sensaciones, que sólo es posible en virtud de la sensación de contacto. Ya en sus lecciones inacabadas de 1910/ 1911, publicadas en alemán bajo el título de *Problemas fundamentales de la fenomenología (Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie Wintersemester 1910/11)*, el filósofo había sugerido esta distinción: *La alegría y la tristeza, afirmaba entonces, no están en el corazón del mismo modo que la sangre; las sensaciones táctiles no están en la piel como se hallan en ella los fragmentos de su tejido orgánico*<sup>7</sup>

Apenas si sería necesario mencionar que hay aquí una crítica implícita a la idea cartesiana de “atributo corporal”; para Husserl, en efecto, las sensaciones corporales, y en particular las

sensaciones táctiles, no son atributos del cuerpo sino la expresión misma de la *intimidad del vivir*, del cuerpo vivido como *Leib*. ( esto es, del “cuerpo orgánico” como cosa-cuerpo-propio que en cuanto tal no ha de ser confundido con el cuerpo en sentido material). En este sentido, es en virtud de la “objetivación” de las sensaciones que mi cuerpo, anteriormente apercebido como *cuerpo animado*, es ahora aprehendido como *mi cuerpo propio*; como aquello que no siendo aún ente extenso y perceptible se expresa como *órgano del querer* en la intimidad de su propio vivir.

Pero quizás sea ahora preciso insistir en la razón por la cual se privilegia en este caso la función de las sensaciones táctiles frente a los demás sistemas de sensaciones.

Así pues, está en la esencia misma de la percepción sensible el que *toda cosa que vemos {sea} una cosa tangible y, en cuanto tal, remit{a} a una relación inmediata al cuerpo propio, pero no en razón de su visibilidad. A un sujeto que sólo estuviera dotado de la vista, no podría en absoluto aparecérselo en propio ningún cuerpo; tendría, sin embargo, sus apariencias cósmicas en el juego de motivaciones cinéticas (que no podría aprehender en su cuerpo), vería cosas reales. No se puede decir que aquél que sólo [ ] ve, vea su cuerpo, puesto que le falta la marca específica en cuanto cuerpo propio.(...) El cuerpo propio sólo puede constituirse originariamente en cuanto tal en el tacto y en todo lo que encuentre su localización con las sensaciones del contacto*<sup>8</sup>

Si leemos atentamente este pasaje, sólo a través del cuerpo propio puede constituirse el sentido de la materialidad; pero el cuerpo propio no puede aprehenderse a sí mismo en cuanto “yo real” (problema este último que no estamos aún en condiciones de elucidar hasta tanto no hayamos aclarado el tema de la constitución del cuerpo del otro). Después de haber intentado mostrar, aunque sólo de modo esquemático, que el cuerpo propio

<sup>6</sup>Autores como E.O.Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis* (1975); *On Human Nature* (1978). Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (1976), entre otros; sostienen un determinismo biológico de la moral, gracias a querer buscar una explicación al fenómeno de la cultura a través de la información genética. Incluso han llegado a plantear que la reflexión sobre la ética debe ser quitada de las manos de los filósofos.

<sup>7</sup>Vélez, Antonio. *El hombre: Herencia y conducta*. Medellín. Universidad de Antioquia. 1990 Pág. 150

<sup>8</sup>*Ibid.* Pág. 150

sólo se constituye a través de “sensaciones localizadas” (*Empfindnis*), es necesario aclarar ahora cuál es entonces su función en la constitución de la cosa material.

Para acercarnos al problema podemos formular, con Husserl, la pregunta de otro modo: ) En qué medida *Atodas las sensaciones localizadas juegan el papel de “materias” constitutivas en la constitución fenomenológica del mundo material de la cosa?*<sup>9</sup>

Particular relevancia tiene el **Apéndice 1 de Ideas III** (*Transición del segundo libro al tercero*), para la comprensión de nuestro tema. Y ello no sólo porque en estrecha relación con el desarrollo de *Ideas II* enriquece la comprensión de los problemas en el planteados, sino además porque dicho apéndice nos parece constituir uno de los textos en los que Husserl expresa con mayor claridad el sentido de su fenomenología del cuerpo, como ya tendremos la posibilidad de mostrarlo.

