



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Intersubjetividad como co-constitución

Sobre la vivencia de hacernos a mundos con otros cuerpos

María Clara Garavito Gómez

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2019

Intersubjetividad como co-constitución

Sobre la vivencia de hacernos a mundos con otros cuerpos

María Clara Garavito Gómez

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito para optar al título de:

Doctora en Filosofía

Director:

Ph.D. Juan José Botero Cadavid

Línea de Investigación:

Fenomenología

Grupo de Investigación:

Filosofía y Cognición

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2019

Había un niño

Había un niño que salía cada día,
y lo primero que miraba, en eso se convertía,
y eso formaba parte de él por aquel día o parte de
aquel día,
o por muchos años o sucesivos ciclos de años.

Las lilas tempranas formaban parte de aquel niño,
y la hierba y las glorias-de-la-mañana blancas y
rojas
y los blancos y rojos claveles, y el canto del
jilguero,
y los corderos del tercer mes y las crías rosa pálidas
de
la puerca y el potrillo de la yegua y el ternero de la
vaca.
(...)

todo formaba parte de él.

(...)

y el viejo borracho que tambaleándose volvía a su
casa
de la taberna de la que tarde se levantara,
y la maestra de escuela que pasaba camino de la
escuela,
y los muchachos amigos que pasaban y los
muchachos pendencieros,
y la nítida niña de rosadas mejillas y el negrito
descalzo y la negrita,
y todos los cambios de la ciudad y el campo en
dondequiera que iba,
sus propios padres, el que lo engendró y la que lo
concibió
en su vientre y lo parió,
le daban de ellos mismos a este niño algo más que
eso,
le daban en adelante cada día, ellos mismos venían
a formar parte de él.

(...)

los estratos de nubes coloradas, la larga franja
marrón
solitaria allá lejos, la extensión de blancura en que
inmóvil se tiende,
el borde del horizonte, el vuelo del cuervo marino,
la fragancia
de las salinas y del lodo en la costa,
todo venía a formar parte de aquel niño que salía
cada día
y que aún sale y saldrá todos los días.

Walt Whitman (1962)

Agradecimientos

Agradezco especialmente a mi director, Juan José Botero, por su apoyo en la realización de esta tesis. Debo agradecer su confianza en mi trabajo y en la necesidad de investigaciones interdisciplinarias en el campo de la filosofía, que facilitaron la aceptación de un trabajo que responde preguntas filosóficas incorporando el punto de vista de las ciencias cognitivas.

Agradezco a los miembros del grupo “Filosofía y Cognición” que lidera el profesor Juan José y al grupo “Filosofía y Psiquiatría” que él lidera con el psiquiatra Jorge Dávila. En el marco de las reuniones con estos grupos se discutieron partes de esta tesis y temáticas que fueron centrales en el planteamiento del problema de este trabajo. Agradezco a Jorge su interés por mi tesis, su confianza en mi trabajo y sus aportes a mi tesis desde el campo de la psicopatología.

Agradezco al profesor Germán Vargas Guillén y a su grupo de estudios husserlianos, quienes tuvieron la paciencia y el entusiasmo de leer los progresos de lo que aquí presento, y con los cuales tuve la oportunidad de leer juiciosamente algunos de los textos clásicos más importantes para este trabajo. También doy gracias a los profesores Joel Krueger y Giovanna Colombetti de la Universidad de Exeter, quienes fueron los segundos lectores de una de las partes de este trabajo. Gracias a sus contribuciones esta tesis se enriqueció de forma importante, a la vez que me ofrecieron espacios para discutir mis avances con investigadores que, en el mundo, trabajan problemas semejantes.

Finalmente, agradezco a mi esposo Germán Bula por ser el principal lector y editor de esta tesis. Agradezco su infinita paciencia en la lectura de la tesis, sus contribuciones académicas y de estilo; sobre todo, agradezco su amor y confianza en mí y en este proceso, lo cual fue definitivo para su feliz consecución.

Resumen

Este texto trabaja la intersubjetividad como un problema de co-constitución. Se indaga por las experiencias constitutivas de subjetividad, otredad y de mundo cuando éstas incluyen a otros como parte co-constituyente. En diálogo con la fenomenología clásica y contemporánea, y con las ciencias cognitivas en general, se plantea que, entendiendo la conciencia constituyente como enraizada en el cuerpo vivido, no puede entenderse como separada de la unidad de sentido que dicho cuerpo constituye con el mundo. La intersubjetividad es esencialmente intercorporalidad; la coordinación con otros ofrece aperturas a los sentidos de mundo provenientes de los otros cuerpos, no solamente como socialmente acordados, sino como aperturas al mundo dadas a otras subjetividades en su íntima relación con el mundo. Tales sentidos pueden ser incorporados a las propias experiencias constituyentes; este fenómeno exige plantear una definición de sentido de agencia y propiedad del cuerpo como flexibles, contextualmente dependientes y configurados en la experiencia constituyente de dicho cuerpo, de modo que lo dado a otro puede aparecer como dado al propio cuerpo. Esto no implica que un otro no pueda aparecerse, también, como otro independiente. Tampoco implica la negación del sentido de lo ajeno que acompaña las experiencias que provienen de ese otro. Se planteará que lo otro, en su estado más primordial, es la vivencia de que ciertos sentidos de mundo son dados en segunda persona. Finalmente, se abordará la resonancia primordial como el fenómeno de la intercorporalidad por el que esas cualidades en segunda persona nos son advertidas.

Palabras clave: co-constitución, intersubjetividad, intercorporalidad, otredad mínima, puntos de agarre.

Abstract

This text develops the idea of intersubjectivity as a matter of co-constitution. It explores the constitutive experiences of subjectivity, otherness and world, when these include others as co-constituting parts. In dialogue with classical and contemporary phenomenology, as well as with cognitive science, it posits that, if we see constituting conscience as rooted in a living body, it cannot be understood as separate from the sense unit that said body constitutes with the world. Intersubjectivity is essentially intercorporeality; coordination with offers openings to world senses originating in other bodies, not just those socially agreed upon, but also as openings given to other subjectivities in their intimate relationship with the world. These world senses can be incorporated to one's own constituting experiences; this phenomenon demands a view of sense of agency and body ownership as flexible, contextually dependent, and configured through the constitutive experience of the body, so that what is given to another can appear as given to one's own body. This does not mean that the other can appear, also, as an independent other. Neither does it imply that those experiences that come from another are not accompanied with a sense of alienness. The other, in its most primordial state, is the experience that certain world senses are given with a second person character. Finally, primordial resonance will be explored as the phenomenon of intercorporeality by which we notice these second person qualities.

Keywords: Co-constitution, intersubjectivity, intercorporeality, minimal otherness, gripping points.

Contenido

Introducción.....	1
Primera parte: La co-constitución como analogía experiencial es la co-constitución de puntos de agarre del cuerpo con el mundo.....	12
1. Primer capítulo: La analogía experiencial y no el interaccionismo, da buena cuenta del hacerse a un mundo propio con otros.....	21
1.1 El otro aparece en la apercepción analogizante (que no es inferencia analógica). La analogía es la transferencia de sentidos de mundo de otro a sí y viceversa.....	25
1.2 La apercepción analogizante contrasta con el interaccionismo de Gallagher, que es vacío de mundo.	35
1.2.1 Para Gallagher la intersubjetividad no es analógica porque es una experiencia perceptual.	37
1.2.2. La analogía experiencial como la transferencia de sentidos dados en otros cuerpos vivos no implica procesos cognitivos mediadores.....	39
1.2.3 El analogizar experiencial y el interaccionismo son distintos porque parten de una idea diferente de Cuerpo vivido. El cuerpo vivido se experiencia como tal en su unidad con el mundo.....	43

2. Segundo Capítulo: La intersubjetividad es intercorporalidad. Con ello se establece la unidad cuerpo vivido-otros-mundo.....	48
2.1 La conciencia es corporal y por lo tanto, es mundo.....	48
2.2 El cuerpo-conciencia tiene unos puntos de agarre, que, entre el cuerpo y el mundo, vienen siendo los sentidos del mundo. Se establece la unidad cuerpo vivido-mundo en esos puntos de agarre.....	51
2.3 La unidad cuerpo vivido-mundo incluye a otros cuerpos vivos cuando esos otros cuerpos ofrecen los puntos de agarre con el mundo.....	58
2.4 En la experiencia intercorporal, al tiempo que los otros presentan puntos de agarre que participan de mi constitución de mundo, presentan puntos de agarre privados que no son asequibles en dicha experiencia.....	69
Segunda parte: El sentido de propiedad y de agencia son vivencias de un cuerpo vivido que se extiende en otros o se coordina con ellos.....	75
3. Tercer capítulo: El sentido de propiedad no corresponde con un sentido fijo del cuerpo. Se puede tener sentido de propiedad sobre objetos u otredades incorporadas.....	78
3.1 Una versión estrecha de la incorporación sugiere que solo se tiene sentido de propiedad de objetos que reemplacen miembros del cuerpo. Por tanto, solo estos pueden ser incorporados.....	81
3.2 Una versión amplia de la incorporación sugiere que el sentido de propiedad del cuerpo se constituye en el hacer emerger sentidos de mundo.....	85
3.3 El sentido de propiedad no se vive tanto como que se infiere de la transparencia del cuerpo y/o partes del cuerpo en la dación de mundo.....	94
3.4 La intersubjetividad es un encuentro entre unidades de cuerpos vividos-mundo. Las subjetividades pueden incorporar otros cuerpos a sí y así incorporar los mundos para otros	103

3.5 Todo cuerpo vivido puede extender su regulación emocional y cinético/cinestésica en los otros.....	109
3.6 Hablar de intercorporalidad y no de intersubjetividad, hace que la incorporación aparezca como caso cotidiano de constituir con otros.....	113
3.6.1 Hablar de intercorporalidad quita el énfasis de la intersubjetividad en la constitución de <i>alter egos</i> . La situación de la unidad cuerpo vivido-otredad-mundo determina si el otro aparece como tema o no, pero no es obligatorio para la intercorporalidad.....	113
3.6.2 En esa situación de la unidad cuerpo vivido-otredad-mundo los otros pueden darse como incorporados. Ésta no es una excepción en las experiencias con otros, sino un caso cotidiano de intercorporalidad.....	120
4. Cuarto Capítulo: Atender con otros es una experiencia co-constitutiva. En ella emerge un sentido de agencia también co-constituido.....	124
4.1 Para una perspectiva cognitivista, la atención conjunta implica una triangulación. Esto contradice la idea de la atención como constituyente y de la atención conjunta como co-constitución.....	123
4.2 Una comprensión de la atención como fenómeno constituyente permite entender el sentido de agencia como experiencia del cuerpo que se hace a un mundo.....	148
4.2.1 El sentido de agencia es un asunto de la atención o del propio movimiento. Es un problema de la unidad cuerpo vivido-mundo.....	151
4.2.2 Como un experimentar del cuerpo vivido-mundo, el sentido de agencia acompaña el fluir de la experiencia.....	156
4.2.3 Como fundada en una actividad creadora, la atención involucra un sentido de agencia.....	158
4.3 Lo conjunto en la atención conjunta requiere un análisis independiente; lo conjunto da el carácter de co-constituido a lo atendido.....	164

4.3.1 Para cierta perspectiva fenomenológica, no puede compartirse una y la misma emoción con otras subjetividades. Desde una perspectiva del <i>entrainment</i> a veces si se comparte la misma emoción.....	164
4.3.2 Puede compartirse una y la misma emoción cuando ella se entiende como producto emergente de las dinámicas co-constitutivas de mundo.....	167
4.3.3 Las emociones compartidas emergen de las dinámicas de las subjetividades; como atmósferas afectivas son dependientes de los emocionales individuales.....	171
4.4 La atención conjunta es un entramado de puntos de agarre con el mundo co-dado, en el que también se da una experiencia de co-agencia.....	181
4.4.1. Lo dado es dado al cuerpo como punto cero; lo dado como co-dación pone de presente que mi cuerpo vivido puede constituirse como punto cero en su extensión en otros.....	186
4.4.2. La atención conjunta es percepción compartida: los casos de Tomasello, son también casos de emergencia de patrones a través de la coordinación con otros.....	197

Tercera parte: La mío-dad mínima es una cualidad del mundo de darse en primera persona y la otredad mínima es una cualidad del mundo de darse en segunda persona. La fenomenología constructiva indaga por la otredad mínima primordial..... 204

5. Quinto Capítulo: La otredad mínima aparece en los límites de la unidad del cuerpo vivido-mundo en los que se constituye la mío-dad mínima. En la expansión y contracción de la conciencia, esos límites pueden trastocarse..... 211

5.1 La mío-dad mínima se constituye ontogenéticamente; en la constitución originaria se han transferido habitualidades históricamente constituidas que vinculan los sentidos actualmente dados con la historicidad del darse en primera persona.....	213
--	-----

5.2 La vivencia de la mío-dad mínima es un producto emergente de la interacción del cuerpo con el mundo.....	217
5.3 La mío-dad mínima puede extenderse y contraerse, de modo que lo que originariamente es dado en primera persona aparezca como dado en segunda persona y viceversa.....	223
5.3.1 En las experiencias de inserción del pensamiento la mío-dad se contrae porque lo dado en la voz interna es dado con una cualidad de segunda persona.....	225
5.3.2 La resonancia afectiva con otros y el mundo redunda en la mío-dad; la contracción de la mío-dad puede ser efecto de problema en la vivencia afectiva.....	238
5.3.3 La mío-dad se expandiría cuando lo dado parece desbordar la experiencia personal; esto explicaría las experiencias de que lo dado a mí abarca todas las perspectivas posibles.....	242
6. Sexto Capítulo: La segunda persona es una cualidad del mundo; incluye la experiencia empática en la que me son dados los otros, pero es central a la misma la huella que deja en la constitución de mundo.....	253
6.1 La segunda persona entendida como una experiencia empática es distinta a una segunda persona entendida desde como el encuentro con otros sentidos.....	257
6.2 La segunda persona es una cualidad del mundo que corresponde con la otredad mínima.....	268
7. Séptimo Capítulo: La fenomenología constructiva es un método para proyectarme históricamente en algunas vivencias dadas con cualidad de segunda persona.....	283
7.1 Como experiencia intercorporal, la fenomenología constructiva permite la proyección del fenomenólogo en lo dado como segunda persona.	290
7.1.1 La advertencia de un mundo vivido conecta lo experienciado en segunda persona y lo opaco en mi propia historicidad.....	292

7.1.2 El paso de la advertencia de un mundo al descubrimiento constructivo es un fenómeno de la excedencia de sentido del ejercicio intercorporal.....	296
--	-----

Conclusión: En la fenomenología constructiva encuentro la resonancia primordial como el encuentro con puntos de agarre de otros cuerpos. Se devela así el fenómeno primordial de la co-constitución.....	304
Epílogo.....	314
Referencias.....	318

Introducción

La intersubjetividad es un fenómeno estudiado ampliamente en la fenomenología; el término ha pasado a configurarse, no solamente en función de los estudios teóricos de fenomenólogos clásicos como Husserl y Merleau-Ponty, sino que incluye estudios interdisciplinarios. Entre estos estudios están los que incluyen una discusión con las teorías de las neuronas espejo (e. g. Gallagher, 2009), así como aquellos que parte de psicopatologías como la esquizofrenia para establecer una delgada línea entre la experiencia de lo que corresponde al yo y lo que corresponde al no-yo (e.g. Roy, 2017). En este universo de estudios interdisciplinarios, encuentro que todavía hay espacio para la indagación fenomenológica de las implicaciones de las experiencias con otros. La tesis general de este trabajo de investigación es que la intersubjetividad se funda en el hecho primordial de la conciencia de hacerse a un mundo *a través de otros*.

¿Qué significa *hacernos un mundo a través de otros*? Esta pregunta lleva a formular una teoría de la experiencia primordial con otros como una experiencia de co-constitución.

El término co-constitución es traído de la tradición fenomenológica (cf, Zahavi, 2005) y recoge la idea de hacerse a un mundo compartido, es decir, a un mundo social. En este co-constituir los otros aparecen como aperturas de sentido que se comparten en la interacción; de este modo, la emergencia histórica de los otros como otras subjetividades, o *alter egos* parece anterior a la co-constitución.

En este trabajo daré argumentos para pensar que el hacerse a un mundo con otros, que implica la co-constitución, no implica a su vez que los otros sean constituidos como otros. Se dirá “pero yo vivencio que el mundo me es dado *con* otros”: en este trabajo no pretendo negar una vivencia fundamental de la conciencia, que ella no está sola en el mundo, que otras conciencias, con sus propias perspectivas, cohabitan el mismo mundo físico. Ahora bien, aquí diré que en ese compartir el mismo mundo, no somos como espectadores en el cine, viendo la misma película. Se dirá “nadie niega que una vez constituyo los otros como *alter egos* puedo compartir sentidos de mundo con dichos otros”: esto parece confundir lo ontológico con lo comercial, y lo ocasional con lo esencial. No somos como barcos solitarios que se topan en el mar, y quizás intercambian un par de señales ondeando sus banderas. La co-constitución, si es apertura a sentidos dados en otros cuerpos, es esencialmente el hacerse mundo *a través de otros*, lo cual tiene diversas implicaciones; algunas de ellas serán trabajadas aquí. Cuando mi par de primitos menores corretean por el parque con caras mugrosas, cada uno con un algodón de azúcar en la mano, éste ciertamente se me aparece como empalagoso e insalubre para mi gusto, pero también como delicioso y especial, *a través de* sus rostros. Mi mundo incluye sus mundos, y en éstos el algodón de azúcar es lo mejor que ha pasado en la semana. “El mundo nos es dado a través de los otros”, y los otros no son como vidrios transparentes por los que pasa la luz imperturbada.

El *a través* atraviesa a los otros, si no en el sentido de la luz del sol cuando atraviesa el vidrio transparente, sin verse inmutada por la presencia del cristal, sí en el sentido en que dicha luz atraviesa el vitral de una iglesia. Pensemos en una iglesia que está diseñada con forma de cruz latina, la nave es larga y los bancos que la ocupan son de una madera sólida y oscura. Donde el transepto (los “brazos” de la cruz) se cruza con la nave, hay un amplio domo de cristal de colores, que representa la resurrección de Cristo. A lo largo de las naves laterales, dispuestos de forma regular, también hay vitrales, siete a cada lado, que representan los pasos del viacrucis. Por la mañana, a medida que avanza el sol, los vitrales transforman el interior de la iglesia: cerca de la entrada, los bancos de madera, el piso de piedra, y las paredes de color blanco son transformados con vívidos patrones de colores. Bajo el domo de cristal, la luz de colores se dispersa de mil maneras, se interfiere, crea patrones

emergentes, mancha y aviva las figuras del altar. En la interacción de los colores entre sí y con los objetos de la iglesia, hay una armonía que recuerda a la música del coro.

Si, en mi analogía, el interior de la iglesia es el mundo para mí, y al otro corresponden los vitrales, si la luz del sol es la fuerza constituyente de la conciencia, el *a través de* no es un ejercicio vano, sino constituidor en sí mismo. El otro, como aquel que mi conciencia constituyente atraviesa, es parte indispensable del mundo tal como me es dado a mí. A diferencia de la analogía con la iglesia, que al ocultarse el sol vuelve a su prístina blancura hasta el día siguiente, atravesar al otro ha dejado sus secuelas en mi mundo y en mí, haciéndome ser quien soy, y quien no sería si ese otro no estuviera (parafraseando a Merleau-Ponty, 1960/1964, 28).

Esto no significa, sin embargo, una suerte de utilitarismo fenomenológico en el que uso al otro para enriquecer mi mundo; ni es tampoco una suerte de vuelta a un solipsismo en el que la conciencia se piensa a sí misma alejada del mundo. No niego aquí la co-constitución como fenómeno social ni la vivencia analogizadora (cf *Hua I*) como tendencia a experimentar otros cuerpos como cuerpos vividos, como cuerpos con conciencia. Aquí sostengo que el mismo carácter analogizador es una experiencia co-constitutiva en la que yo y otro *mutuamente nos suscitamos vivos* (cf. *Hua I*, 176); esto no solamente implica que yo emerjo como otro para el otro al mismo tiempo que él es para mí, sino que yo me hago a un mundo para mí en la interacción, del mismo modo que él hace a un mundo para él. Aquí sostendré que, desde la postura de la indagación de la génesis de lo dado, la co-constitución es fundante de la experiencia de un *alter ego*. Del mismo modo, insistiré que no solamente por la actividad constituyente, sino que también por las co-constitutivas, el mundo me es dado desde los más remotos inicios de la vida, incluso desde antes del nacimiento.

Para adentrarme en estas ideas sobre la co-constitución, describiré brevemente alguna terminología que aparecerá en el trabajo a propósito de mis dilucidaciones sobre esta experiencia de co-constitución. Primero, hablar de co-constitución pasa porque las subjetividades sean entendidas como cuerpos vividos, es decir, cuerpos perceptivos, afectivos y cinético/cinestésicos, que en su emocionar, en su percibir y en su moverse (en el

sentido en que estos tres tipos de haceres se coordinan entre sí) se hace a un mundo para sí. Cuando hablo de mundos para sí o constitución de sentidos de mundo, el término *mundo* solamente busca distinguir el cuerpo como lo constituyente y el mundo como lo constituido, sin querer decir que el cuerpo vivido solamente constituye objetos, o un mundo como distinto a sí. En un sentido más amplio, el mundo, como lo constituido, puede referirse a la vivencia de sí de ese cuerpo, de otro, o del mundo. Entonces la unidad inquebrantable entre cuerpo vivido-mundo, (o la unidad en la que no se puede pensar una experiencia de sí por fuera del vínculo de constituyente/constituido de ese sí con el mundo) es el punto de partida de este trabajo.

Cuando hablo de unidad no digo que la relación constituyente/constituido sea a modo de lo representado en la figura 1, en la que el mundo (que incluye a los otros) y el cuerpo vivido son dos entidades completamente separables. Las interacciones fortuitas entre estas dos entidades resultan en esquemas motores en los que el mundo externo va tomando forma, es decir, va adquiriendo un sentido para la conciencia.

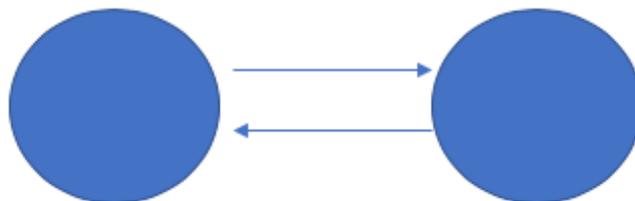


Figura 1. Representación de la interacción entre el cuerpo vivido y el mundo cuando uno y otro se entienden como entidades independientes.

La unidad cuerpo vivido-mundo se representa mejor, a mi parecer, con una lemniscata, esa figura usada para representar el infinito. En este caso, la relación entre lo constituyente y lo constituido es tal que lo constituido también constituye al constituyente, en una constante y fluida mutua determinación. Una de las alas de la lemniscata representa el cuerpo y la otra el mundo. A diferencia de la figura anterior, la figura 2 representa al mundo de la vida y al cuerpo vivido en un vínculo indestructible: no puede hablarse de “cuerpo vivido” sin que el “vivido” implique que el cuerpo *es del mundo*: solo el cuerpo que se mueve se experimenta a sí mismo; del mismo modo, si se mueve está haciéndose al mundo en ese moverse. Bien

dice Maxine Sheets-Johnstone (2011, 513) *nacemos moviéndonos* y al movernos estamos constituyendo.

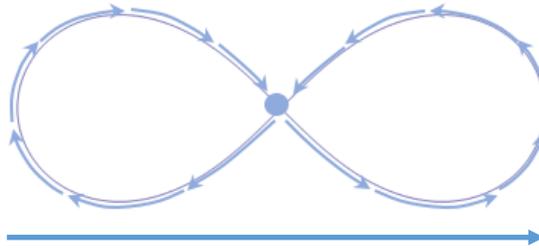


Figura 2. Representación de la unidad cuerpo vivido-mundo (el punto del centro representa los puntos de agarre). La flecha representa la historicidad en la que se constituye tal unidad.

Esto no quiere decir que la experiencia de sí y la del mundo para sí estén fundidas, sino que en términos de constitución no se puede entender una sin el influjo de la otra. Por otro lado, la representación incluye (con la flecha dirigida hacia adelante) la historicidad de tal unidad, en la que lo dado depende de la sedimentación de habitualidades temporalmente determinadas.

Finalmente, la figura 2 representa un fenómeno de la unidad cuerpo-mundo recurrente en este trabajo: es el lugar de encuentro del mundo y el cuerpo vivido, lo que aquí llamaré los *puntos de agarre* del cuerpo con el mundo. El término “punto de agarre” es una traducción del término francés *prises* que en Merleau-Ponty (1945/1985, 125) son configuraciones del cuerpo que evocan una situación o una relación concreta con los objetos, incluso cuando tal situación u objetos no están dados actualmente (basta con mover mis brazos y mis pies de cierta manera para evocar el estar bailando salsa con alguien). Ahora bien, en este trabajo uso el concepto de punto de agarre para dar cuenta del lugar de encuentro del cuerpo vivido con el mundo, pero no solamente como un lugar en el cuerpo (o como un hábito del cuerpo como esquema corporal) sino también como un lugar en el mundo. Es decir, el punto de agarre es en últimas el lugar de la constitución, que tiene como anverso el cuerpo constituyente y como reverso el mundo constituido. Es el mundo como es dado, pero también el cuerpo como es dado en la dación del mundo.

De la unidad cuerpo vivido-mundo pasamos al tema central de este trabajo, el encuentro con un otro. Si hablamos de que la experiencia con otro es esencialmente co-constitutiva,

tenemos que contar con que el otro es una unidad cuerpo vivido-mundo. Con eso, co-constitución no se refiere al hacerse a un mundo común en el que las dos subjetividades independientes encuentran unas vivencias comunes, a modo de una intersección (figura 3).

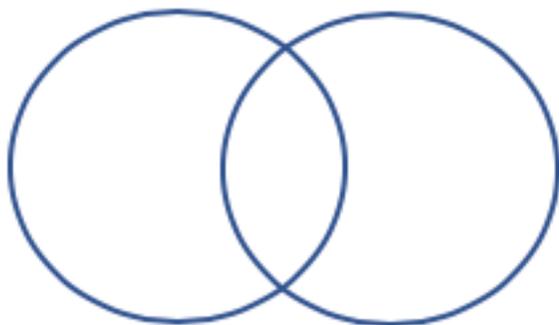


Figura 3. Representación del encuentro co-constitutivo antes de las consideraciones sobre las unidades cuerpo vividos-mundo.

Las dos unidades cuerpo-mundo aquí son representadas como dos lemniscatas ¿cómo interactúan las subjetividades entre sí y cómo cada una se hace a un mundo con otro? Inicialmente, una forma de darse esta co-constitución es como la de la figura 4. Dos unidades se aprehenden mutuamente en la interacción, es decir, cada una vivencia que ese cuerpo vivo frente a ella es un cuerpo vivido, y por ende que a ese cuerpo le corresponden unos sentidos de mundo. Por medio de diferentes medios interactivos (verbalización expresión corporal, gestualización) comparten sus propios sentidos de mundo. En esa interacción, en el compartir, hay una experiencia de que esos sentidos de mundo no son los propios sino los del otro (eso implica que cada cuerpo vivido reconoce, a través de su sentido de agencia y de propiedad que esos sentidos le son ajenos porque son de otro cuerpo) y en su intención compartida cada uno tiene acceso de primera mano a lo que es dado a través del otro.

Ahora bien, esta experiencia interactiva no es por la que voy a abogar aquí. En este trabajo, el punto de partida de la co-constitución no es un mero compartir en el que cada cuerpo se constituye como un sí y constituye a los otros. Aquí co-constitución enfatiza en la apertura a sentidos de mundo dados en segunda persona, que son incorporados en las propias constituciones o son aprehendidos como provenientes de otro constituido.

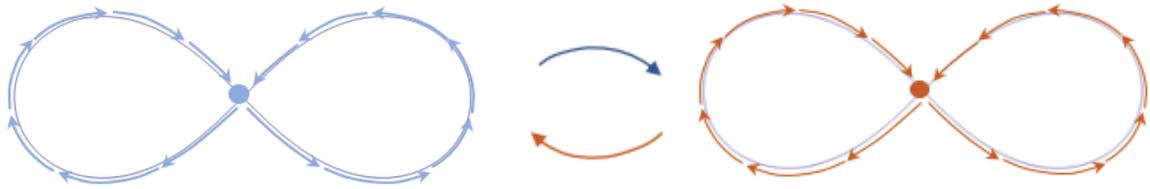


Figura 4. Representación de un posible encuentro de los cuerpos vivos. Aquí no se negará que es posible este modelo para ciertas interacciones co-constituyentes con otros, pero no serán aquellas que particularmente abordaré en este trabajo.

Este trabajo tratará de las diversas implicaciones del planteamiento de la intercorporalidad como co-constitución. Esto incluye las implicaciones de la constitución del propio cuerpo cuando se incorporan las aperturas de sentido de otros, lo que supone la incorporación de otros cuerpos, y también la constitución del mundo cuando unos sentidos no son dados originariamente (es decir, cuando solamente son advertidos en el cuerpo del otro). A su vez implica pensar el movimiento constituyente *a través* de los otros o *con otros*. El *a través*, por ejemplo, estaría representado mejor por la figura 5, en la que el punto de agarre con el mundo para cada una de las subjetividades está “contaminada” del influjo de los otros sobre el sentido.



Figura 5. Representación de un posible encuentro de los cuerpos vivos cuando los puntos de agarre con el mundo se “contaminan” de otredad. Como se ve, el encuentro con el otro es a través de los sentidos de mundo y no del otro como otro, aunque necesariamente el punto de agarre de esos sentidos tenga que ver con la corporalidad del otro.

Este trabajo está dividido en tres partes. La primera parte está compuesta de dos capítulos que introducen al problema de la co-constitución. Inicialmente, en el primer capítulo, pongo en contraste una perspectiva de la co-constitución con perspectivas de la intersubjetividad

centrada en el cuerpo. Insisto en las implicaciones, desde la fenomenología, de centrar la intercorporalidad en la co-constitución y no en la emergencia de un otro corporal. Aparece el problema de si la intercorporalidad es mera interacción de cuerpos que resuenan afectiva y motoramente con otros cuerpos o si en esa interacción de los cuerpos ya hay constitución de sentido, como mutua transferencia de sentidos de mundo y de sí. La tesis de este capítulo es que una perspectiva amplia de la analogía experiencial (es decir, una perspectiva en la que el encuentro implica transferir sentidos de mundo y de sí al otro y viceversa) explica la intercorporalidad en sentido fenomenológico y no una mera resonancia de cuerpos que tienen una noción del otro con quien resuenan (como rostro con contenidos afectivos) pero todavía no dicen nada de los sentidos que esos rostros contienen.

En el segundo capítulo amplió una propuesta de la intercorporalidad como una unidad acorde con la figura 5, es decir, una propuesta de la intercorporalidad que remita a la interacción de los mundos que incluyen los cuerpos vividos. En este capítulo se define el concepto de *puntos de agarre* y se sitúan los puntos en el ámbito de las unidades cuerpo-vivido-mundo que se coordinan entre sí. La tesis general del capítulo es que al establecer la intersubjetividad como intercorporalidad se establece una unidad cuerpo vivido-otros-mundo, es decir, una unidad en la que los puntos de agarre con el mundo de cada uno de los cuerpos tienen que ver con los puntos de agarre con el mundo de otros.

Una segunda parte, que consta del tercer y cuarto capítulo de este trabajo, trata de las implicaciones en la intercorporalidad de los sentidos del cuerpo que están asociados con la propiedad sobre el cuerpo y la agencia sobre el movimiento. Específicamente interesa la indagación por la flexibilidad de estos sentidos y la posibilidad de extenderse cuando el cuerpo constituyente se extiende en otros. El tercer capítulo explora una aproximación del sentido de propiedad del cuerpo que es consistente con la incorporación de sentidos de mundo a través de otras corporalidades. Desde esta perspectiva discute con perspectivas tradicionales (entendidas aquí como la *visión estrecha de la incorporación*) para las que el sentido de propiedad del cuerpo tiene mucho que ver con su estructura orgánica y se plantea una versión más amplia de la incorporación en la que la propiedad del cuerpo se constituye en la unidad del cuerpo con el mundo. Es decir, la tesis general del capítulo es que, en una

versión amplia de la incorporación, el sentido de propiedad se constituye de acuerdo con los puntos de agarre del cuerpo con el mundo (es decir, con el estado del cuerpo en la constitución de un sentido situado) con lo que, no solo objetos, sino otros, pueden participar de la constitución del propio cuerpo en una situación determinada.

El cuarto capítulo aborda el problema del sentido de agencia sobre el movimiento en la incorporación, y especialmente, en el compartir vivencias con otros. Aquí exploraré el sentido de agencia también desde la relación entre movimiento y constitución de sentido, lo cual de nuevo retoma la posibilidad de que se co-agencie con otros, lo que puede redundar en un sentido de agencia compartido. El sentido de agencia lleva al problema de la atención conjunta que se ha entendido tradicionalmente como un fenómeno en el que cada cuerpo reconoce su propia agencia y la coordina con la de otros. Ahora bien, indagar por la atención conjunta exige indagar por lo que significa atención centrada en la vivencia del cuerpo en el mundo, de lo que diré que es un sinónimo de hacer emerger un sentido en el caso de lo conjunto de la atención, que nos lleva a la agencia extendida en otros. También introduzco el problema de lo compartido como un problema de propiedades emergentes de las dinámicas de los cuerpos constituyentes. Introduzco conceptos de teorías de sistemas para ofrecer una herramienta conceptual para pensar la experiencia de que otros cuerpos y yo compartamos una y la misma experiencia (tanto perceptual, como afectiva, por ejemplo). La tesis de este capítulo es que atender con otros y co-constituir son sinónimos, y que esto implica que hay un mundo que aparece a mí como constituido por ambos y no solo como un mundo objetivo del que cada uno tiene una perspectiva independiente.

La tercera parte contiene los tres últimos capítulos de este trabajo; si en la segunda parte se hizo énfasis en la experiencia del cuerpo coordinado con otros (como sentido de agencia y propiedad) en este se hace énfasis en el mundo constituido. Pero este énfasis no elude la experiencia de sí; antes bien, se explorará la experiencia de sí como vivencia del mundo con cualidad de primera persona. Se exploran las implicaciones fenomenológicas de que, en la esfera del otro, la otredad mínima sea una cualidad del mundo como dado en segunda persona.

En el quinto capítulo se exploran las consecuencias de una otredad mínima en la constitución de sentido de mundo. Se plantea la posibilidad de trastocar los límites del sí cuando lo que es generalmente dado en primera persona (en virtud de su vínculo con el cuerpo vivido) aparece como dado en segunda persona, en lo que entiendo como *contracción de la conciencia*; por otro lado, los límites se trastocarían cuando lo dado en segunda persona (por corresponder a lo dado desde la esfera del otro) es dado con carácter de mío-dad, en la expansión de la conciencia. La tesis del capítulo es que la unidad del cuerpo vivido-mundo en su coordinación con otros no pone límites, no solamente a la constitución del cuerpo, sino a la constitución del mundo como correspondiente con dicha corporalidad, lo que hace posible la contracción y expansión de la mismidad, y lo que, en últimas, explicaría ciertos trastornos de la conciencia.

En el sexto capítulo, insisto en el carácter de la otredad mínima en la discusión sobre el estatus de la segunda persona en la experiencia. En este capítulo contrasto la experiencia de segunda persona como una experiencia empática (en el que otro me es dado como otro) con una cualidad del mundo. La tesis del capítulo es que una perspectiva empática de la segunda persona se constituye desde la apertura al mundo a través de los otros (en el sentido en el que he caracterizado ese *a través*) y por ende, ha pasado primordialmente por la experiencia del mundo con una cualidad de otredad mínima.

La primordialidad conecta el sexto capítulo con el séptimo. Si la otredad mínima es primordialmente anterior a la constitución de otro, debe dar luces sobre la experiencia intercorporal históricamente establecida sobre la base de las dinámicas intersubjetivas de los primeros momentos de la vida. Este capítulo es una apuesta por un método fenomenológico constructivo que descubre constructivamente lo dado históricamente a la conciencia desde las indagaciones sobre el desarrollo de la intersubjetividad. Este método resulta ser un ejercicio para traer lo que aquí se ha indicado como co-constitución a la indagación por el método fenomenológico, a saber: el campo del ejercicio constructivo en el que se indaga por las intuiciones antes de toda retención mnémica es, en sí mismo, un ejercicio co-constitutivo. En el encuentro intercorporal, yo, como espectadora de un otro (ya sea un feto o un bebé) también me hago a unos sentidos de mundo desde unos puntos de agarre que, por un lado,

no tienen un aparente vínculo con mi propia corporalidad sino en la del otro, y por lo tanto remiten a un mundo que no es dado en primera persona sino en la segunda persona del cuerpo del otro. Desde esta perspectiva se plantea que el vínculo con la corporalidad del otro es resonante, es decir, es la tendencia a encontrar puntos en el propio cuerpo y en el mundo que agarren la unidad cuerpo vivido-mundo de otro, incluso en el campo de la anomalía. Por anomalía se entiende el campo fenoménico de aquello con lo que la analogización experiencial parece incongruente, es decir, donde no aparece un vínculo aparente, un punto de agarre posible con otra corporalidad vivida (como cuando, por ejemplo, el cuerpo del otro es un cuerpo completamente extraño, como el de un animal o un feto). En este capítulo la propuesta es que la fenomenología constructiva permite al fenomenólogo proyectarse históricamente a vivencias del cuerpo vivido que, como no son dados a la intuición (porque corresponden a la fase fetal o infantil del propio cuerpo) son dados con cualidad de segunda persona. En la conclusión de este trabajo encontraré que la resonancia primordial, como la búsqueda de puntos de agarre con mundos dados a otros cuerpos (incluso cuerpos anómalos) es el fenómeno primordial de la co-constitución.