Tomando pues apoyo en los volúmenes II y III de *Ideas* pasemos ahora a examinar el problema, formulado *infra*, de la constitución de la experiencia de la materialidad a través de la serie de percepciones cambiantes. Siguiendo el orden establecido inicialmente, comencemos por evocar un conocido pasaje de *Ideas II*, en el que Husserl afirma lo siguiente:

*El cuerpo propio (...) es el medio de toda percepción; es el órgano de percepción; está necesariamente en causa en toda percepción. En la visión, el ojo está dirigido sobre la cosa vista y recorre los ángulos, las superficies etc. La mano se desliza sobre los objetos tocándolos. Moviéndome, extendiendo la oreja para oír. La aprehensión perceptiva presupone contenidos de sensación que juegan su papel necesario para la constitución de los esquemas y, con ello, de las apariencias mismas de las cosas reales.*

*Ahora bien, la posibilidad de la experiencia implica la espontaneidad de los desenvolvimientos de los actos de sensación, actos que se presentan acompañados por series de sensaciones cinéticas y motivadas por ellas en su dependencia: con la localización de las series cinéticas en el miembro respectivo dotado de movilidad, está dado el hecho de que durante toda percepción y toda ostensión perceptiva (*Wahrnehmungsausweisung*), el cuerpo propio está en causa en cuanto órgano de los sentidos y totalidad de los órganos de los sentidos, libremente movido. De este modo, a partir de dicho fundamento originario, todo real cósmico del mundo circundante del ego tiene su relación al cuerpo propio. Es también manifiesto que con tal relación del ego al cuerpo propio se da asimismo la característica según la cual el cuerpo deviene el soporte de los puntos cero de la orientación, del Aquí y ahora@ a partir del cual el ego puro tiene la intuición del espacio y del mundo sensible entero<sup>10</sup>*

Todo esto nos lleva al segundo problema que nos habíamos propuesto examinar: El de la función primordial del cuerpo propio como órgano de percepción.

## 2. El cuerpo propio como órgano de percepción.

Como se desprende de la lectura de *Ideas I*, los objetos trascendentes, los objetos de la llamada percepción “externa”, sólo pueden ser percibidos de una manera *unilateral*, y en consecuencia *fragmentaria* e “inadecuada”, es decir, ya de un lado, ya de otro; o, expresado fenomenológicamente, por *figuración* y *escorzos perceptivos*.<sup>11</sup> Va de si que lo así percibido posee una forma corporal espacial.

<sup>10</sup>Mosterin, Jesús. *Filosofía de la Cultura*. Madrid. Alianza. Pág. 131

<sup>11</sup>Gehlen, Arnold. *Antropología Filosófica*. Barcelona. Paidós. 1993. Págs. 36-37

<sup>9</sup>Darwin, Charles. *El origen del hombre*. Madrid, Edaf. 1980. Pág. 133

Llegados a este punto, conviene ahora preguntarse: ¿Qué nos permite decir que aquello que tenemos delante de nosotros en su realidad corporal, es una y la misma cosa? -una unidad aprehendida a través de la multiplicidad cambiante de sus modos de aparición?-

Pues bien, todo lo que se constituye como unidad de lo múltiple, y *a fortiori* los objetos de percepción, se constituye como síntesis de la conciencia, como unidad sintética. Ciertamente que dicha afirmación vale también para la conciencia; aunque si ésta se autoconstituye a sí misma como unidad, no lo hace a la manera de una “unidad que se figura”, sino como una “unidad cogitante”<sup>12</sup> Lo que cambia, con respecto a la unidad, son los modos de aparición a través de los cuales se constituye dicha unidad como *apariciencia fenomenal*. Desde entonces, hemos de comprender el término *fenómeno* no como aquello que aparece, como así Husserl lo había inicialmente reconocido en las *Investigaciones Lógicas*<sup>13</sup>, sino como el *acto de aparición a través del cual la conciencia se remite intencionalmente a su objeto de percepción*.

La apariencia fenomenal, aquello que se me aparece en su forma corporal como unidad de manifestación (como es el caso por ejemplo de las apariencias visuales o de las apariencias táctiles), es designado por Husserl el *esquema o fantasma sensible* -un algo que, en cuanto “figuración” de la cosa, no es pues la cosa misma como objeto *Real*; como “cosa material” y que además se da siempre en correspondencia estrecha con las impresiones sensibles del cuerpo propio, o más exactamente en función de su comportamiento activo. Así, a la sensación de blancura le corresponde la apariencia visual esfera blanca; a la sensación de rugosidad, la apariencia táctil superficie rugosa, de tal manera que los llamados *contenidos de sensación* - vgr. el color visto, lo rugoso tocado-, condicionan la

aprehensión perceptiva de las *cualidades sensibles* o “propiedades reales” del objeto percibido -la coloración, la rugosidad etc. que, de este modo, están pues siempre referidas a un sujeto particular. Los contenidos de sensación son pues “contenidos sentidos” que ejercen la función de “contenidos exponentes” de los contenidos percibidos

Si esto es pues lo que quiere decir Husserl cuando afirma el papel constitutivo de los contenidos de sensación en la manifestación de *las apariencias mismas de las cosas reales*, no por ello hemos aclarado plenamente todavía cuál es el que desempeña, y de manera esencial, el cuerpo propio como *órgano de percepción*, como *aquello en lo cual soy*, según la fórmula bien conocida consagrada en la *Crisis de las ciencias europeas*; no hemos aclarado su función, en cuanto comportamiento activo para la *constitución* del objeto de percepción. Cuál es entonces el papel del cuerpo propio en la constitución de los esquemas sensibles o fantasmas perceptivos a través de los cuales las cosas nos son dadas en su apariencia fenomenal?

*Las cualidades sensibles {o propiedades reales}, dirá Husserl, cambian según la manera de ser y la disposición de los órganos de los sentidos*<sup>14</sup>

Ilustremos lo dicho con el ejemplo, recurrente en las obras del filósofo, de la percepción de un cubo. Este se nos aparece de manera diferente según la perspectiva espacial con que nos situemos frente a él, en función de las coordenadas de proximidad o de lejanía; según que lo toquemos con los ojos cerrados o abiertos o fijemos preferentemente la atención en su forma o en su color; pero también en función de su “coloración afectiva” o de la relación de familiaridad que tengamos con él.

Apenas si valdría detenernos en tales consideraciones, sobre las que cotidianamente

<sup>12</sup>*Ibid.*

<sup>13</sup>Laercio, Diógenes. *Vidas de Filósofos ilustres*. Iberia. Barcelona. 1986. Vol. I. Págs 10-11

<sup>14</sup>Véase Barnes, Jonathan. *Los Presocráticos*. Cátedra. Madrid. 1988. Pág. 13

hacemos la experiencia. Sin embargo, desde el punto de vista fenomenológico tales distinciones resultan fundamentales para la comprensión del estatuto de la percepción a partir de la determinación del cuerpo propio como **objeto-subjetivo en "relación con el cual todos los otros objetos son "frente-a-sí", es decir, objetos circundantes"**<sup>15</sup>

Problema que nos conduce directamente a la etapa ulterior de la fenomenología constitutiva; a nuestra experiencia del otro.

### 3. De la constitución del cuerpo del otro.

El cuerpo animado es también el cuerpo del otro. Si es a través de mi *cuerpo propio* que los otros son apercibidos en su realidad psico-física, es a través del cuerpo del otro que me comprendo como un *yo-real*. En uno y otro caso, el cuerpo aparece como una esencial "unidad de comprensión", a saber, como el *fenómeno hermenéutico* primordial productor de símbolos en el que se descubre la dimensión intersubjetiva e histórica de toda experiencia. La formulación inicial de dicho problema se encuentra en *Ideas II*.