Este trabajo se ha dividido en partes, capítulos y subcapítulos con base en unas tesis sobre la co-constitución que se irán estableciendo a modo afirmaciones que titulan cada una de las divisiones. Este ejercicio de resumir todo el trabajo en unas cuantas tesis permitirá tener, en la lectura de la tabla de contenidos, un sentido de conjunto del plan de trabajo que fue desarrollándose a lo largo de las partes y los capítulos.

Primera parte: La co-constitución como analogía experiencial es la co-constitución de puntos de agarre del cuerpo con el mundo

Las teorías predominantes de la cognición social están basadas en el supuesto epistémico de que es imposible tener acceso directo a la mente de los otros (p.ej, Baron-Cohen, 1995; Goldman, 2012). Como no tengo acceso directo a las mentes de otros, al percibir un cuerpo ajeno sólo percibo un signo de lo que ocurre internamente; el cuerpo como signo solo indica la presencia, mas no *es* los estados mentales mismos. Como signo, el cuerpo del otro y su comportamiento visible es el punto de anclaje para que yo haga inferencias sobre esa mente a la que no puedo acceder directamente. Así, tengo noticia de la mente de otro a través de teorías que formulo sobre la relación entre un gesto percibido y el estado mental al que dicho gesto corresponde (Baron-Cohen, 1995), o a través de simular el estado mental en mí misma *como si* fuera el de aquel con quien estoy interactuando (Goldman, 1989). Para acceder a la mente de otros, según estas teorías, se establece un puente entre la mente de uno y la que es extraña.

Esta idea de la intersubjetividad contrasta con la teoría interaccionista de Gallagher (2009) según la cual uno percibe directamente la conciencia de los otros. Como toda percepción, yo percibo las otras conciencias en sus expresiones corporales y en sus gestos, gracias a una historia de interacciones (principalmente de resonancia afectiva) que tienen origen en el inicio de la vida (de acuerdo con Trevarthen, 1979). Para Gallagher (2009), la experiencia

directa de la mente de los otros se basa en la historia de experiencias intercorporales, es decir, en interacciones cara a cara con otros cuerpos.

Sin embargo, para otros autores (cf. De Jaeger & Di Paolo, 2007) este interaccionismo de Gallagher olvida la producción participativa de sentido (*participatory sense-making*), que explica que la interacción con otros cara a cara sea tan importante incluso desde el inicio de la vida. Para De Jaeger y Di Paolo los otros aparecen como otros, no por una mera resonancia afectiva con los gestos percibidos, sino por la tendencia primaria a interactuar con otros para dar sentido al mundo circundante. Así, una cosa es decir que la intersubjetividad tiene su origen en la resonancia afectiva y sensoriomotriz del bebé con los gestos de la madre (el bebé sonríe al sonreír la madre) y otra decir que tal mutuo sonreír está enmarcado en una coordinación sensoriomotora de las partes en la que emerge un sentido de la situación (de juego, por ejemplo). De este modo, encontramos en la literatura por lo menos dos formas de criticar una teoría de la intersubjetividad mediada por procesos mentales: una primera forma enfatiza en la emergencia de los otros en la interacción -Gallagher- y otra forma enfatiza en la emergencia de los otros como un fenómeno transversal a la producción de sentido *con* otros -De Jaeger y Di Paolo-.

La distinción entre el interaccionismo y la teoría basada en la producción participativa de sentido plantea un punto central para el desarrollo de una teoría de la intersubjetividad desde la fenomenología. Se pone de relieve la pregunta por si las vivencias *con* otros son original y esencialmente experiencias *de* otros. En otras palabras, pide poner el énfasis de la intersubjetividad ya sea en lo *inter* (es decir, en un encuentro en el que se constituyen sentidos de mundo -lo que incluye la constitución de sí y de los otros-) o en la *subjetividad* (es decir, en que el encuentro implica esencialmente un yo constituyendo a unos otros). Para Gallagher (2009), la intersubjetividad implica dos problemas distintos: el problema de producir sentidos participativamente y el problema de entender al otro como otro. Para este autor, entender a un otro como otro es distinto a experimentar con el otro una situación como la que implica un juego. Sin embargo, y siguiendo la línea de De Jaeger y Di Paolo uno puede insistir que, desde la inmediatez de la experiencia, estos dos aspectos de la intersubjetividad hacen parte del mismo problema. Es decir, puede que la experiencia de

otro como otro y la experiencia de constituir sentidos sean trabajados como problemas distintos en las ciencias cognitivas (cosa en la que insiste Gallagher), pero en la experiencia de primera persona, y desde una perspectiva ontogenética, estas experiencias no necesariamente están desligadas. Se puede argumentar fenomenológicamente que constituir subjetividades pasa por experimentar sentidos compartidos con otros, o dados *a través* de ellos.

En esta sección se quiere indagar por la constitución de alteridades y mismidades a través de ese producir sentido con otros al que aluden De Jaeger y Di Paolo, y que aquí llamaré *experiencias co-constituyentes*. Con co-constitución entiendo el fenómeno de dar sentido *con* otros, lo que me pone de entrada en una perspectiva de la intersubjetividad centrada en la constitución de sentidos. Zahavi (2001) señala, en concordancia con Husserl, que la experiencia intersubjetiva está en la misma experiencia de los objetos como “horizonte de perfiles coexistentes” (Zahavi, 2001, 155), perfiles que no están disponibles para mí, pero sí para otras subjetividades:

Mis objetos perceptuales no se agotan en su aparición a mí; más bien, cada objeto siempre posee un horizonte de perfiles coexistentes, que aunque me son momentáneamente inaccesibles -no puedo ver simultáneamente el frente y el respaldo de una silla- podrían muy bien ser percibidos por otros sujetos. Dado que el objeto perceptivo siempre está ahí para otros, ya sea que esos otros sujetos aparezcan o no en la escena, el objeto se refiere a esos otros sujetos, y por eso es intrínsecamente intersubjetivo (Zahavi, 2001, 155-156)¹.

Para Zahavi, Husserl habla de la experiencia co-constituyente como la clave de la intersubjetividad. Zahavi traduce y cita un pasaje del *Manuskript C17* de Husserl:

¹ “My perceptual objects are not exhausted in their appearance for me; rather, each object always possesses a horizon of coexisting profiles, which although being momentarily inaccessible to me—I cannot see the front and the back of a chair simultaneously—could very well be perceived by other subjects. Since the perceptual object is always there for others too, whether or not such other subjects do in fact appear on the scene, the object refers to those other subjects, and is for that very reason intrinsically intersubjective.”

Mi experiencia como experiencia mundana (que ya es cada una de mis percepciones) no sólo implica a los demás como objetos mundanos, sino también, y constantemente en la co-validez existencial, como co-sujetos, como co-constituyentes, y ambos están inseparablemente entrelazados (Zahavi, 2001, 156)².

Aquí, exploraré la idea de la experiencia co-constituyente (o *Mitkonstituierenden* –Husserl, *Manuskript C17*, 420) basándome en los siguientes principios:

Primero: *lo constituido aparece como experiencia de uno mismo*. Es decir, el carácter constituyente de la conciencia implica que lo dado siempre es dado en primera persona. De acuerdo con Zahavi (2005, 15), el experimentar la dación en primera persona es la autoconciencia más básica y no requiere una síntesis de las experiencias como dadas a un YO: tal autoconciencia es el experimentar que el mundo es dado de este lado de la experiencia. Aquí sostendré que la auto-manifestación mínima que introduce Zahavi, y que está asociada a la conciencia constituyente, estaría enraizada en el *cuerpo vivido*, es decir, el cuerpo que es-del-mundo (Merleau-Ponty, 1945/1985, 118); la subjetividad mínima emergería en un cuerpo que navega el mundo, constituyendo este mundo en su moverse. Más adelante, en el tercer capítulo, exploraré las consecuencias de la cualidad de la primera persona como cualidad del mundo. Por ahora, esta auto-manifestación mínima refleja la *co-emergencia*³ del mundo y de una autoconciencia mínima del moverse, en la medida en que dar sentido es una dimensión de la animación primordial y por tanto del sentido del cuerpo (Sheets-Johnstone, 2011, XXVII). *Nacemos moviéndonos*, y con el movimiento nacemos experimentando un cuerpo cinestésico y táctil; nacemos con una conciencia cinestésica

² “My experience as mundane experience (that is already each of my perceptions) does not only entail others as mundane objects, but also and constantly in existential co-validity as co-subjects, as co-constituting, and both are inseparably intertwined.”

³ A lo largo de esta tesis se encontrarán referencias a teorías de sistemas; más adelante justificaré tal apropiación para entender fenómenos de la conciencia. Por el momento, *co-emergencia* es entendido aquí, no exactamente en el sentido de Thompson (2007, 38) para quien el concepto explica la relación entre las partes y el todo (que las partes están determinadas por el todo y viceversa) sino en el sentido en el que la interacción de las partes determina su manifestación. Es decir, en términos de la conciencia, que mundo y mismidad se constituyen mutuamente. Por ello, en algunos momentos hablaré de la *unidad* mismidad-mundo como la unidad de análisis del trabajo fenomenológico aquí presentado, y mismidad o mundo como dos formas de nombrar la unidad desde dos perspectivas distintas.

(Sheets-Johnstone, 2011, 218). Dicha conciencia cinestésica no solamente es una propiedad del cuerpo: ella está determinada por el *hacerse a un mundo* a través del movimiento. En otras palabras, a través del movimiento me atrapo apropiándome de una dación de mundo: al rodear la pelota, el movimiento de la mano no solamente hace emerger un objeto para sí, sino que también emerge un sentido de sí como aquello a lo que es dado ese objeto. La cinestesia sería la clave del experimentar el mundo como ocurriendo en primera persona, y por eso, he señalado antes (Garavito, 2013), que una perspectiva de la autoconciencia mínima puede verse en términos de la doble connotación de los experimentares cinético/cinestésicos de la animación: es decir, como experimentares constituyentes y autoconstituyentes.

Si bien Gallagher concibe la conciencia como radicada en el cuerpo, al enfatizar en la descripción de la conciencia corporal de la mano de Merleau-Ponty, se olvida que, por lo menos en la *Fenomenología de la percepción* (Merleau-Ponty, 1945/1985), Merleau-Ponty no desarrolló una teoría del cuerpo, sino que, precisamente, desarrolló teoría de la dación de sentido. Mi posición es que una fenomenología del cuerpo vivido es una fenomenología de la dación de sentido

La teoría del cuerpo vivido, y del esquema corporal como la espacialidad de dicho cuerpo (Merleau-Ponty, 1945/1985, 118), no son teorías de la experiencia de la corporalidad o de la subjetividad corporizada, sino teorías de cómo el mundo se da en relación con una espacialidad constituida en ese mismo dar sentido al mundo. Si el cuerpo importa, es porque la conciencia es-del-mundo: eso significa que, para entender el mundo como es dado, yo tengo que hacer una fenomenología del cuerpo como el eje de dicha experiencia de sentido. De ahí que la *Fenomenología de la percepción* sea una fenomenología de los modos de darse el mundo perceptualmente, que no es otra cosa que hablar de la síntesis del propio cuerpo.

Una consecuencia implícita de este punto es que, aunque a veces haga énfasis en el cuerpo vivido y otras en el mundo vivido –el mundo como es dado a esa subjetividad corporal-, estas distinciones son meramente herramientas metodológicas y no sugieren una separación ontológica entre yo y el mundo. Mundo aquí es el mundo vivido, o el mundo como dación,

lo que involucra al cuerpo vivido y viceversa; del mismo modo, no se podrá concebir un cuerpo sin una auto-manifestación –por lo menos en la persona normal. La unidad cuerpo vivido (o mío-dad mínima) y mundo, será la unidad mínima de análisis a lo largo de este trabajo.

Segundo: la unidad entre cuerpo vivido y mundo vivido explica la co-constitución como la clave de la intersubjetividad. En Merleau-Ponty (cf. 1945/1985; 1960/1964), la intersubjetividad se da a través de la intercorporalidad, es decir, se da en el experimentar una familiaridad entre el cuerpo vivido y otros cuerpos vivos. De nuevo, y contrario al interaccionismo, esta familiaridad no estaría enmarcada en la experiencia de expresiones o gestos que resuenan con los propios; lo familiar es el mundo vivido, que se experimenta a través de la corporalidad del otro. Mejor dicho, las expresiones y gestos ajenos jalonan sentidos encarnados en otros, sentidos que encuentro semejantes a los míos o a los que me uno y los cuales alteran mi propio experimentar.

Aunque el término “co-constitución” remite a una teorización de corte más husserliana que merleau-pontiana, insisto en el término como reemplazo de “inter-subjetividad” o incluso en algunos casos la “inter-corporalidad” cuando éstos sugieren el encuentro de subjetividades corporizadas, no sólo separadas entre sí sino también de sus vivencias-de-mundo. Lo dado es un mundo y una subjetividad en la misma actividad, de ahí que ésta se entienda como una actividad constitutiva. Los otros también son dados en esa actividad; pero aquí interesa que el experimentar los otros como otros es secundario al experimentarlos como sentidos y vivencias de mundo.

En la actividad constitutiva o actividad por la que es dado un mundo, me encuentro siendo jalonada por la actividad de otros. En otras palabras, hay un mundo vivido y un experimentar mi cuerpo vivo que me es dado, no solamente en virtud de mi propia actividad, sino a través de la actividad de otros: por ejemplo, experimento los contornos de mi espalda al ser tocada.

El ser tocado por otro puede incidir sobre la dación de mundo y la afectividad experienciada aún desde el nacimiento⁴.

En este texto se indagará sobre el papel de las otras subjetividades en la dación de mundo. Es decir, aquí indagaré si es posible que los otros aparezcan, no solo como aperturas a sentidos -sentidos que están acompañados del experimentar a otro como una subjetividad-, o si pueden experienciarse como extensiones de mis propias daciones, al punto de pensar la co-constitución como constitución *extendida*. Así se articulan dos temas que veo interrelacionados: la pregunta por la dación está y la pregunta por la co-constitución.

Haré énfasis sobre el encuentro de los cuerpos y el efecto de otros cuerpos sobre mi propia corporalidad constituyente. Es decir, me interesa cómo otros se instauran históricamente en mis propias constituciones como parte de mi actividad constituyente, por ejemplo, modelando las habitualidades con las que me es dado el mundo. Insistiré que ese papel de los otros sobre las propias habitualidades de dación de mundo es una tendencia primaria - desde el nacimiento-, con lo que, contra Gallagher, sostendré que el punto de partida para la intersubjetividad es la constitución de sentidos compartidos.

Más allá de esto, pienso desarrollar en la conclusión de este texto una perspectiva en la que la co-constitución implique el que ciertos sentidos me sean dado con carácter de segunda persona, y no necesariamente como correspondientes a otras subjetividades. Si Zahavi (2005) está en lo cierto, a la posibilidad de una experiencia mínima de uno mismo (o *minimal self*) como dación del mundo en primera persona, le puede corresponder, en la experiencia co-constituyente, una otredad mínima, un *minimal other*. Esta primera parte del texto es el punto de partida de todo un trabajo sobre el constituir sentidos *con* otros, que concluye con la posibilidad de que, así como la mío-dad mínima es el carácter de darse en primera persona las vivencias, la otredad mínima es el carácter del mundo como dado en segunda persona.

⁴ Field (2006, 41-58), por ejemplo, encontró que dar masajes a bebés no solamente tiene incidencia en el desarrollo físico, sino que ayuda a la madurez de la atención y al manejo del estrés y la ansiedad, al estar asociado a la reducción de cortisona y norepinefrina en el cuerpo (hormonas del estrés y la ansiedad respectivamente). Aunque el estudio de Field enfatiza en los aspectos fisiológicos y psicológicos de los masajes en bebés, su investigación da pie para una exploración del ser tocado por otro como el vínculo con cierta constitución de la espacialidad del propio cuerpo.

Esta parte está compuesta por dos capítulos. En el primero, indagaré por la vivencia directa de los otros desde la tradición fenomenológica: es decir, indagaré por la vivencia de alteridad no mediada por procesos mentales. Desde allí mostraré que, en la fenomenología, un otro no aparece principalmente en la constitución de un *alter ego* sino en el *mutuo suscitarse vivo* (cf. *Hua I*, 176) de las corporalidades constituyentes, y con esto, que el experimentar a otros remite al problema de la dación de mundo.

Esto tiene por lo menos dos implicaciones. La primera es que ese mutuo suscitarse vivo involucra una transferencia de sentido de un *ego* a un *alter ego* que no es exclusivamente la transferencia de subjetividad a otro cuerpo vivo, sino la transferencia de sentidos. Con esto, si la transferencia de sentido se da en la apercepción analógica, de acuerdo con Husserl (*Hua I*), apercebir es encontrar al otro como un constituyente; esto quiere decir que el otro, como uno, se experimenta en esa unidad cuerpo/mundo vivido. Y en contraposición a Gallagher (2005), la apercepción analógica no puede asemejarse a la analogía en sentido inferencial. La apercepción no es una analogía en el sentido de la inferencia porque, primero, no está mediada por procesos cognitivos, sino que es un experimentar directo; segundo, no es una inferencia porque aquello que se transfiere no es, principalmente, una subjetividad ya constituida, sino un mundo como es dado a una subjetividad. La segunda implicación del mutuo suscitarse vivo es que la transferencia es bidireccional: en su apercepción analógica (es decir, en su propio experimentarse como una subjetividad), el otro también transfiere hacia mí sentidos de mundo. Por lo tanto, exploraré los modos, tanto sincrónicos como diacrónicos, en los que el sentido viaja de una subjetividad a otra en la apercepción.

Esta constitución de sentidos con otros conectará el primer capítulo con el segundo, que trata el concepto de intercorporalidad desde una perspectiva merleau-pontiana. Si la experiencia de mí misma como cuerpo vivido emerge en la constitución, entonces la experiencia del otro como cuerpo vivido también emerge en mi vivencia de sus experiencias constituyentes. En este capítulo exploraré la constitución del cuerpo vivido como constituido por habitualidades sedimentadas a modo de *puntos de agarre* con el mundo. Los *prises*, o puntos de presa, que son explorados brevemente por Merleau-Ponty (1945/1985, 125), son aquí

entendidos como “puntos de agarre”, es decir, como manifestaciones del cuerpo vivido con los que se “agarran” los sentidos; sentidos que pueden traerse a colación virtualmente cuando se les invoca a través del movimiento, aunque no estén presentes en *la realidad para* el sujeto. Por ejemplo, con movimientos en el aire, el mimo presenta un mundo vivido a los espectadores: esos movimientos son configuraciones del cuerpo a modo de puntos que agarran un mundo socialmente compartido. Aquí esos puntos de agarre son entendidos como sentidos corporalmente situados que se transfieren de una subjetividad a otra a modo de apercepción analógica (cf. *Hua I*, Meditación Quinta, para ampliar el concepto de *apercepción* en intersubjetividad). De este modo, la vivencia de otredad tendrá que ver con la transferencia de los puntos de agarre de otro cuerpo vivido al mío, y en esa medida, con la transferencia de sentidos de mundo. Esa posibilidad será ampliamente desarrollada teniendo en cuenta trabajos contemporáneos en fenomenología y psicología.

1. Primer Capítulo: La analogía experiencial y no el interaccionismo, da buena cuenta del hacerse a un mundo propio con otros.

Es muy cierto: mi dolor está todo dentro,
y estas muestras externas de lamentos
son sombras nada más del dolor invisible
que crece en silencio dentro del alma torturada.
Shakespeare, Ricardo II (2001, 122).

¿Son los estados de la conciencia, como en la cita de Shakespeare, fenómenos internos, y es la expresión corporal mera sombra de ellos? ¿Cómo sé que otro tiene conciencia si en principio solo percibo la expresión del otro y la única conciencia a la que puedo acceder es la mía? John Stuart Mill, que parece estar de acuerdo con Shakespeare, resolvió el problema del solipsismo desde la inferencia por analogía: Primero, tengo experiencia de que mi conciencia está vinculada al “grupo de Posibilidades Permanentes de Sensación a las que llamo mi cuerpo”⁵ (Mill, 1979, 205); por ejemplo, a cada estado afectivo (de rabia, tristeza, alegría, etc.) le corresponde un estado de esas posibilidades permanentes de sensación. Segundo, al observar la expresión de otros cuerpos infiero que ellos también tienen conciencia:

Estoy también al tanto de un gran número de otros grupos [de Posibilidades Permanentes de Sensación] que se asemejan al que yo llamo mi cuerpo, pero que no

⁵ “group of Permanent Possibilities of Sensation which I call my body”.

tienen conexión con mi flujo de conciencia como la que tiene mi cuerpo. Esto me permite formular una inferencia inductiva, de que esos otros grupos están conectados con otros flujos de conciencia, como mi cuerpo está conectado con mi propia conciencia”⁶ (Mill, 1979, 205).

De lo cognoscible –mis propios estados de conciencia- se pasa así a lo incognoscible –la conciencia de los otros- (Cunningham, 2000).

El método inferencial para acceder a otras mentes se justifica en una perspectiva racionalista: Si no puedo acceder directamente a la mente de otro, solo puedo inferir su existencia a partir de la certeza que tengo sobre la mía. Dicha inferencia contrasta con la vivencia de que los otros me son dados directamente: “sé sin lugar a dudas que ese otro hombre ve, que mi mundo sensible es también el suyo, porque soy testigo de su visión, porque ésta se ve en la atención que ponen sus ojos en el espectáculo” (Merleau-Ponty, 1960/1964, 206).

En la descripción de la experiencia, otra subjetividad me es dada tan directamente como me es dada la taza que tengo al lado mío. Esa otra subjetividad y esa taza a su vez jalonan un entramado de sentidos vinculados a su presencia (como que la taza pertenece a mi padre, o que la presencia de ese otro me produce miedo). Esto es posible porque la taza y el otro se me dan como “una compleja red de implicaciones intencionales” u horizontes, que “anticipan y contribuyen de forma dinámica al proceso de explicitación de lo mentado en ellas” (Quepons, 2016, 87). Aunque yo solo tengo acceso sensorial a una cara de la taza y solo tengo acceso sensorial a los gestos en el rostro de otro, en virtud de dichos horizontes la taza se me aparece directamente como un objeto tridimensional y el otro como una subjetividad atemorizante. Tales horizontes posibilitan la transferencia de sentido de las habitualidades sedimentadas con relación a objetos y subjetividades; tal transferencia,

⁶ “I am also aware of a great number of other groups [of Permanent Possibilities of Sensation], resembling the one that I call my body, but which have no connexion, such as that has, with the remainder of my thread of consciousness. This disposes me to draw an inductive inference, that those other groups are connected with other threads of consciousness, as mine is with my own”.

tiene lugar en diferentes niveles de fundación del sentido. Así, hay asociaciones y transferencias de sentido que ocurren por efecto de semejanzas sensibles manifiestas en la percepción, así como asociaciones de otro tipo que enlazan a la misma vivencia con otras vivencias gracias a la comprensión de significaciones más complejas, como la atribución de cierto significado a los colores o a las formas, de manera más o menos explícita en cada caso. (Quepons, 2016, 87-88)⁷.

Desde esta perspectiva, cuando se percibe un rostro haciendo un gesto de dolor, no se perciben solamente (y no principalmente) las arrugas y el movimiento de las comisuras de los labios: el dolor es “agarrado” en ellos como horizonte de sentido. Es decir, la forma de la comisura de los labios y las arrugas de la cara jalonan sentidos en una transferencia *analogizante* (en una transferencia del *ego* al *alter ego*): en los gestos experimento una subjetividad como la mía, con una historicidad como la mía. Ahora bien, aquí insistiré que esos horizontes son dependientes de la situación en la que están inmersos: es decir, son dependientes del mundo vivido en el cual ha emergido la expresión corporal.

Así se resuelve el problema de tener acceso directo a las vivencias de otros: aunque el *Para-sí* de otros me está oculto⁸, lo no-originario (i. e. la subjetividad del otro no me es dada como mi propia subjetividad) parece irrelevante en una experiencia intersubjetiva entendida como co-constitución y no como vivencia de los otros como otros. Ahora bien, la co-constitución no niega que el otro y yo somos cuerpos vividos, es decir, cuerpos que se experimentan como táctiles y cinestésicos (de acuerdo con Sheets-Johnstone, 2011), por ende, como distintos el uno del otro. En resumen, aquí busco desarrollar la siguiente tesis: *Al encontrarme con otro,*

⁷ Aunque el mismo Quepons (2016, 88) reconoce que hay varias acepciones del concepto de horizonte en la obra de Husserl, aquí me interesa una concepción general del término como “red compleja de implicaciones intencionales” que acompañan simultáneamente una dación. Es decir, me interesan los horizontes como posibilidades que aparecen con lo dado. A lo largo de este trabajo se verán algunas connotaciones de una teoría de los horizontes en la co-constitución.

⁸ De acuerdo con Merleau-Ponty, es necesario que el otro nunca se de en su mismidad, de lo contrario, la alteridad se pierde: “La vida de otro, tal como él la vive, no es para mí, quien habla, una experiencia eventual o una posibilidad: es una experiencia prohibida, es un imposible, y así debe ser si el otro es verdaderamente otro. Si el otro es realmente otro, es decir, un Para-Sí en el sentido fuerte en que yo lo soy para mí, *es necesario que nunca lo sea a mis ojos*, es necesario que ese otro Para-Sí nunca caiga bajo mi mirada, no debe haber percepción de otro, el otro debe ser mi negación o mi destrucción” (1964/2010, 78). Más adelante profundizaré en este tema, y diré que las vivencias del para-mí y el para-sí son dos tipos de cualidades del mundo.

estoy inmediatamente inmersa en un mundo compartido de significaciones, en el que las expresiones corporales de otros son puntos de agarre del mundo más que aperturas a los otros como otros; solamente en un momento y en relación con la dación de mundo, las expresiones llegan a ser puntos de agarre de subjetividades.

Ahora bien, que en Husserl el mundo sea dado a una subjetividad no implica que el mundo sea *inmanente* a la subjetividad (es decir, el mundo aparece como *trascendente* y no como dependiente del sujeto) (Zahavi, 2007). Esta trascendencia del mundo no contradice, sin embargo, que el otro y yo vivenciamos que la manifestación del mundo está acompañada por una auto-manifestación (Zahavi, 2007, 137). En otros términos, no contradice que el experimentar el mundo esté vinculado a una forma de *ser-del-mundo*: si muevo la cabeza para alterar mi perspectiva es porque encuentro un vínculo entre mi propia espacialidad y el mundo como se me presenta. El experimentar cinestésico suscita la síntesis de experiencias afectivas, perceptuales y cinéticas como dación de un mundo: es decir, suscita cierta manifestación del mundo y la auto-manifestación como experiencias dependientes. Cómo es dado el mundo está ligado a cómo aparezco a mí misma en relación con la experiencia: cuando, en el fluir de mi experiencia, me muevo para coger la taza que está frente a mí, no solamente doy sentido al objeto con la forma de agarrarlo, sino que también el agarrar involucra a mi propia corporalidad constituyéndose.

El mundo intersubjetivo involucra, tangencialmente, el reconocimiento de que la manifestación del mundo está en relación con la auto-manifestación de otros. Cuando veo agarrar a otro la taza, puedo experimentar inmediatamente la dualidad de la relación entre cómo aparece el objeto y cómo aparece el otro. En otras palabras, encuentro a los otros como cuerpos vivos en la medida en que a ellos corresponden ciertas aperturas de sentido del mundo compartido⁹.

⁹ En la manifestación subjetiva del mundo encuentro que este también aparece con la cualidad de ser dado para mí o para el otro: cuando sigo con mis ojos la mirada y la gestualidad de mi amiga que está observando a un hombre en la esquina del bar, experimento cómo el hombre *es* para ella. En este caso, con seguir la mirada de mi amiga no busco necesariamente la apertura a un sentido común, sino que estoy experimentando otra subjetividad y otro sentido co-emergiendo: al seguir la mirada ajena encuentro el color emocional y los pensamientos de la otra expresados en la mirada y posados sobre el hombre. Si el hombre en la esquina se me aparece de cierta manera, es posible hacer esa distinción entre cómo él se me aparece (no muy atractivo) y cómo se me aparece como dación *para mi* amiga (muy atractivo). Esto cuestionaré, en capítulos posteriores,

Ya sea que el otro aparezca como otro -como una apertura subjetiva a un mundo- o como daciones a las que me adhiero y comparto, la intersubjetividad en los términos aquí señalados contrasta con el interaccionismo de Gallagher (2005) para quien el experimentar a los otros, sobre todo en un modo primario, es una experiencia directa en una esfera de resonancia expresiva. En lo que sigue profundizaré en un debate entre el interaccionismo y la analogía como transferencia de sentidos desde una tradición husserliana. Me interesa desde ese debate aportar a la distinción entre la inferencia por analogía y una analogía experiencial, insistiendo que la transferencia analógica, que caracteriza a la analogía experiencial, jalona habitualidades que no son representaciones ni procesos mentales de algún tipo sino formas de ser-del-mundo con otros.

1.1 El otro aparece en la apercepción analogizante (que no es inferencia analógica). La analogía es la transferencia de sentidos de mundo de otro a sí y viceversa.

Max Scheler (1913/1957) criticó la idea de la intersubjetividad como un problema de inferencia por analogía. Según Scheler, tengo una experiencia directa de la conciencia del otro, ya sea que interactúe íntimamente con ese otro o no –tanto en un encuentro cara a cara como si observo al otro desde la distancia-. En la experiencia intersubjetiva no son dados separadamente, por un lado, el comportamiento visible y, por otro, el estado de conciencia que corresponde con dicho comportamiento.

Para Scheler, vivenciar a otro no involucra un ejercicio racional que medie entre el comportamiento (la expresión corporal) y el estado de conciencia: “Pero el hecho de que existen ‘vivencias’ nos es dado en los fenómenos de expresión —una vez más no por medio de un razonamiento, sino “inmediatamente”, en el sentido de una “percepción” originaria. Percibimos la vergüenza en el rubor, en el reír la alegría” (Scheler, 1913/1957, 26). La conciencia es experienciable en el cuerpo del otro, se experiencia sin mediación de procesos

la no-originariedad como la experiencia de que hay una interioridad del otro que no me es asequible. Diré en su momento que la diferencia entre el Para-mí y el Para-sí es de una cualidad de la manifestación del mundo y no de la experiencia del otro como otro.

cognitivos, como se experimentan directamente las cualidades de los objetos.

Ahora bien, el cuerpo en el que se experimenta una conciencia ajena, es el cuerpo vivido, el cuerpo animado, como *Leib*, en alemán (Zirión, 1952/2005, 12). Ese cuerpo es la manifestación física de la conciencia, con lo que la conciencia aparece como un evento del mundo, como un fenómeno natural (*Hua III*, 201). En la manifestación del mundo se constituye la automanifestación; es decir, la emergencia del mundo *co-emerge* con la emergencia de un cuerpo vivido. Para Scheler (y otros en la tradición de la fenomenología), es una experiencia entre *Leiber* es decir, entre cuerpos vividos; la conciencia del otro aparece como fenómeno directo, porque lo visible en el otro, su corporalidad animada, es expresión de dicha conciencia¹⁰.

Esta intersubjetividad basada en el experimentar un *Leib* contrasta con una basada en la percepción de un *Körper*, es decir, basada en la percepción de un cuerpo enajenado de la vivencia, el “*cuerpo físico, de sólido geométrico, de cosa con volumen, masa, extensión*” (Zirión, 2005, 12). Si aprehender a los otros pasa por percibir un cuerpo físico, tiene sentido que allí no se vea más que comportamiento, un cuerpo sin conciencia; visto así, aprehender la conciencia del otro necesariamente requeriría de un procesamiento cognitivo adicional, el de la inferencia por analogía, que añade conciencia a lo que en principio no la tiene. Pero el cuerpo subjetivo no puede ser ese cuerpo ajeno a la vivencia:

El corriente “por lo pronto nos es dado sólo un cuerpo” es completamente erróneo. Sólo al médico o al científico le es dado algo así, es decir, al hombre que abstrae artificialmente de los fenómenos de expresión dados de todo punto en modo primario (Scheler, 1913/1957, 26).

¹⁰ Que la experiencia de otras conciencias sea directa, no significa que sea originaria como nuestra propia conciencia (Stein, 1916/2004, §2). Los otros son percibidos tan directamente como se percibe cualquier objeto, solo que en el caso de los otros se perciben estados de conciencia y no formas geométricas. Pero dichos estados no se perciben como se percibe la conciencia de uno mismo, por lo que son dados sin un sentido de propiedad que los acompañe (Gallagher, 2012, 18). Mientras que la percepción de mi dolor es directa y originaria –es decir, viene acompañada con el sentido de propiedad- la percepción del dolor del otro es directa y no-originaria –vienen acompañada de la experiencia de que es ajena-; aunque entendido como un sentido del cuerpo vivido –y por ende asociado a la mismidad- esta propiedad puede posibilitar la distinción entre los propios estados de conciencia y los de otro.

El cuerpo como expresión de la conciencia involucra una relación simbólica entre el cuerpo y la vivencia (Scheler, 1913/1957; Stein, 1916/2004), en la que la conciencia, si es que inicia en una experiencia interna, finaliza en la expresión como su única forma natural de manifestación. Lo interno no causa, sino que coaparece con la expresión; como la vergüenza que está en el rubor de los pómulos y la tristeza en el llanto. Por esa razón, en la experiencia empática la manifestación física contiene hasta un punto la conciencia que culmina en ella, de ahí que lo que se percibe directamente sea la noticia visible de la vivencia. Esto no negaría que –especialmente en Stein (1916/2004)–, lo psíquico, aunque desemboca en el cuerpo, es en alguna medida ajeno a la expresión corporal: aunque la tristeza coaparece en el semblante del rostro, parte de una experiencia interna que puede, de alguna forma, abstraerse del gesto. Sin embargo, para propósitos de la intersubjetividad, lo que aparece de ella es lo que otros perciben y es el material con el que opera la interacción.

¿Es posible que dicha relación simbólica entre la expresión y la vivencia sea el resultado de una inferencia analógica que queda oculta en un nivel subpersonal¹¹? Se podría afirmar que la percepción, aparentemente “directa”, de la conciencia del otro, incluye una inferencia que no es aprehensible conscientemente.

De acuerdo con Scheler (1913/1957, 27), habría varias razones por las que no se puede sostener una separación entre la expresión corporal y la vivencia interna -incluso si tal separación es inconsciente-. Primero, tal separación cae en un círculo vicioso en el que, para establecer una relación entre la expresión y la vivencia en otro, tengo que encontrar la

¹¹ Contemporáneamente, Zahavi (2008) enfatiza en ese carácter directo de la experiencia del otro, y señala que apelar a un nivel subpersonal en la analogía es tramposo porque precisamente no se puede acceder conscientemente a dicho nivel. Por ejemplo, los estudios con imágenes de resonancias magnéticas han encontrado que la experiencia empática se correlaciona con la activación de neuronas espejo -neuronas que se activan, por ejemplo, cuando me muevo de cierta manera y cuando observo a otro moverse de la misma forma-. Ahora bien, tal correlación puede interpretarse, por lo menos, de dos formas: en una, la versión más difundida, para empatizar con otros el cerebro “usa” las mismas conexiones neuronales con las que comprende el propio movimiento; en otra, para comprender del propio movimiento el cerebro “usa” las conexiones neuronales con las que comprende el movimiento de otros. El problema de traducir del fenómeno físico al cognitivista es que las interpretaciones se quedan a un nivel subpersonal de la experiencia, y por eso, pueden ser infinitas (finalmente ¿quién negaría que x procesos ocurren si no se tiene acceso consciente a ellos?). En últimas, aludir a fenómenos subpersonales no aporta, sino que entorpece la descripción fenomenológica de las vivencias intersubjetivas.

relación entre la expresión y la vivencia en mí; pero para encontrar la relación entre la expresión -que es algo físico- y la vivencia en mí tengo que haber experimentado la expresión como algo externo -en otro- que está vinculado a una vivencia -la del otro-¹². Segundo, la conexión entre la vivencia y la expresión corporal es una conexión esencial que no se limita a la expresión humana: “podemos comprender vivencias, por ejemplo, de animales cuyos movimientos expresivos *no* somos capaces ni siquiera de “tender” a imitar” (Scheler, 1913/1957, 27); puedo comprender la alegría del perro sin imitar los movimientos del rabo o los ladridos. Y esto no se limita a la comprensión de las vivencias animales, sino a vivencias de otros que son extrañas para uno: por ejemplo, el amigo que visita a unos padres que velan a su hijo, no tiene que entender lo que esos otros están “internamente” viviendo para sentir compasión –puede que incluso nunca haya tenido una experiencia dolorosa que le sirva para hacer una inferencia por analogía-. Tercero, la experiencia intersubjetiva no implica necesariamente comprender la conciencia de otro. Los dos padres que lloran la muerte de su hijo co-experimentan el mismo dolor sin que el dolor del uno sea objetivamente dado para el otro (Scheler, 1913/1957, 28). Cuarto, en otras formas de intersubjetividad en las que se puede aludir a una inferencia por analogía, como en el contagio afectivo, el experimentar la emoción de otro parte de la percepción de la expresión sin necesidad de procesos inferenciales. Cuando me río de la risa de otro, por ejemplo, es la risa ajena la que ha suscitado mi risa; sin embargo, el reírme jalona una emoción en mí, como si la emoción viniera del mundo exterior y de allí se incorporara.

En últimas, la principal crítica de Scheler al enfoque inferencial es que las vivencias intersubjetivas no son generalmente interacciones cara a cara en las que uno *sabe* qué pasa en la “cabeza” del otro. Y ni siquiera en el cara a cara con otro podemos afirmar que la dación del otro sea producto de un proceso inferencial, ya que en primera persona estamos experienciándolo directamente como un ser consciente.

¹² El círculo vicioso en la comprensión de la relación entre la vivencia y la expresión se ha tratado de resolver desde los estudios en neuronas espejo (cf. Gallagher, 2001, 101). Como sugiero en la nota anterior, las neuronas espejo pueden dar cuenta de fenómenos neuronales, pero todavía dejan en incógnita la descripción de la experiencia de verse sonriendo cuando el otro sonríe, incluso en los primeros momentos de la vida.

Ahora bien, aunque la fenomenología rechaza una analogía inferencial como un proceso racional, apela a una analogía experiencial, como transferencia de sentido, a la que aludí en la introducción al apartado. En la analogía el otro co-aparece en la situación en la que estoy inmersa como una auto-manifestación, incluso cuando no tengo explícitamente experiencia de sus estados de conciencia.

El otro aparece como una auto-manifestación en virtud de la *apercepción analogizante* (*Hua I*, 174): al experimentar un cuerpo ajeno, no experiencio un mero objeto sino una subjetividad porque, directamente en la apercepción, transfiero sentidos relativos a subjetividades, de diversa índole y diverso origen. Así, mi sentido de sí, que se ha constituido en la vivencia propioceptiva, sensorial, motora y afectiva del cuerpo, se encuentra con otros cuerpos vivos; estos han sido dados como cuerpos vivos por una relación histórica en la que he transferido a otros cuerpos sentidos provenientes originalmente de mi propia constitución.

Si se recoge brevemente lo que la tradición fenomenológica afirma sobre esa experiencia directa e inmediata de los otros, la dación de otras subjetividades depende de por lo menos dos formas de analogización: por un lado, una transferencia de sentido a partir de la sedimentación de experiencias constitutivas de otredad (o *transferencia analogizante* de sentido históricamente constituido -*Hua I*, 174-), y la otra de *parificación* de mi subjetividad actual con la del otro (es decir, la transferencia *analogizante* de sentido de sí como es dado *aquí y ahora* hacia el otro tal como es dado *aquí y ahora* también).

Respecto a la primera forma de analogización, experimentar directamente a otro es posible por la transferencia de sentidos sedimentados, provenientes de estados previos de “profundación” (*Hua I*, 174), es decir, provenientes de experiencias previas en los que se constituyó otredad como una unidad de conciencia semejante a la propia –en los que fue hecha la analogía originaria-. Si experiencio a otro *aquí y ahora*, por ejemplo, si vivencio a mi esposo aquí a mi lado como un *alter ego*, como una subjetividad distinta, es por una habitualidad sedimentada en la que ciertas maneras de aparecer otro cuerpo son experienciadas como correspondientes a una subjetividad. Ello indica que, aunque lo visible del otro es su comportamiento (*Hua I*, 184), la experiencia de otro como otro *no* es una

correspondencia inferencial entre dicha percepción visible y mi propia experiencia subjetiva.

Pensemos en el hábito como una dación directa de sentido. Lo dado es una síntesis pasiva, es decir, una presencia que aparece sin operación aparente de la conciencia, aunque dependa de la historicidad de sedimentación de un hábito: dicha pasividad es *génesis inmanente* (*Hua XI*, 163) porque no es inactividad, sino que está enmarcada en la actividad de un cuerpo vivido en el mundo. Si pensamos en la percepción de un objeto, como en las tijeras que están frente a mí (para poner el ejemplo de *Hua I*, 174) ellas aparecen como un objeto tridimensional, hechas de cierto material, e incluso, sin tocarlas, puedo dar cuenta del frío que se siente al tocar su parte metálica. Pero, sobre todo, las tijeras aparecen como unos *affordances*, unas posibilidades de acción (Gibson, 1979/1986, 127). Y la prueba de esos *affordances* es que disponerme a coger las tijeras involucra a su vez cierta disposición y coordinación de la mano y del cuerpo, que se dan antes de reflexionar acerca de ellas. Para Husserl (*Hua I*, 174) esa disposición del cuerpo es una *transferencia de sentido* de la habitualidad sedimentada con las tijeras. No tengo que hacer inferencias sobre las propiedades de las tijeras, simplemente porque son dadas así sin intervención alguna de procesos racionales. Y sin embargo, podría decir que percibo la “cortabilidad” (capacidad de cortar-con) de las tijeras, como si fuera algo visible en sí mismo. Pero la cortabilidad no es innata: es producto del experimentar con objetos similares, del cortar cosas con estos, de lastimarme hasta que logré usarlos adecuadamente, de las cientos de superficies que he cortado con objetos similares. Puede que nunca haya usado las tijeras que tengo frente a mí, y sin embargo, ya me apresto a cogerlas de una forma habituada. Así mismo, las personas se me aparecen con ciertas propiedades sin que medie la inferencia; ya sea mi esposo, o un extraño en la parada del bus, a ambos los experimento como seres intencionales y puedo experimentar sus estados de conciencia incluso con una breve ojeada a su rostro.

Quepons (2016) permite desarrollar otras implicaciones de la habitualidad. La habitualidad presentifica lo que en otra situación sería solo horizonte de sentido. Es decir, el gesto del rostro en otra situación puede ser apercibido solamente como un conjunto de arrugas y ciertos movimientos del rostro: en la obra de Shakespeare, tanto Ricardo II como su

interlocutor ven el rostro que se refleja en el espejo como un conjunto de arrugas y gestos corporales. Al comparar esos gestos y contornos del cuerpo con la vivencia interna, Ricardo II se extraña: no es lo que esperaba encontrar en el rostro. Aquí esos gestos son dados a Ricardo en una habitualidad distinta a aquella por la que es dada la vivencia interna: esos gestos aparecen como objetos de contemplación de una realidad subjetiva alternativa a la que él experimenta internamente. Esa realidad alternativa es dada en aquellos rasgos del rostro que, para los súbditos del Rey, son horizontes de sentido y no la vivencia del Rey, como les es dada a ellos. Es decir: los súbditos no se detienen en las arrugas, sino en lo que es dado a través de ellas: el poder, lo sublime de la figura del Rey.

Así como a través de la habitualidad ciertos rasgos de las tijeras aparecen a la conciencia mientras otros se vuelven parte de los horizontes de sentido del objeto, así mismo en el encuentro con un otro la habitualidad pone énfasis en la vivencia interna dejando detrás, como horizontes, los rasgos concretos de la expresividad. Y si en el caso de las tijeras hablé de *affordances* como posibilidades de acción, en el otro también encuentro *affordances* como posibilidades de afección: un vínculo entre cierto emocionar y la expresividad del otro da cuenta de esa habitualidad que nos remite a esa historia de sedimentaciones. Esto no significa que el otro sea experimentado exclusivamente como posibilidades de *afección*. Más adelante mostraré algunos ejemplos en los que otros son posibilidades de acción también (por ejemplo, cuando el otro posibilita el acercamiento de un tarro de galletas que está fuera de mi alcance).

La transferencia de sentido es la primera forma de analogización. Pasemos ahora a la segunda forma: la transferencia no solamente depende de una habitualidad históricamente constituida, sino que está determinada por las condiciones en las que emerge la presentación; en otros términos, la transferencia es *situada*. Situado significa que, dependiendo de las condiciones, son jalonadas ciertas daciones y no otras. En el caso de un objeto, la situación determina los *affordances* de las tijeras (si voy a cortar un papel o si quiero desatornillar algo, si son duras de manejar y si hace mucho frío y mis manos tiemblan). En algunas situaciones, la analogización se da a modo de lo que Husserl llamó parificación (*paarung*) porque hay una transferencia de sentido de mi subjetividad por medio de la cual el otro

aparece como un cuerpo vivo:

Si en mi esfera primordial surge destacado un cuerpo físico que es “parecido” al mío —o sea, de tal índole que ha de entrar en parificación fenoménica con el mío— parece ahora cosa naturalmente clara que, en el traspaso de sentido, tiene al instante que recibir el sentido de cuerpo vivo desde el mío (*Hua I*, 177).

Esta parificación es mutua: el otro también otorga sentido a uno mismo en la parificación. Incluso, en vez de una relación lineal, se puede hablar de una confluencia de sentidos cuando Husserl dice:

En un análisis más preciso, encontramos que se halla presente, por esencia, un «contagio» intencional, que aparece genéticamente tan pronto como (y ello, por esencia) los datos que se parifican se hacen conscientes simultáneamente y destacados. Visto de más cerca, se trata de un mutuo suscitarse vivo, de un solaparse, por lo que hace al sentido objetivo, que va del uno al otro (*Hua I*, 176).

Esto porque la propia subjetividad se presenta de alguna forma incompleta:

Tampoco puede decirse, sin duda, que en la experiencia solipsista de mí mismo encuentre, con mi cuerpo perceptivamente dado, todo lo subjetivo mío como una realidad, esto es, en forma de una percepción, aunque mi cuerpo tiene con lo subjetivo una tan múltiple unidad (*Hua IV*, 208).

Es el otro, y en la medida en que me encuentro compartiendo la experiencia de *ser humano* con él, que mi vida aparece como objeto de mi propia experiencia:

Únicamente con la empatía y con la constante dirección de la consideración experimental a la vida anímica presentada con el cuerpo ajeno y constantemente tomada objetivamente junto con el cuerpo, se constituye la unidad conclusa hombre, y ésta la transfiero subsecuentemente a mí mismo (*Hua IV*, 208).

Esa objetivación de lo humano, que propiciaría el mutuo suscitarse vivo, acompaña a la objetivación del mundo como una experiencia netamente intersubjetiva en la que la verdad objetiva es lo socialmente verificado (Fink, 1988/1995, §11). Ahora bien, extrapolemos la idea de que no me encuentro enteramente a mí misma en mí, sino que el sentido de mí misma se completa a través de la mutua transferencia de sentido. De acuerdo con esta afirmación se puede decir que experienciarme a mí y a lo dado a mí tiene que ver también con el mundo intersubjetivo en el que me encuentro inmersa. Ese mundo es un mundo de emocionales, de aperturas a mundo y a horizontes de sentido que ofrecen los otros, y sin los cuales mi mundo y la síntesis de mi propia subjetividad tomarían un rumbo diferente al que la caracterizan.

Ahora bien, he dicho que la parificación es *situada*. Esto quiere decir que, al ser la parificación una transferencia en el aquí y ahora en el que yo y otro nos encontramos, la situación pone en juego la habitualidad por la que me parifico con otros. Es decir, la parificación en la que yo y otro estamos mutuamente constituyéndonos actualiza la habituación de hacerme con otros. Señalo esta distinción como un problema cuando se habla de transferencia de sentido desde habitualidades sedimentadas y se olvida que éstas son activamente puestas “a prueba” en la experiencia del aquí y ahora: un ejemplo del psiquiatra René Spitz (1965/1996, 197) ayuda a entender este vínculo entre la habitualidad y la parificación actual.

René Spitz hizo investigaciones importantes sobre los efectos de la privación de resonancia afectiva a niños que, durante la Segunda Guerra Mundial, eran puestos en “casa-cunas”. Estas casas operaban como una especie de orfanatos en el que se ubicaban a los bebés huérfanos y a los bebés cuyas madres no podían cuidarlos todo el día. Algunas madres inicialmente acompañaban unas horas al bebé en la casa-cuna, pero era frecuente que con el tiempo los abandonaran definitivamente (ya sea porque morían, o porque debían huir del lugar). Spitz se interesó especialmente por diadas que, en el proceso de institucionalización, mostraban intercambios afectivos típicos de la relación madre-bebé. Spitz (1965/1996) encontró que estos bebés, cuando se veían ya sin la madre, se expresaban de acuerdo con la pérdida de esa interacción diádica: una suerte de lloriqueo y gritos acompañaban el inicio

de la institucionalización y la interacción con los nuevos cuidadores. Era previsible que los cuidadores del orfanato, que atendían cientos de niños en condiciones semejantes, reaccionaran apáticamente ante el llanto y los gritos de los niños. Los bebés se enfrentaban a lo que se puede interpretar como una resistencia a la emotividad y a una apatía semejante a la que tendría un objeto inanimado frente a nuestro llanto: el cuidador mostraba indiferencia sin ningún signo de resonancia afectiva ante el dolor de la pérdida de la madre. Lo interesante, y relacionado con la parificación, ocurría con el correr de los meses:

(...) decrecía el lloriqueo, siendo reemplazado por una rigidez glacial en la expresión. Ahora esos niños solían estar tendidos o sentados con los ojos inexpresivos muy abiertos, las facciones inmóviles, congeladas y una mirada distante, como desconcertados, no viendo al parecer lo que sucedía a su alrededor (Spitz, 1965/1996, 198).

Esta apatía del bebé se acompañaba de depresión, retraso cognitivo, pérdida de peso, y finalmente, la muerte. Uno puede decir que el bebé se volvía una especie de objeto apático; su subjetividad se transformaba en el mismo sentido en el que era tratado afectivamente. Si miramos el caso de los bebés privados de resonancia afectiva en los términos que aquí he trabajado, se pueden observar los dos procesos de analogización experiencial. Respecto a la transferencia de sentido de subjetividad como habitualidad sedimentada, la vivencia en la casa-cuna contrastaba con habitualidades del bebé en relación con los otros. La vivencia en la institución contrastaba con sus habitualidades en un sistema diádico, en el que el lloriqueo y el grito son jalonadores de manifestaciones empáticas de otro, de habitualidades en las que los experienciaros del bebé estaban coordinados con respuestas afectivas de los otros.

Y así pasamos al segundo tipo de analogización experiencial: el de la parificación. Si la parificación es el mutuo suscitarse vivo del aquí y ahora, en la relación diádica normal el bebé se afirma como una subjetividad mínima para el otro. La prueba de esto es que el bebé se vuelve indiferente también, con la indiferencia del otro ante los gestos que en la habitualidad jalonaban experiencias empáticas. De ahí que el bebé se convirtiera en una especie de objeto que recibe originalmente tal caracterización, no de sí mismo, sino del otro.

Lo curioso del caso es que los bebés que se volvía apáticos y depresivos eran aquellos que tenían fuertes lazos con la madre antes de la institucionalización y no los niños de madres con poco vínculo afectivo (Spitz, 1965/1996, 204); así se muestra el juego de la habitualidad sedimentada (el previo lazo con la madre) y la parificación actual con la experiencia con otros en el que la habitualidad es puesta en juego: la parificación presente tiene también efectos sobre esa habitualidad por la que se presentan originariamente los otros.

El caso de los niños de Spitz ejemplifica que la parificación mutua no solamente transfiere un sentido objetivo de lo humano, sino que también transfiere al otro una experiencia de uno mismo. En el ejemplo, parte de lo que el bebé es para sí recae sobre los otros. Aunque se puede afirmar que esto ocurre en los bebés porque su subjetividad está en plena formación, en un capítulo posterior exploraré las consecuencias del encuentro con otro en el que ya se ha constituido un sentido de uno mismo.

Por ahora, dejamos sentado que la idea de la parificación como un mutuo suscitarse vivo contrasta con las críticas de Gallagher a la analogización en Husserl. En lo que sigue mostraré argumentos a favor de una analogía experiencial que muestra que las experiencias intersubjetivas, incluso en sus primeras manifestaciones (como lo ejemplificaban los bebés de Spitz) están *llenas* de sentido de mundo, de otros y de sí y no solamente experiencias resonantes de cuerpos moviéndose, tal como Gallagher parece indicar.

1.2. La apercepción analogizante contrasta con el interaccionismo de Gallagher, que es vacío de mundo.

Según Gallagher, con la parificación no se aclara qué rasgos de la corporalidad propia y de la del otro se están parificando:

(...) si lo que es expresivo de intención o emoción es la aparición del cuerpo del otro, el *movimiento*, la *acción* o el *comportamiento* del otro, o ciertos *aspectos estilísticos* de las acciones de otros (2005, 82, cursivas del autor)¹³.

Para Gallagher, la parificación como hacer *par* con otro implica que, por un lado, se me da la vivencia de mí misma, y por otro lado, se me da la vivencia de otro, y posteriormente estas dos vivencias se *emparejan*; por lo tanto, para Gallagher, la parificación husserliana supondría tres momentos, y así se parecería mucho a una inferencia por analogía. Gallagher sostiene que tal emparejamiento no está de acuerdo con el experimentar directamente a los otros. Él reemplaza la parificación por un experimentar directo a través de la interacción intercorporal. Con esto, Gallagher se considera más cercano a Merleau-Ponty; ya que, para este autor, en el cuerpo del otro yo advierto su conciencia, sin necesidad de ningún proceso mediador entre las subjetividades.

Ahora bien ¿es ajeno Merleau-Ponty, por lo menos en la *Fenomenología de la percepción*, a una perspectiva para la que percibir a un otro involucra una transferencia de sentido analogizante a modo de habitualidad? En otras palabras, ¿Estaría de acuerdo Merleau-Ponty con que el otro está completamente disponible en el puro gesto o expresión corporal?

Según mostraré en el próximo apartado, la intercorporalidad en Merleau-Ponty supone transferencia de sentidos a modo de habitualidades:

(...) es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar con el mundo (...) en adelante, como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y el mío son un único todo, el anverso y el reverso de un único fenómeno (...) (Merleau-Ponty, 1945/1985, 365).

¹³ “-whether it is the appearance of the other's body, the *movement*, *action*, or *behavior* of the other, or certain *stylistic aspects* of the other's actions that are expressive of intention or emotion”

¿No es tal encuentro entre mi cuerpo y la “prolongación milagrosa de sus propias intenciones” en la corporalidad del otro, una parificación a modo de transferencia de sentido de mi propia corporalidad a la del otro? ¿no es una parificación lo que posibilita que se conforme un solo sistema entre el otro y yo? Claro, aquí toca recalcar que la parificación no involucra esos tres momentos que critica Gallagher, sino un experimentar al otro como una subjetividad al mismo tiempo que el otro me valida como sujeto. Y que ese experimentar tiene que ver con las habitualidades a través de las cuales yo y otro aparecemos. Considero que el intento de evadir la mediación de procesos racionales (léase, inferencias analógicas), propio del interaccionismo de Gallagher, impide reconocer una analogía experiencial como un hábito intercorporal. A continuación, exploraré en profundidad este problema y sostendré que la intercorporalidad implica transferencias de sentido que involucran, no solo a las subjetividades, sino al mundo en el cual están inmersas. Hablo así de una *parificación intercorporal proyectada al mundo*. Ya veremos que este término es redundante: la parificación intercorporal supone tal proyección al mundo para los cuerpos vividos.

1.2.1 Para Gallagher la intersubjetividad no es analógica porque es una experiencia perceptual.

Desde una teoría interaccionista, para Gallagher (2009) la intersubjetividad es una experiencia perceptual, como la experiencia de una taza, en la que las mentes de los otros se experimentan directamente. El interaccionismo se distingue del analogizar husserliano porque, según Gallagher, Husserl separaba el percibir el cuerpo de otro y la experiencia propioceptiva como dos momentos diferentes que posteriormente son parificados. Para Gallagher, hay por lo menos dos razones por las que, en la experiencia intersubjetiva, no es dada tal distinción entre la percepción del otro y la percepción de uno mismo.

Primero, porque la intersubjetividad parte de una transferencia de sentido (cosa en la que Gallagher no se detiene, porque para él esa era la propuesta de Merleau-Ponty) y no de un proceso analógico con dos momentos distintos –la experiencia propia y lo percibido en el otro-. La transferencia de sentido es entendida como un vínculo inmediato entre las dos corporalidades, que se establece desde los primeros meses de vida; dicha la transferencia se sustentaría en observaciones de recién nacidos que son capaces de imitar los gestos de un

adulto como sacar la lengua, fruncir el ceño y sonreír (cf. Meltzoff y Moore, 1989). Esa transferencia directa también estaría de acuerdo con las observaciones de diadas (Trevarthen, 1979, 329). Trevarthen encuentra que los bebés, incluso desde el nacimiento, poseen un repertorio de expresiones que les permiten establecer vínculos comunicativos complejos con los cuidadores: esos vínculos sugieren que en los primeros meses de vida ya hay una *intersubjetividad primaria*, basada en las coordinaciones motoras y afectivas con otros. En vez de procesos analógicos, el bebé establecería con su cuidador conexiones comunicativas sincrónicas (e.g. risas simultáneas) y de alternancia (a una expresión del rostro del uno le sigue la risa del otro) que se darían a modo de “ajustes” progresivos entre las corporalidades. Una especie de coordinación comunicativa que sería dada a partir de la percepción directa de las expresiones de otro.

Segundo, porque lo que se percibe del otro no es la imagen corporal –el comportamiento–, sino que, de acuerdo con Merleau-Ponty, es el tipo de movimiento ejecutado y la expresión: “Entender a otra persona depende más de la acción intencional y de la expresión percibidas que de las analogías hechas sobre la base de la apariencia, forma, o imagen del cuerpo del otro” (Gallagher, 2005, 83)¹⁴. Este problema conecta con el anterior porque, según Gallagher, en la parificación husserliana habría dos modalidades de percepción poco claras que deben de alguna forma parificarse: por un lado, la modalidad visual en la percepción del otro y, por otro lado, la modalidad propioceptiva en la percepción de mí misma.

Considero posible defender un analogizar experiencial que se blinde de la crítica de Gallagher a la parificación y a la transferencia de sentido. Para sostener ese analogizar se debe comprender lo que es el encuentro entre subjetividades corporizadas y situadas en un mundo co-constituido. En otras palabras, la crítica al interaccionismo de Gallagher es la crítica a su distinción entre lo que corresponde al encuentro de las subjetividades- como si fuera un problema perceptual-, y lo que corresponde a la constitución participativa de sentido- como si fuera un problema distinto al del encuentro con otros-. Gallagher parece

¹⁴ “Understanding another person is dependent more on perceived intentional action and expression than on analogies made on the basis of appearance, shape, or image of the other person's body.”

interesado en encontrar al otro en la percepción del gesto y la expresión de la subjetividad de ese otro; en este trabajo insistiré que el otro no *está* en sus gestos, sino que el otro se da a través de una habitualidad. En tal habitualidad, esos gestos y expresiones son horizontes de sentidos co-constituidos; es decir, esos gestos y expresiones aparecen como un otro en la medida en que están *situados* -y así, son apertura a mundos-. Aquí sostendré que la distinción entre intersubjetividad y constitución de sentido con otros, que defiende Gallagher, se aleja de la intercorporalidad en Merleau-Ponty, y uso la analogización experiencial como justificación de tal afirmación.

1.2.2 La analogía experiencial como la transferencia de sentidos dados en otros cuerpos vivos no implica procesos cognitivos mediadores.

La apercepción analogizante, como producto de una habitualidad, no es una experiencia indirecta como la inferencia por analogía. Recuérdese que, en Husserl, la apercepción de otro es una experiencia directa al igual que la percepción de cualquier fenómeno en el mundo. Esta experiencia directa contrasta con el enfoque inferencial –como el de Mill (1979)- para el que la intersubjetividad es un proceso intelectual de correspondencias intermodales.

Ya anteriormente señalé las características de la transferencia de sentido como habitualidad sedimentada. Así como percibo este objeto frente a mí, no como un conjunto de sensaciones de diversa índole (color, forma, etc.), sino como unas tijeras, percibo a mis compañeros de clase, allí sentados, como unos otros: en el caso del objeto, el que sea dado como unas tijeras tiene que ver con la transferencia de sentidos organizados como una habitualidad. Estas tijeras aquí al frente condensan en su aparición toda esa historia en la que he agarrado, tirado, pisado y separado tijeras en el pasado (cf. *Hua I*, 174). Y a pesar de toda esa actividad que subyace a la formación del objeto, las tijeras frente a mí aparecen directamente como una cosa: el pasado está presente en el hacer aparecer estas tijeras como un todo de sentido.

La historicidad por la que aparecen las tijeras se remontaría a los experienciales más primarios del mundo: la habitualidad por la que las tijeras me aparecen como algo para agarrar y cortar cosas involucró inicialmente la coordinación de la mano con los ojos y la

coordinación de los músculos, tendones y huesos; todo esto, a su vez, tiene como precedente la coordinación mano-boca del feto que succiona su dedo. Así, la aparición de las tijeras para el niño habilidoso es producto de la historicidad por la que se experimentó por primera vez un objeto tridimensional. Aquí es importante una distinción: no estoy hablando de que con la coordinación de las partes del cuerpo se establezca la habilidad procedimental de usar unas tijeras, que sería una coordinación mecánica. Con la coordinación como parte de la habitualidad, se da de cierta forma una parte del mundo a la conciencia; al mismo tiempo se da de cierta forma el cuerpo vivido cuyas partes se coordinan para hacer aparecer el objeto.

Al hablar de la habitualidad por la que son dados los otros debemos remitirnos a esos experienciaros primarios en los que originariamente se dieron esos otros. Ya sea como un tono de voz, como un movimiento del vientre (como cuando la madre responde al pateo del bebé con un toquecito en la barriga), o como risas, la vivencia mínima de otros jalona una diferenciación entre mundo inerte y resonancias intersubjetivas. En la respuesta del otro se valida el propio experienciar, con lo que se puede plantear que la mutua transferencia de sentido ocurre y se espera desde muy temprano en la vida, en sus manifestaciones más mínimas. Toda esta dación de sentido se transfiere a los encuentros posteriores y va modificándose y adquiriendo la forma que tiene como habitualidad hoy en día. Por esto, desde las primeras horas de vida, ya no podemos hablar de meras interacciones, sino de transferencias de sentido a modo de mutuo suscitarse vivo.

Esta experiencia primordial será explorada en el último capítulo de este trabajo; hasta aquí la diferencia entre la apercepción de un otro y la apercepción de unas tijeras radicará en una parificación como un “mutuo suscitarse vivo”. En nuestros primeros encuentros intercorporales, la madre jalona la parificación en el dar sentido de cuerpo vivido al cuerpo del infante. En una *parificación primaria*, la madre responde a los movimientos del bebé otorgándoles un sentido; dicho sentido es capturado a su vez por el bebé que responde con movimientos organizados de sus piernas: por ejemplo, el patear se modifica cualitativamente en función de estados afectivos que sugiere la comunicación intencional con la madre.

Hablo de un mutuo suscitarse vivo porque de la parificación primaria se sigue el reconocimiento de otro en la comunicación intencional del bebé. Y desde ahí se debe indagar cómo esa comunicación intencional primaria, que ha surgido de la parificación, jalona a mundos de sentidos dados a través de otros. Y es que, en principio, la transferencia de sentido respecto al objeto se posa sobre las tijeras como son dadas. Respecto al otro, la transferencia de sentido no se posa ya sobre el otro sino sobre el mundo como le es dado a este otro: esto es lo que entiendo como la parificación proyectada al mundo. Insistiré aquí que la experiencia intersubjetiva no es principalmente la experiencia de otras subjetividades, sino de los mundos reflejados en ellas: así como en un espejo la luz rebota hacia el exterior, la transferencia de sentido de otredad no se posa generalmente sobre el otro aquí presente, sino que ese sentido rebota hacia una dación de mundo en la situación en la que las dos subjetividades se encuentran.

Así trazo el camino hacia el tema de la co-constitución en el que se centra todo este trabajo: El sentido transferido sobre las tijeras conecta mi experienciar actual con unas tijeras pasadas; por el contrario, la transferencia de sentido a un otro me ha conectado con su propio experienciar en el aquí y ahora. Cuando experiencio a otro viendo las tijeras, no es el otro como un *ego* lo que aparece, tanto como las tijeras y el sentido de ellas que encuentro en la expresión y la actividad ajenas. Los otros son vínculos a mundos de sentido más que *egos* que pretendo desentrañar, o mera expresividad con la que resueno.

Ahora bien: esos otros mundos están conectados, si no a otras subjetividades, sí a otros cuerpos vivos. O, mejor dicho, un cuerpo vivido es un mundo, en la unidad cuerpo-vivido-mundo que será el eje central de todo este trabajo. De ahí que la parificación a la que hago referencia sea una parificación intercorporal, que, como dije antes, es lo mismo que la parificación de cuerpos vividos proyectados al mundo para sí.

Para entender esta idea de la parificación como proyección al mundo, me remito a lo que, en la *Fenomenología de la percepción* se entiende por imitación normal. Por más abstracta que sea la imitación —es decir, por más alejada de la situación real en la que se da— es una experiencia de un cuerpo:

(...) no sólo como sistema de posiciones actuales, sino además, y por eso mismo, como sistema abierto de una infinidad de posiciones equivalentes en otras orientaciones (...). Eso equivale a decir que aquél [el esquema corporal] no es sólo una experiencia de mi cuerpo, sino también una experiencia de mi cuerpo en el mundo (Merleau-Ponty, 1945/1985, 158-159).

Por ejemplo, puedo imitar otros cuerpos porque cada movimiento ejecutado me jalona a la dación de un mundo a la que esos movimientos están vinculados. Así, imitar a un otro que bebe de una taza, no es imitar a un cuerpo en movimiento. No se imitan uno a uno los movimientos; imitar es jalonar de la misma forma que el otro un mundo involucrado en los movimientos copiados: la niña que toma de la tacita de té alzando el dedo meñique como su madre, no imita el movimiento en sí, sino lo que tal movimiento agarra: una forma de darse el mundo y de darse ella como subjetividad *en* ese mundo. Con la imitación la niña agarra un mundo virtual, el de un palacio inglés en el que ella y la madre están siendo damas sofisticadas, que disfrutan de las situaciones elegantes, etc.¹⁵.

Con la imitación me apropio de las aperturas de sentido de otros. En otras situaciones la apertura es menos una apropiación de sentidos ajenos como de co-constituciones de sentido, por ejemplo, en casos de atención conjunta, donde los movimientos no necesariamente se están imitando, pero sí coordinando. Así, en el analogizar experiencial, el mundo como es dado, se da de alguna manera *con otros*, donde ese “*con otros*” involucra las daciones de mundo y las daciones de uno mismo y de los otros en situaciones como en la que estamos ahora. Con lo dicho hasta aquí, señalo a continuación algunos de los problemas del interaccionismo, sobre todo cuando critica el analogizar experiencial. Con esto busco establecer una distancia entre este trabajo y una perspectiva de la intersubjetividad que se

¹⁵ No quiero ahondar aquí en la distinción entre movimientos abstractos -que se ejecutan en relación con situaciones virtuales como en el ejemplo de la niña y la madre en el juego- y movimientos concretos -que se ejecutan en relación con objetos y a situaciones concretas como sobre unas tijeras-. Tal distinción aparece en Gelb y Golstein (1920, en Merleau-Ponty, 1945/1985, 119) y es importante en la *Fenomenología de la percepción*, a propósito de la reflexión de Merleau-Ponty sobre la constitución del propio espacio corporal en la patología (cf. 1945/1985, 115-164). Me interesa más bien esa apertura a mundos de sentido que trae cierta organización motora -sea concreta o abstracta-; organización que en la imitación busca jalonar ciertas aperturas dadas a un otro.

centra en el cuerpo como la clave del acceso a la conciencia de los otros, en la que el cuerpo se reduce a la expresión y el gesto físico que se perciben en el cuerpo de los otros.

1.2.3 El analogizar experiencial y el interaccionismo son distintos porque parten de una idea diferente de cuerpo vivido. El cuerpo vivido se experiencia como tal en su unidad con el mundo.

En *How the body shapes the mind*, Gallagher (2005) se centra en la caracterización del cuerpo y su papel en los fenómenos de la conciencia. Entre otras propuestas, Gallagher, inicialmente inspirado por el Merleau-Ponty de la *Fenomenología de la percepción*, hace una distinción entre la constitución del cuerpo como esquema corporal y como imagen corporal, que es central a su teoría. Ahora bien, aunque no se puede negar el énfasis sobre el cuerpo de la fenomenología merleauPontiana, el cuerpo como cuerpo vivido, el *Leib* de la fenomenología, no es el cuerpo como lo entiende Gallagher. Gallagher incluso reconoce la diferencia entre su definición de esquema corporal y la de Merleau-Ponty. Por un lado, señala que el autor francés: “consistentemente usaba el término esquema corporal para dar cuenta del funcionamiento dinámico del cuerpo *en su entorno*”¹⁶ (Gallagher, 2005, 20, cursiva mía). Ahora bien, tal esquema es distinto al que propone Gallagher:

El esquema [en Merleau-Ponty] opera como un sistema de equivalentes motores dinámicos que pertenecen al ámbito del hábito en vez de una elección consciente. Sin embargo, el esquema trabaja junto con una conciencia marginal del cuerpo, y Merleau-Ponty frecuentemente deja inexplicada la relación entre el esquema y la conciencia marginal¹⁷ (Gallagher, 2005, 20-21).

En el siguiente capítulo hablaré sobre la relación entre el hábito y la experiencia consciente en Merleau-Ponty. Pero para entender la intercorporalidad en este autor, hay que aclarar que el hábito desde una perspectiva merleauPontiana no es el “en vez de” “una elección

¹⁶ “he consistently used the term schema corporel to signify a dynamic functioning of the body in its environment”

¹⁷ The schema operates as a system of dynamic motor equivalents that belong to the realm of habit rather than conscious choice. Nonetheless, the schema works along with a marginal awareness of the body, and Merleau-Ponty often left the relation between the schema and the marginal awareness unexplained.”

consciente” como si conciencia y hábito fueran dos conceptos opuestos: “La habitud expresa el poder que tenemos de dilatar nuestro ser-del-mundo, o de cambiar la existencia anexándonos nuevos instrumentos” (Merleau-Ponty, 1945/1985, 161). Como expresión de nuestra capacidad de dilatar nuestro ser-del-mundo, el hábito tiene esa doble cara, dilatar la propia corporalidad -y el sí mismo corporal- y dilatar el mundo como es dado a dicho cuerpo: piénsese en las implicaciones sobre sí y sobre el mundo que experimenta el infante al aprender a caminar. El problema de la distinción entre hábito y conciencia tiene que ver con un problema antes mencionado, el de confundir la habitualidad con la habilidad, y de ahí confundir la habitualidad con una coordinación mecánica. El problema de la habitualidad como conjugación de la historicidad de daciones de sentido ha sido aquí expuesto, y es el primer contraste con una teoría interaccionista¹⁸.

La habitualidad contrasta con el interaccionismo, porque en Gallagher (2005), todavía el esquema corporal -entendido como la experiencia pre-reflexiva del propio cuerpo- es una configuración motora en relación con una situación. La habitualidad no solamente remite a una configuración motora de la que se tiene esa conciencia pre-reflexiva, sino que es una organización de la dación en el cuerpo vivido-mundo.

En este orden de ideas, la apercepción analógica, entendida desde la historicidad de la constitución de otredad y la parificación, explica la unidad mundo-cuerpo vivido-otredad. La apercepción no se limita a una aprehensión del otro en la interacción (lo que interesa a Gallagher): la apercepción es la transmisión de sentidos en la experiencia directa de un otro. Además de basarse en la comunidad de cuerpos vividos, la apercepción involucra tanto a las dos corporalidades que se encuentran frente a frente, como a esas dos corporalidades en un *mundo*.

¹⁸ Aquí se me puede acusar de confundir la habitualidad en Husserl con el hábito en Merleau-Ponty. El problema con esta acusación es que parte de una definición del hábito en Merleau-Ponty como la expresión del cuerpo, mientras que la habitualidad es entendida como la sedimentación de sentidos que se expresan en la dación de, por ejemplo, unas tijeras en el aquí y ahora. Considero que hasta ahora he dado argumentos que sugieren que el hábito en Merleau-Ponty, es una dilatación de daciones de mundo y de uno mismo. A su vez, una lectura alternativa de la transferencia de sentido en la analogización se remontaría a esa historicidad de las constituciones originarias en las que se sustenta la síntesis pasiva, y esa historicidad remite necesariamente al cuerpo como el punto cero de la constitución: en otras palabras, la habitualidad remite al campo de las cinestésias, las afecciones y las motivaciones, es decir, remite a la organización del cuerpo vivo.

Esas corporalidades se encuentran en un mundo dado a ellas (en virtud de una organización corporal a manera de habitualidad); de ahí que se problematice la crítica de Gallagher a que la parificación no clarifica qué del cuerpo del otro se empareja con qué del de uno (cf. Gallagher, 2005, 81). Si el cuerpo vivido es distinto al cuerpo anatómico, porque debe verse en la unidad cuerpo vivido-mundo, entonces el encuentro con el otro no es un encuentro con *partes extra partes*; en la parificación el otro no aparece ni como expresión, ni como movimiento, ni como comportamientos cuyas partes se pueden analizar, sino como una totalidad -en el sentido de dación- con la que se comparten sentidos de mundo. Si la parificación no puntualiza en las partes que constituyen el gesto o la expresión, es porque la analogía ocurre a nivel de la dación y no de las partes (recuérdese de lo dicho a propósito del ejemplo de Ricardo II; la parificación no ocurriría a nivel de las arrugas o gestos, sino del sentido que en ellas emerge). La analogía captura esa relación del cuerpo vivido del otro con sentidos, y es esa unidad lo que me es transferido. En últimas, se parifican unidades de sentido relativas a cuerpos vividos, que, como tales, son unidades de cuerpo-vividos-y-mundos.

Finalmente, el problema de la intersubjetividad es de nuevo el problema de la co-constitución de sentido. Con lo dicho hasta aquí, y en lo que sigue, los cuerpos vividos aparecerán ligados al mundo, como dos caras de la misma moneda, cuando las dos caras están inmersas en el devenir de la conciencia y se afectan mutuamente, determinando la dación de cada una de ellas.

Cuando se habla de intersubjetividad, incluso en una perspectiva como la de Gallagher, se saca la intersubjetividad de la experiencia constituyente para entenderla como un problema de esquemas corporales, como experiencias pre-reflexivas del cuerpo basadas, entre otras, en experiencias propioceptivas (Gallagher, 2005, 47). Pero se olvida que la intersubjetividad tiene que ver con esquemas corporales porque el esquema corporal es, y aquí sigo a Merleau-Ponty, “una manera de expresar que mi cuerpo es-del-mundo” (1945/1985, 118). Es decir,

el esquema remite al carácter constituyente del cuerpo vivido: cuerpo vivido y mundo de la vida como dos caras de la mismo ser-del-mundo¹⁹.

Por ejemplo, la simpatía, el contagio afectivo o la empatía, como las entendió Scheler (1913/1957), no están desarraigadas de la situación en el que los otros me son dados. En el ejemplo que usa Scheler, el del duelo compartido de una pareja por la muerte de su hijo, la vivencia de cada una de las partes está arraigada en la situación de tristeza –o atmósfera afectiva de tristeza- constituida por las subjetividades; atmósfera que se experimenta a través del olor de la sala, de los colores de la ropa y del lugar. Está en el silencio, en la simbología asociada con el lugar. Está en las emociones y los pensamientos que uno tiene frente a la muerte misma y en la historia afectiva de la pareja y la persona fallecida. También carga el peso de las retenciones, de las experiencias con muertes pasadas. Y está en el llanto percibido en el otro, la cara afligida, la solicitud del abrazo del otro, más que en un otro constituido como tal. Puede que estas experiencias no involucren experimentar al otro como otro, sino como llanto y como expresiones con las que resueno, o que experimento como dolor, y a través de las cuales yo constituyo la situación como un todo. Lo constituido en la situación no es un yo u otro: es la situación misma que yo, el otro y el lugar estamos integrando.