Husserl empieza allí por señalar que en cuanto "miembros del mundo exterior", los otros hombres nos son dados en una experiencia originaria:

*Hago la experiencia de los cuerpos y de otras cosas que en la experiencia se me enfrentan, en archi-presencia; pero hago la experiencia de la interioridad de lo psíquico por **apresentación**. (...) una vida psíquica es inherente al cuerpo que veo tanto como a mi propio cuerpo. Pero si hay allí un punto de partida para {} la comprensión de la vida psíquica del otro es porque cooperan diferentes indicaciones en si indeterminadas y **apresentadas**; lo que accede entonces a la **comprensión** es un ser psíquico que, para el espectador, ofrece al mismo tiempo*

*movimientos corporales en co-presencia y sometidos a una regla. Movimientos que entonces a su vez devienen a menudo nuevos signos (...) De esta manera, se forma poco a poco un sistema de signos.... Escucho al otro hablar, veo su juego de fisonomía, le atribuyo tales y tales vivencias de conciencia y tales y tales actos , a partir de lo cual me dejo determinar de tal o tal manera. (...) Las mímicas del otro me determinan, ya hay aquí un tipo de motivación, a atribuirles un sentido más allá de la conciencia del otro. (...) La unidad absolutamente intuitiva que se ofrece cuando aprehendemos una persona en cuanto tal (...) es la unidad de la "expresión" y de lo "expresado" inherente a la esencia de todas las unidades de comprensión. La unidad cuerpo-espíritu no es la única de ese tipo. Cuando leo este libro "línea a línea y página tras página" o cuando leo en este "libro" y aprehendo las palabras y las frases, se trata con ello de cosas físicas; el libro es un cuerpo ( *körper* ), las páginas son hojas de papel, las líneas ennegrecidas son marcas físicas impresas en ciertos lugares de las hojas, etc. )Es esto lo que aprehendo cuando "veo" este libro, cuando lo "leo" cuando "veo" que está escrito lo que está escrito, que está dicho lo que se dice? Es evidente que en tal caso, mi actitud es otra. Es cierto, en verdad, que tengo ciertas "apariencias"; la cosa física, los acontecimientos físicos que en ella aparecen están en el espacio siguiendo una orientación determinada en {} relación con "mi" centro de aprehensión (...) Pero no es precisamente sobre ello que estoy orientado. Veo lo que hay allí de cósmico en la medida en que se me aparece, pero Avivo, por la comprensión, en el sentido"<sup>16</sup>*

Lo primero que habría que precisar es que el término de *apresentación* (como "apercepción analógica" o

<sup>15</sup>E. HUSSERL, *Ideas III*, Op. Cit p.150

<sup>16</sup>E. HUSSERL, *Ideas II*, Op. Cit. pp.231, 234-235, 323-325. Los subrayados son de Husserl.

como aquello que hace algo presente en cuanto co-presencia) desempeña en fenomenología, desde un punto de vista funcional, un papel similar al que tiene para la génesis de la percepción y la determinación de sentido de la *Intencionalidad* (como propiedad de la conciencia de ser conciencia de algo) el *enigmático* y a menudo mal postulado término de *hylé* (que Aristóteles designaba como aquello que recibe todas las determinaciones sin ser el mismo determinado y que Schelling concebía como una suerte de *corporeidad sentida; como la materialidad pura y simple que no es todavía corporeidad*).<sup>17</sup> *Hylé* que podemos provisionalmente describir con Husserl como aquello a través de lo cual el objeto nos deviene “aparente”.

Nos parece lícito establecer aquí un tal paralelo, puesto que si la *hylé* husserliana trata de responder al difícil problema de cómo pasar del dominio de lo inmanente al de lo trascendente, de lo que ahora se trata mediante el análisis de la *apresentación* es de saber cómo trascender del dominio de la inmanencia del ego (la experiencia puramente solipsista) al de la realidad propiamente intersubjetiva (al de la experiencia del ser-con-los-otros).

La primera pregunta (que Husserl formula explícitamente en *Ideas I: De qué manera lo trascendente se comporta con respecto a la conciencia que lo conoce y cómo es preciso entender esta mutua relación no desprovista de enigma?*)<sup>18</sup> intenta entonces explicar por qué, si bien la Intencionalidad no es propiedad del objeto sino de la conciencia, existen empero objetos fuera de la conciencia, cuestión que por las exigencias propias de nuestro tema dejamos en suspenso.