¹⁹ La interpretación del analogizar en Husserl como un fenómeno mediado y de la intercorporalidad de Merleau-Ponty como cercana al interaccionismo no es exclusiva de Gallagher. También De Preester (2008) señala esas diferencias entre Husserl y Merleau-Ponty, al afirmar que el mismo Husserl de *Ideas II* refuta la parificación de las *Meditaciones Cartesianas* y la supuesta mediación cognitiva que tal proceso sugiere. Según ella, es problemático sostener que la intersubjetividad parte de información visual de los otros para luego hacer atribuciones sobre la conciencia ajena. No quiero extenderme en la perspectiva de De Preester porque quiero hacer énfasis en mi propia interpretación de los dos autores desde una perspectiva de la co-constitución. Lo cierto es que en las mismas *Meditaciones* no queda tan claro que la alteridad se reconozca en dos pasos como dice De Preester (primero lo visual y luego la conciencia) sino que en la misma percepción ya se da el otro como una subjetividad. Como he dicho, la parificación al igual que toda transferencia de sentido es una experiencia directa del otro que reúne, en una percepción –que por ser *apercepción* no deja de ser una experiencia directa-, la constitución de los otros históricamente determinada.

La confusión con la parificación puede tener que ver con qué se considera como una experiencia *directa* y qué como una experiencia *mediada* en Husserl, Gallagher y De Preester. En Husserl se puede conceptualizar la síntesis pasiva como una experiencia directa que condensa en sí la actividad constitutiva; para Gallagher y De Preester, por el contrario, la dación en la transferencia de sentido husserliana parece semejante a la mediación cognitiva de quienes defienden las Teorías de la Mente. Para evitar una inferencia por analogía, De Preester asume una perspectiva merleau-pontiana de la intercorporalidad, con lo que Merleau-Ponty sería una especie de interaccionista. Pero, de nuevo, con esta alusión a De Preester quiero indicar que hay unas interpretaciones de la intersubjetividad en Husserl y Merleau-Ponty que yo voy a dejar de lado a lo largo de este trabajo para darle primacía a una interpretación de la intersubjetividad como un asunto de co-constitución.

En lo que sigue, ahondaré en esa comunidad de sentido, en el contagio intencional, la atmósfera afectiva, y en últimas la intercorporalidad. La apercepción analógica en Husserl abrió el camino a todas estas cuestiones sobre qué significa, al nivel del cuerpo vivido, que el otro se me aparezca como otro. Por el momento, indagaré por el concepto de intercorporalidad en Merleau-Ponty y desde allí abordaré una serie de discusiones contemporáneas sobre el estatus de la corporalidad en la constitución de otros.

2. Segundo Capítulo: La intersubjetividad es intercorporalidad. Con ello se establece la unidad cuerpo vivido-otros-mundo.

En este apartado abordo la intersubjetividad como intercorporalidad, o el pensar la intercorporalidad como experiencia que fundamenta la intersubjetividad. Comienzo por tratar el problema de la conciencia como experiencia corporizada. Para entender la conciencia como experiencia del cuerpo vivido, habrá que entenderla *como siendo del mundo*: la conciencia es el cuerpo constituyente; el mundo como le es dado al cuerpo es sólo una cara de la misma experiencia de uno mismo. Una vez establecido esto, entenderé el encuentro con otras conciencias como el encuentro entre esos cuerpos vividos o cuerpos constituyentes, con lo que el problema de las otras mentes se reemplaza por el problema de cómo nos hacemos a un mundo con otras conciencias directamente aprehendidas. Finalmente, me remito a una posible refutación a la intercorporalidad como experiencia directa de otras mentes: el problema del engaño o la inaccesibilidad de estados mentales. Con esto doy un panorama sobre la intercorporalidad y las posibles soluciones a los problemas que presenta.

2.1 La conciencia es corporal y, por lo tanto, es mundo.

Para algunos autores, la fenomenología está basada en un solipsismo metodológico (cf. Dennett, 1991, 72), es decir, ella indaga introspectivamente por los propios estados intencionales y por eso aparece como una reflexión individualista. Ahora bien, al entender la conciencia como fenómeno corporizado, se la hace salir de ese supuesto mundo privado. Al corporizar la conciencia se le lleva también al campo de las interacciones con el mundo

y con los otros. Así la introspección, que lleva a analizar los fenómenos de la conciencia como abstraídos del mundo y del cuerpo en el que se dan, debe pasar primero por una extrospección, una mirada al mundo de la vida en el que la conciencia se manifiesta. La conciencia *es* del mundo, se encuentra en éste; y la forma de acceder a lo dado en la experiencia necesariamente pasa por la comprensión del cuerpo en su relación con la conciencia.

También Husserl ve al cuerpo como eje del mundo: Ya en el idealismo trascendental (que no es el idealismo mundano²⁰ como parece creer Dennett) la constitución de sentido se da en el cuerpo vivido. En *Ideas II*, Husserl reconoce el papel del cuerpo en la constitución de un mundo para la conciencia. El cuerpo como “medio de toda percepción” (*Hua IV*, 88), es el medio mediante el cual la cosa misma aparece; no puede pensarse la experiencia de mundo sin el cuerpo que lo percibe. Así mismo, el mundo como es dado a la conciencia tiene al cuerpo como su punto de referencia, o “punto cero” (*Hua IV*, 198). La orientación del mundo –su arriba y su abajo, la derecha y la izquierda- y todo aquello a lo que tengo acceso perceptualmente, tienen como referencia la postura, los movimientos de mi cuerpo como un todo, y las capacidades sensoriales en la actividad perceptual, así como con las experiencias propioceptivas asociadas al moverse y a la postura. La orientación tiene que ver, no sólo con aquello que percibo debido a mi posición en el espacio, sino con una experiencia de mí misma ubicada espacialmente; la orientación está referida a mí. En últimas, en el mismo Husserl, la teoría de la constitución del mundo, de cómo es dado el mundo a la conciencia,

²⁰ Fink (1988/1995, §12) concluye la *Sexta Meditación Cartesiana* haciendo una distinción entre el idealismo trascendental de la fenomenología y el idealismo mundano –el idealismo como ha sido tradicionalmente entendido en filosofía-. A diferencia del mundano, el idealismo trascendental no afirma una absolutización de la conciencia; es decir, no hace del mundo una construcción humana. A tal idealismo no le interesa la dicotomía entre sujeto y objeto para la que el objeto solo existe en virtud del sujeto que le antecede. El idealismo trascendental es un “*idealismo constitutivo*” (Fink, 1988/1995, 159) porque no supone tal pre-existencia de la subjetividad sino que es una interpretación del ser en general –lo que incluye una interpretación de la subjetividad misma-: dice Fink que “*the existent is in principle constituted-in the life processes of transcendental subjectivity. Not only the existent in the kind of givenness termed “transcendence”, but likewise that which is existent as “immanence”; the whole world as the ensemble of the immanent interiority of experiencing life and of the transcendent external world as a unitary constitutive product*” [*lo existente está constituido, en principio, en los procesos de la vida de la subjetividad trascendental. No solo lo existente en el tipo de dación que se denomina “trascendencia”, sino también lo que existe como “inmanencia”; el mundo entero como el conjunto de la interioridad inmanente del experimentar la vida y del mundo externo trascendente como un producto constitutivo unitario*] (Fink, 1988/1995, 159).

puede entenderse como una teoría de lo dado a la animación como pura constitución de mundo basada en el cuerpo (*Hua IV*, 131).

Ese vínculo entre la orientación del cuerpo y el mundo aporta una perspectiva en la que hablar de cuerpo vivido es hablar del mundo vivido por ese cuerpo. Con esto, lo que distancia la perspectiva que aquí defiendo de otras basadas en el cuerpo, es que no se puede hablar de cuerpo sin hacer referencia al mundo que aparece a través de él. En este apartado sobre intercorporalidad me alejo de la propuesta husserliana para entender el encuentro entre cuerpos vividos desde la *Fenomenología de la Percepción* de Merleau-Ponty. Me interesa, por un lado, caracterizar ese vínculo del cuerpo vivido, como lo constituyente/constituido con el mundo como lo constituido, es decir, la unidad cuerpo vivido-mundo. Por otro lado, al caracterizar esta unidad en el marco de la intersubjetividad, ella incluye a las otras corporalidades. Es decir, los otros como cuerpos vividos, como unidades de sentido con el mundo, participan en la dación del mundo para mí, con la particularidad de que operan como extensiones de mi propio ser constituyente o como compartiendo un mundo común. Aunque en capítulos siguientes enfatizaré en esas formas en las que los otros se involucran en la dación, en lo que queda de este capítulo quisiera explorar la unidad *cuerpo vivido-mundo* y la unidad *cuerpos vividos-mundo* (donde el plural implica a los otros inmersos en mis propias constituciones) desde un término que aparece en la *Fenomenología de la percepción*: los “puntos de agarre” (*prises*). Este término explicará la relación entre cierta configuración del cuerpo vivido y una dación del mundo y de los otros.

2.2 El cuerpo-conciencia tiene unos puntos de agarre, que, entre el cuerpo y el mundo, vienen siendo los sentidos del mundo. Se establece la unidad cuerpo vivido-mundo en esos puntos de agarre.

En la *Fenomenología de la percepción*, los puntos de presa o de agarre (*prises*), (cf. Merleau-Ponty, 1945/1985, 125)²¹ son organizaciones del cuerpo que evocan una situación concreta, aunque tal situación no esté dada. Esto quiere decir que los puntos de agarre se correlacionan con el mundo, aunque tales correlatos estén “desprovistos de significación práctica” (1945/1985, 125). Por ejemplo, los movimientos de los dedos asociados a escribir en el teclado tienen al computador como su correlato; sin embargo, yo puedo mover los dedos en el aire y evocar el computador, aunque no esté presente. Con el movimiento, un computador virtual aparece; en otras palabras, los movimientos agarran, jalonan la presencia (aunque virtual) del objeto.

Los puntos de agarre aparecen en la *Fenomenología de la percepción* esencialmente como organizaciones espaciales del cuerpo, estimulaciones corpóreas que traen a colación un mundo (Merleau-Ponty, 1945/1985, 125). Por el contrario, aquí los puntos de agarre se destacarán por mediar entre el cuerpo y el mundo; ellos jalonan unos sentidos que no pueden entenderse en relación exclusiva con una de las partes (cuerpo o mundo), sino como el vínculo entre ambas.

Tal relación entre el cuerpo y el mundo a través de estos puntos de agarre es análoga a la de meter una mano en una masa para hacer pan: a través de la mano, mi cuerpo tiene contacto con la masa; imaginemos que la masa se pega a los dedos cuando intento sacarlos de ella, se estira con ellos, impidiendo que estos salgan limpiamente. En el tire y afloje para sacar los dedos del amasijo, la masa se mueve y adquiere cierta forma en virtud de los movimientos de los dedos. La masa se estira, y el contacto entre dedos y ella son unos

²¹ En este texto, y de acuerdo con al énfasis que aquí quiera dar, entenderé *prises* como “punto de agarre”. Considero que “presa” no captura a veces los “prises” como puntos en el cuerpo que jalonan, vinculan, “agarran” otros puntos de agarre del mundo.

cuantos hilos de masa que se mueven al unísono de los dedos. Pero esta masa no se moldea pasivamente: ella, a través de esos hilos, también moldea los movimientos de los dedos, de la mano, y de todo el cuerpo; ella también exige una configuración de los movimientos. Si el punto de contacto, de agarre del cuerpo y la masa han sido los dedos y los residuos de masa que se han pegado al dedo, la afectación de ese contacto es global, en lo que podemos llamar cuerpo-masa. Saliendo de la analogía, los puntos de agarre son esas configuraciones del cuerpo, en el que unas partes de él predominan, que se “untan” de mundo.

Las habitualidades son otra forma de entender los puntos de agarre. Como he explicado, las habitualidades son coordinaciones de cierta configuración del cuerpo vivido con cierta dación de mundo. Las configuraciones no serían exclusivamente motoras (no son meros esquemas de acción) sino también afectivas, cinestésicas y perceptuales: en resumen, son del cuerpo vivo en su totalidad. Como en el caso de la percepción de las tijeras y de sus *affordances*, estas habitualidades transfieren el sentido de tijeras pasadas a las que estoy percibiendo ahora. Este experimentar es directo y no tiene necesidad de apelar a un proceso cognitivo que medie entre la percepción del objeto y su comprensión como un objeto específico.

Los puntos de agarre no solamente hablan de habitualidades, sino que muestran cómo esas habitualidades involucran unas referencialidades concretas en el cuerpo vivido y en el mundo dado. Es decir, las habitualidades muestran la transferencia de sentido en la aparición del mundo a la conciencia; los puntos de agarre muestran que esa transferencia no es un proceso racional, sino un agarre del mundo a través del cuerpo.

Para ejemplificar esta idea de los puntos de agarre y su relación con la habitualidad, pensemos en una secretaria que, habituada a teclear en la máquina de escribir, usa por primera vez un computador. La transferencia de sentido como habitualidad sedimentada está en sus manos antes que en el pensamiento, en la manera en la que ellas se posan por primera vez sobre el teclado del computador. La forma de coordinarse la visión con las manos que mueven las teclas denota la transferencia, al computador, del sentido previamente dado a las máquinas de escribir. A través de tal transferencia se jalona una dación del computador *como*

una máquina de escribir. Pero, ya de entrada la incongruencia de la coordinación con la estructura del computador lleva a la torpeza de los movimientos, a los errores en la digitación y a que la secretaria experimente una incomodidad física y emocional (por ejemplo, el sentirse frustrada por la demora en la ejecución de la tarea). La incongruencia de la coordinación mano-ojo con el computador puede explicarse como el no haber incorporado aún el esquema de acción correspondiente al computador, entendiendo a este como un objeto en el mundo. Ahora bien, desde una perspectiva de la vivencia, hay una disonancia, por un lado, entre el objeto como debería aparecer para los movimientos y para la percepción -según la habitualidad transferida- y la resistencia del computador a tal habitualidad, tal como es vivida por la secretaria.

No estoy sugiriendo que el computador tiene conciencia, o que se resiste intencionalmente. Lo que quiero decir es que, a nivel de la vivencia de quien hace aparecer el mundo en los movimientos, el objeto no concuerda ni cinética ni perceptualmente. De hecho, la apelación al animismo es bastante común en estos casos: la molestia en la torpeza se dirige hacia el objeto, en este caso el computador. En otros casos, la molestia se dirige hacia uno mismo, en el experimentar que hay algo mal en la forma de vincularse con el objeto y de ahí la resistencia de éste. Si la secretaria insiste en hacer aparecer el computador según la habitualidad de la máquina de escribir, encontrará resistencia. El cambio de sentido viene con encontrarse en un punto medio²², en el que el cuerpo vivido ha alterado su configuración para hacer emerger el objeto de forma que el objeto esté “dispuesto” a dejarse someter. Ese punto medio es de un sentido que involucra la reconfiguración del cuerpo vivido y el doblarse del objeto que aparece de cierta manera a esa configuración del cuerpo: en otros términos, el punto medio son los puntos de agarre.

Desde la perspectiva del cuerpo, si una nueva habitualidad con el computador es dada, y si este luego es dado como computador y no como máquina de escribir por una nueva habitualidad, es porque la conciencia, incluso en el darse pasivamente, es cuerpo que

²² Siguiendo con la analogía del manipular una masa, el punto medio es aquel en el que los dedos y la masa no se resisten sino que danzan al unísono. En ese punto, los dos se encuentran, se recrean, en la relación. Son lo que son (como esos hilos que se estiran, por un lado, y como esos movimientos únicos de los dedos, por otro) gracias a esa danza.

pertenece al mundo (el *être au monde* de Merleau-Ponty); tal apertura a nuevos sentidos es posible porque a la transferencia de sentido le subyace una actividad de dación de sentido *situada en el mundo*. Pero más que situada, la corporalidad conforma una unidad de sentido con el mundo: los puntos de agarre pertenecen a esa unidad en la que el cuerpo vivido (y el experimentarse como subjetividad) y el mundo son dados.

Eso no niega que, como ser-del-mundo, el cuerpo sea el eje, “el quicio del mundo” (*le pivot du monde*) (Merleau-Ponty, 1945/1985, 101); el cuerpo es del mundo, pero es la condición para que este emerja el mundo como un todo de sentido. Tal eje tiene que ver con la materialidad de la conciencia; el mundo tiene como referencia la propia corporalidad, como lo indicaba Husserl (1952/2005). No hay perspectiva del mundo sin cuerpo al que éste es dado, sería como decir que hay color sin el ojo que lo percibe.

Lo dicho sobre los puntos de agarre no solamente aplica para la relación del cuerpo vivido con un mundo de objetos. Incluso aquellos fenómenos del mundo aparentemente descorporizados, como una teoría de la física o una ecuación matemática son también habitualidades producto de esa unidad del cuerpo vivido con el mundo. Que el pensamiento abstracto es una habitualidad originalmente del cuerpo queda ilustrado en que cada tanto, un problema se “agarra” a una configuración del cuerpo: la emergencia de la operación en la conciencia pasa por el cuerpo del matemático que suma con los dedos, del que filosofa mientras camina, del que piensa en voz alta o alza la mirada para recordar. De acuerdo con la descripción que hace Richard Feynman de su experiencia como físico, la teoría que lo hizo nobel emergió mientras escribía y no como un producto de una mente descorporizada (ver ejemplo Clark, 2008, XXV). El pensamiento incluye el ritmo del habla, contar en la mente también tiene ritmo; el pensar tiene la carga de la afectividad en la que está sumida el cuerpo, y cualquiera puede sentir ese vínculo entre un pensamiento negativo y el aumento del ritmo cardíaco. El movimiento no haría parte del pensar si el pensamiento no fuera movimiento en sus orígenes y tuviera el rezago de esa corporalidad en su manifestación presente.

En el mover los dedos mientras se cuenta, en el caminar o el hablar cuando se piensa y en el alzar la mirada mientras se recuerda, se encuentran *puntos de agarre*, como hay unos puntos de agarre entre el mover los dedos y el computador tal como aparece a la conciencia. Los puntos de agarre están entre un cuerpo vivido y el mundo del pensamiento, de las operaciones matemáticas y del recuerdo. Así como la secretaria no puede recordar la posición de las teclas sino al hacer los movimientos, algunos no pueden hacer la operación matemática sin mover los dedos, y les es necesario pararse de la silla para desarrollar una idea. Por otro lado, como el escribir, el pensar en voz alta y el caminar mientras se piensa, también el dirigir la mirada hacia aquel en el que estoy pensando, sonreír cuando entiendo una idea, el salto que produce el *eureka*, son expresiones de esa conciencia corporizada que encuentra un agarre con el mundo, incluso cuando ese mundo es el del pensamiento.

A los objetos y a las ideas, a través del movimiento, se “los hace existir de manera más secreta para nosotros” (Merleau-Ponty, 1945/1985, 152). Puede que no estén presentes ni la máquina de escribir, ni la idea genial que produce el *eureka*²³: a través de los puntos de agarre aparecen virtualmente: puedo realizar los movimientos (el de los dedos que escriben o el saltar de alegría) sin que actualmente esté el mundo que es agarrado por los puntos. Si no está el mundo dado, el movimiento los trae como mundo virtual (la máquina, la idea brillante), como le es dado un mundo a la niña que imita el tomar el té. La apertura a estos sentidos se abre paso a través del movimiento y los puntos de agarre que jalonan tal virtualidad. Eso no significa que el mundo esté antes del ser agarrado: antes bien, es a través del punto de agarre que hay una primera apertura a un sentido de mundo.

Los puntos de agarre pueden ser la contraparte de los *affordances* de Gibson (1979/1986). Tanto los *affordances* como los puntos de agarre son el vínculo entre un sujeto y el mundo. Pero los *affordances* hacen énfasis en aquello del mundo que jalona la acción, y con el punto de agarre se hace énfasis en el cuerpo y en el movimiento que abre a un mundo.

²³ De hecho, el episodio de Arquímedes al que se atribuye el origen de esta expresión resulta un ejemplo curioso de cómo se piensa con el cuerpo y con el mundo: Arquímedes soluciona el problema de la pureza de la corona del rey Hierón al notar que la cantidad de agua que se desplaza en la bañera es igual en volumen al de su propio cuerpo sumergido en ella: bastará con sumergir en agua la corona, para saber si tiene el mismo volumen que el oro puro. En este episodio del pensamiento, en el que el baño de Arquímedes resultó en un *eureka*, su cuerpo fue el sustituto de una corona real.

La diferencia filosófica entre el *affordance* y el punto de agarre es que para el primero el mundo está ya de antemano supuesto. En la interacción con el mundo se constituyen los *affordances* como posibilidades de acción sobre ese objeto ya dado al organismo. Pero el punto de agarre sugiere que el mundo *es en* el movimiento: el movimiento de las manos trae a colación la máquina de escribir como el salto trae el *eureka* a la existencia, para el sujeto. En el movimiento de los dedos en el aire no hay objeto actual, por lo que no hay un *affordance* en un sentido físico, pero si hay un traer el *affordance* virtualmente, en el movimiento.

Otra forma de ver los *puntos de agarre* como vínculo entre cuerpo y mundo es desde la circularidad de la mutua determinación de estas dos instancias. Así la idea de los puntos de agarre se vincula con otro término de Merleau-Ponty, el del *arco intencional*:

(...) la vida de la consciencia —vida cognoscente, vida del deseo o vida perceptiva— viene subtendida por un «arco intencional» que proyecta, alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro, nuestro medio contextual humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral o, mejor, lo que hace que estemos situados bajo todas esas relaciones. Es este arco intencional lo que forma la unidad de los sentidos, la de los sentidos y la inteligencia, la de la sensibilidad y la motricidad (Merleau-Ponty, 1945/1985, 153).

Antes he entendido el movimiento en relación con aperturas al mundo o puntos de agarre; aquí el arco intencional muestra la relación circular entre la apertura al mundo y el cuerpo vivido (que en últimas es el cuerpo como es dado a dicha apertura). O, mejor dicho, nos muestra que apertura al mundo y cuerpo vivido hacen referencia a la misma unidad, con lo que el arco intencional reúne en sí mismo a la unidad cuerpo vivido-mundo, haciendo énfasis en la mutua suscitación, en la mutua afectación. Aunque con “mutuo suscitarse vivo”, Husserl (1931/1996, 176) se refería a la parificación que ocurre entre subjetividades en la mutua analogización, el vínculo con el objeto “suscita” también la propia subjetividad, aunque en otro sentido. Esta mutua afectación, desde la perspectiva del sujeto, no promueve

la dación de una subjetividad *como la de* otros; antes bien, la apertura al objeto jalona configuraciones afectivas, cinético/cinestésicas y perceptuales con las que también uno mismo es dado. La espacialidad, temporalidad y configuración general de mi cuerpo está en relación circular con el mundo.

El arco reúne los horizontes de sentido en la acción, tanto pasados –en la habitualidad- como en el futuro –la relación entre la habitualidad y lo que se va presentando en el flujo de la conciencia-. El arco está relacionado con la transferencia de sentido porque ese arco es proyección de sentidos, históricamente y corporalmente sedimentados, a la experiencia actual; sentidos no solamente del mundo sino de la propia subjetividad –de lo que se experiencia como cuerpo vivido-. Visto de otra forma, el arco da cuenta de los sentidos del mundo *a través de la experiencia constitutiva de una subjetividad*.

Por eso es muy superficial la explicación que dan Dreyfus y Dreyfus (1999) de tal arco como habilidades (*skills*):

El arco intencional denomina la conexión estrecha entre cuerpo y mundo, es decir, que, como el cuerpo activo adquiere habilidades, esas habilidades están “guardadas”, no como representaciones en la mente, pero como disposiciones a responder a las sollicitaciones de las situaciones en el mundo (Dreyfus & Dreyfus, 1999, 103)²⁴

Habilidad (*skill*) sugiere una experiencia mecánica del cuerpo; el arco intencional es una *habitualidad*, o si se quiere un hábito (*habitude* –Merleau-Ponty, 1945/1985, 177) es decir, la organización del cuerpo vivido (del cuerpo afectivo, cinestésico/cinético y perceptual) y los sentidos que tales organizaciones abren. En una relación de doble vía, el mundo como se aparece jalona estas configuraciones corporales que funcionan como puntos de agarre que jalonan a su vez mundos de sentido.

Por otro lado, la interpretación de Dreyfus y Dreyfus nos remite a que la habilidad está

²⁴ The intentional arc names the tight connection between body and world, viz. that, as the active body acquires skills, those skills are “stored,” not as representations in the mind, but as dispositions to respond to the sollicitations of situations in the world.

disponible a las solicitaciones del mundo, lo que recuerda más a la relación del cuerpo con los *affordances* como posibilidades de acción en los objetos. Pero con el arco intencional, y su relación con el *punto de agarre* he querido subrayar ese otro aspecto de la organización corporal, a saber, que el movimiento del cuerpo *jalona* la aparición de un mundo o un objeto. No es que el objeto jalone el movimiento, sino que al movernos hacemos emerger el objeto en su coherencia con la totalidad del sentido: si estoy en modo “ideas para la tesis” los movimientos de mis dedos sobre el computador son distintos a si estoy en modo “matar una mosca”. Con “estar en modo” me refiero a la situación presente, y cómo operan unas configuraciones corporales y ambientales en relación con ella.

Pero volvamos al tema de las relaciones intercorporales. El otro es experimentado a través de configuraciones sedimentadas del cuerpo vivido –espacialidad, afectividad, temporalidad-: así mismo como la presencia del otro jalona ciertas experiencias de mi cuerpo vivido, mi cuerpo vivido también dispone de unos puntos de agarre que abren a esas formas de aparecer el otro. Pero, por otro lado, yo no solamente dispongo de unos puntos de agarre *de otros*, sino de puntos de agarre *con otros*: es decir, hay habitualidades sedimentadas de apertura a sentidos de mundo *a través de* los otros.

2.3 La unidad cuerpo vivido-mundo incluye a otros cuerpos vivos cuando esos otros cuerpos ofrecen los puntos de agarre con el mundo.

La intercorporalidad parte del principio de que la conciencia es corporizada. Como señalé anteriormente, la primacía del cuerpo explica que los otros sean experimentados directamente como aperturas a mundos; aperturas dadas en la expresividad del cuerpo. Para entender esta idea de la conciencia-cuerpo se debe partir de que:

1) La experiencia de la propia conciencia o auto-manifestación, de acuerdo con Henry (Zahavi, 2007, 134), es una faceta experiencial la manifestación del mundo. No se puede pensar que el mundo sea dado sin alguna experiencia de su *darse en primera persona* (Zahavi, 2005, 12).

2). Conciencia y cuerpo vivido están en una relación de identidad ya que la dación del mundo está vinculada a las experiencias afectivas, táctiles y cinestésico/cinéticas del cuerpo. El mundo como es dado a la conciencia “lleva la marca” del cuerpo: las propiedades inmanentes a lo dado están relacionadas con la actividad y la propia configuración espacial del cuerpo; el cuerpo aquí es el cuerpo vivido y no el puro cuerpo orgánico (*Körper*). Esta identidad contrasta con la perspectiva de otros autores (Stein, 1916/2004), para los que, aunque la conciencia desemboca en el cuerpo, al final tiene un aspecto privado, distinto del cuerpo mismo. Para la perspectiva que aquí interesa (y que interesa para hablar de intercorporalidad) la relación entre cuerpo vivido y conciencia es de identidad y no meramente simbólica (como lo es para Stein). Aunque no me detengo en discusiones ontológicas sobre la naturaleza de la conciencia, si hay que pensarla aquí como idéntica al cuerpo si queremos decir que, a través de la expresión, se nos da la conciencia de otros.

Con tal identidad entre cuerpo y conciencia, la conciencia corporizada en Merleau-Ponty involucra al pensamiento mismo, que es pura expresividad en el lenguaje (incluso el lenguaje interno): “Hablando a los demás (o a mí mismo), yo no hablo *de* mis pensamientos, sino que *los hablo* y también lo que está entre ellos, lo que hay detrás de ellos, lo que hay debajo de ellos” (Merleau-Ponty, 1960/1964, 27). Tanto yo como el otro somos capturados en el hablar, que para Merleau-Ponty es la manera de aparecer el pensamiento. Esto porque sentido y expresión son lo mismo:

Y, en un sentido, comprender una frase no es otra cosa que acogerla plenamente en su ser sonoro, o, como tan bien se dice, escucharla-, el sentido no está sobre ella como la manteca sobre la tostada, como una segunda capa de «realidad psíquica» extendida sobre el sonido: es la totalidad de lo que es dicho, la integral de todas las diferenciaciones de la cadena verbal, el sentido está dado con las palabras en quienes tienen oídos para escuchar (Merleau-Ponty, 1964/2010, 139).

3) Tal relación entre el cuerpo vivido y el mundo dado es histórica: es decir, la relación entre mi auto-manifestación y la manifestación del mundo actualmente es la sedimentación de

habitualidades históricamente acaecidas en las que un cuerpo vivido emergió de la experiencia de darle sentido al mundo. Y ya señalé que esta historicidad como transferencia de sentidos es lo capturado por el arco intencional de Merleau-Ponty (1945/1985, 153) como experiencia de sedimentación que se captura en la proyección del cuerpo vivido en el mundo de sentido.

Desde esta perspectiva sobre la relación entre la conciencia y el cuerpo, la intercorporalidad en Merleau-Ponty no dista de la perspectiva de la intersubjetividad como transferencia de sentidos. Lo que introduce Merleau-Ponty es que tal transferencia, como arco intencional, es producto de las relaciones históricas del cuerpo vivido con el mundo dado y no de una conciencia descorporizada. Tal historicidad en el sentido, o arco intencional, es lo que se transfiere a otros en la expresividad. En ese caso, el sentido no solo está en la palabra, sino que es la palabra misma; y lo es porque la expresividad lingüística contiene al mundo que significa:

Oigamos a Merleau-Ponty: “-Yo no pretendía tratarla a usted de coqueta. –Son cosas que ya están dichas antes de que uno las sueñe siquiera” ¿Dichas por quién? ¿Dichas a quién? No por una mente a una mente, sino por un ser que tiene cuerpo y lenguaje a un ser que tiene cuerpo y lenguaje, cada uno de los cuales tira del otro por medio de hilos invisibles como los que sostienen a las marionetas, haciendo hablar, *haciendo pensar* al otro, haciéndole convertirse en lo que él es, y que nunca habría sido por sí solo. (Merleau-Ponty, 1960/1964, 27-28).

¿Por qué la expresión en el cuerpo y la palabra dan cuenta de la conciencia del otro? ¿Por qué no es suficiente con percibir una conciencia en la expresión, sino que esta afecta al otro en un mutuo suscitarse vivo como siendo jalonado –y jalonando- “por medio de hilos invisibles como los que sostienen a las marionetas, haciendo hablar, *haciendo pensar* al otro, haciéndole convertirse en lo que él es, y que nunca habría sido por sí solo? (1960/1964, 27-28).”?

Respecto a la primera pregunta sobre la relación entre cuerpo y conciencia en otro, hay que retornar a los *puntos de agarre* como formas de vincularse el cuerpo con el mundo. En la incorporación, esos puntos son pura expresividad dadora de sentido; cuando tal expresividad es experimentada en otros, se experimenta, no tanto el cuerpo del otro, como el sentido que atraviesa a través de esos puntos de agarre.

Así las cosas ¿Qué sucede con los *puntos de agarre* si, en vez de ser yo quien mueve los dedos en el aire emulando una máquina de escribir, sólo observo los movimientos de otro? Como observadora externa, no presencio simplemente unos dedos moviéndose en el aire, sino a alguien operando una máquina de escribir invisible. En otro ejemplo, cuando observo los ojos de mi amiga dirigirse hacia el hombre que está en la esquina del bar, no experimento el movimiento de sus ojos tanto como la forma en que el hombre aparece a su mirada. Así como experimento la máquina imaginaria que los dedos evocan, experimento la forma en que el hombre aparece a mi amiga (e.g. ya me veo pensando: “aquí va otra vez x con su mal gusto...”²⁵).

Si el otro actual, dado como sedimento de la historia de interacciones intersubjetivas, se me presenta directamente como otro en la percepción de su gestualidad, de su prosodia y en la expresión de su cuerpo; y si algo en el mundo -el hombre que mi amiga observa- emerge como objeto de amor en la mirada de mi amiga, es porque la gestualidad de mi amiga constituye *puntos de agarre* con una situación. Así, lo que Merleau-Ponty aplicó a la relación del cuerpo con el mundo dado, puede aplicarse a la comprensión de la intercorporalidad: en el movimiento, los dedos “agarran” la máquina de escribir; en la mirada de mi amiga “agarro” una forma de aparecer ella y el hombre que está en la esquina del bar. La diferencia entre “agarrar” la máquina en los movimientos y “agarrar” a mi amiga en su mirada es que esta última jalona su propia unidad cuerpo vivido-mundo. El hombre en el bar se me es dado de cierta forma para ella, al mismo tiempo que ella me es dada en su

²⁵ Se dirá que esta apreciación “con su mal gusto” supone una valoración que supone interpretación de la mirada de la otra desde mí misma, lo que sugiere una simulación de estados mentales de la otra. Ahora bien, el comentario solamente implica que la mirada de la otra ha puesto en comparación el hombre dado como objeto de amor (para ella) con el hombre dado como objeto de valoración estética (para mí). El punto es que el hombre ha aparecido con cierto sentido dado en la mirada de la otra. Eso no contradice que ese sentido sea contrastado con mis propias apreciaciones.

gesto. Claro que todo esto implica una transferencia analogizante, pero en el sentido en que, en la mirada de mi amiga, ella y el hombre se me aparecen como en el movimiento de mis dedos aparece la máquina, mediados por hábitos sedimentados. Eso quiere decir que los sentidos que transfiero son formas de manifestación de mi cuerpo vivido en su vínculo histórico con el mundo. Así, en el movimiento y la mirada percibidas en otro, transfiero sentidos de lo históricamente dado a mí o a otros con los que me he vinculado anteriormente.

Que la experiencia de los otros sea percibida directamente no contradice que tal percepción sea el producto de habitualidades; las habitualidades determinan en últimas la familiaridad experienciada en un cuerpo ajeno. Los otros, como yo, dirigen la mirada a aquello que les interesa, sonríen cuando entienden un punto, saltan en su *eureka*. La confianza del físico en su teoría está en su postura, en el tono de voz con el que presenta sus descubrimientos. El deseo del niño por el helado está en la apertura de la boca mientras le dirige la mirada al alimento. Los sentidos del mundo aparecen en esa mirada, en la sonrisa, en el salto. Otra forma de decirlo es que, sin la mirada, sin la sonrisa y sin el salto, esos sentidos no emergen, no se dan. Y yo encuentro al otro como una subjetividad en esa expresividad como correlato del sentido, al mismo tiempo que el otro me encuentra en mi expresividad. Y si soy reconocida como una subjetividad en mi *lidiar* con el mundo (Merleau-Ponty, 1951/2007, 146) y reconozco a los otros como seres-del-mundo con una forma particular de *lidiar* con el mundo es porque en nuestras corporalidades, en nuestras expresividades se gestan *puntos de agarre* a mundos. Yo y otros aparecemos a otros como conciencias en nuestros escritos, en la forma de enseñar filosofía, no por ser meras expresiones, sino porque *a través* de ellas emergen los mundos.

Si se puede teorizar sobre las mentes ajenas, es decir, si se puede dar cuenta reflexivamente de la confianza del físico y del deseo del niño por el helado, es porque la expresividad y el comportamiento no son síntoma de algo que pasa adentro, privadamente. En la relación ajena con el mundo encuentro *puntos de agarre* que jalonan sentidos; me son familiares tanto los puntos de agarre como los sentidos que se agarran a través de esos puntos.

Se podría replicar ¿pero no son precisamente Husserl y Stein quienes señalan que la diferencia entre mi conciencia y la de los otros es que lo dado a esos otros tiene un carácter de ser ajeno a mi propia conciencia, o carácter de no-originario? ¿Dónde queda, en la familiaridad, la experiencia de que esos sentidos son no-originarios?

Desde la intercorporalidad, la no-originariedad sería, antes que la experiencia lo ajeno de la vivencia de otro, el experimentar lo ajeno en el agarre del sentido del mundo. A lo largo de este trabajo (especialmente en la tercera parte) se reflejarán las consecuencias de dicha afirmación: se mostrará que hay ciertos sentidos del mundo que aparecen como ajenos, al ser proyectados desde la corporalidad viva del otro. Aunque lo que comparto con otro es la máquina de escribir virtual y experiencio que esta es *traída* por el movimiento de unos dedos, experiencio que los puntos de agarre no son gestados desde aquí -desde mi corporalidad vivida-, que no ha sido desde aquí que se ha traído la máquina a la existencia. Y esta vivencia confirma que la conciencia no está desligada del cuerpo porque es por mi auto-manifestación, entendida como el experimentar mi cuerpo vivido (ese cuerpo afectivo, táctil, cinético/cinestésico), que estoy segura de que soy testigo del sentido que ha emergido en otra unidad cuerpo vivido-mundo, que no he sido yo el artífice. Y, sin embargo, a pesar de lo ajeno, puedo experimentar el sentido emergente en otra unidad cuerpo vivido-mundo.

Ahora bien, volvemos a una pregunta que había quedado abierta: ¿Por qué no es suficiente con percibir una conciencia en la expresión, sino que tal percepción implica a un ser jalonado por la expresividad en una mutua afectación, en un mutuo suscitarse vivo como jalonado – y jalonando- “por medio de hilos invisibles como los que sostienen a las marionetas, haciendo hablar, *haciendo pensar* al otro, haciéndole convertirse en lo que él es, y que nunca habría sido por sí solo? (1960/1964, 27-28).”?

Esta pregunta es central a este trabajo, porque es en últimas la pregunta por la co-constitución. No solamente soy espectadora de sentidos “agarrados” en otras corporalidades, sino que soy *jalonada como por hilos invisibles* a unirme, a participar de esos sentidos. Esta tendencia a ser jalonada por los sentidos experimentados desde otros es posible, aunque ellos me sean dados como ajenos.

Esa tendencia también confirmaría la relación de familiaridad con los sentidos dados a otro. En otras palabras, si la intercorporalidad se refiriere exclusivamente a la interacción de cuerpos, no tendría lugar la afirmación de que el otro tiene el poder de convertirme en lo que soy (siguiendo la cita de Merleau-Ponty, 1960/1964, 28). Como espectadora, la movilidad hacia constituciones ajenas no sería una tendencia obligada, porque en últimas no sería condición para la emergencia del otro que tales sentidos sean dados. Y, sin embargo, como mostraré a lo largo de este trabajo, digo que ser espectadora de otro es posterior y se constituye en la experiencia *con* otro (vincular sentidos de otro a las propias constituciones).

Incluso cuando me encuentro cara a cara con otro, del otro emergen sentidos que están anclados al gesto y a la expresión corporal y verbal, pero que rebotan en el mundo. Esto significa que no se posan exclusivamente en el gesto para constituir otro, sino que se proyectan en el mundo. Como en el ejemplo antes dado, al seguir la mirada de mi amiga en el bar, no es tanto ella aquello a lo que mi conciencia se dirige, sino que estoy dirigida al mundo tal como es dado para ella (o mejor, como yo experiencio que le es dado). Incluso cuando experiencio extrañeza en los gestos del otro (i.e. no puedo simpatizar con lo que sucede en otro), transfiero sentidos a eso que originalmente no es familiar. Scheler (1913/1957, 72) señaló que la experiencia de lo no-originario trae consigo la tendencia a comprender o simpatizar con aquello que ocurre en otra corporalidad. Incluso cuando no podemos comprender o simpatizar aquello que ocurre en el otro –lo que aquí entiendo como el sentido agarrado en el otro-, o incluso cuando no puedo decir que comparto la misma experiencia con el otro, hay una tendencia intrínseca a transferir sentidos que están asociados originalmente a otros cuerpos vivos o a mí como cuerpo vivido: con mi pensamiento ya me veo buscando los “puntos de agarre” que conectan el gesto con un mundo de sentido.

Esta tendencia a transferir sentidos asociados a otros cuerpos no solamente ocurre en relación con la expresividad de otros humanos, sino que la tendencia a la transferencia me lleva a encontrar puntos de agarre en la naturaleza animada en general. Aunque atiendo a lo

que escribo en el computador, con el rabillo del ojo percibo movimientos animados²⁶ ocurriendo afuera de mi ventana. Al dirigir la mirada hacia la escena del movimiento, observo dos palomas en el techo de la casa vecina a mi edificio. Sin ninguna reflexión, encuentro una interacción social ocurriendo ahí afuera. Experimento una situación de “cortejo” y me encuentro siendo espectadora de una interacción amorosa. Y, sin embargo, “objetivamente hablando” solo estoy observando a una de las palomas picoteando ligeramente a la otra, y a la “picoteada” moviéndose hacia un lado; solo observo a la “rechazada” mantenerse en su lugar, y luego moverse lentamente hacia el lado en el que se encuentra la otra. Al encontrarse de nuevo las palomas, observo que la “picoteada” alza el vuelo y unos segundos después la otra la sigue. Pero, realmente, esta observación “objetiva” ha sido motivada por mi interés teórico: porque al observar la situación, he experimentado a una paloma coquetear a otra y no siendo correspondida, he observado a la otra paloma, muy respetuosa, dando por unos segundos “su espacio” a la amada, hasta que la busca de nuevo. Y finalmente, he experimentado que al alzar el vuelo la amada rechaza definitivamente a su compañera.

El experimentar la situación de las palomas es un ejemplo de lo que, en la vida cotidiana, es experimentar conciencias en el movimiento animado. En un sentido, soy jalonada por los puntos de agarre que vinculan a las palomas, no solo con unos estados de conciencia, sino con una situación global en la que las dos palomas están dando sentido al mundo. En unos cuantos segundos, capturo en sus movimientos la historia de las interacciones de esas dos palomas, cómo es dada cada una para la otra y cómo se experimentan a sí mismas. En unos segundos, capturo *puntos de agarre* entre cada uno de los animales y su mundo, con lo que la situación se me presenta como familiar. Más allá de la familiaridad experimentada por mí, no me es asequible si hay un romance o no entre las palomas, es decir, no me es asequible

²⁶ La distinción entre movimientos animados e inanimados es central en la teoría de Sheets-Johnstone (2011, 340). Para ella, el movimiento animado es aquel que se ejecuta en relación con un sentido de mundo: un ser animado “finds meanings in its world and moves accordingly [encuentra sentidos en su mundo y se mueve de acuerdo con ellos]”. Un ser inanimado, por el contrario, se mueve solamente siguiendo leyes físicas: “A stone is not out there in the world ready for meaning. And it is not because a stone lacks culture that it is not out there in the world ready for meaning. It is because a stone is not animated [Una piedra no está afuera en el mundo lista para dar sentido. Y no está afuera en el mundo lista para dar sentido porque la piedra carezca de la cultura. Es porque no está animada]” (Sheets-Johnstone, 2011, 340). Con el rabillo del ojo, o con una breve ojeada, puedo distinguir movimiento animado (que da sentido) del movimiento inanimado.

su experimentar intencional “real”. Pero el no tener acceso al experimentar de los otros no niega el carácter de directo y de familiar de mi experimentar: de nuevo, no soy mera espectadora de otros cuerpos que contienen conciencias privadas, sino que hay un sentido de los otros dado para mí a través de la expresividad percibida.

Si el otro como es dado es puro darse en mi historia de constituciones, el que seamos jalonados “por medio de hilos invisibles como los que sostienen a las marionetas, haciendo hablar, *haciendo pensar* al otro, haciéndole convertirse en lo que él es, y que nunca habría sido por sí solo” tiene por lo menos dos interpretaciones. Por un lado, en la intercorporalidad, el otro es eso que es dado *a mí*. En otras palabras, en el experimentar intercorporal no se da el otro como es dado para mí contrastado con el otro como se experimenta a sí mismo. Ese *como es dado a mí*, se origina en la transferencia de sentido en el que encuentro unos puntos de agarre en la relación otro-mundo. De esta forma, la cita de Merleau-Ponty dice de la naturaleza auto-centrada del darse el otro: en la dación a mí, las palomas son dos enamoradas, pero soy yo la que, al transferirles ese sentido las vuelvo dos tortolitos. En general, esa naturaleza auto-centrada explica la antropomorfización de los animales: al transferir la humanidad al perrito (vistiéndolo, literal y metafóricamente con traje de marinero) soy yo la que lo convierte (en la forma de ser dado) como un ser con sentimientos, deseos e inquietudes humanas. En otro ejemplo, el niño hace a la muñeca pensar y actuar como un ser humano, al encontrar en los rasgos del juguete *puntos de agarre* con el mundo, a modo de los *puntos de agarre* que experimenta en la unidad otros-mundo. Sin embargo, la dación no es arbitraria, ya que, en el perrito y su relación con el mundo, como en la unidad juguete-mundo, se experimentan solo algunos *puntos de agarre* humanos. El niño que se ha caído no llama al juguete, que ha experimentado como animado, para que lo socorra; lo mismo pasa con el adulto que antropomorfiza al perrito. Estos experimentares selectivos dependen de habitualidades sedimentadas: puede que antes, el otrora bebé le lloró a algún juguete sin encontrar resonancia: esto moldeó los puntos de agarre por los que un objeto no es ya experimentado como un humano.

Hay un segundo sentido del “hacer pensar al otro y hacerle ser lo que es”: desde mi perspectiva, el otro *me hace pensar y me hace ser lo que soy*; eso significa que el otro es

para mí apertura a sentidos originalmente inexistentes. Estos son tanto sentidos del mundo -sin el movimiento de los dedos del otro la máquina de escribir no aparecería- como también de mí misma. El *hacer pensar al otro y hacerle ser lo que es* y la implicación del otro en mí advertiría el “mutuo suscitarse vivo” del que aquí he insistido.

El problema de la intercorporalidad en estos términos en los que el otro aparece como apertura a sentidos, trae a colación una pregunta recurrente en este trabajo: ¿compartir sentidos involucra la constitución de un otro trascendente con el que co-constituyo un mundo objetivo como mundo común? Es decir, hay una pregunta recurrente de si esos sentidos a los que el otro da apertura suponen también la dación de una *intersubjetividad trascendente* (Zahavi, 2001, 159). Con lo dicho hasta aquí se problematiza la postulación de un otro trascendente como clave de la experiencia intersubjetiva, si para una perspectiva de la intercorporalidad los otros son apertura a sentidos que me son dados *a través* suyo. Por eso enfatizo que el sentido que se transfiere va dirigido generalmente a la unidad otro-mundo y no a un otro y un mundo como independientes entre sí. Hay que indagar bajo qué situaciones el otro aparece como otro y no como esos *puntos de agarre*.

Como señalé con el ejemplo de Scheler (1913/1957, 28), casos como el de los padres velando la muerte de su hijo no implican necesariamente la dación del otro padre como otro, sino de un sentimiento y unos pensamientos dados en el “agarre” del otro -en la mutua transferencia de sentido-. Este caso no dista de otro: al entrar a una habitación (en la que se acaba de recibir una mala noticia), antes que experimentar a los otros como otras conciencias, experimento angustia e incertidumbre *a través* de la expresión de terror percibida en los rostros de otros. Me encuentro que mi angustia refleja unos puntos de agarre de la situación emergiendo de la interacción con otros.

El caso de la velación del hijo y la llegada a una habitación “terrorífica” se asemejan porque en ambos el otro es, si se quiere, un andamio de los propios *puntos de agarre* constituidos con la situación. En el caso del duelo, o del terror, el otro no tiene que aparecer como otro para que, como corporalidad viva, sea parte de mi sentido de la situación. Si en un momento los otros aparecen como subjetividades, los puntos de agarre cambian: a través de la

situación terrorífica o de duelo se experimenta a los otros en su pura auto-manifestación. En un momento, el rostro ajeno y la dirección de la mirada ofrecen una apertura al otro y no a la situación: La madre acaricia al padre y experimenta el dolor del otro. En la habitación aterrorizada, dirijo la mirada a los otros, sus rostros se vuelven tema de mi experimentar, me veo preguntándome: “¿qué les sucede a estas personas?”.

En el próximo capítulo, el agarre de la situación a través del otro estará acompañado de la pregunta por si ese otro aparece generalmente como *extensión* de mis propias daciones. Es decir, si es posible plantear que en casos como el del duelo y la habitación terrorífica los otros aparecen como extensiones de mi corporalidad vivida -a través de extensión de la afectividad, por ejemplo-. Aunque dejaré este tema para otro capítulo, sí vale la pena resaltar que la intercorporalidad no tendría como implicación necesaria la dación de las dos corporalidades a cada subjetividad (la dación de mí como cuerpo vivido y del otro como cuerpo vivo ajeno); la intercorporalidad es mejor entendida como dación de sentido *a través de cuerpos vividos*. Con esto, nos alejamos del interaccionismo que centra la intersubjetividad en la interacción de los cuerpos, como si de lo que se tratara el encuentro con el otro es de la dación del cuerpo -y la conciencia corporal- ajena. Como apertura a mundos, el otro se disuelve en esa dación: habrá que ver, en el próximo capítulo, cuál es la diferencia en la dación de mundo con y sin otros. Insistiré que la clave está en el carácter cualitativo de la dación de sentido, dación que se posa entre la expresión del cuerpo del otro y el mundo dado a esa corporalidad.

Antes de explorar estas consecuencias de la intercorporalidad, quiero señalar un punto que eventualmente puede ser problemático para la misma: el problema de que la intercorporalidad olvida que los cuerpos ajenos son cuerpos vividos; y como tales cuerpos son experiencias privadas a los que yo no tengo acceso. Al final, las respuestas a este problema ya están contenidas en lo dicho hasta aquí: si la intercorporalidad no es una dación de las conciencias de otros, sino una co-dación del mundo, no es necesario plantear el problema de la experiencia privada. Sin embargo ¿cómo podemos decir que esa dación es co-dada si solo tengo acceso a mi experimentar propio? El apartado que sigue permite concluir el problema de la intersubjetividad como es trabajado en la fenomenología.

2.4 En la experiencia intercorporal, al tiempo que los otros presentan puntos de agarre que participan de mi constitución de mundo, presentan puntos de agarre privados que no son asequibles en dicha experiencia.

Una perspectiva de la intersubjetividad basada en la empatía (cf. Stein, 1916/2004), se encuentra con el problema de cómo son dadas las vivencias de los otros. A pesar de que, a través del cuerpo del otro se podía acceder a su conciencia, para la fenomenología clásica quedaba pendiente ese remanente de la conciencia que no estaba desplegado en el cuerpo. Con lo no-originario de las vivencias de otros, se reconocía que hay un aspecto de la conciencia que es privado.

La experiencia de las vivencias ajenas como no-originarias tiene otra consecuencia: si lo relevante en la intersubjetividad es empatizar con otras conciencias, en el “ponerse en los zapatos del otro” siempre hay lugar al engaño. Siempre hay algo que queda oculto, pues no se puede acceder originariamente a otras conciencias; para Stein lo oculto correspondía a esa parte de la conciencia que es de naturaleza distinta a la expresión corporal. Incluso cuando Stein sostenía que lo oculto corresponde al cuerpo vivido, esa distinción entre conciencia y expresión tenía unas consecuencias ontológicas; hay algo de lo humano distinto al cuerpo (Stein, 1916/2004, 109).

Una conciencia centrada en el cuerpo no niega el darse en primera persona de la experiencia (Zahavi, 2005) y que las vivencias de otros sean experimentadas como ajenas. Ahora bien, desde una perspectiva de la intercorporalidad centrada en la co-dación de sentido, el tema de lo ajeno de las vivencias no es un problema tan relevante como el de la dación de mundo. La experiencia empática sería generalmente ese experimentar sentidos *con* y *a través* de otro, en el que el otro y yo estamos inmersos en una situación. El que la conciencia del otro esté oculta no es un problema porque aquello del otro con lo que resueno –aquello del otro que afecta mi sentido de mundo- es directamente perceptible, completamente experienciable. En resumen, el énfasis de la intercorporalidad no es la subjetividad del otro sino los sentidos del mundo que emergen en la coordinación.

Yo puedo encontrar a unos otros en el llanto y en la expresión corporal de quienes están frente al féretro de su hijo; pero principalmente, a través de ese llanto y esa expresión, se da la situación en la que los padres y los asistentes al velorio estamos inmersos. La congoja que me aqueja está en directa relación con el sentido de la situación que se abre a través de los otros y que está presente para mí. Si resueno con los padres –si siento reflexivamente pesar por el dolor de los otros- es porque pre-reflexivamente me es dado el sentido de la situación en la que ellos se encuentran. En este caso, la no-originariedad de la experiencia de congoja de los padres se experimenta como una distancia, incluso en términos espaciales, entre lo que ocurre en ellos y lo que ocurre en mí. Esta distancia indica que el sentido tiene que ver con los cuerpos vivos: esos cuerpos que comparten su dolor están espacialmente fundidos, es decir, espacialmente no hay una separación entre uno y otro²⁷. Basta con que me acerque a los dolientes y los abrace para que la experiencia del dolor por la muerte cambie para mí también.

Otra situación, como la de ver a una pareja de desconocidos llorando en la silla de un parque, suscita en mí la pregunta por lo que allí sucede, incluso cuando percibo el llanto de la pareja con la misma intensidad y la misma congoja de los que lloran a su hijo. La congoja puede suscitar en mí un malestar, pero éste, en vez de empático, jalona la indagación. Me veo buscando en el entorno, en el rostro de los otros, en las palabras que se dicen, aquello que jalona unos *puntos de agarre* con el sentido de la situación.

¿Por qué no tengo especialmente empatía sino un cuestionamiento sobre la situación? Porque la empatía también es *situada*. En este ejemplo, el sentido no se posa en la pareja porque su llanto se presenta como descontextualizado. El sentido no se posa en la pareja porque, a través de la expresión de los otros, estoy reconstruyendo los puntos de agarre que jalonan una situación en la que la expresión de los otros es una de sus manifestaciones. Ahora bien, la situación que causó el llanto de la pareja no es la misma para mí que me los encontré llorando en el parque. Una parte fundamental del sentido que envuelve el dolor de

²⁷ En el segundo capítulo, cuando hable de atención conjunta, exploraré esa cercanía espacial como parte constituyente de la experiencia del nosotros.

la pareja no está situada, no es asequible a mí directamente. Si me detengo a preguntar a la pareja por la causa de su llanto es para reconstruir la situación, si me poso sobre la expresión y las palabras de los otros es para reconstruir el sentido en el que la pareja está inmersa; no hago todo esto porque algo de la conciencia de los otros está oculto, sino porque el sentido *está incompleto*. Desde esta perspectiva, los otros no se me presentan como ocultos, sino que la sensación de que la conciencia de los otros es ajena es la prueba de la experiencia de incompletud, de que la situación en la que ellos están embebidos ya no está presente. Desde otra perspectiva, cuando la situación es compartida, cuando el otro y yo compartimos el mismo sentido, la conciencia del otro aparece en la corporalidad y no me es dado con el experimentar que algo se oculta.

Así, si bien algo de la conciencia del otro se escapa, es decir, se escapa lo que atañe a su experiencia propioceptiva, eso no es relevante para mí experimentar un otro. El encuentro con otro no es el encuentro con una subjetividad completa, completamente aprehensible; el encuentro con otro es el encuentro con lo que atañe al sentido que nos es dado a ambas subjetividades. Si hay algo privado, si los pensamientos del otro se escapan, es porque no son parte de la experiencia intersubjetiva: de serlo la sensación de incompletud aparece y la necesidad de indagar por lo privado se vuelve un problema real.

Todo lo anterior implica que la diferencia fundamental entre una perspectiva de la intercorporalidad y una de la intersubjetividad basada en la empatía, es que en la primera el otro no se me aparece en una relación frente a frente, en el que mi conciencia –mi intencionalidad- está dirigida hacia el desentrañamiento de la conciencia del otro. El otro acompaña mi sentido de mundo, me ofrece también unos puntos de agarre con el mundo, y experimentarlo como otro parte del experimentar su poder sobre mis propias daciones, lo que sería el punto de partida de la comprensión empática.

Experimentar su poder sobre mis daciones, está incluso marcado por lo ajeno de la situación en relación conmigo. El llanto de los otros jalona unos *puntos de agarre* precisamente porque ese llanto viene acompañado de la extrañeza de aquello a lo que no tengo acceso. Como dije antes, eso a lo que no tengo acceso no es principalmente la conciencia de los

otros como el mundo que en la expresión encuentra un agarre. De nuevo, la no-originariedad no se experimenta generalmente en la intercorporalidad: esta sólo se da cuando la situación está incompleta o cuando, en una situación específica (como cuando quiero descubrir la mentira en otro), el otro se me aparece como una subjetividad.

Y si todavía se insiste que la mentira es una prueba de que yo puedo ocultar mis pensamientos y, por ende, de que la conciencia es privada, hay que indagar hasta qué punto la mentira está desligada del experimentar intercorporal. Al respecto, Colombetti (2014) señala que, aunque se pueden ocultar los sentimientos al modificar las expresiones, como cuando se sonríe para “quedar bien” con alguien a quien se detesta, el sentimiento original, completamente corporal, está todavía presente. La rabia no se desvanece con la sonrisa (la rabia sigue alterando mis órganos, aunque la sonrisa sea lo que muestro al mundo). Y como no se desvanece del cuerpo, la rabia es parte de las cualidades de la sonrisa, con lo que alguien experto, o aquel que tiene como tema la expresión del otro, podría reconocer el sentimiento que oculta la expresión.

La mentira está en las microexpresiones de la sonrisa falsa; no descubrirla es una prueba de que la conciencia opera sobre los puntos de agarre que la gestualidad jalona y no sobre la gestualidad misma. Eso no niega que uno pueda identificar el engaño: o el énfasis en la gestualidad y la expresión del otro descubre “las verdaderas intenciones”, o una sensación de incomodidad nos da una pista del engaño. Algunas veces hemos experimentado en la co-dación con otro aquello que describimos como “algo me huele mal”: en esta situación, verse jalonado por puntos de agarre a través del otro, tiene una cierta cualidad que sentimos en el cuerpo, en las puras entrañas.

Esa experiencia de incomodidad frente a la mentira recuerda el caso de la secretaria que usa por primera vez el computador (cf. ejemplo en 1.2.2). En este caso, la secretaria habituada a escribir en máquina transfiere las habitualidades en el computador. Esta transferencia resulta en una incomodidad porque el sentido del computador de alguna forma *se resiste* a ser experimentado a través de esas habitualidades; ellas no jalonan los puntos de agarre que coinciden la dación del computador como objeto con el que se escriben ideas. De alguna

forma la incomodidad frente a la sonrisa del otro, el “algo me huele mal” que algunas veces se experimenta frente al engaño, también tiene que ver con que la habitualidad incorporada no está jalonando ciertos puntos de agarre entre las subjetividades y el mundo como es para mí. Ese mundo no es el mundo como es para el otro, porque precisamente el engaño consiste en que el otro está ocultando el estado de cosas que corresponde con la sonrisa fingida. Se necesita incorporar otras habitualidades para que la sonrisa y la situación sean consistentes entre sí. Otras habitualidades que encuentren relación entre la sonrisa y el odio interiorizado.

La persona que descubre el engaño lo vivencia como una distorsión, no solo de la relación intersubjetiva, sino principalmente de la relación con la situación en la que las dos subjetividades están inmersas. Si experimento el engaño en el llanto del que está en la calle llorando, inmediatamente se cambia la situación en la que ambos estamos; ahora ya no busco los puntos de agarre que emergen del vínculo entre el dolor y un mundo, sino que me interesan aquellos puntos de agarre que surgen del gesto forzado. Me encuentro preguntándome: ¿qué tanto mira esa persona? ¿hay otros rodeándome? ¿estoy en peligro? Lo incompleto de la situación, se me presenta como aterrador, por ejemplo.

Por ahí dicen que el buen vendedor debe convencerse de que su producto es excelente antes de ofrecerlo: actuar incluye el saber del cuerpo de que ciertas cualidades de la expresión son apertura a ciertos sentidos. Esas cualidades son experimentadas por otros: convencerse a uno mismo antes de convencer a otros no sería necesario si la conciencia fuera algo que ocurre independientemente del cuerpo.

Que me está vetado el acceso directo al dolor del otro, que hay algo del pensamiento del otro que es inaudible para mí, que no sé qué es ser como fulano, estos son problemas del paso de la segunda a la tercera persona, es decir, el paso de la vivencia del otro a tematizarlo como tal. Éstos son problemas de la reflexión sobre los estados de conciencia de otros y no parte del estar inmerso en las experiencias intercorporales en donde lo que prima es la constitución de sentido con los otros. Son muy extrañas las situaciones en las que aparece como tema de la conciencia la alegría del otro o el azul de la camiseta como lo experimenta

el otro; la alegría es dada como fenómeno compartido -como una atmósfera afectiva²⁸- así como el azul de la camiseta aparece como una y la misma cualidad percibida por dos.

Esto no niega que la reflexión sobre los estados de conciencia de otros sea parte del experimentar intercorporal (algunas veces nos encontramos pensando sobre las creencias, deseos y demás estados de conciencia de otros); sin embargo, esta no es la experiencia más fundamental de otros, no es en virtud de lo cual ellos se me han aparecido en primera instancia. No parece necesario reflexionar sobre los estados de conciencia de un vendedor antes de sentir que me engaña, no es necesario que el músico tematice los estados de conciencia de sus compañeros antes de coordinarse con ellos para producir una pieza musical. El reconocimiento de la intersubjetividad como experiencia del cuerpo vivido no solamente cuestiona las teorías más cognitivistas de la intersubjetividad, sino incluso las fenomenológicas: en las experiencias primordiales de otros, hay que ver hasta qué punto, para entablar relaciones intersubjetivas, se necesita desentrañar una subjetividad en el otro.

De este modo doy paso a la segunda parte de este trabajo, en el que exploraré las consecuencias, en las discusiones contemporáneas, de involucrar al otro en el propio experimentar constitutivo. Esto implica ahondar en la espacialidad y temporalidad del cuerpo vivido y cómo en esa constitución de la corporalidad está enmarcada la espacialidad y la temporalidad del mundo: la dación en otros se involucra en mis propias daciones, afectando mi mundo vivido. No solamente los otros se involucran en lo que entenderíamos como un mundo común, sino que el mundo-para-mí vincula también al mundo-para- ellos.

²⁸ Aquí solo introduzco el término de atmósfera afectiva como un estado afectivo del mundo en el que estoy inmersa. En la segunda parte del próximo capítulo desarrollaré las implicaciones de tal atmósfera en una teoría de las emociones compartidas.

Segunda parte: El sentido de propiedad y de agencia son vivencias de un cuerpo vivido que se extiende en otros o se coordina con ellos.

En la anterior parte la caracterización de la unidad cuerpo vivido-mundo llevó a incluir a los otros en las experiencias constituyentes. De esta manera, el problema de la intersubjetividad en fenomenología se trasladó al problema de la intercorporalidad como el problema de la co-constitución. En ese ejercicio de dibujar una teoría de la intercorporalidad desde la constitución de sentidos, hay por lo menos dos problemas de los que se tratará esta parte:

El primer problema tiene que ver con la unidad cuerpo vivido-otro-mundo, en la medida en que dicha unidad problematiza los límites de lo dado como propio, de lo dado como en otro y de lo que es el mundo independiente de mí y del otro. En otras palabras, este problema es el problema del sentido de *propiedad* en la experiencia (Gallagher, 2012, 18). Si la constitución de otredad, de mundo y de sí co-emergen hasta el punto de que los tres son parte del mismo fenómeno de la conciencia, cabe la pregunta de si la dación²⁹ del cuerpo

²⁹ Aunque aquí no abordo el problema de la dación en la obra de Husserl, una aclaración es pertinente: En la actitud natural, el mundo como lo independiente de nosotros, como lo real, es lo dado a la conciencia (*Hua III*, 87-88). Si el mundo es lo dado, la percepción es la experiencia *dadora* de ese mundo. También en el recuerdo o la expectativa hay dación; la diferencia entre la dación de un recuerdo y un objeto dado en la percepción es que la primera está acompañada de un carácter de no-originariedad: es decir, el carácter de que lo dado no está de hecho presente -la mesa que se recuerda no es dada como mesa, sino precisamente como recuerdo-. Como he mencionado antes, para Husserl también las experiencias de los otros son daciones, pero en modo de no-originariedad, a través de la experiencia empática. Esta breve explicación de la *dación* tiene algunas connotaciones pertinentes para lo que aquí trabajo:

vivido resulta de la extensión del cuerpo vivo en los objetos y en los otros. Para pensar tal problema de la extensión, sobre todo en lo que concierne a la extensión en otros, haré una distinción entre la constitución de otros como otros -como alteridades- y la constitución de mundo a través de la apertura a sentidos intercorporalmente constituidos. En este último caso, lo dado es el mundo, aunque ello haya implicado la incorporación de otras corporalidades vivas a las habitualidades por las que tal dación emerge. Aquí daré argumentos para considerar que lo que entendemos como intersubjetividad es en gran parte relativo a experiencias intercorporales en las que son incorporados sentidos aprehendidos en otros.

Esta distinción no es la del interaccionismo de Gallagher (2011), según la cual, una cosa es la experiencia directa de los otros y otra la *producción compartida de sentidos* (en réplica a De Jaeger y Di Paolo, 2007). El interaccionismo afirma que el encuentro originario con los otros (el de los primeros momentos de la vida) es un encuentro con corporalidades expresivas, y que la constitución de sentidos compartidos es un resultado posterior de tal encuentro. La distinción que propongo hacer entre la constitución de otros como otros y la constitución de mundo *a través de* vivenciales intercorporales, parte de que esta experiencia de mutua afectación de los cuerpos vividos es en sí misma una co-dación de mundo. Es decir, el otro aparece como otro en la intercorporalidad en la que se co-constituyen sentidos; de esa co-constitución y la co-dación de un mundo, emerge el sentido de otro como otredad constituyente.

Primero, en la fenomenología estática, la *epojé* fenomenológica opera sobre lo dado en la actitud natural, *tematizándolo*. Es decir, indaga por las estructuras de sentido que posibilitan el mundo dogmático de la postura natural (León, 2012, 23). Segundo, de acuerdo con lo aquí dicho, percepción, recuerdo y empatía son actos intencionales, es decir, ellos dotan de sentidos a la conciencia; ahora bien, esos sentidos pueden ser originarios -como en la percepción- o no originarios -como en el recuerdo y la empatía-. Tercero, si la fenomenología estática devela lo dado, un análisis constitutivo parte del reconocimiento de que lo dado es una sedimentación de habitualidades históricamente constituidas. Indagar por la constitución es regresar a esas habitualidades por las que el mundo es dado de cierta forma.

A lo largo de este trabajo, me referiré a la constitución de las habitualidades, y desde ella a la constitución de sedimentaciones, en términos de la constitución del cuerpo vivido, que mantiene ese vínculo de co-emergencia con el mundo del que he hablado antes. Y en algunas ocasiones lo dado en la actitud natural como el mundo o los otros, aparecerá como aquello a lo que le subyacen unas estructuras de sentido por las que aquí se está indagando fenomenológicamente. Tales estructuras de sentido parecen remitirnos necesariamente a la historicidad de la constitución.

Que la constitución involucre la participación de otros plantea la pregunta por la incorporación. Una incorporación que, como un extenderse en los otros, no implica que las subjetividades se funden. En la extensión no se sacrifica la mismidad toda vez que lo dado aparece como dado *en primera persona*, es decir, con carácter de originalidad (*Hua III*, 88); esto implica que los otros se incorporan a las experiencias constitutivas en las dinámicas inter-corporales. Sobre este problema de la incorporación se tratará el tercer capítulo.

Segundo, tal unidad cuerpo vivido-otros-mundo trae a colación el problema de la agencia vivida. Si al cuerpo vivido le es dado el mundo como sedimentación de habitualidades, originariamente la dación viene acompañada de la agencia: al sentido de propiedad del cuerpo vivido por el que este cuerpo soy yo, le corresponde, como su complemento, el experimentar el mundo como siendo dado a este cuerpo. En otras palabras, si bien el mundo es dado como una realidad independiente del cuerpo, la forma de darse si encuentra relación con la agencia de ese cuerpo: el movimiento de mi cabeza está vinculado al movimiento de mi campo perceptual. La pregunta aquí es, en lo que respecta a la intercorporalidad, si el sentido de agencia puede compartirse en la experiencia co-constituyente. Aquí abordo este problema de la agencia desde los estudios de la atención conjunta como *intencionalidad compartida* (cf. Tomasello y Carpenter, 2007, 121). Entender la intencionalidad compartida, por lo menos en los términos trabajados aquí, exige una comprensión de la intencionalidad desde el sentido de agencia, no solo como la sensación del control de la acción intencional (cf. Gallagher y Zahavi, 2008, 161), sino como la sensación de control de cierta dación de mundo. Esta idea estará en conjunción con dos temas: primero, con las conclusiones a las que se llegue sobre el sentido de propiedad en la co-constitución, tal como se va a trabajar en el tercer capítulo; segundo, con una perspectiva de la atención conjunta para la que la atención no sea una mera indicación de algo en un mundo objetivo. La atención será entendida como la dación del mundo por una actividad creadora (i.e. una actividad constituyente). Se expondrán las consecuencias del compartir en la propia atención y se dejarán las bases para una teoría de la intercorporalidad a partir del concepto de *otredad mínima*, como se trabajará en la tercera parte.

3. Tercer capítulo: El sentido de propiedad no corresponde con un sentido fijo del cuerpo. Se puede tener sentido de propiedad sobre objetos u otredades incorporadas.

Incorporación es la capacidad del cuerpo de apropiarse de algo para alterarse o extenderse. Por ejemplo, un brazo artificial usado como prótesis, es un objeto incorporado que expande las capacidades motoras del cuerpo. Ahora bien, más allá de ayudar a superar una discapacidad, y luego de la fase de acoplamiento, la prótesis deja de vivenciarse como una herramienta para ser una parte constitutiva del cuerpo, de la misma manera que un brazo o una pierna orgánica (Murray, 2004). Al igual que un brazo orgánico, el de plástico permite nuevas experiencias motrices, mientras que se coordina con otras partes orgánicas y se convierte en parte de un todo.

Desde la Hipótesis de la Mente Extendida (HME), Clark y Chalmers (1998) señalaron que aquello externo al cuerpo que posibilite la extensión de los procesos cognitivos, es de alguna forma incorporado a tales procesos. De este modo, no solamente se incorporarían prótesis sino, por ejemplo, cuadernos que extienden nuestra memoria interna (ver el ejemplo clásico de “Otto” en Clark y Chalmers, 1998, 12). Para otros autores, siguiendo la HME, también se puede incorporar algo que permita extender las experiencias afectivas, como un piano con el que se experimenta el entorno con un color afectivo particular (Colombetti, 2016, 241).

Aunque parece evidente que una prótesis es incorporada como parte de la experiencia del propio cuerpo, es más problemático aceptar que pueden ser incorporados artefactos como un lápiz o incluso un bastón (cf. De Preester, 2011, 121). A diferencia de la Hipótesis de

Mente Extendida (HME), para la que cualquier cosa que extienda nuestros procesos cognitivos está de alguna manera incorporada, para De Preester un objeto incorporado debe cumplir con unos requisitos muy puntuales. Estos incluyen que el objeto sea vivido por el sujeto como parte del propio cuerpo, y no como un simple andamio de los propios procesos. En adelante llamo a esta versión crítica de la HME una *teoría estrecha de la incorporación*.

Por otro lado, se puede abordar la incorporación de forma que incluya un rango más amplio de objetos, e incluso otras subjetividades. Esta posibilidad de incorporar objetos se basa en el hábito entendido como “el poder que tenemos de dilatar nuestro ser-del-mundo, o de cambiar la existencia anexándonos nuevos instrumentos” (Merleau-Ponty, 1945/1985, 161). En términos más generales, el hábito es una configuración del cuerpo en la que es dado el mundo. De acuerdo con esta definición, un hábito involucra la incorporación de objetos si a través de ellos son posibles nuevas configuraciones del ser corporal y nuevas daciones. Por ejemplo, aprender a bailar salsa implica no sólo saber cómo mover las piernas, sino establecer una nueva relación entre mis pies, caderas y hombros con el piso, el espacio que me rodea, mi pareja y la música. Digo que incorporo tanto a mi pareja como a la música si a través de ellos estoy viviendo una espacialidad, una temporalidad y una atmósfera afectiva particular, que dejan de experienciarse una vez finaliza el acoplamiento entre las partes.

Ahora bien, lo que se incorpora a través del hábito no sólo afecta la dación del mundo, sino la dación del cuerpo vivido (como experiencia pre-reflexiva de la mismidad corporal). También las experiencias cinético/cinestésicas, perceptuales y afectivas del cuerpo se ven alteradas, por ejemplo, con el hábito de bailar. Esto redundaría en variaciones en la experiencia de uno mismo de acuerdo con la situación en la que se está inmerso. Así, contrario a la perspectiva estrecha de la incorporación, una perspectiva merleau-pontiana entendería como incorporado al propio cuerpo vivido todo aquello que, conjugado con el cuerpo físico, posibilita ciertas daciones de mundo y de mismidad. Llamo a esta perspectiva más incluyente de la incorporación una *teoría amplia de la incorporación*.

Aquí sostendré que uno de los principales problemas con la idea de incorporación depende

de lo que se entiende por *la mío-dad*³⁰. La visión más estricta de la incorporación (véase el artículo De Preester, 2011) se basa en la idea de que la mío-dad es una experiencia continua, y por ende parece una experiencia más estable que la experiencia flexible y dependiente del contexto que sugiere Merleau-Ponty. Para la fenomenología de Merleau-Ponty, la incorporación es la forma en que la mío-dad se expande y se altera en su trato con el mundo. Por lo tanto, la mío-dad está enraizada en cómo se constituye el esquema del cuerpo en cada situación; de esa manera, un objeto podría incorporarse a tal experiencia de mío-dad de manera temporal y situada si se ha integrado al esquema corporal. Si la mío-dad se entiende como una representación o una imagen de lo que somos, no es fácil aceptar que un piano o una bicicleta esté integrado a uno mismo: pero si, de acuerdo con Merleau-Ponty, entendemos que la mío-dad tiene que ver con una conciencia corporal, entonces podemos estar de acuerdo con que ella puede incorporar un piano, una bicicleta o incluso a un otro.

El debate sobre la incorporación se complica si consideramos a otros como incorporados a nuestro propio experimentar. Es decir, si es posible que otros aparezcan, no solo como otros (otros yo es diferentes a mí) sino como extensiones de mis posibilidades de percepción, acción y afecto. Considero que lo ganado sobre intercorporalidad en los apartados anteriores permite extrapolar la co-constitución como una manifestación de la propia corporalidad que se extiende a través de los otros. En el apartado que sigue trataré de establecer en qué consiste la incorporación, no solo de objetos sino de otras subjetividades.

³⁰ Aunque anteriormente usé, de acuerdo con Zahavi (2007) el término *auto-manifestación* para referirme a lo que en inglés se traduce como *self*, en esta parte usaré el término *la mío-dad* porque captura una esencia de la automanifestación que será importante en la discusión con autores de la tradición fenomenológica en inglés. La auto-manifestación capturaba una esencia del darse el mundo en primera persona *-first-personal givenness-*: la auto-manifestación apareció como la otra cara de la manifestación del mundo constituido. Aquí mío-dad resalta la sensación de unidad de las vivencias como que ellas son dadas de este lado de la vivencia -como lo que es mío-. Aclaro que con la *mío-dad* trato de alejarme de la connotación que *self* puede tener como sinónimo de “Yo” del español y que asemejo más a la experiencia de un Yo trascendental en Husserl (cf. 1952/2005, 127). La *mío-dad* es útil aquí porque resalta la vivencia de lo *mío* como el sentido de propiedad, que aquí no necesita de un *yo* que lo justifique -lo mío no es necesariamente relativo a un yo, sino la mera sensación de propio-. En algunas partes uso el término *self* para aludir a las teorías en idioma inglés.