La segunda pregunta busca por su parte resolver el problema de la justificación de la existencia de las conciencias extranjeras. Y éste es

un problema no menos espinoso para Husserl quien en 1929, en *Lógica Formal y trascendental (Formale und Transzendente Logik, Hua. X)*, afirmaba acerca de ello lo siguiente:

*Si ya la auto-constitución del ego en tanto que ser espacializado, en cuanto ser psico-físico, es un asunto bien oscuro, es todavía un problema mucho más oscuro y una cuestión-enigma francamente dolorosa la de saber cómo debe constituirse en el ego un yo psico-físico otro con un psiquismo otro, puesto que el sentido de este psiquismo en tanto que otro implica la imposibilidad de principio de que los elementos psíquicos constitutivos esencialmente propios al psiquismo del otro, pueda yo experimentarlos en una originalidad verdadera, de modo semejante a como experimento los que me son propios*<sup>19</sup>.

Como ya lo mencionamos, la clave de la solución reside en la noción de *apresentación* que en sentido amplio designa en fenomenología un modo de “aprehensión interpretativa” (*Eindeutung*). Aplicada a la anticipación perceptiva, la *apresentación* se presenta como una especie de suplemento que se entrelaza a toda apercepción motivante (cuando veo una flor, anticipo el revés de los pétalos, el lado no visto del vaso en el que ha sido colocada).

Si la *apresentación* que hace posible la comprensión psíquica del otro no se da bajo esta forma de suplemento, tiene sin embargo un sentido similar en la medida en que mi percepción del otro implica la aprehensión inmediata de que comporta algo que va más allá del simple cuerpo que se me muestra; es decir, que aquello que me hace frente es también un *cuerpo-animado*.

En este contexto, el de la *apresentación* que hace posible la comprensión psíquica del otro, se

<sup>17</sup>Cfr. F.W.J. SCHELLING. *Introduction a la Philosophie de la Mythologie II*. (Introducción a la filosofía de la mitología II). Trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946, Lección XVIII, p.191

<sup>18</sup>E. HUSSERL, *Ideas I* Op. Cit. &41, P.131

<sup>19</sup>E. HUSSERL, *Logique formelle et transcendente* (Lógica formal y trascendental), trad. S. Bachelard, Paris: PUF (coll Epiméthée), 1970 &96, p.320

habla entonces de *intropatía* o *empatía* (*Einführung*) expresión bien conocida por los psicólogos y que para Husserl constituye la “conciencia legitimante” de toda realidad objetiva en la medida en que *el yo sólo deviene real en el intercambio intersubjetivo de experiencias*<sup>20</sup> De ésta manera, toda *apresentación* es una experiencia analógica - una *transferencia de sentido* que evoca por asociación algo ya conocido-, y en cuanto tal se da siempre como una experiencia no-originaria o mediata.

Pero si esto es así, lo dado en la experiencia analógica se constituye entonces a través de un proceso de interpretación y de comprensión y por tanto, en virtud de una mediación signica o *indicativa*; de un acto semiótico (puesto que todo signo es siempre el signo de algo) *No presentan*, por ejemplo, las mímicas del otro en cuanto signos sintomáticos la expresión de un algo subjetivo que interpreto desde mi propia experiencia gestual?). Asimismo, en cuanto sujeto de motivaciones, el otro se me aparece también en su dimensión simbólica, como el sujeto de un acto hermenéutico de *reconstrucción*, es decir, como unidad de expresión y de significado. La mediación signica supone además que *lo que hace su aparición de modo aperceptivo gracias a procesos de evocación o de analogía* { como en el caso de la intropatía en cuanto apercepción analógica } se realiza en función de una *constitución unitaria pero de doble aspecto (...) en la que el signo mismo es tema de transición*<sup>21</sup>

En el caso de la intropatía, dicha *constitución unitaria pero de doble aspecto* no es otra que la manifestación unitaria del *ser hombre* que a través de su corporeidad carnal “apresiento” como *existencia psíquica*. De manera análoga a esta unidad “cuerpo-espíritu”, como aparece en el fragmento inicial que comentamos, aprehendemos también una obra de arte o un texto literario. Porque

<sup>20</sup>Cf. E. HUSSERL, *Ideas III*, op.cit.pp. 129, 135

<sup>21</sup>Cf. E. HUSSERL, *L.F.T.*, op.cit.Apéndice II, &3, p.416. Y, para una mejor comprensión del tema de la “apresentación”, *Meditaciones Cartesianas: Pariser Vorträge*, Hua.I, 1931, Quinta meditación, pp.157-169

las obras culturales son, según Husserl, *objetividades ligadas*.