3.1 Una versión estrecha de la incorporación sugiere que solo se tiene sentido de propiedad de objetos que reemplacen miembros del cuerpo. Por tanto, solo estos pueden ser incorporados.

Para la Hipótesis de la Mente Extendida (HME), un proceso cognitivo no se restringe al cerebro o incluso al cuerpo, sino que puede extenderse al mundo (véase Clark, 1997). Por ejemplo, un teléfono o un computador se incorporan a un proceso cognitivo si al usarse cumplen la misma función que una estructura neuronal (por ejemplo, si cumplen la misma función que el hipocampo en el procesamiento de la memoria). Esto implica que, por ejemplo, la memoria a largo plazo no es un sistema de almacenamiento que se encuentra exclusivamente en el cerebro; de hecho, parte del proceso de almacenamiento se delega en el entorno, como en un teléfono “inteligente”, lo que aligera la carga computacional del cerebro y amplía las posibilidades de almacenamiento.

Aunque la HME plantea un debate en las ciencias cognitivas, aquí solo estoy interesada en una consecuencia particular de esa hipótesis: la posibilidad de una *mío-dad* extendida. En *The extended mind*, Clark y Chalmers (1998) están más interesados en definir la cognición y su posibilidad de delegar parte de sus funciones a artefactos externos, pero en la última parte preguntan si la mente extendida implicaría un *self* extendido. De darse tal *self* extendido, algo incorporado se podría considerar integrado a la experiencia de uno mismo: por ejemplo, un cuaderno que almacena información útil estaría, en cierta medida, integrado a la experiencia de sí mismo del paciente con Alzheimer. En consecuencia, la idea de tal *self* es contraria a una perspectiva para la que el yo es un núcleo fijo en el cual convergen todas las experiencias.

Una de las críticas a la posibilidad de un *self* extendido proviene de lo que he llamado la *versión estrecha de incorporación*. Por ejemplo, para De Preester (2011), no es exacto que todos los artefactos que utilizamos para aumentar nuestras posibilidades se experimenten como parte de nosotros mismos. Ella distingue entre un andamio, que es un dispositivo externo que facilita una actividad, y un objeto que se incorpora al yo solo cuando completa al cuerpo y cuando ofrece un nuevo campo de experiencias corporales que sería inexistente

sin esa incorporación. Para De Preester, si bien un brazo protésico podría redefinir el yo corporal y sus propias capacidades, no se puede decir lo mismo de un cuaderno. Y, aunque un computador portátil podría ayudar al procesamiento de la memoria, éste solo mejora las capacidades internas, capacidades que están en el cerebro. La mayoría de los dispositivos que utilizamos a diario (un teléfono, un computador o incluso un par de gafas) mejoran nuestra propia memoria, atención o percepción. Para De Preester, los procesos internos usan el exterior como andamios, pero no significa que lo externo participe de la experiencia general de ser uno mismo. En resumen, hay que distinguir un andamio de un objeto incorporado en términos de la experiencia de uno mismo.

De acuerdo con la versión estrecha de De Preester, se incorpora un objeto solo si está incluido en el *sentido de propiedad* del cuerpo. El sentido de propiedad es una experiencia asociada al *self*, de acuerdo con Gallagher (2000). Según Gallagher hay por lo menos dos sentidos involucrados en la experiencia de uno mismo: el sentido de propiedad y el sentido de agencia. El *sentido de propiedad* es la experiencia de que un movimiento es mío (ese movimiento fue hecho por mi cuerpo, no por el de otro) y el *sentido de agencia* es la experiencia de que dicho movimiento fue causado por mí (ese movimiento fue controlado por mí). Esta distinción tiene implicaciones en lo que se considera parte de uno y lo que no lo es: tengo sentido de propiedad sobre la parte del cuerpo que se está moviendo y experiencio que yo la controlo.

Esta distinción entre dos sentidos del cuerpo tiene consecuencias en una teoría de la incorporación: para De Preester, no es posible sentir un cuaderno o un bastón como parte de mí misma de la misma manera que una pierna orgánica. Por más acoplado que esté el ciego al bastón, o el enfermo de Alzheimer al cuaderno, hay un sentido en el que el objeto no va a ser nunca parte del *self* corporal: yo no la experiencio del mismo modo que experiencio una pierna como parte de lo que soy.

En resumen, en De Preester, para que se diga que un objeto ha sido incorporado, debe cumplir al menos tres condiciones: 1) Para que algo se incorpore, necesita convertirse en una parte del cuerpo (como parte del aparato sensorio-motor del cuerpo); 2) La experiencia

con un objeto incorporado es la de estar completa. Lo opuesto es que, sin el objeto, hay una sensación de perder parte de uno mismo; 3) El objeto incorporado hace posible un rango ampliado de experiencias, por ejemplo, de percepción visual o auditiva. Cuando el objeto no está presente, estas experiencias ampliadas desaparecen.

Con estas condiciones De Preester limita la posibilidad de incorporar algo a la experiencia de uno mismo. De hecho, solo un brazo protésico podría incorporarse, porque solo él cumple los tres requisitos de esta autora; la prótesis no solamente posibilita un rango ampliado de experiencias -condición que cumplen los andamios- sino que cumple con ser vivida como una parte integral del propio cuerpo.

De Preester parece reducir su problema con la HME a que esta hipótesis no tiene en cuenta el sentido de propiedad del cuerpo. Sin embargo, hay una distinción en Gallagher, además de la distinción entre el sentido de propiedad y el sentido de agencia, que puede ser más fundamental a la hora de entender las objeciones de De Preester. Me refiero a la distinción entre esquema corporal e imagen corporal.

Para Gallagher, el sentido de agencia y de propiedad tienen que ver con la experiencia de uno mismo; por su parte, la distinción entre esquema e imagen corporal permite entender la experiencia de percibir el cuerpo y la experiencia del cuerpo en situación -como ejecución de movimientos-:

Una imagen corporal consiste en un sistema de percepciones, actitudes, y creencias pertenecientes al propio cuerpo. En contraste un esquema corporal es un sistema de capacidades sensorio-motrices que funcionan sin la conciencia de un monitoreo perceptual o sin la necesidad de tal monitoreo.³¹ (Gallagher, 2005, 24)

De este modo, la imagen corporal es la representación que tengo del cuerpo como un todo,

³¹ "A body image consists of a system of perceptions, attitudes, and beliefs pertaining to one's own body. In contrast, a body schema is a system of sensory-motor capacities that function without awareness or the necessity of perceptual monitoring."

en un sentido reflexivo y auto-referencial (Gallagher, 2005, 24). Por su parte, el esquema corporal tiene una función *casi* automática de control del movimiento en relación con la intención motora (con la meta a la que se dirige la acción) y por ende no requiere de un auto-experienciarse –ni siquiera una auto-experiencia subpersonal- que lo acompañe. Este esquema:

Más bien es un sistema de funciones sensoriomotrices que operan por debajo del nivel de intencionalidad autorreferencial. Implica un conjunto de actuaciones tácitas: procesos preconscientes y subpersonales que desempeñan un papel dinámico en el manejo de la postura y el movimiento. En la mayoría de los casos, el movimiento y el mantenimiento de la postura se logran mediante la ejecución automática del esquema corporal, y por esta misma razón el sujeto adulto normal, para moverse por el mundo, no necesita ni tiene una percepción corporal constante.³² (2005, 26)

En este orden de ideas, el sentido de agencia estaría asociado a procesos que involucran al esquema corporal. Por ejemplo, Gallagher señala que, aunque los procesos del esquema corporal son implícitos y automáticos “contribuyen al sentido de agencia consciente al generar una conciencia pre-reflexiva de nuestras acciones”³³(2012, 28). Por su parte, aunque Gallagher (2012, 18) señala que el sentido de propiedad es en cierta medida implícito, asociado a la experiencia subpersonal de que este cuerpo se está moviendo, también parece estar asociado a la imagen corporal y a las representaciones que me hago del cuerpo como un todo que me pertenece (Gallagher, 2005, 28).

Ahora bien, aquí interesan las implicaciones de la distinción entre imagen y esquema corporal y sentido de agencia y de propiedad cuando Gallagher hace una revisión crítica del concepto de esquema corporal en Merleau-Ponty. Para Gallagher (2005, 20), si bien

³² “Rather it is a system of sensory-motor functions that operate below the level of self-referential intentionality. It involves a set of tacit performances—preconscious, subpersonal processes that play a dynamic role in governing posture and movement. In most instances, movement and the maintenance of posture are accomplished by the close to automatic performances of a body schema, and for this very reason the normal adult subject, in order to move around the world, neither needs nor has a constant body percept.”

³³ (...) contribute to a conscious sense of agency by generating a pre-reflective awareness of our actions.

Merleau-Ponty usa el término *esquema corporal* para dar cuenta del funcionamiento del cuerpo en su entorno, solo da cuenta de manera muy vaga de la conciencia del propio cuerpo que debe estar implicada en tal esquema. Al hacer la distinción entre sentido de agencia y de propiedad Gallagher respondería a Merleau-Ponty que eso que él entiende como esquema corporal son dos formas distintas de experiencia corporal.

Del mismo modo, la distinción con la que Gallagher (2005, 20) busca precisar el concepto de esquema corporal, muestra que Gallagher enfatiza en la conciencia del cuerpo y no en la unidad de sentido del cuerpo con el mundo que parece resumir la idea de esquema corporal en Merleau-Ponty (1945/1985, 118). Aunque en el apartado siguiente enfatizaré en la perspectiva merleau-pontiana, vale insistir que el esquema corporal no es un sentido del cuerpo tanto como un sentido del vínculo entre el cuerpo y el mundo: el esquema es la organización del cuerpo que pertenece al mundo (*être au monde*) (Merleau-Ponty, 1945/1985, 97, nota a pie).

La distinción entre sentido de agencia y de propiedad no captura la conexión del cuerpo con la dación de sentido, que en Merleau-Ponty explicaría su interrelación en un esquema corporal -y ya no en una imagen como representaciones del cuerpo-. Como argumentaré en lo que sigue, el problema del argumento De Preester en contra de la incorporación, es que se basa en un sentido de propiedad *desmundanizado*. Considero que una *versión amplia de la incorporación* enfatiza en el proceso constitutivo de sentido por el que un cuerpo vivido también es dado.

3.2 Una versión amplia de la incorporación sugiere que el sentido de propiedad del cuerpo se constituye en el hacer emerger sentidos de mundo.

De acuerdo con Merleau-Ponty, si el hábito es una organización del cuerpo, es también una organización de la dación de mundo. Por ejemplo, cuando monto bicicleta me es dada de cierta forma la situación: la espacialidad y la temporalidad del mundo son dadas *bicicletamente*. Ahora bien, para que el mundo sea dado en virtud de la coordinación del cuerpo con

el aparato, la bicicleta, como mi cuerpo, se han hecho transparentes; es decir, tal coordinación es dada de modo implícito, pre-reflexivo. Pero al ser pre-reflexiva tal coordinación, lo que emerge de ella es un fenómeno de la conciencia: es decir, el cuerpo extendido en la bicicleta es el cuerpo vivido, el cuerpo como es dado en su carácter de *mío-dad*. A partir del concepto de hábito en Merleau-Ponty (1945/1985, 160) y el de transparencia (Ward, 2016, 650) encuentro que la incorporación de la bicicleta no es una mera apropiación de una herramienta para resolver un problema externo, sino que es parte de la constitución de lo dado. En Merleau-Ponty ese vínculo entre la dación del mundo y el cuerpo vivido es la clave de la idea de esquema corporal.

Si la espacialidad del cuerpo no depende del cuerpo material sino del cuerpo vivido que se constituye en el navegar el mundo, entonces puede que un objeto se incorpore a la experiencia de uno mismo como totalidad. Esto implica que el cuerpo vivido es flexible y dependiente de la situación, incluso cuando se experimenta a sí mismo como constante y permanente a través del tiempo. De acuerdo con esto, *incorporar no es esencialmente la capacidad del cuerpo para integrar objetos como parte de sí; se trata de la capacidad del cuerpo para alterarse y expandirse a través de su hacer emerger sentidos de mundo, lo que a veces sólo es posible con la incorporación de objetos.*

En estos términos, la noción de incorporación involucra una comprensión de esa unidad yo-mundo (o *mío-dad-mundo*), y la comprensión de que la experiencia mínima de uno mismo se constituye en el vínculo constitutivo con el mundo. Es decir, la *mío-dad* se da en el doble sentido del cuerpo vivido como constituyente y constituido. En otras palabras, la conciencia de mí se constituye en el hacer de mi cuerpo.

Como esos haceres, la *mío-dad* emerge en las habitualidades sedimentadas de mi conciencia. Esto quiere decir que al hacer, le acompaña una experiencia de uno mismo: Husserl, reconoció esta experiencia de *mío-dad* en toda cinestesia como un *yo hago* (*Ich tue*) (1936/1948). *Yo hago* o *yo me muevo* (Sheets-Johnstone, 2011, 171), lejos de sustancializar el yo, quiere decir que en el moverse está acompañado de la vivencia de que el movimiento ocurre de este lado, en el punto cero de la experiencia. Entonces, la *mío-dad* no es una

entidad abstracta: “un Yo”, sino que en sí misma ella es una red de sentidos con implicaciones intencionales u horizontes (Quepons, 2016, 87).

Ahora bien, si el *yo me muevo* implica una red de sentidos en la *mío-dad* es porque los *yo hago* son actualizaciones de posibilidades sedimentadas (i. e. el *Ich tue* es una actualización del *Ich Kann* o *yo puedo*) (cf. *Hua Mat IX*, 128) con lo que moverse implica presentificar sentidos de mundo históricamente constituidos. Esto no contradice que las posibilidades de movimiento tienen el moverse como su origen -antes de toda potencialidad hay mero hacer, o *nacemos moviéndonos*, de acuerdo con Sheets-Johnstone, 2011, 513-, porque moverse implica que estoy involucrada en experiencias de constitución de sentidos, sentidos que se van sedimentado y se pueden actualizar en presentificaciones. En resumen, el moverse involucra traer a colación esa historicidad de sentidos sedimentados que son horizontes, o potencialidades del cuerpo vivido: de ese modo, la dación es el paso del *yo puedo* al *yo hago*, que, a diferencia del hacer originario, remite a la sedimentación de experiencias de movimiento. Ese *yo puedo* (que no es tampoco una sustancialización del *yo* sino solamente una forma de explicitar cierta vivencia de *mío-dad*) resume el vínculo de cierta organización del cuerpo vivido con esa red de sentidos sedimentados, esos horizontes o potencialidades asociados a una dación que se actualizan en el hacer.

Desde otro punto de vista, los *puntos de agarre* tal como los caractericé en 2.2 expresan esta relación entre sentidos sedimentados y una *mío-dad*: los puntos de agarre vinculan cierta organización potencial del cuerpo vivido con cierto sentido que aparece como horizonte, y el *yo hago* es la actualización de ese vínculo dado como horizonte; en otras palabras, en el hacer, lo ubicado en el horizonte pasa de ser fondo a ser forma (Merleau-Ponty, 1945/1985, 119). Esto significa, siguiendo a Merleau-Ponty, que lo dado como presentificado -la forma- y como horizonte -el fondo- pertenecen al mismo género: ambas son sedimentaciones de sentido. Una vez el sentido se presentifica en el moverse -o a través del movimiento se *agarra* un sentido-, otros horizontes pueden actualizarse -lo que era forma se vuelve fondo o emergen nuevos horizontes-: así se constituye el fluir de la conciencia como el vínculo entre horizontes de sentido y las daciones -de ahí el sentido de permanencia temporal-.

Esos horizontes de sentido son entonces también posibilidades del cuerpo vivido: una taza se me es dada como “agarrable” por el vínculo entre una configuración perceptual del objeto con una organización potencial del cuerpo vivido -en el que la mano derecha se configura en cierto esquema, por ejemplo-. Pasar de *agarrable* -como el yo puedo- a *agarrado* -como el yo hago- implicó pasar de la potencialidad a la actualidad, en lo que respecta también a esa organización corporal. Desde la perspectiva de incorporación, esos horizontes de sentido solicitan una organización corporal que involucra la incorporación de objetos; el “yo *puedo* agarrar ese juguete” en el caso de un juguete ubicado sobre un anaquel, involucra la organización del cuerpo-pinza, en la medida en que una pinza para agarrar cosas es incorporada a las posibilidades del propio cuerpo. Si con la pinza no se logra alcanzar el juguete, no se niega que la posibilidad ha aparecido en una organización potencial del cuerpo con el objeto incorporado -en este caso la pinza-. En otro ejemplo, el “yo puedo ver³⁴” implícito del ciego involucra la incorporación del bastón. Es decir, así como el ciego no piensa reflexivamente “yo *puedo* caminar si tengo dos piernas”, no piensa “yo *puedo* moverme a través del salón de clases si tengo un bastón”. El bastón, como las piernas, es condición para una posibilidad del cuerpo del ciego, lo que implica una constitución de la corporalidad que incluya la incorporación de un objeto para que esa potencia (ver) se vuelva un acto. De este modo, agarrar algo a una distancia considerable, o percibir a distancia para el ciego, involucra una experiencia implícita de una *míodad* corporal que no distingue entre lo que sucede, por ejemplo, al bastón de ciego (los movimientos y las vibraciones a los que es sometido por el roce de superficies) y lo que le sucede al cuerpo (los movimientos y vibraciones sentidos en la mano).

Con esto dicho, desde una perspectiva amplia de la incorporación no sólo se incorporan prótesis o bastones. Pueden ser incorporados teclados, tijeras o pianos. Y para entender los *yo puedo* en estos casos, hay que entender la relación entre la espacialidad del propio cuerpo y la del mundo alrededor. Volvamos a un ejemplo dejado atrás, el de estar escribiendo en el computador. Como dije en 2.2, el movimiento de los dedos trae a colación el computador capturado en unos *puntos de agarre* del cuerpo vivido con el objeto. Pero en el caso del estar

³⁴ Donde “ver” no remite a la misma experiencia perceptual del vidente, pero sí a una experiencia táctil extendida que permite al ciego tener percepción a la distancia, a modo de la visión.

escribiendo la tesis, esos puntos de agarre no solamente, y no esencialmente, “agarran” al computador sino a unas ideas escritas. Es a través del computador, o mejor, *por* él, que las ideas son posibles: al acoplarse con mis dedos en la forma en que estos mueven las teclas, el teclado ofrece un ritmo al pensamiento; así mismo, el teclear ofrece una configuración espacial en la que las ideas aparecen frente a mí, es por él que mis ideas se pueden reorganizar de la forma particular que lo hacen. Si las ideas han encontrado un espacio material en la pantalla del computador, y allí se mueven, son borradas y emergen; y si mi *míodad* corporal está volcada a esas ideas que están en movimiento, que son de colores, que están subrayadas y en negrita, y no al computador a través del cual ellas están frente a mí, es por la incorporación de la espacialidad del teclado al espacio de mi propio cuerpo. Las teclas se coordinan con mis manos, brazos y hombros, como si fueran partes coordinadas del mismo todo. De este modo, con mi movimiento he agarrado ciertas ideas escritas y cierta espacialidad de mi propio cuerpo que se ha constituido en conjunción con ese agarrar las ideas escritas³⁵.

¿Debería poner los límites de mi ser en mis manos, aunque mi experimentar sea sobre mis ideas escritas y no sobre el teclado del computador que es parte de lo que hace posible la fluidez de mis pensamientos escritos?

Teniendo en cuenta esta *míodad* basada en un esquema corporal flexible y dependiente de su ser constituyente, las condiciones para una incorporación más amplia que la que propone De Preester son: 1) Se incorpora aquello que integra la *míodad* en su actividad constitutiva; en otras palabras, si la dación de un sentido depende de la coordinación del cuerpo con un objeto, ese objeto se hace parte del cuerpo vivido; 2) Incorporar un objeto se experimenta como cierta apertura del cuerpo vivido a horizontes de sentido; lo opuesto es que, al faltar el objeto previamente incorporado, tal falta se experimenta como la pérdida de tal apertura; 3) Aunque el objeto incorporado abre horizontes de sentido, no se vive como objeto sino

³⁵ Vale la pena aclarar aquello de lo que he hablado en el primer capítulo: que lo que aquí describo como *puntos de agarre* se diferencia de los *affordances* porque los puntos de agarre son puntos de anclaje entre la constitución de un mundo y de una subjetividad corporal como constituyente y constituida, mientras que los *affordances* de Gibson remiten más a experiencias perceptuales. No niego que estén relacionados, pero creo que la perspectiva del punto de agarre tiene implicaciones fenomenológicas -de constitución, de historicidad de habitualidades sedimentadas- que a veces se escapan del concepto de *affordance*.

que está inmerso en la vivencia del cuerpo como un todo al que esos sentidos son dados. Por lo tanto, como el resto del cuerpo, el objeto se vuelve *transparente*; esto significa que está presente de una manera pre-reflexiva e implícita.

Esta versión amplia de la incorporación tiene a su vez implicaciones en una fenomenología de la mío-dad basada en el cuerpo, que resumo en tres aspectos:

a) Implicaciones sobre una experiencia pre-reflexiva de sí: Para esta versión más amplia de la incorporación, un yo corporal es una experiencia implícita basada en la conciencia propioceptiva en tanto ésta tiene que ver con la experiencia sensoriomotriz y afectiva del mundo. Aunque la propiocepción es una propiedad del cuerpo y no de los objetos (un bastón no tiene receptores propioceptivos), de acuerdo con Gallagher (2005, 8), dicha propiocepción es más una propiedad del cuerpo como totalidad, que una propiedad de las partes: de este modo, un objeto podría incorporarse a la experiencia propioceptiva si participa del experimentar global del cuerpo. Por ejemplo, yo puedo sentir cómo una pared es golpeada por un palo que estoy sujetando: las vibraciones causadas en el palo se transmiten hacia los receptores sensoriales de mi piel, y la sensación producida se une a otras sensaciones que se conjugan en la experiencia del cuerpo vivido. En este caso, el palo forma parte del experimentar el cuerpo como vibraciones y movimientos en esta situación concreta en la que la pared emerge como aquello-que-es-golpeado.

Un objeto puede participar del experimentar pre-reflexivo del cuerpo vivido si se coordina en cierta dación de mundo. La fluidez de dicha coordinación posibilita la experiencia pre-reflexiva de la corporalidad: una vez se pierde la fluidez, la parte del cuerpo involucrada se vuelve tema de la conciencia. Al tiempo que escribo en el computador, una tensión producida por el Síndrome del Túnel Carpiano en mi mano derecha hace que se altere el experimentar pre-reflexivo de mi mío-dad y el experimentar reflexivo de mis ideas, porque mi conciencia pasa de estar volcada al texto a estar volcada a mi mano adolorida: ¿no sucede algo similar cuando el teclado del computador es lo que se daña?

Un caso opuesto, es aquel en el que una parte del cuerpo físico se enajena de la fluidez del cuerpo vivido, por ejemplo, por un accidente que la inmoviliza. En este caso, la parte enajenada se vuelve primero el *acerca de* de la conciencia -deja de ser transparente cuando imposibilita la fluidez de las habitualidades- y luego se vuelve inexistente para el cuerpo vivido, cuando nuevas habitualidades emergen.

En *Con una sola pierna*, Oliver Sacks (1984/1998) hace una descripción en primera persona de su experiencia con una de sus piernas inmovilizadas por un accidente. De acuerdo con Sacks, la pérdida de la experiencia propioceptiva de la pierna accidentada llevó a que ella se volviera extraña para él: la inmovilidad estuvo acompañada de una sensación de que la pierna era un añadido del cuerpo, una cosa que está ahí pero que no es parte del todo con el que se cuenta. Cuando Sacks recuperó la funcionalidad de la pierna -i. e. cuando luego de una larga convalecencia pudo mover su extremidad- no recuperó inmediatamente la familiaridad y del movimiento fluido previo al accidente. Para volver a moverse naturalmente, la pierna debió coordinarse de nuevo con la totalidad del cuerpo: lo que significó que de nuevo volvía a ser parte del navegar en el mundo. Una consecuencia de esto es que, para Sacks, la recuperación no tuvo que ver con la pierna sino con *él* (Sacks, 1984/1998, 116). En ese tener que ver con *él* la pierna se incorpora a la apertura a ciertos horizontes de sentido. Sacks reporta que recuperar la movilidad representó recuperar una perspectiva del entorno: a la inmovilidad le siguió la pérdida de percepción de profundidad y estereoscopia que se constituyen en el moverse libremente por el espacio; recuperar la pierna involucró de alguna forma recuperar un mundo perdido (Sacks, 1984/1998, 137). En otros términos, se puede decir que la pierna enferma fue de nuevo incorporada al cuerpo.

La fluidez de la que depende la experiencia pre-reflexiva de mi *mí*-dad corporal indica que, entre las experiencias propioceptivas, la cinestésica (la sensación de nuestro propio movimiento) es central para la constitución de un ser corporal (ver Sheets-Johnstone, 2011). Es decir, es en virtud del navegar el mundo que surge algo como una *mí*-dad implícita y pre-reflexiva que emerge en movimiento; por eso tal *mí*-dad es una con la actividad constituyente en la que el mundo aparece como significativo. La pierna prostética y la pierna que recupera su funcionalidad participan de la fluidez del cuerpo al tener incidencia en el

mundo dado y también en la experiencia de uno mismo. Pero también un objeto como un carro participa en la coordinación fluida entre las diferentes partes del cuerpo incluidas en una habitualidad. Las partes orgánicas del cuerpo resuenan con las características materiales del objeto ajustándose, de lo que emerge una experiencia de unidad.

b) Implicaciones afectivas de la incorporación: si el esquema corporal no se relaciona exclusivamente con el experimentar motor o perceptual del mundo, sino también afectivo, una incorporación también podría extender experiencias afectivas del cuerpo vivido. Según Colombetti (2016), un pianista incorpora el instrumento a su *self* cuando, a través de la experiencia de tocar, cambia la atmósfera afectiva del mundo (el mundo se experimenta como feliz o melancólico, por ejemplo). Antes de tocar, el pianista puede, por ejemplo, experimentar ansiedad, pero casi inmediatamente después de comenzar a tocar sus emociones cambian drásticamente.

Debido a su experimentar a través del piano, al músico le son dados ciertos sentidos y valores afectivos; éstos se evaporan cuando la incorporación deja de tener lugar. En el momento de tocar el instrumento, se *agarran* ciertas emociones a ciertos sentidos de mundo, con lo que el instrumento no se experimenta como algo distinto a sí que sirve para expresar algo que existe al interior del sujeto. De alguna forma, esto es lo que expresa Alejo Durán (cantautor colombiano) cuando canta en el *Pedazo de acordeón*: “Este pedazo de acordeón ahí donde tengo el alma mía /Allí tengo mi corazón y parte de mi alegría” (Durán, 1968). Esta relación entre el acordeón y el músico es reconocido en el folclor colombiano; el instrumento no es un simple objeto sino que se incorpora a la constitución de la alegría y la desdicha del artista.

Y como he mencionado antes, el punto de agarre es el vínculo entre un cuerpo vivido y el mundo; en este caso la emoción agarrada tiene consecuencias en la afectividad del músico relacionada con su *mío-dad* (que pueden experimentarse como una sensación de poder y tal vez, una experiencia de estar trascendiendo el mundo material cuando se toca el instrumento).

Para alguien como yo que no sabe cómo tocar un instrumento, un teléfono inteligente cumple casi la misma función, cuando se usa para escuchar una canción que hace que el entorno tenga cierto color afectivo. En una época solitaria (estudiando lejos de casa) y en un invierno desalentador, mi rutina matutina incluía escuchar un *playlist* a través del cual el camino a la universidad era más llevadero. Con la música desaparecía la melancolía e incluso tenía una sensación térmica distinta. A través de la música el paisaje solitario y ensombrecido por la bruma, adquiría cierta belleza.

Aunque los pianos, los acordeones y los teléfonos inteligentes no cumplen con los criterios de De Preester para ser parte de uno mismo, un pianista, un acordeonero y alguien que esté escuchando su *playlist* estarían de acuerdo con que están teniendo cierta experiencia de unidad con el instrumento o aparato tecnológico. Además, una sensación de perder una parte de uno mismo y de sentirse aminorado puede acompañar a la pérdida del artefacto (Colombetti, 2017, 1447). Que se acabe la batería del celular es como acabarse la energía de uno mismo.

En otros ejemplos, tal sentimiento de unidad puede atribuirse a bebés que incorporan a sus cuidadores para controlar la atención y autorregular el afecto (Krueger, 2013, 515). Alguien podría sentir que una droga psiquiátrica o psicoactiva lo hace tener cierta experiencia de sí mismo (si, extrapolando a Colombetti, -2017, 1445-, esas sustancias, como el piano y el acordeón, son extensiones del estado de ánimo). Lo que importa aquí es qué tipo de consecuencias tiene la incorporación para la experiencia constituyente de un mundo y para la experiencia pre-reflexiva de uno mismo (al estar ambos, como he dicho aquí, fundamentalmente relacionados).

c) Sobre la transparencia: Para De Preester hay una amplia gama de experiencias en las que los objetos son transparentes (como en el usar las tijeras); y, sin embargo, dichos objetos no cumplen las condiciones para ser incorporados a una *mio-dad*. Por el contrario, para una versión más amplia de la incorporación, la transparencia en términos fenomenológicos sería una de las condiciones para que experimentar un objeto sea parte del esquema del cuerpo. La transparencia deberá ser entendida cuidadosamente, no como mera inconciencia, sino como

la experiencia pre-reflexiva e implícita que caracteriza al cuerpo cuando está involucrado en una actividad constituyente.

Considero que, para seguir avanzando en un acercamiento a la incorporación, hay que tratar particularmente este punto de la transparencia. No solamente porque De Preester critica particularmente la transparencia como criterio de incorporación –en su crítica a la HME-, sino porque, desde una visión fenomenológica, es importante para entender la incorporación. Considero que un problema de la discusión en torno a la incorporación tiene que ver con la terminología que se usa tanto en ciencias cognitivas como en fenomenología: transparencia es uno de esos términos que, entendido en términos fenomenológicos, puede dar luces sobre la incorporación desde otra perspectiva distinta a la de De Preester.

3.3 El sentido de propiedad no se vive tanto como que se infiere de la transparencia del cuerpo y/o partes del cuerpo en la dación de mundo.

Recordemos la experiencia de Oliver Sacks cuando perdió la movilidad de su pierna. Inicialmente, en los momentos posteriores al accidente, la pierna se volvió el tema reflexivo de la conciencia. Todo intento de actividad inmediatamente presentificaba la falencia y constituía la pierna como un estorbo. Con el tiempo, la pierna dejó de ser el tema para ser inexistente: mejor aún, la pierna dejó de existir cuando dejó de ser parte de la constitución general del cuerpo; dejó de existir cuando el cuerpo dejó de contar con ella para navegar por el mundo. Al recuperarse la funcionalidad perdida de la pierna, meses después del accidente, el proceso de familiaridad involucró, como en la inexistencia, que la pierna no fuera el tema reflexivo de la conciencia. Pero a diferencia de la inexistencia, ella pasó a existir como parte del cuerpo al que se le es dado un mundo. En resumen, la pierna se volvió *transparente*.

Este apartado es sobre un fenómeno asociado al cuerpo vivido y a la incorporación: la transparencia. Este fenómeno se va a entender aquí como la clave de la incorporación, en la medida en que es un síntoma de que el cuerpo está acoplado con cierta dación de mundo. Es

un síntoma de que el cuerpo es el eje de la dación, aunque no aparezca como tema de la conciencia. En este orden de ideas, dice Merleau-Ponty:

El espacio corpóreo puede distinguirse del espacio exterior y envolver sus partes en lugar de desplegarlas porque este espacio es la oscuridad de la sala necesaria para la claridad del espectáculo, el fondo de somnolencia o la reserva de potencia vaga sobre los que se destacan el gesto y su objetivo, la zona de no-ser ante la cual pueden aparecer unos seres precisos, figuras y puntos (1945/1985, 117).

Lo invisible o lo que está al fondo, es una propiedad característica del cuerpo como el "punto cero" (*Nullpunkt*) de la orientación (ver Husserl, 1952/2005, 166). Pero no solamente la espacialidad, sino que la temporalidad y la perspectiva de una situación tienen su referencia en esa mío-dad corporal, desde su actividad constituyente (es decir, desde la actividad a través de la cual emerge un mundo). A medida que tal mío-dad se proyecta hacia afuera en su actividad (es decir, que su dación como "mío" está involucrada con la dación del mundo), la conciencia de sí permanece eclipsada por la predominancia de una experiencia del mundo: en el estar-en-el-mundo el yo permanece en anonimato con respecto a su creación constituida (Fink, 1988/1995, 14). Tal anonimato, que aquí entenderé como la *transparencia* de la mío-dad corporal, no significa inconsciencia o inexistencia; un experimentar el cuerpo como totalidad y eje de las vivencias está presente en un campo pre-reflexivo. Tal campo de la pre-reflexión está basado esencialmente en la conciencia propioceptiva del cuerpo, que como dije antes, puede extrapolarse a objetos incorporados a través del hábito. A un nivel pre-reflexivo, se experimenta la posición y los movimientos del cuerpo en su relación con el esquema corporal; de lo contrario, los movimientos serían imposibles (como si las extremidades estuvieran sedadas), así como sería imposible la actividad constitutiva (de dación de sentido) que se da a través de dichos movimientos como parte de un todo.

A continuación, recojo algunas consecuencias de la transparencia para explicar una mío-dad como ser constituyente:

1) *La transparencia está relacionada con la atención.* Desde la teoría enactivista, Ward (2016) señala que la atención selecciona aquello que es relevante para navegar el mundo en una situación y desconoce lo que es irrelevante. Adquirir una habilidad, como el karate, implica moldear el procesamiento atencional: el aprendiz de karateka comienza a percibir al oponente como oportunidades de acción, lo que significa que algunas características perceptuales del otro se vuelven importantes -o se *tematizan*, si lo vemos desde un punto de vista fenomenológico- mientras que a otras se les desatiende o están en un segundo plano.

En consonancia con el punto de vista enactivista, el acoplamiento sensoriomotor con el mundo explica a qué atendemos. Sin embargo, desde una perspectiva fenomenológica la atención no selecciona lo que es útil y olvida lo que no lo es, sino que ella se entiende en términos de la dación de sentido. Para Merleau-Ponty la atención es “la constitución activa de un objeto nuevo que explicita y tematiza lo que hasta entonces solamente se ofrecía a título de horizonte indeterminado” (1945/1985, 52). Así, lo que he hablado sobre dación y constitución se resume con el concepto de atención: la atención es la dación misma, lo que sugiere que a ella le subyace la historicidad de las experiencias constitutivas. De este modo, la atención no selecciona, sino que resume la constitución de sentido, el proceso por el que es dado un mundo: ¡atender es experimentar el mundo como emerge a través de mi propia actividad!

La transparencia entendida en términos de atención es un fenómeno del cuerpo al que se le es dado un mundo. La *míó-dad* corporal es transparente porque atender es dirigirse a aquello que está siendo dado, en lugar de hacia sí mismo. Sin embargo, a pesar del segundo plano, el cuerpo como cuerpo vivido está allí presente de modo pre-reflexivo. Él es el fundamento de la existencia para mí del mundo. En últimas, el anonimato es solo una característica de la relación entre lo dado y el cuerpo vivido y no una negación de uno mismo como parte de esa dación.

2) *La transparencia es consecuencia del hábito.* Para Merleau-Ponty (1945/1985), un hábito no se entiende como una colección abstracta de movimientos que se almacenan en la memoria procedimental; antes bien, es una experiencia en la que la *míó-dad* corporal se

configura en su constituir sentidos del mundo. A través del hábito, un esquema corporal asociado a una situación se ha constituido históricamente: como señalé anteriormente, un esquema resulta de daciones en situaciones previas. En otros términos, y usando la terminología husserliana, el hábito como estructura corporal sedimentada posibilita la *transferencia de sentido* de una situación pasada a la actual (ver primer capítulo). Aquello a lo que se atiende depende de esa configuración corporal histórica, gracias a la que se transfiriere sentido; por otro lado, la situación también solicita una transferencia de sentido y así, solicita una configuración corporal –o esquema- (Landes, 2012).

Con lo dicho, el cuerpo vivido y el sentido dado constituyen una unidad, como si fueran dos lados de una misma moneda. Por ejemplo, una situación específica jalona el saludo militar entre un coronel y un General: en un contexto distinto en el que los dos militares se encuentran, como si están en una fiesta infantil, el saludo puede no darse. Es la situación concreta la que jalona el saludo como si los dos hombres y el entorno fueran partes de una misma cosa: el sentido del mundo dado a través del saludo. En otros términos, en la fiesta infantil ellos no son militares sino padres de familia, lo cual indica, no solamente una identidad narrativa, sino esa vivencia implícita de *mío-dad* en una situación determinada.

Al sedimentarse el hábito, como el del saludo militar, el cuerpo se vuelve transparente. Como consecuencia, la transparencia diferencia a un experto, que tiene el hábito, de un novato (ver Dreyfus y Dreyfus, 1999). Por ejemplo, un conductor de camión novato delibera sobre cada paso del conducir, que incluye estar al tanto de su cuerpo y las partes del camión involucradas en la actividad; el experto, por el contrario, no está explícitamente al tanto de los movimientos del cuerpo y del camión. Esa transparencia no excluye situaciones novedosas. Imaginemos una situación completamente extraña para el novato o el experto: un camino angosto, pedregoso y no protegido en algún lugar de la Cordillera de los Andes. El experto, incluso cuando nunca ha experimentado el camino, es capaz de conducir sobre él apenas necesitando deliberar; en resumen, ha transferido un sentido a través de un esquema corporal a la nueva situación. El hábito incorpora una configuración del cuerpo que no sólo da un sentido a una situación concreta, sino que, al incorporarse, ha ampliado las posibilidades de actividad del cuerpo y de significación de la situación.

3) *La transparencia ocurre al incorporar un hábito al esquema corporal*: con el hábito el cuerpo se expande y altera sus propias posibilidades de navegar el mundo. Y no solo el desarrollo exitoso de una tarea aparentemente nueva da cuenta de dicha incorporación, sino que también la transparencia de la *mío-dad* corporal, en la medida en que la conciencia está dirigida al mundo –al sentido que está dado a través del esquema corporal– y no a sí mismo –no se requiere un monitoreo de su propia organización corporal.

Entonces, la transparencia como consecuencia de la dación sí indicaría, contrario a lo que considera De Preester, que un objeto ha sido incorporado a un esquema corporal. Como dije, el oponente en el caso del karateca, o el camino en el caso del conductor de camión jalonan cierto esquema corporal a través de una habitualidad. Sin embargo, en el segundo caso, la dación del camino requiere un esquema corporal que sea producto de la coordinación entre el cuerpo del conductor con el camión. Por lo tanto, la diferencia entre el esquema corporal de un experto en karate en la competencia y de un conductor en el camino es la inclusión de un objeto en el esquema corporal del conductor. La transparencia se convierte en una característica de la incorporación del camión en relación con un sentido dado al camino a través de dicha incorporación.

Eso también significa que no sólo la situación está jalonando la incorporación de un objeto al esquema corporal; antes bien, cierta incorporación puede afectar el experimentar una situación y, por lo tanto, la forma en que la situación atrae la incorporación en sí misma.

En un ejemplo de Colombetti (2016), un camino trazado en una montaña, cubierto con piedras pequeñas, es dado de dos formas distintas al esquema corporal, dependiendo de los zapatos que usa quien intenta bajar el camino. En el ejemplo de Colombetti, Stevie y Frankie usan dos tipos de calzado distintos y, por lo tanto, sus experiencias del camino son completamente diferentes:

Stevie usa botas para senderismo resistentes, mientras que Frankie usa tenis ligeros y con suela plana. Al comenzar a bajar el camino y al sentir el terreno con sus pies,

Stevie se siente confiado y seguro, mientras que Frankie se siente insegura y con miedo. En tanto Frankie pone los pies sobre la tierra, ella siente que puede deslizarse fácilmente, y el camino se le muestra como traicionero y peligroso. Stevie, por otro lado, siente que puede caminar confiadamente, coloca seguramente sus pies sobre el terreno, y el camino le parece seguro y transitable (Colombetti, 2016, 240)³⁶.

En este ejemplo, la espacialidad del cuerpo y la afectividad de la situación se han extendido a los zapatos, y, por ende, ellos afectan los puntos de agarre del cuerpo con la situación. Como Stevie experimenta el camino y se vivencia a sí mismo incorporando los zapatos, podemos decir que los zapatos se han vuelto transparentes, como parte del cuerpo constituyente. Vale la pena subrayar que, si la incorporación determina la dación de la situación, cómo es dada la situación determina a su vez la incorporación. Es posible que Frankie se vuelva reflexivamente consciente de sus zapatos porque la misma situación le impide la incorporación; la primera vez que se desliza ligeramente le permite reconocer la falta de zapatos adecuados, mientras que Stevie permanece completamente irreflexivo de lo que usa. Si la situación cambia, como que ahora ambos caminan por una avenida plana, las botas de senderismo aparecen a la conciencia reflexiva de Stevie, al producir incomodidad, y no son ya incorporadas a su esquema corporal.

Esta mutua afectación entre la situación y la incorporación resalta la consecuencia principal del *punto de agarre* tal como aquí lo he señalado: que este punto no es algo que ocurre en el cuerpo y la situación, sino entre *ambas*. El sentido, tanto de sí como del mundo es *agarrado* en las relaciones dinámicas del cuerpo con el mundo: en otras palabras, el sentido *emerge* de esa relación. Pero sobre este concepto de emergencia en fenomenología hablaré ampliamente más adelante.

³⁶Stevie is wearing sturdy hiking boots, whereas Frankie is wearing light tennis shoes with a flat sole. As they begin walking down and feeling the terrain with their feet, Stevie feels confident and safe, whereas Frankie feels unsecure and afraid. As Frankie puts her feet down, she feels she can easily slip, and the path shows up for her as treacherous and dangerous. Stevie, on the other hand, feels he can walk down confidently, securely placing his feet on the ground, and the path appears safe and walkable to him.

Para ampliar esta idea de incorporación de objetos y su consecuencia en la organización del esquema corporal, veamos un ejemplo de Merleau-Ponty:

Cuando la dactilógrafa ejecuta sobre el teclado los movimientos necesarios, estos movimientos están dirigidos por una intención, pero esta intención no propone las teclas del teclado como ubicaciones objetivas. Ciertamente es que el sujeto que aprende a dactilografiar integra, al pie de la letra, el espacio del teclado a su espacio corporal (1945/1985,162).

Como la dactilógrafa, el senderista integra los zapatos a través del hábito. Esto significa que los zapatos no son parte del mundo en virtud del acoplamiento, sino que son parte del cuerpo en su actividad de constituir un sentido del camino. Por supuesto, los zapatos no pasan desapercibidos; sin embargo, no aparecen reflexivamente, sino que permanecen como parte del cuerpo entero, en un estado pre-reflexivo. Cuando los zapatos vuelven a ser parte del mundo significativo, desaparecen como parte del cuerpo al tiempo que desaparece la montaña como caminable.

Finalmente, como síntoma, la transparencia indica incorporación y su ausencia es la falta de incorporación. Algo no se incorpora si se lo experimenta explícitamente como algo que ayuda en el desempeño de alguna actividad: por ejemplo, para un escritor novato, el lápiz no se incorpora a pesar de que de hecho está escribiendo. El novato es explícitamente consciente de la naturaleza física del lápiz y percibe cada movimiento del lápiz en relación con su escritura. Además, el novato es explícitamente consciente de los movimientos de su mano; cada movimiento se verifica como si su mano y sus movimientos fueran completamente ajenos a la fluidez de todo el cuerpo en esta situación específica.

4) *Como síntoma de incorporación, la transparencia no se puede basar en el sentido de propiedad reflexivo.* Recordemos que en Gallagher "Una imagen corporal consiste en un sistema de percepciones, actitudes y creencias pertenecientes al propio cuerpo" (2005, 24)³⁷; desde una perspectiva estrecha de la incorporación se habla de un *self* corporal basado en

³⁷ "A body image consists of a system of perceptions, attitudes, and beliefs pertaining to one's own body"

una imagen corporal tal como la define Gallagher. Para De Preester, la imposibilidad de una perspectiva ampliada de la incorporación tiene que ver con que el *self* se entiende en términos de representaciones corporales que incluyen información multisensorial proveniente del propio cuerpo (De Preester y Tsakiris, 2009, 125). Aunque esta autora no negaría que tal imagen corporal cambie con el tiempo, sí parece distinguible de las experiencias concretas en las que el *self* está inmerso.

Ese *self* fijo y basado en el cuerpo orgánico se diferencia de una *mío-dad* radicada en el cuerpo vivido pre-reflexivo, flexible y transparente: si el primero depende de la estructura orgánica -y por eso para De Preester no puede involucrar a los objetos extendidos- la segunda es el *punto cero* de lo dado, una vivencia que corresponde a uno de los polos de los puntos de agarre por los que también es dado el mundo. Esta *mío-dad* es transparente, y esto quiere decir que permanezca ininterrumpida -ya que la interrupción la haría reflexiva- aún cuando la configuración corporal -como esquema corporal- se reorganice al ser jalónada por cierta dación del mundo. Esto hace que la *mío-dad* pertenezca-al-mundo y no solo a un cuerpo orgánico, el cual es solo un medio a través del que es dada de una forma particular de dicha *mío-dad*.

Si el *self* es producto de una representación, tiene sentido la posición de De Preester en contra del *self* extendido: un objeto no podría ser incorporado si no está relacionado con una cierta manera en la que comprendemos, percibimos o sentimos nuestros cuerpos. Por ejemplo, es extraño preguntarle al pianista: ¿dirías que el piano es parte de tu cuerpo? El piano no va a todas partes a dónde va el cuerpo. El piano no tiene sentimientos autónomos ni ofrece la misma información propioceptiva que una parte orgánica. Incluso si el objeto está casi pegado al cuerpo, como un cuaderno para un paciente con Alzheimer, hay cierto sentido en que el cuaderno no se siente parte de uno mismo. Un paciente no sentiría la misma pérdida si perdiera su libreta en lugar de un brazo orgánico.

Sin embargo, en la emergencia del mundo a través de un objeto incorporado también emergen nuevas experiencias de la auto-manifestación. De una manera no reflexiva, el objeto ofrece nuevas formas de experimentar el mundo que tienen incidencia en el

experienciarse a uno mismo. Cuando mi computador deja de responder, aparece como algo diferente de mí, y esto va acompañado de una sensación de pérdida que incluye el experimentar la falta de apertura al mundo: la sensación de pérdida no es solo del objeto sino de una faceta de uno mismo. No puedo escribir, no puedo comunicar mis ideas, no puedo hablar con seres queridos que están lejos de mí. La falta en las posibilidades de actividad, que son faltas en la *mío-dad*, se traducen en una impotencia reflexiva. Para el pianista, el piano es la forma de tener algunas experiencias afectivas; por lo tanto, tiene sentido que perder el piano venga con la sensación de falta interior, incluso cuando, reflexivamente, el intérprete reconoce que el piano no es estrictamente una parte de sí mismo. Desde otra perspectiva, la afectiva, la transparencia se acompaña reflexivamente de confianza; un amnésico confía en su cuaderno como confía en sus piernas, precisamente porque cuaderno y piernas son transparentes y, por ende, son parte de la configuración de la *mío-dad* en situación. Por el contrario, la pérdida del cuaderno se experimenta con la misma afectividad –aunque en distinta intensidad tal vez– que el perder las piernas: la ansiedad, la tristeza tiene que ver, no sólo con la imagen corporal –ya no tengo piernas– sino con la pérdida de una parte esencial del mundo a través de la reducción de las posibilidades de coordinación corporal, como en el caso de Sacks que señalé arriba. En últimas, la transparencia se acompaña con una afectividad asociada al *contar con* el cuerpo y aquello exterior como parte de coordinaciones en un esquema con el cual doy sentido al mundo.

Finalmente, el tema de la transparencia en la incorporación me lleva al punto de todo este trabajo. Es decir, ¿es posible que no sólo objetos, sino otras subjetividades, puedan ser incorporadas en las propias constituciones de sentido? Necesariamente esto solo se podría responder afirmativamente desde una perspectiva amplia de la incorporación. De acuerdo con el primer capítulo, Merleau-Ponty da algunas pistas en relación con la incorporación de otros: estos otros se involucrarían en la constitución de *mío-dad* por su participación en nuestra constitución de sentidos. También Husserl, como he señalado varias veces, habló de ese *mutuo suscitarse vivo* de los cuerpos vividos (Husserl, 1952/2005, 176); ya señalé que ese mutuo suscitarse implica que los otros están involucrados con nuestras constituciones. Y la intercorporalidad daría cuenta de la transparencia de los otros cuando estos otros se vuelven parte de las propias proyecciones intencionales dirigidas al mundo. Habrá que ver

cuál es la naturaleza de dicha incorporación, teniendo en cuenta que los otros se experimentan como de naturaleza distinta a los objetos.

Sin embargo, vivenciar a los demás como subjetividades no contradice la idea general de incorporación: la incorporación tiene que ver con la capacidad del yo corporal para alterarse y expandirse a través de su actividad constitutiva, es decir, los significados que le da al mundo. Esto, sostengo, es a veces posible con otras subjetividades.

3.4 La intersubjetividad es un encuentro entre unidades de cuerpos vividos-mundo. Las subjetividades pueden incorporar otros cuerpos a sí y así incorporar los mundos para otros.

Para pensar la incorporación de otros pido al lector devolverse apartado 1.2. En él ganamos que, primero, una de las características de la intersubjetividad en Husserl es la analogización aperceptual, en la que se transfieren sentidos entre los cuerpos vividos como una *parificación* o familiaridad de ellos a través de una “unidad de semejanza” (*unity of similarity* -Dillon, 1988, 117-).

Para una perspectiva de la intersubjetividad como intercorporalidad, lo que da lugar a la familiaridad es el encuentro entre subjetividades entendidas como cuerpos vividos. La familiaridad no se experimenta al toparme con una subjetividad abstracta: toparse con alguien no suele ser una experiencia en la que cada uno trata de comprender lo que está en la mente del otro. No es esta una experiencia en la que algo extraño aparece de repente como un ser con una mente luego de teorizar acerca de ella, o de simular los estados internos del otro utilizando los nuestros como referencia. Toparse con otro es un encuentro de mundos vividos. En definitiva, la intersubjetividad no es tanto un encuentro entre dos o más yoes, como un encuentro entre dos o más cuerpos vividos con sus mundos; o como he dicho, cuerpos vividos con sus *puntos de agarre* con el mundo:

En el supermercado, veo a una vendedora acercarse a mí ofreciendo una nueva marca de queso parmesano. En la prosodia de su hablar y su uso de ciertas oraciones fijas, con la

forma en la que me presenta el producto, sus expresiones faciales y corporales, ella trae el producto a la existencia para mí. Pero no es que lo haga aparecer sin más: con sus gestos y expresiones la vendedora agarra mi corporalidad vivida a un experimentar afectivo, a que emerjan en mí ciertas ideas, cierto razonamiento y, en general, a experimentar algo en el mundo –el queso parmesano- que sin su presencia yo no experienciaría. Ella puede hacer eso, como ningún otro tipo de publicidad puede hacer, debido al poder que tienen los otros para jalonarme a esos agarres, precisamente porque lo que ella hace me hace experimentar un mundo vivido en su ser corporal. Aunque no resueno completamente con los sentidos que la vendedora le da al queso en su forma de ser corporal, ese ser corporal está teniendo un efecto sobre mi propia *mío-dad*, haciendo que el producto sea percibido por mí como cierta figura en contraste con algunos productos que no están presentes en mi flujo de conciencia –que son parte del fondo como el contexto de lo dado-. Y es que, a diferencia de lo que la vendedora dice, puede que yo no me convenza de los beneficios del queso parmesano para la salud, que mientras ella habla yo piense que “tanta belleza no puede ser cierta”. Este escepticismo puede tematizar otras habitualidades y otros horizontes de sentido asociados a lo que la vendedora me presenta. Esas otras habitualidades pueden incluir experiencias interoceptivas de mi cuerpo vivido que son transferidas al queso que me es ofrecido en el momento (por ejemplo, siento malestar estomacal con solo oler el queso como reminiscencia de esa pasta carbonara del otro día, en el que el queso parmesano vencido me llevó a urgencias).

A pesar de todo eso los puntos de agarre, en el que se encuentran mi ser corporal y el queso, han cambiado brevemente por la vendedora (el queso aparece de cierta forma solo por ella), y en una reflexión posterior podría encontrarla como causante de tal cambio. Pero en el momento en el que los puntos de agarre cambiaron, no fueron unas ideas, sino un mundo de sentidos lo que ella puso ante mis ojos. Ese mundo no solamente es el mundo en el que se hizo presente para mí el queso como algo material, sino que ese mundo incluye unas afectividades y una perspectiva del alimento. Recuérdese que aquí la atención apareció como dación; entonces, en otros términos, la vendedora me ha hecho atender el producto y ha presentificado mis propias habitualidades sedimentadas en relación con el queso, actualizándolas, dándoles un matiz particular por la apertura a horizontes de sentido que tal

vez no estaban vinculados a tales habitualidades. Ella tuvo el poder de jalonar habitualidades en relación con algo en el mundo, a, por ejemplo, tener una opinión positiva del producto y un deseo que es suficiente para llevarme a la caja registradora con él en la mano. Sin embargo, a pesar de que nuestro encuentro es responsable de lo dado a mi mío-dad, es mi universo de sentidos y no el de ella lo que, en lo que a mí respecta, se ha visto alterado en la interacción.

Por ejemplo, ¿por qué se usan humanos para vender en el supermercado, en lugar de robots? Aunque los robots ya se usan en los centros comerciales, y se ha demostrado que son útiles para brindar información básica, y son más efectivos en su tarea que otros anuncios no humanos como una pancarta (Kanda, Shiomi, Miyashita, Ishiguro & Hagita, 2009, 179), los robots no reemplazarán a vendedores de carne y hueso en el corto plazo (de acuerdo con el reportaje de Evangelista, 2016): ¿Qué hace a los robots menos exitosos?

Los programadores de IA (Kanda, et. al., 2009), sugieren que el éxito de un guía en un centro comercial depende de establecer una relación con el cliente a través de ciertas estrategias que los humanos usamos para establecer relaciones (*rapport building strategies*). Entre estas estrategias está el mencionar aspectos personales como decirle al cliente, por ejemplo, “este es mi segundo día trabajando aquí”, también está el preguntar y recordar el nombre del cliente y la información sobre sus gustos, y crear una familiaridad a través de decir cosas que indiquen que se está estableciendo una amistad robot-cliente. Ese tipo de estrategias se basan en la idea de que lo que hace que alguien compre, es una especie de paridad con el asesor en lugar de una comunicación en la que el que manda es el cliente, mientras el vendedor es una especie de subordinado. De hecho, los programadores hicieron un robot para un centro comercial usando estas estrategias para establecer relaciones (Kanda, et. al., 2009, 173-175).

A pesar de lo sofisticado de los robots, y del éxito de las interacciones con humanos, la capacidad que tiene la máquina de influir en las compras todavía no se ha evidenciado suficientemente (Kanda, et. al., 2009, 179). Para los autores todo depende del éxito en la programación de estrategias de establecimiento de relaciones (*o rapport building*, según

ellos); entonces cualquier falla en el *rapport* no es una falla en la comprensión de las estrategias, sino que muestra las falencias en la programación. Sin embargo, quisiera presentar algunas reflexiones sobre este caso desde lo dicho hasta aquí sobre incorporación.

La diferencia fundamental entre robots y humanos, por lo menos en el caso de influir en la compra de un producto, tiene que ver con aquello que subyace a las estrategias para establecer *rapport*. Si los programadores de IA programan al robot con estas estrategias es porque los vendedores humanos son entrenados también en estas estrategias (lo digo por experiencia propia, como vendedora durante seis años en un centro comercial). Y, sin embargo, el vendedor, y no el robot, es efectivo en establecer vínculos con los clientes. La diferencia es que el vendedor no solo aprende -en el sentido de que adquiere unos conocimientos explícitos sobre cómo tratar un cliente-, sino que *incorpora* las estrategias a habitualidades más fundamentales con relación a la dación de otros que, como he dicho antes, son históricas -las ha constituido el vendedor desde la infancia- y que tienen que ver con su experimentar más originario de influir en otras subjetividades. Y lo más importante para mi tesis, las estrategias se incorporan a la habitualidad de hacer emerger con otros sentidos compartidos, incluso de modo que sean experimentados por el otro como constituciones autónomas (como cuando el comprador experimenta estar tomando una decisión por su propia cuenta, aunque realmente tal decisión haya tenido que ver con la persuasión del vendedor). En últimas, el vendedor incorpora el hábito de *incorporarse*³⁸ a las daciones de sentido de otros. Finalmente, las estrategias de ventas son útiles al vendedor porque él es una unidad de su cuerpo vivido con su mundo dado, y no un conjunto de contenidos de información y de reglas en función de la operación.

³⁸ El vendedor experimenta ese ser incorporado en la dación del comprador: tal incorporación se siente cuando el cliente resuena con las palabras o con la expresión de uno. La interacción entre ambos es como una danza en la que el vendedor se acopla al otro hasta que, actuando como siendo una parte del otro, lo hace llegar al mismo punto, a los mismos *puntos de agarre*. En diálogo personal con un psiquiatra, este reporta tener la misma experiencia en su consultorio: él experimenta su propia transparentización en el modo que el cliente constituye ciertos puntos de agarre con su propia historia. La terapia es un encuentro íntimo del paciente consigo mismo, a través de la extensión de la mismidad en el terapeuta. Ahora bien, y volviendo a la idea de los puntos de agarre del primer capítulo, en la incorporación los puntos de agarre son constituidos entre el cliente y su mundo y no entre el cliente, el vendedor -o el terapeuta- y el mundo.

Todavía no quiero abordar el tema de la atención conjunta que trataré en el siguiente capítulo, y en el que expongo detalladamente el tema de la incorporación en tareas compartidas. Aquí quiero pensar más bien si esa parificación de la que habla Husserl y la intercorporalidad, requieren que el otro sea experimentado como una SUBJETIVIDAD –en mayúsculas, para resaltar lo que involucra entender a otro como OTRO- o si la parificación puede, en algunas experiencias, ser una forma de ampliar las propias formas de dar sentido al mundo, pero a través de cierta vinculación con afecciones, perspectivas y actividades que vienen de otras subjetividades, aunque vivenciadas como formas de coordinación de las propias afecciones, perspectivas y actividades. En otras palabras, si el otro puede hacerse transparente, para volverse un sentido que doy al mundo de forma extendida (desde mi míodad corporal hacia los otros).

Lo que digo sobre la diferencia entre robots y humanos no niega que se puedan tener experiencias empáticas con robots humanoides (como lo muestran Suzuki, et al., 2015). Tal empatía es una reacción emocional en respuesta a rasgos físicos de estos humanoides, rasgos que son típicos de experiencias afectivas. De hecho, algunos programadores reconocen que el *rapport* pasa por la gestualidad y la expresión corporal –aunque el robot de Kanda et. al, que es programado en *rapport building strategies* carece de esos rasgos humanos-. Sin embargo, todavía no nos dejamos convencer del todo por un robot.

Desde la intercorporalidad, la diferencia entre una vendedora y un robot, al menos hasta ahora, y la razón por la cual la primera no será reemplazada fácilmente, es que experimentar a la mujer incluye una vivencia de *los puntos de agarre* que se ubican entre una corporalidad vivida y un mundo vivido a través de los movimientos, los gestos, las palabras: cuando la vendedora habla de queso, a través de sus palabras, uno experimenta los sentidos dados a ella, y no solo la carcasa, la parte exterior de ellos; si al incorporarlos no incorporo su corporalidad vivida -no puedo meterme en su cuerpo- si agarro los sentidos; en otras palabras, esos sentidos no se agarran al cuerpo vivo del otro sino a mi cuerpo vivido. El robot puede decir “mmm, delicioso” y uno experimenta lo artificial de la declaración; que no está vinculada a ningún mundo. Lo artificial significa que no hay un mundo agarrado en las palabras: Por tal razón la voz del robot no se transparenta para dar paso a cierta dación

de sentido, que yo como subjetividad comparto con el hablante, y co-constituyo con él. No me apropio de ese mundo y no lo hago propio, porque lo que emana del robot son las palabras. Y a través de las palabras lo que emanan son las reglas e instrucciones que le han sido programadas. Así, cuando el humanoide dice “ese queso está realmente bueno”, antes de reconocer explícitamente la artificialidad de las palabras, ya experiencio lo artificial en su prosodia, en los gestos que acompañan lo que está diciendo y, en general, en su cuerpo. Eso que no cuadra, es la falta de puntos de agarre con su mundo -un mundo vivido- y por ende la falta de corporalidad vivida a la que ese mundo le corresponde.

No solo las palabras del robot carecen de ese mundo dado: Si la vendedora sólo sigue instrucciones y reacciona según reglas, yo tendría esa misma vivencia de artificialidad que vivo frente a un robot y sería imposible para mí vincularme co-constitutivamente con aquello que no agarra un mundo vivido que yo pueda agarrar. También en la mala mentira se puede identificar que lo dicho no corresponde con lo vivido: el gesto de sonrisa rígido, la prosodia de “amabilidad” no fluida, los dejos del fastidio que acompañan lo que se dice, la expresión corporal no fluida, no resonante conmigo, son una buena señal de que la vendedora miente. No es posible allí la incorporación, no es posible que la interacción con la vendedora sea transparente: inmediatamente *el tema* de mi conciencia es la carcasa, es decir, los gestos y la expresión corporal y no aquello que me está vendiendo, con lo que el objeto en el mundo que ella presenta pasa a un segundo plano. Esa carcasa -es decir, el mero cuerpo orgánico actuando según instrucciones- no se vivencia como incorporado a la propia dación del queso, simplemente porque ahí no hay puntos de agarre que incorporar, porque los gestos y las expresiones vacías no desembocan en un mundo vivido, que ellos jalonan y que yo incorporo al resonar con la vendedora. El queso está ahí, éste me es mostrado, y sin embargo, él no es el tema de mi conciencia, no es a lo que ella se dirige: Experienciar la mentira en la vendedora implica que la mía-dad no es jalonada a una constitución del sentido del queso, sino a tematizar la interacción social: el cliente, que descubre la mentira, se reconoce reflexivamente como una subjetividad siendo empujada a una compra, con lo que ya no experimenta la compra como una decisión autónoma. Algo parecido sucede al dañarse una prótesis o al accidentarse uno de los brazos orgánicos: tanto si el brazo es de plástico o es orgánico, si el incidente ocurre mientras estoy escribiendo en el computador, se vuelve el

tema de la conciencia, y no aquello que era dado a través de él -por ejemplo, unas ideas que se explicitan en la escritura-.

Si el mundo traído a colación por la vendedora se incorpora al propio mundo vivido, todo lo dicho sobre incorporación debe aplicar aquí. Debemos partir de la versión amplia de la incorporación según la cual otros estarían siendo incorporados cuando en ellos se agarran mundos de sentido. Esto implica de nuevo que el cuerpo vivido no hace esas distinciones entre el cuerpo orgánico y el extendido. Y la clave de esto es la transparencia, es decir, que el cuerpo vivido queda relegado al plano pre-reflexivo, para darle prioridad al mundo. A continuación, exploraré esas consecuencias de la incorporación general en la intercorporalidad, y cuáles son las limitaciones al incorporar a otros.

3.5 Todo cuerpo vivido puede extender su regulación emocional y cinético/cinestésica en los otros.

De acuerdo con Merleau-Ponty (1951/2007), Krueger (2013) introduce su “tesis de la propiedad compartida” (*joint ownership thesis*) (en adelante TPC), según la cual el *self* emerge de un estado básico de la experiencia subjetiva, en la conexión con otros. Según Krueger, “ciertas experiencias tempranas son de propiedad compartida, ya que, aunque numéricamente únicas, son experiencias dadas a más de un sujeto” (2013, 510)³⁹.

La idea de que existen experiencias compartidas se opone a la concepción individualista y privada de un yo; y Krueger sostiene que “se puede decir que dos sujetos (el bebé y el cuidador) comparten simultáneamente el *mismo episodio* emocional” (2013, 511)⁴⁰. Esta afirmación sobre compartir el mismo episodio emocional ha generado críticas a Krueger (Bohl, 2016; León, Szanto & Zahavi, 2017, como que hay un compromiso ontológico en sostener que hay emociones que pueden estar encarnadas en más de una persona -i.e parece que las emociones tienen una existencia independiente de las subjetividades que las encarnan-. Y también parece suponer que en la infancia, madre y bebé se funden en una sola

³⁹ “certain early experiences are jointly owned, in that they are numerically single experiences that are nevertheless given to more than one subject”.

⁴⁰ “two subjects (infant and caregiver) can be said to simultaneously share the *same episode* of emotion”

subjetividad que incorpora una y la misma emoción. Uno puede decir en un principio, y en otra lectura de Krueger, que un bebé que comparte sus experiencias con otros no carece de una *mí*-dad (al menos un *self* mínimo, basado en la propiocepción) y, por lo tanto, la madre y el niño no se están fundiendo en un solo organismo que encarna una y la misma emoción. Habrá que ahondar en lo que significa compartir un episodio de emoción: en el próximo capítulo hablaré sobre este problema de las implicaciones de lo “conjunto” en la vivencia intersubjetiva.

Por ahora, de acuerdo con Krueger, hay una manera en que la vivencia de sí y del mundo en el bebé (que incluyen su componente afectivo) tienen que ver con la regulación y la coordinación que proviene de la madre. La madre participa de las experiencias del bebé, con lo que no se experimenta como un ser distinto y completamente separado. Esta regulación y coordinación se lleva a cabo a través de ciertas estrategias físicas (por ejemplo, la forma en que la madre sostiene al bebé en sus brazos), pero también mediante estrategias afectivas, a través de ciertas expresiones faciales, ciertos gestos corporales o cierto uso de palabras que dirigen la mirada del niño hacia cierto aspecto del campo visual. La TPC señala que algunas de las capacidades propias del bebé se integran a las capacidades del otro, estableciendo, por ejemplo, experiencias emocionales sincronizadas, que hacen que los bebés tengan experiencias que no tendrían autónomamente. En otras palabras, para Krueger, los otros se vuelven extensiones de las experiencias propias del bebé, en la forma en que otros le ofrecen apertura a nuevos rangos de posibilidades.

La TPC puede ser útil para comprender una experiencia de compartir emociones con otros y para entender la intercorporalidad como una forma de incorporación. Ella muestra una forma en la que los otros, al ser incorporados, están afectando las propias experiencias, abriendo nuevas posibilidades, nuevos horizontes. De hecho, con lo dicho hasta aquí definiendo que este tipo de experiencias con otros no ocurre exclusivamente en la relación entre un cuidador y un bebé, sino que puede ser característica de algunas de nuestras interacciones con otros.

¿No es la relación entre el cliente y la vendedora similar a la *atencionalidad compartida* entre el bebé y el cuidador? Primero, aunque para la TPC la incorporación de la madre se da porque el bebé específicamente carece de capacidades atencionales, los adultos también podrían necesitar de otros para ampliar sus posibilidades atencionales. Si extendemos las consecuencias de la perspectiva de Krueger, una vendedora, de forma análoga a la madre, hace que el cliente atienda a aquello que no atendería por sí mismo. Recordemos que aquí hablo de atención en los términos de Merleau-Ponty (1945/1985), como forma de dar sentido al mundo y no como un mero iluminar un aspecto del mundo, completamente diferenciable de la subjetividad que está atendiendo. Como la madre, la vendedora agarra mi corporalidad vivida a una dación de mundo que no me sería dada por fuera de la vivencia intercorporal. En segundo lugar, aunque hablo de incorporación en los dos casos –de la diada y de la vendedora con el comprador- agarrar otro cuerpo vivido a unos sentidos de mundo sí involucra diferentes manifestaciones verbales y corporales para cada uno de los dos casos (la madre mueve el cuerpo del niño y gestualiza marcadamente, haciendo énfasis en la vocalización y en el movimiento de los ojos; entre adultos se usan también ciertas expresiones verbales). Esto involucra unas habitualidades distintas para cada experimentar intercorporal que remite a experimentar unas diferencias entre los cuerpos vividos y sus mundos y la forma de resonar con ellos.

Tercero, al igual que cuando extendemos nuestro carácter constituyente a objetos, extenderse en un cuidador o en un vendedor resulta en hacerlos transparentes: en estos casos, el acoplamiento con otro deviene en un experimentar el sentido que viene del otro como parte de mí misma (el entusiasmo sobre el producto, las ideas que el gesto del otro producen, etc.). Así, y de acuerdo con una perspectiva amplia de la incorporación, la transparencia indica que el otro se ha incorporado. En la medida en que los demás se incorporan, están relacionados con la actividad constitutiva del yo corporal; por lo tanto, el mundo constituido aparece a través del cuerpo vivido y de los otros incorporados. Esto no descarta diferencias entre el experimentar del bebé que se extiende en su madre y el experimentar en la adultez a un otro como extensión. Por ejemplo, habría que indagar por la naturaleza del experimentar emocional (por ejemplo, sobre el apego) de la diada, y sus diferencias con el vínculo afectivo entre la vendedora y el comprador. Desde allí uno podría entender por qué el adulto puede

“salirse” de la incorporación del otro para hacer una reflexión sobre las particularidades de otro que está en frente; es decir, por qué el adulto puede pasar del otro como extensión, al otro como el *acerca de* de la conciencia reflexiva, lo cual no parece posible en la relación de la madre con el bebé.

La transparencia del otro ocurre en una habitualidad. En algunos casos incorporar a otros es como aprender a montar bicicleta: también involucra una historicidad en la que el otro se va volviendo extensión de una forma de ser-del-mundo. Antes hablé de la diferencia entre el novato que no ha incorporado el camión a su cuerpo vivido (y por eso delibera sobre cada paso del conducir) y el experto (que no está al tanto de los movimientos de su cuerpo sino del entorno); pues bien, también hay inexperticia y experticia en la intercorporalidad: como el conductor novato que atiende reflexivamente a su cuerpo, el inexperto en un ámbito social, como el de la docencia, piensa en los gestos y palabras que debe usar para resonar con los estudiantes, además de pensar en el contenido de la clase. En la experticia, los estudiantes aparecen como claves con las que se crea un escenario de conocimiento: el docente los usa como parte de las ideas que él mismo está gestando (recuérdese, por ejemplo, lo que ciertas preguntas del auditorio significan para el curso de la clase, o cómo una mala cara de un estudiante puede afectar el curso de las ideas en el docente).

La dificultad en aceptar la incorporación de otros como parte de las experiencias constitutivas es un problema de perspectiva. Desde una experiencia en tercera persona, mi interacción con la vendedora puede ser el acoplamiento entre dos subjetividades a través de un proceso empático. Sin embargo, en términos de la vivencia, comprar el queso ha pasado por la confianza de que la decisión es mía: ya he dicho antes (en 2.1.3) que la confianza es la experiencia reflexiva de la transparencia en la incorporación pre-reflexiva. También puedo reconocer, si alguien me pregunta por qué compré el queso, que la vendedora influyó en mi decisión, así como una persona ciega reconoce el bastón como el principal responsable de un tipo de información espacial que entiende como visual. Desde un análisis fenomenológico, en el experimentar intercorporal el objeto me fue dado de cierta manera. Esto quiere decir que, en el experimentar al otro como extensión de mí a través de la expresión, la gestualización, la prosodia y la dirección de la mirada, el queso experimentado

adquirió unos valores afectivos, fue visto desde cierta perspectiva; ciertos rasgos perceptuales de él, como el color o el olor se hicieron evidentes. Así el otro se ha incorporado implícitamente en mis propias relaciones con el objeto, *para hacerme ser lo que soy, y no sería por mí sola* (Merleau-Ponty, 1960/1964, 27-28).

3.6 Hablar de intercorporalidad y no de intersubjetividad, hace que la incorporación aparezca como caso cotidiano de constituir con otros.

Como la incorporación en Merleau-Ponty, la TPC se fundamenta en una *mí-odad* flexible y situada. De igual modo, implica que la *mí-odad* tiene ese doble carácter de constituyente-constituida en su vínculo con el mundo: el bebé incorpora a la madre como la apertura a *agarres* de sí mismo y del mundo. Finalmente, la TPC pone de presente la incorporación en la intercorporalidad.

Aquí voy a señalar algunas consecuencias finales de entender la intercorporalidad como incorporación: es decir, algunas consecuencias de entender la intercorporalidad como una habitualidad en la que otro jalona el agarre de una unidad cuerpo vivido-mundo. Esas consecuencias tienen que ver con cómo entender la intersubjetividad en términos generales y con una interpretación de la intercorporalidad en Merleau-Ponty como incorporación de otros.

3.6.1 Hablar de intercorporalidad quita el énfasis de la intersubjetividad en la constitución de *alter egos*. La situación de la unidad cuerpo vivido-otredad-mundo determina si el otro aparece como tema o no, pero no es obligatorio para la intercorporalidad.

Hasta aquí la intercorporalidad reemplazaría el énfasis en la intersubjetividad como clave de la indagación fenomenológica. Es decir, la intercorporalidad indica que estar con otros no es vivenciarlos esencialmente como otras subjetividades sino hacerles partícipes de mi propio experimentar el mundo, como cuerpo vivido que soy y con la capacidad que tiene este

cuerpo de extenderse más allá del cuerpo orgánico. Y hacer partícipes a otras subjetividades implica que ellas son también cuerpos vividos con mundos vividos; y que es como tales -y no en virtud de su forma o materia- que participan de mi propio experimentar. Es decir, incorporar a otro no solamente amplía mi experimentar de cierta manera, sino que el vínculo por el cual esas subjetividades participan de mi dación se alcanza de forma distinta a la de un objeto. En parte este problema justifica un estudio de la resonancia primordial (tema del tercer capítulo) por el que los otros son capturados como extensiones y no como otras subjetividades.

Por otra parte, la incorporación pone sobre la mesa uno de los principales problemas que veo en las conceptualizaciones de la intersubjetividad: que ellas nos remiten a una distinción entre subjetividades y a distinguir entre subjetividades y los mundos en los que están situadas. Es decir, que la conciencia distingue constantemente entre mundo y *alter egos*. Hasta aquí se ha propuesto que lo dado y el cuerpo vivido constituyen una unidad que tiene dos polos, uno de los cuales puede incluir hacer parte de sí elementos externos a su fisicalidad para que sea dado el otro polo. Esto respondería a la pregunta de si la dación a través de otros es experimentada como un mundo común, o si aparece como el mundo para mí, con lo que el otro sería una mera extensión de mis propias daciones. La respuesta estaría en la segunda alternativa. Y la clave hasta aquí ha sido que como extensión los otros jalonan puntos de agarre de sentidos; estos sentidos se incorporan a mis propias experiencias constitutivas en la que mi cuerpo vivido también se constituye: esto quiere decir que los otros afectan las experiencias de mí como unidad cuerpo vivido-mundo.