El desarrollo de este problema lo encontramos en un célebre pasaje de *Experiencia y juicio* (*Erfahrung und Urteil*, 1938), donde Husserl pareciera querer remediar a la dificultad que diez años antes se le había planteado a su discípulo polaco Roman Ingarden:

*Preguntémonos*, se decía Ingarden, *si una obra literaria bien precisa como por ejemplo el Fausto de Goethe, es un objeto real o ideal. Nos persuadimos inmediatamente que frente a esta alternativa nada podemos decidir (...)* Si la obra literaria fuese un objeto ideal, no podríamos comprender que fue creada en un momento dado y que, como efectivamente sucede, puede ser modificada durante su existencia (...). Sólo queda una vía para paliar esa dificultad: reconocer las unidades ideales de sentido en su existencia, sin incorporarlas sin embargo a la obra literaria (...). Pero recurriendo a ellas, para asegurar la identidad y unicidad de la obra literaria.<sup>22</sup>

Como el *ser hombre*, toda objetividad ligada es pues para Husserl Adoble en su “unidad”. En cuanto unidad corpóreo-espiritual, la obra literaria no obtiene su identidad, como piensa Ingarden, del mero reconocimiento existencial de las unidades de sentido sino de la constitución intersubjetiva de la obra en cuanto *unidad de significación* es decir, de su constitución como *objetividad cultural* a través de un *acto espiritual de idealización* y en virtud de un proceso de reconstrucción.

Así pues, Husserl parece hacer alusión a la objeción de Ingarden cuando escribe:

*El Fausto de Goethe se presenta en tantos libros reales (real) como se quiera (“libro” designa aquí lo que ha sido producido por los hombres y destinado a la lectura: se trata ya de una*

<sup>22</sup>R. INGARDEN, *L'oeuvre d'art littéraire*, (*La obra de arte literaria*), trad. P. Secretan, Lausane: L'âge d'homme, 1993. pp.27-28, 33

*determinación que en sí misma no es puramente "cosal", sino una determinación de significación), que se llaman los ejemplares de Fausto. Este sentido espiritual que determina la obra de arte, la formación espiritual como tales, está ciertamente "encarnado" en el mundo real (real) pero no individualizado por esta encarnación.*<sup>23</sup>

Volvamos ahora a la comparación que hace Husserl entre la *aprehensión de una persona en cuanto tal* y la *aprehensión de un libro*, problema que nos parece comprometer el sentido de su concepción hermenéutica del cuerpo del otro. )No aprehendo al otro, en efecto, *como si* fuese un texto, como un *cuasi* texto? La connotación fenomenológica de la idea del *como si* muestra las dificultades inherentes a toda forma de interpretación psicológica, y con ello vuelve cuestionable la noción fenomenológica de *apresentación*. La necesidad de entrar en acuerdo con el otro en la que se funda toda exigencia de comprensión, supone, en efecto, que la relación hermenéutica no es una relación entre meras representaciones sino entre sujetos hablantes y seres emotivos como bien lo había mostrado Schleiermacher. En esto se hace patente el sentido del abismo que nos separa del otro y que sólo a través de la comunicación nos es dable franquear. Husserl insiste empero en el hecho de que el texto no ha de leerse de un modo pasivo y no comprometido en un total *abandono de sí mismo* y en una actitud de simple *co-aceptación* sino esencialmente como acto de *deconstrucción* ( como un ir más allá del texto y de lo que supuestamente dice) o, si se quiere, asumiendo una actitud activa y participante en la que recibir al otro como signo es ya una manera de abrir ontológicamente la posibilidad de leerse a sí mismo.

Reconocer, con Husserl, que *el otro tiene una gramática propia*, es de cierto modo aceptar la

imposibilidad de escapar a la conciencia de ilusión y al malentendido. Y, sin embargo, sólo cuando los gestos del otro se abren a los míos descubro la existencia del verdadero mundo común en el que como posibilidad del *nosotros* se funda el sentido de toda experiencia comunicativa.

La *intimidad de mi propio vivir* se hace "intimidad del ser-uno-en-el-otro y uno-para-el-otro" y el cuerpo adquiere una significación ética. *El cuerpo se hace sombra; asume su dimensión crepuscular* como diríamos con los teósofos y representantes de la mística alemana del s. XVII, con Schelling y los pensadores Románticos o con Jung. Recuperar su sombra es, en efecto, incorporar en sí mismo lo que la tradición occidental intentó durante tanto tiempo desdeñar: El cuerpo como memoria, lenguaje y pensamiento; como recuerdo proto-expresivo y poder proyectivo, como gramática de las manos y saber de los músculos y del corazón. Idea que no es otra que la del *cuerpo como templo* reivindicada por la filosofía oriental.

Queda abierta la pregunta acerca de la significación estética del cuerpo, inescindiblemente ligada al problema de su valor ético. Sería preciso empezar por cuestionar las consecuencias que entraña nuestro miedo del cuerpo, nuestra incapacidad de asumirlo con belleza, de nombrarlo como se significa un mundo. La pérdida de la dignidad empieza siempre por la desvalorización de su propio cuerpo.) La sobre-valoración de lo sexual en detrimento de lo erótico, la agresión física, el lenguaje procaz con el que mal se disimulan la represión sexual y la impotencia, el sobresalto que provoca el inopinado roce de dos pieles, no constituyen quizá la más ostensible expresión de que sólo podemos reconstruirnos colectivamente cuando hayamos intentado la verdadera conquista de nuestras sombras?

<sup>23</sup>E. HUSSERL, *Expérience et jugement*, (*Experiencia y juicio*), trad. D. Souche-Dagues, París: PUF (coll. Epiméthée), 1970. pp.322-323

## Referencias

*Las obras aquí citadas corresponden a la versión francesa. En el cuerpo del trabajo los títulos fueron traducidos para facilitar la lectura del ensayo.*

- **DESCARTES R.**, *Oeuvres choisies de Descartes*, 9a. Edición, Garnier Frères, Libraires-Éditeurs. Paris, 1865
- **E. HUSSERL**, *Chose et espace {Cosa y espacio}* trad. J.F Lavigne, Paris: PUF (coll. AEpiméthée@), 1989
- **E. HUSSERL**, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, {Fenomenologia de la conciencia íntima del tiempo}, trad. H. Dussort, Paris: PUF (coll. AEpiméthée@), 1983
- **E. HUSSERL**, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*. {Investigaciones fenomenológicas para la constitución. Abrev. en *Ideas II*}, trad. E. Escoubas, Paris: PUF (coll. AEpiméthée@), 1982
- **E. HUSSERL**, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, {Problemas fundamentales de la fenomenología}, trad. J. English, Paris: PUF (coll. AEpiméthée@), 1991
- **E. HUSSERL**, *La phénoménologie et les fondements des sciences*, {La fenomenología y los fundamentos de las ciencias, Abrev en *Ideas III*}, trad. D. Tiffeneau, Paris: PUF (coll. AEpiméthée@), 1993
- **E. HUSSERL**, *Idées directrices pour une phénoménologie*, {Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Abrev en *Ideas I*}, trad. P. Ricoeur, Paris: Gallimard (coll. ANRF@), 1963
- **E. HUSSERL**, *Recherches logiques - 2*, {Investigaciones lógicas-2}, trad. H. Elie, A.L. Kelkel et S Scherer, Paris: PUF (coll. AEpiméthée@), 1993
- **E. HUSSERL**, *Recherches logiques - 3*, {Investigaciones lógicas-3}, trad. H. Elie, A.L. Kelkel et S Scherer, Paris: PUF (coll. AEpiméthée@), 1974
  
- **E. HUSSERL**, *Logique formelle et transcendant tale*, {Lógica formal y transcendental}, trad. S. Bachelard, Paris: PUF (coll. AEpiméthée@), 1984
- **E. HUSSERL**, *Expérience et jugement*, {Experiencia y juicio}, trad. D. Souche-Dagues, Paris: PUF (coll. AEpiméthée@), 1970
- **R. INGARDEN**, *L=oeuvre d=art littéraire*, {La obra de arte literaria}, trad. P. Secretan, Lausanne: L=âde d=homme, 199.
- **F.W.J. SCHELLING**. *Introduction a la Philosophie de la Mythologie II*. (Introducción a la filosofía de la mitología II). Trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946.