Vale la pena explorar detenidamente este tema de la incorporación de otros y de la naturaleza del mundo que aparece a ese cuerpo extendido. Creo que este problema está relacionado con el problema de la no-originariedad vivida en la experiencia de otro. Recordemos que para Stein (1916/2004, 27) las vivencias de otros son aprehendidas directamente, más no-originariamente; es decir, en las experiencias empáticas en las que el otro se me presenta como un *alter ego*, puedo acceder a las vivencias ajenas, aunque las experimento como no-mías -puedo experimentar el dolor en el otro, pero como dolor *de* otro y no mío-. Ahora bien, el énfasis en dicha no-originariedad en las vivencias de otros tiene una implicación que, en

algunos casos, aleja la teoría de la intersubjetividad de Stein de la propuesta que aquí defiendo: centrarse el estudio de la intersubjetividad en el ejercicio empático, centra la atención en el encuentro con otro experimentado como otro (con sus vivencias ajenas). Con esto se deja de lado el hecho de que la experiencia intersubjetiva está *situada*, y que situado no solamente implica que las subjetividades están en un mundo. Estar situada significa que la intersubjetividad no solo *habita* el mundo, sino que lo constituye; que el mundo para mí es el mundo dado también *en los otros*. En términos que aquí defenderé, la segunda persona (que no es más que la conceptualización de lo que es una mera experiencia del mundo) es una cualidad del mundo dado a mí. En este caso, no encuentro el problema de la no-originariedad como clave de la experiencia directa de otros.

Por ahora me interesa el elemento correspondiente a cómo vivo en primera persona, en mi propia dación de la situación, una vivencia que, si busco un lugar de emanación, es dada en la corporalidad de un otro. En muchos casos, se podría argumentar con Stein que la experiencia del otro es empática (por ejemplo, que vivencio directamente el estado afectivo del otro como un estado de conciencia no-originario). Ahora bien, en una consideración alternativa puedo ver que la vivencia tiene que ver más con lo que el estado afectivo ajeno me dice del mundo que con lo que me dice del otro. Si mi mamá se sobresalta cuando un ratón pasa a su lado, yo no experimento inmediatamente la vivencia de ella como no-originaria, sino que experimento aprehensión vinculada a la situación. Si socorro a un niño que se ha caído de la bicicleta, o consuelo a mis amigos que están en duelo, no es porque experimente en ellos un estado afectivo no-originario: antes bien, el mundo se ha llenado de cierto color afectivo. Lo que me agarra a cierto estado afectivo y a cierto sentido de la situación -conformada por el lugar, los objetos y los otros- es la angustia, el llanto o los gritos del otro. Esto quiere decir que, contrario a lo que sugiere Stein, la vivencia de los otros se conecta con una vivencia mía originaria. Es mi experiencia de angustia la que me mueve a socorrer a un niño que se ha caído, como el pesar trae a colación los pensamientos sobre mis amigos que acaban de perder a su hijo. La expresividad y gestualidad de esos otros no son dados como algo distinto que yo simulo en mí, sino que son extensiones de mi experiencia, como agarres a aperturas a mundos de sentido para mí.

¿Por qué en estos ejemplos la bicicleta, el ataúd y el ratón no son *extensiones*? Porque es la expresión del otro la que se conjuga con mi propio experimentar *proyectándolo* hacia afuera, hacia el mundo. En estos casos, los objetos son más bien parte del mundo como le es dado a mi propia corporalidad vivida. La ausencia de los objetos cambia la situación como es dada; si el otro está ausente, es mi afectividad la que cambia y *por ende* cambia el punto de agarre por el que la situación es dada de cierta manera.

El problema de experimentar la no-originariedad no es irrelevante. Me dice que mis vivencias intersubjetivas no son la sumatoria de las vivencias de un yo más las de un otro menos la originariedad de las experiencias del otro; así como la “visión” del ciego, extendida en el bastón, no es algo de la forma: un yo más un bastón. Si insisto en que los otros son extensiones en diferentes situaciones cotidianas, es porque el mundo que ellos abren a mí se me presenta como el mundo para mí, el mundo que navego y que tiene una coherencia interna de acuerdo con mi propia corporalidad vivida; del mismo modo que la percepción a distancia ocurre *en* el ciego. En ambos casos las extensiones, como el cuerpo, se hacen transparentes: son parte de la dación de un mundo, sin que aparezcan como parte de él sino como parte de la configuración del cuerpo vivo por lo cual ese mundo es dado.

Y este problema no es irrelevante, porque de hecho ha suscitado una de las principales críticas a la teoría de la mente extendida: que ella cae en un *pancognitivismo* en el que todos los objetos tienen funciones cognitivas (Adams & Aizawa, 2001, 57). Contrario a lo que piensan los críticos de la HME, decir que la percepción del ciego se extiende en el bastón no significa que el ciego se apropie de una propiedad intrínseca del bastón: la percepción a distancia no está en el bastón, es una experiencia del ciego que el bastón posibilita al volverse parte del propio experimentar. En el caso de la incorporación de otro, aunque mi vivencia propia se extiende, esto no implica que haya logrado ubicarme en la primera persona del otro, no significa que ahora experimente originariamente la vivencia ajena, o que el otro y yo compartimos el mismo estado emocional. Yo nunca experimentaré la originariedad de las vivencias del otro, pero sí puedo extender mis experiencias constitutivas en las del otro, en tanto estas jalonan el agarre a sus daciones con lo que estas me son originarias.

Por otro lado, asumir que la no-originariedad no es una cualidad predominante en la intercorporalidad, no significa el otro como otro no pueda ser tema de la conciencia. Así como el ciego, que por primera vez coge un bastón, lo recorre con sus manos y de este modo el objeto aparece con una forma y con una materialidad, también los otros y la no-originariedad de sus vivencias pueden aparecer como el tema de la conciencia cuando nos enfrentamos a una situación intercorporal nueva, como la primera (y primeras) veces que se interactúa con los suegros. La incorporación o no incorporación de otro, también dependerá de las sollicitaciones de las situaciones específicas. Pensemos en dos situaciones que pueden mostrar las diferencias entre dos formas de experimentar a otros:

En la primera situación, en cierto momento de mi trabajo filosófico, experimento incomodidad frente a lo que estoy escribiendo. Ese sentimiento me jalonea a buscar a mi esposo, quien, aunque entrenado como filósofo, solo conoce la terminología básica de la fenomenología. Este jalonamiento no es azaroso: es una habitualidad sedimentada que, frente a la angustia experimentada o la incapacidad de resolver un problema filosófico, busque la ayuda de mi esposo. Le explico a él qué estoy pensando y, de la nada, comienzo a establecer conexiones entre las ideas, cosa que antes de la interacción no era posible. Mi esposo sólo ha intervenido dos veces, pidiendo claridad sobre algunos tópicos, ha resumido con sus propias palabras lo que acabo de decir, ha asentido a lo que digo o su gestualidad me ha hecho repetir una idea. Esa gestualidad de mi esposo y esas palabras son suficientes para cambiar el rumbo de mis pensamientos; para establecer conexiones antes impensables. Su gestualidad, sus preguntas, operan como *puntos de agarre* entre mí misma y ciertos pensamientos. Vuelvo al computador y empiezo a escribir con un ritmo constante, y con una seguridad sentida gracias a la interacción intersubjetiva. Según lo que he dicho aquí, en este caso he incorporado a mi esposo en la situación; él ha operado como un espacio mental y filosófico en el que yo he organizado mis propios pensamientos. Él me ha proporcionado un espacio subjetivo para hablar conmigo misma, para encontrar esos puntos de presa con mi pensamiento, así como un psicoanalista proporciona un espacio psíquico para el paciente. Ese espacio subjetivo que apareció a través de la interacción con mi esposo no era su espacio,

no correspondía exactamente a su subjetividad: si se quiere, a través de él se creó un vivenciar en el que generé ideas, pensamientos, etc.

En una segunda situación, de igual modo tengo la sensación de estar en un callejón sin salida con mis pensamientos. Sin embargo, en lugar de buscar a mi esposo, busco a mi tutor de tesis. Le expongo mis ideas, y él expresa sus dudas acerca de ellas, propone nuevas ideas, propone una nueva división del trabajo, nueva literatura; me da nuevos ejemplos y compara los míos con algunos en la literatura fenomenológica. Esa interacción también altera mis propias ideas; y al igual que con la interacción de mi marido, ahora tengo nuevas ideas acerca de lo que quiero decir. Regreso al computador y reproduzco nuestra conversación. Contrariamente a la situación con mi esposo, en esta reunión, busqué un experto que aparece como un OTRO en el cual confío; lo que aparece a mi conciencia son sus pensamientos, expresados en sus palabras, como SUS pensamientos. Aquí busco la autoridad encarnada en la persona de otro. Puedo decir que lo que escribo son sus ideas y no las mías (esto sucede frecuentemente, cuando en una tesis se reconocen las ideas del tutor). Y ahora, lo que estoy escribiendo es el producto de un ejercicio de colaboración, más que de un trabajo autónomo.

Según la intercorporalidad en Merleau-Ponty, en ambas situaciones los otros son proyecciones intencionales, como mundos con los que de alguna manera estoy interactuando. Sin embargo, a través del hábito, esas situaciones han solicitado dos relaciones intersubjetivas diferentes. He buscado a mi esposo como otro por una habitualidad en la que buscarlo se relaciona con el experimentar que me encuentro en una situación de sin-salida mental. Para esto, él es experimentado por mí pre-reflexivamente con cierta *familiaridad*, es decir, la habitualidad involucra encontrar en el otro resonancia afectiva y cognitiva con mis palabras y mis expresiones corporales. En este caso, el otro complementa o presenta una extensión de mi propia perspectiva. Por el contrario, la habitualidad que me hace buscar a mi tutor involucra un reconocimiento reflexivo de los conocimientos que él tiene, experienciándolo como otro que me proporciona nuevas ideas y me confronta; y puedo distinguir lo que proviene de mí y lo que proviene de él en esa interacción; es decir, puedo experimentar la no-originariedad en las ideas que provienen de

él: en este caso, hay dos subjetividades intercorporeando, en lugar de una subjetividad operando.

Estos dos ejemplos indican que hay al menos dos formas en las que el mundo intersubjetivo participa de las daciones de sentido. En unas, los otros son parte del lo que es dado, en una situación diferente, los otros son *extensiones* del cuerpo vivido.

Ahora bien, una situación entendida en su sentido global puede incluir la interacción con otros que a veces son dados como otros y a veces como incorporados: como señalé en 2.3, incluso, en las experiencias exclusivamente intersubjetivas, como en la simpatía que tengo respecto a la pareja que llora la muerte de su hijo, una visión global de la situación de estar en el velorio puede implicar que el llanto de los otros sea experimentado como parte de mi propio dolor: la intensidad del llanto incrementa el sentimiento de congoja en mí, lo que a su vez me hace experimentar la situación como dolorosa y de ahí que el llanto ajeno sea parte de la experiencia constituyente del tener simpatía por los padres del muerto experimentados como otros.

En últimas, el *tema* de la conciencia remite a esa situación global constituida a través del experimentar a otros o de incorporarlos en tal constitución. El vínculo con las retenciones y protensiones hace que el presente vivido se experimente como un continuo y no como la sumatoria de experiencias (Husserl, 1948/1980, 425). Como he señalado, desde una perspectiva fenomenológica, es por virtud de la sedimentación de habituaciones que emerge algo, y dicha sedimentación no solamente es histórica, sino también contextual. Que las tijeras sean percibidas y cómo atiende a ellas depende no solamente de la transferencia de sentido de unas tijeras pasadas a lo que aparece frente a mí, sino que depende también del contexto en el que ellas son solicitadas: por ejemplo, en la situación de estar cosiendo, las tijeras jalonan unos puntos de agarre con el cuerpo vivido por los que ellas aparecen como aquello para cortar. Al ser incorporadas las tijeras, la situación se va alterando para que la temática de la conciencia no sea el objeto sino el pedazo de tela que estoy cortando. Luego otra habitualidad emerge por solicitud de la unidad cuerpo vivido-mundo, y así la situación va jalonando una experiencia continua y fluida de la conciencia, en la que el paso

de unas habitualidades a otras no se vivencia como irrupciones o experiencias independientes, sino parte del fluir de la conciencia en una situación determinada. En el caso de los otros, la situación global en la que él y yo estamos coexistiendo solicita una incorporación ahora, y más adelante que el otro aparezca como figura. Esa situación va solicitando entonces a mi cuerpo vivido habitualidades que jalonan a ciertas experiencias afectivas, cinético/cinestésicas y perceptuales en el encuentro con otro.

3.6.2 En esa situación de la unidad cuerpo vivido-otredad-mundo los otros pueden darse como incorporados. Ésta no es una excepción en las experiencias con otros, sino un caso cotidiano de intercorporalidad.

Aunque en Merleau-Ponty la incorporación y la intercorporalidad son tratadas independientemente, con lo dicho hasta aquí se puede sostener una teoría de la intercorporalidad, al menos en ciertos encuentros con otros, como una teoría de la incorporación de subjetividades.

En una cita de este autor, señalada antes, el encuentro de dos o más cuerpos vividos es un encuentro en el que cada uno “tira del otro por medio de hilos invisibles como los que sostienen a las marionetas, haciendo hablar, haciendo pensar al otro, haciéndole convertirse en lo que él es, y que nunca habría sido por sí solo” (1960/1964, 27-28, *subrayado mío*). Ese “haciéndole convertirse en lo que es y nunca habría sido por sí solo” ¿no puede ser interpretado como lo que hace el bastón con el ciego? Es decir, ¿el otro de alguna forma es incorporado de modo que haga a uno ser lo que es? Anteriormente entendí la cita en relación con el mutuo suscitarse vivo como transferencia de sentido de las subjetividades, en la que, por ejemplo, uno se vuelve otro para otro. También la entendí a partir de la teoría de los *puntos de presa* como puntos de agarre del cuerpo en movimiento con el mundo de sentido; así, uno se convierte en lo que es en virtud del otro porque uno se constituye en el ser jalonado por el otro a puntos de agarre con ciertas daciones.

Ahora bien, de acuerdo con Merleau-Ponty, aquello que considero esencialmente mío, como mi corporalidad, o mi identidad narrativa, es dado en mi extensión en los otros. Entonces, hay un sentido en el que la intercorporalidad no es transferencia de sentido para constituir

otro, porque no se experiencia a un otro, sino la extensión de mis propias constituciones. De ahí que,

(...) es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones (...) en adelante, como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y el mío son un único todo, el anverso y el reverso de un único fenómeno (Merleau-Ponty, 1945/1985, 365).

¿Qué significa ese encontrar una prolongación de las propias intenciones en el otro? En esta cita hay que aclarar que percibir intencionalidades en otros es percibir sentidos dados en otros, y no sólo la vivencia de otras subjetividades. Para Merleau-Ponty la intercorporalidad no se reduce a un reconocer subjetividades en otros cuerpos. A ese nivel pre-reflexivo, no me es dado el otro como otro, ni proyectándose a mí, ni asemejándose a mí, ni siendo parte de un todo, sino que lo que me es dado es un sentido de mundo. Así me encuentro pensando, sintiendo y moviéndome de una forma que tiene que ver, si nos salimos de la relación intercorporal, con lo que observador externo percibe como un otro moviéndose, expresándose y gestualizando, pero que en mi experimentar está siendo incorporado a mis propias vivencias.

Finalmente, en estas citas la intercorporalidad se presenta como una forma de experimentar el mundo, a mí misma, y a los otros como sentidos que emergen *con* otros. Con esto los otros no solo aparecen en un mundo cultural, como argumentan los culturalistas (por ejemplo, Vygotsky, 2000) sino también en un mundo de experiencias afectivas, sensoriomotoras y perceptuales que es para mí a través de otros. He incorporado sentidos a mis experiencias constitutivas, con lo que mi mundo y mi experiencia de mí como cuerpo vivido se han extendido: los otros, al incorporarse a mis *yo puedo* han extendido mi yo al mismo tiempo que han ampliado las formas de dárseme el mundo. Por supuesto, las perspectivas de los demás son, en parte, producto de algunos significados culturales que ellos han incorporado; la forma en que la madre interactúa afectivamente con el niño se relaciona con la incorporación de las pautas de crianza del contexto cultural. Sin embargo,

desde la perspectiva en primera persona, los otros extienden y alteran mi propia realidad; por eso los otros no son meras subjetividades con quienes comparto un mundo social común sino parte constituyente del mundo en el que soy.

Hasta aquí la incorporación presentó el problema del sentido de propiedad del cuerpo vivido. He insistido que este problema es tangencial al problema de la relación entre el mundo y la mío-dad corporal. Desde esta perspectiva, la *mío-dad* apareció como esa subjetividad pre-reflexiva, flexible y dependiente del contexto que es dada en el navegar el mundo; como tal subjetividad, no es incongruente considerar a los otros como extensiones del cuerpo vivido, que jalonan *puntos de agarre* con el mundo que me es dado. Así la propiedad, entendida para De Preester (2010) como clave de la experiencia de mismidad, solo parece un problema de la identidad narrativa; de este modo, la he descartado como central a la dación del cuerpo como cuerpo vivido.

En el capítulo que sigue aparece otro problema sobre la experiencia de *self*: el de el sentido de agencia sobre el movimiento. Recordemos que, para Gallagher, hay dos sentidos asociados a la conciencia de sí: el de propiedad y el de agencia. El sentido de agencia es la experiencia pre-reflexiva de que controlo el movimiento. Y controlar el movimiento significa que ese movimiento es intencional⁴¹, con lo que se distingue del movimiento accidental o coaccionado, como el movimiento de mi brazo cuando alguien distinto a mí lo levanta (Hanna y Maiese, 2009, 160).

Ahora bien, ese sentido de agencia tiene un correlato en el mundo: el movimiento intencional jalona a una atención voluntaria porque aquello a lo que atiendo está directamente relacionado con mi intención, y de ahí con el movimiento dirigido (por ejemplo, Tomasello, 1999, 70). En relación con la co-dación de mundo, que es lo que aquí interesa, puede que comparta con otros la misma intención y por eso los movimientos que cada uno controla

⁴¹ Vale aclarar que con “intencional” aquí los autores se refieren al movimiento que está dirigido a metas y no en el sentido de intencionalidad en fenomenología -como el contenido de la consciencia- como lo he trabajado hasta aquí. Como veremos esta idea del movimiento intencional será importante para entender la atención conjunta como *intencionalidad compartida* en autores como Tomasello y Carpenter (2007).

están encaminados a la misma experiencia atencional: de ahí que en la atención conjunta se hable de *intencionalidad compartida* (Tomasello y Carpenter, 2007, 121).

Pero si lo atendido es co-atendido y la intención es co-intencionada ¿la agencia es co-agencia? Es decir, ¿es posible que compartir intenciones lleve a compartir la misma agentividad? Esto parece un despropósito para una perspectiva como la de Tomasello (1999; 2008), para el que el compartir no afecta el estatus de subjetividad de las individualidades. Sin embargo, y en términos de la co-dación de mundo como aquí la he trabajado, la intención compartida sí trae a colación este problema de la co-agentividad como asociada al mundo como es dado para mí. En últimas, trae a colación el problema de si lo compartido es una forma de incorporación en la que el otro se involucra en mis propias intenciones o si lo compartido en la atención necesariamente involucra el estatus del otro como otro.

Lo valioso de este apartado es la discusión sobre la atencionalidad y sobre lo compartido desde un diálogo de la fenomenología con perspectivas contemporáneas de la atención conjunta. Por ejemplo, aquí desafiaré perspectivas de la atención conjunta para las que la atención con otros pasa por el reconocimiento de la subjetividad del otro y de sus experiencias intencionales (cf. Eilan, 2005, para una revisión del problema). Necesariamente para esta discusión, volveré a lo dicho sobre intercorporalidad e incorporación. De este modo, se recapitularán temas trabajados hasta ahora en este texto.

4. Cuarto capítulo: Atender con otros es una experiencia co-constitutiva. En ella emerge un sentido de agencia también co-constituido.

Pensemos en dos experiencias intersubjetivas: la primera es la improvisación de una banda de jazz que resulta en la emergencia de una pieza musical (cf. Walton, Richardson, Langland-Hassan y Chemero, 2015); la segunda es la realización de un rompecabezas de 20 piezas por una diada compuesta por un niño de 3 años y su madre. En ambos casos las subjetividades se coordinarían con relación a una intención específica, ya sea la intención de que emerja una pieza musical o la de resolver el rompecabezas; y en ambos casos dicha coordinación de los sujetos determina la resolución de la tarea, al mismo tiempo que la naturaleza de la tarea en cierta medida determina la coordinación de las partes.

Respecto a la pieza musical ¿cómo emerge una pieza improvisada de la coordinación de músicos con diferentes habilidades, tocando instrumentos distintos y sin ningún plan preestablecido? Walton, Richardson, Langland-Hassan y Chemero (2015) encontraron que la coordinación en la improvisación se debe a que pequeñas alteraciones en los patrones de la interpretación de un músico son inmediatamente seguidas por modificaciones en la interpretación de los otros miembros. Así, desde una perspectiva de sistemas dinámicos, los autores concluyen que la improvisación es el resultado de coordinaciones cinestésicas y auditivas de los músicos (Walton, et.al, 2015, 4). Por ejemplo, una mínima variación en la interpretación de uno de los integrantes es seguida por un cambio en el movimiento de las

manos en el otro, con lo que este último está coordinando su percepción de la interpretación de otro con la percepción cinestésica del movimiento de sus manos.

Lo más interesante es que estas coordinaciones no son explícitamente experimentadas por los músicos (Walton, et. al, 2015). Y esto se debe, de acuerdo con los autores, a que en la coordinación no se aíslan “componentes definidos por el contenido de un marco de tiempo particular”⁴² por lo que “Cuando se participa en acciones y percepciones continuas requeridas en la coordinación musical, no es posible identificar las diferentes partes que componen las acciones de un co-improvisador y su significado intencional exacto dentro del flujo de la interpretación” (Walton, et. al, 2015, 3)⁴³. Y, aunque algunas veces los movimientos involucran señales explícitas para el observador externo (como contacto visual entre los miembros de la banda o un asentimiento con la cabeza antes o después de realizar un *solo*) “estos son solamente una pequeña porción del flujo continuo de información en relación con el co-interpretador que soporta la coordinación adaptativa y la comunicación a través de las múltiples escalas de tiempo de una interpretación musical improvisada” (Walton, et. al, 2015, 3)⁴⁴.

El experimentar del músico no está dividido en unidades discretas porque esencialmente él está experimentando la pieza como un todo y no como partes ejecutadas por sujetos distintos. Esto significaría, en el aquí y el ahora, y a un nivel pre-reflexivo, que la interpretación del otro se experimenta como perteneciendo a una unidad de sentido con el movimiento de las propias manos; cuando el otro modifica su interpretación, las manos son jaladas a un cambio en su actividad, con lo que la pieza musical se altera. Por eso, la unidad de sentido que conforman la interpretación del compañero y el movimiento de las manos está en función de una unidad de sentido más amplia, la de la pieza musical, que jalona a esas pequeñas coordinaciones entre las manos y lo auditivamente percibido. El ejemplo indica

⁴² “isolated into components defined by content of a particular frame of time”

⁴³ “When engaged in the continuous action and perception required of musical coordination, it is not possible to identify the different component parts of a co-improvisers’ actions and their exact intended meaning within the flow of performance”.

⁴⁴ “But these are just a small part of a continuous flow of information about a co-performer that supports adaptive coordination and communication across the multiple time scales of an improvised musical performance”.

que la constitución de esas unidades de sentido locales está en función de la constitución del sentido más amplio, y sobre todo indica que los músicos no están experienciándose como subjetividades independientes que interactúan con otras subjetividades que tienen la misma intención. En otros términos, lo que se experimenta es esa conexión entre lo que ocurre en el otro como vinculado a lo que ocurre de este lado; o la experiencia de la propia interpretación como dándose *a través* de la experiencia de otro, con lo que la experiencia se puede interpretar como una incorporación en los términos señalados arriba.

Así, aunque en una tercera persona la tarea es resuelta por subjetividades coordinadas, los otros no son dados como otras subjetividades plenamente constituidas. En el caso particular del que mueve las manos en relación con la interpretación de otro, parece que hay una incorporación a las propias dinámicas cinestésicas de otro como un otro mínimo -si la experiencia auditiva de otra interpretación es entendida como un otro mínimo-. De este modo, la interpretación del otro es experienciada como punto de anclaje del propio ritmo y no como algo distinto a la propia cinestesia. Si el otro no es explícitamente experienciado es porque el músico está sumido en la tarea y no en las partes constituyentes, en primera persona, y de forma pre-reflexiva, hay un sentido en el que estar sumergido en la pieza musical jalona a los otros a ser parte de cierta dación de la situación. Es decir, hay un sentido en el que la totalidad exige cierta coordinación de las partes.

En el ejemplo de la diada que resuelve un rompecabezas, también habría una intención compartida, es decir, las partes comparten una meta y un curso de acción sobre dicha meta. Siguiendo las consideraciones típicas con relación a tareas como ésta (cf. Tomasello, 1995; 2008), uno podría decir que la diferencia con la interpretación de una pieza musical no radica tanto en la naturaleza de la tarea, como en que resolver un rompecabezas con otro sí incluye la experiencia de comunicación con una subjetividad plenamente constituida. El poder resolver un rompecabezas con otro parece involucrar una experiencia del otro como otro – ya sea como una mente o una conciencia como *yo*- que posibilita que se tenga la experiencia de estar compartiendo la misma intención respecto a la tarea.

La tarea del rompecabezas es un caso típico de atención conjunta, de acuerdo con Tomasello (1995; 2008), porque en ella las subjetividades interactuantes identifican los elementos de la triada –yo, otro y tarea-. Ahora bien, las reflexiones sobre la pieza musical improvisada, y la posibilidad de que en ese caso también se hable de atención conjunta, hacen pensar si, incluso en un caso típico de atención conjunta como la del rompecabezas, necesariamente las dos subjetividades identifican la triangulación, ya sea reflexiva o pre-reflexivamente. Es decir, si la tarea es un problema de apertura a otras mentes, y al rompecabezas como aquello a lo que se dirigen por igual las dos partes, o si lo que ocurre en la triada es la emergencia de unidades de sentido como la descrita en el caso de los músicos. Aquí hay que recordar lo que hemos dicho sobre atencionalidad y sobre intercorporalidad, de modo que identifiquemos experiencias co-constituyentes en estos casos. Y también implica ponernos en el punto de vista fenomenológico y no el de el observador que ve la interacción en tercera persona.

Por ahora plantearé algunos problemas de la atención conjunta como se ha abordado desde las ciencias cognitivas. Desde allí se labrará el camino para pensar la atención conjunta desde la fenomenología.

4.1 Para una perspectiva cognitivista, la atención conjunta implica una triangulación. Esto contradice la idea de la atención como constituyente y de la atención conjunta como co-constitución.

Tomasello (1995) es uno de los investigadores contemporáneos sobre atención conjunta y la emergencia de actividades cooperativas. De acuerdo con su definición, la atención conjunta es una experiencia triádica en la que dos personas (o más de dos) no solamente experimentan la misma cosa al mismo tiempo, sino que experimentan la misma cosa al mismo tiempo *sabiendo que están haciendo esto juntos*. Así la atención conjunta implica reconocer que el otro y yo nos dirigimos al mismo objeto, y más aún, que ambos sabemos que estamos compartiendo el mismo estado psicológico. Si reconocer que tenemos la misma intención

(que tenemos la misma meta) se encuentra en los primates, el entender que tenemos el mismo estado psicológico sería exclusivamente humano (Tomasello y Carpenter, 2007, 124).

De acuerdo con Tomasello, hay por lo menos cuatro tipos de conocimientos que son condición de ese saberse compartiendo una experiencia con otro:

a) Se requiere que se entienda a uno mismo como ser con intencionalidad⁴⁵ –como un ser que dirige su actividad a metas y que tiene unos estados mentales en relación con dichas metas-. Aunque muy poco se trabaja en la literatura de Tomasello sobre la emergencia del entendimiento de la propia agencia, se especifica que entender al otro como ser con intenciones pasa por el reconocimiento de que ese otro es *como uno* (Tomasello, 1999). Así, se infiere que un entendimiento de uno mismo como ser con intenciones es condición para entender al otro como agente. Siguiendo el “sí mismo ecológico” de Neisser (1988, 1995, en Tomasello, 1999, 60), Tomasello señala que antes de los 9 meses, los bebés tienen una noción de sí mismos como agentes, de las consecuencias de sus acciones y de sus propias capacidades y limitaciones. Esta noción tendría que ver con la actividad en entornos determinados: el bebé se reconoce como agente en el gatear, agarrar, succionar, y demás actividades. Aquí la agencia es una noción, y, aunque Tomasello no se refiere explícitamente a qué entiende por sentido de agencia, parece indicar que, como noción, es la representación que se tiene de uno como ser con intenciones. Ahora bien, la agencia en el estar dirigido a metas dice de la comprensión de que las acciones hacia un objeto son ejecutadas por el propio cuerpo; pero entenderse como ser con estados psicológicos -lo que sería condición del compartir intencional- parece implicar otro desarrollo que no aborda Tomasello.

⁴⁵ Es importante hacer esta distinción entre ser con intenciones, o ser dirigido a metas, el entenderse y entender a los otros como sujetos intencionales -ambos en Tomasello- y la experiencia de uno como ser intencional -como el sujeto fenomenológico-. Y la distinción es importante toda vez que en el lenguaje se puede confundir los términos. En Tomasello y Carpenter (2007) por ejemplo, se habla de *Shared intentionality* (intencionalidad compartida) como el compartir las mismas metas, en los casos más rudimentarios como el de los animales y los niños pequeños, y más adelante en el desarrollo como compartir los mismos estados mentales con relación a la tarea. Esta intencionalidad compartida no es el compartir la misma intencionalidad en sentido fenomenológico, que sería entendida como el compartir la misma dación de sentido. En este trabajo, la atención conjunta tendría que ver con esta última acepción del término: si, como he señalado antes, la atención es la emergencia de un mundo para el cuerpo vivido, la *atención conjunta* nos dice de la co-constitución de un mundo vivido.

b) Se requiere que se entienda al otro como ser intencional, es decir, no solo como un ser que dirige su actividad a metas, sino que tiene estados psicológicos: De acuerdo con Tomasello (2008, 13), y sus estudios comparativos con primates, entender que las acciones de otros son intencionales es producto del desarrollo filogenético. En la ontogenia esta tendencia se desarrolla a los 9 meses en la llamada “Revolución de los 9 meses” (Tomasello, 1999, 61), que se entiende como el paso de la intersubjetividad primaria a la secundaria, es decir, el paso de una mera resonancia con otros a la configuración de interacciones sociales con objetos (Woodward, 2005, 116). Woodward (2005) por su parte, y basada en experimentos de habituación⁴⁶, mostró que desde los seis meses los bebés entienden a otros como seres con intenciones cuando esos otros coordinan la mirada con la de la mano en dirección a un objeto determinado. Es decir, para los bebés de seis meses la coordinación mano-mirada (y no la mirada sola) es indicadora de intención; más adelante, alrededor del primer año, el bebé ya relaciona la mirada con un objeto específico al que ella se dirige, incluso cuando el objeto se cambia del lugar habitual: es decir, el niño entiende que la mirada del otro se dirige al objeto y no al lugar. Aunque Woodward encuentra el reconocimiento de la intención del otro antes de lo planteado por Tomasello, estos estudios concuerdan con que, solo después de los doce meses de edad, el niño entiende bajo toda circunstancia cuando el otro se dirige hacia un objeto concreto.

El principal problema que encuentro aquí con la teoría de Tomasello es que la condición básica para que haya intersubjetividad es comprender que los otros *están dirigidos a metas y que tienen estados psicológicos relativos a ellas*, lo cual, sin embargo, debería incluir una

⁴⁶ Una descripción de la habituación como método experimental en el desarrollo la ofrece Ribes: “El método aplicado al estudio de la habituación durante la primera infancia consiste, sobre todo, en la presentación repetitiva de un estímulo llamado “de habituación”. La cantidad de ensayos puede ser determinada por el experimentador o establecerse en el transcurso de la sesión experimental, de acuerdo con un criterio de habituación que depende de la ejecución del sujeto. Dicho criterio (...) indica que las presentaciones se suspenden cuando han transcurrido dos ensayos consecutivos en los que la duración de la fijación visual es 50% inferior al tiempo de fijación durante los 2 o 3 primeros ensayos. En una etapa posterior se presenta un estímulo de prueba diferente al de habituación, a fin de verificar que la reacción no se debe a fatiga sensorial. Si la respuesta se incrementa con respecto al último ensayo de habituación, entonces se dice que el estado del organismo es óptimo y que el procedimiento ha sido completado de modo apropiado. La reacción a la novedad resultante de este procedimiento se ha estudiado por mérito propio y se ha interpretado como un índice cognoscitivo que prueba la existencia de habilidades superiores de procesamiento de la información.” (2002, 118).

teoría sobre cómo se llega a tal comprensión. Pero más allá de la discusión de si la comprensión de la intencionalidad se basa en una teoría de la mente de los otros, en una simulación mental de la intención o en una experiencia con cuerpos expresivos –en una teoría más interaccionista como la de Gallagher-, el problema para mí es que la atención conjunta en Tomasello requiere entender (*to understand*) a los otros como seres intencionales. Más adelante abordaré este problema.

c) Se requiere que se entienda que uno y el otro tienen la misma intencionalidad con respecto al objeto. Como en el caso anterior, una cosa es entender que el otro tiene intenciones –por ejemplo, que el otro coordina mano-mirada con relación a un objeto- y otra que la coordinación de la acción hacia metas involucra estados intencionales: así, una cosa es entender el propósito del movimiento y otra cosa entender que tal intención se dirige de cierta forma a un objeto concreto en el campo perceptual, o, en otras palabras, que hay un estado psicológico involucrado con el propósito. Esto último implica comprender que, si el objeto “meta” cambia de lugar, la intencionalidad se dirige a ese nuevo lugar en el que se encuentra el objeto. Solo cuando entiendo *a qué* se dirige la intención del otro, puedo unirme a tal intencionalidad, lo que es la clave de la atención conjunta para Tomasello (1999). Entender *que* el adulto está atendiendo a la situación, de acuerdo con Tomasello (1999, 64), es ontogenéticamente anterior a entender *a qué* cosa puntual del entorno está atendiendo el otro. La distinción entre *que* y *a qué* ocurre alrededor de un año, de acuerdo con el estudio de Woodward (2005). Esa diferencia entre *que* (*that*) y *a qué* (*what*) es clave para entender en qué consiste la atención en esta perspectiva cognitivista: la atención no se posa sobre lugares sino sobre cosas en el mundo.

d) Se requiere que se entienda que yo puedo manipular los estados psicológicos del otro y viceversa, de modo que juntos *compartamos intencionalidades* (en el sentido de compartir los mismos estados psicológicos) sobre la misma cosa. Este aspecto de la atención conjunta es el más tardío (Tomasello, 1999, 65). De acuerdo con los estudios de Tomasello, dirigir la atención del otro aparece entre los 13 y 15 meses de edad, lo que es posterior al reconocimiento de *a qué* está atendiendo el otro y a la imitación de lo que el otro hace. Compartir intencionalidades, de acuerdo con Tomasello, es la clave para la cooperación con

otros y para el reconocimiento de ser partícipe de un grupo social sobre el cual tengo agencia, al mismo tiempo que otros tienen agencia sobre mis propios estados psicológicos.

Estos cuatro entendimientos crean un panorama de la experiencia de atención conjunta como se entiende contemporáneamente. Como se ve, con ellos se traza una triangulación en la relación con la tarea y con los otros que, incluye además dos dimensiones: Por un lado, una dimensión que corresponde con la de la *intersubjetividad primaria* (cf. Threvarthen, 1979) y que tiene que ver con procesamientos basados exclusivamente en la experiencia corporal, de la resonancia motora y afectiva con otros, a partir de la cual el bebé forma representaciones basadas en la percepción de las expresiones y gestos de los otros y relacionadas con la comprensión perceptual del *tener un propósito* -como estar dirigido a metas-. Por otro lado, una dimensión corresponde con la *intersubjetividad secundaria* que incluye un entendimiento superior de los otros como seres con estados intencionales. A este nivel ya no hablamos de una experiencia de la relación entre la acción y la meta, sino una experiencia de *la intencionalidad*, en el sentido de comprensión de los estados mentales de los otros. En la primera dimensión se pueden compartir intenciones, lo que parece más producto de la imitación de la relación entre acción y propósito y da cuenta de un reconocimiento de la propia agentividad; solo en la segunda dimensión se comparten intencionalidades como estados mentales relativos al objeto. La intencionalidad desde Tomasello, según la lectura de Eilan (2005, 17), parece más bien un producto de la simulación de los estados mentales de otros que de Teorías de la Mente de los otros; es decir, a los otros se les aprehende a través de ponerse uno en sus estados mentales. De ahí que se deba tener la noción de la propia agencia y de los propios estados psicológicos para luego, a partir de allí, simular la agencia de otros a partir de lo percibido.

Antes de formular la versión fenomenológica de la atención conjunta es pertinente dejar sentados cuatro problemas que se develan con esta perspectiva del compartir intencionalidades de Tomasello:

Primero, sobre intencionalidad en la apertura al objeto:

Decir que hay dos dimensiones de la atención conjunta en Tomasello no explica que los

otros incidan en los propios estados intencionales. Pensemos en el modelo de triangulación de Davidson (2001, en Eilan, 2005, 7), según el cual el pensamiento “requiere una clase de interacción triangular entre (al menos) dos sujetos y objetos en el mundo”⁴⁷. Para este modelo la comprensión del mundo requiere de los otros, y la *creencia* es el estado mental que garantiza que los estados mentales de los otros afecten mis propios estados mentales respecto al objeto: así yo puedo apropiarme de la creencia de otro. Tomasello resolvería el problema de un representacionalismo proposicional como el de Davidson reemplazando la creencia por la atención (cf. Eilan, 2005, 20): para Tomasello, en la atención conjunta se da la experiencia de una alteración perceptual del objeto en relación con la intención percibida en el otro. Así, la atención conjunta y la incidencia de los otros en mis estados mentales tendría que ver más con la alteración de la perspectiva del objeto y no con lo que se sepa de la mente de los otros (en términos de sus estados mentales como creencias).

En principio esto explica por qué Tomasello no enfatiza en el proceso cognitivo mediante el cual el niño de un año comienza a entender la mente de los otros y por eso puede enrolarse en una atención conjunta: finalmente la atención compartida no está fundamentada en un entendimiento de la mente de los otros tanto como en la incidencia de los otros en la atención sobre un determinado objeto; la experiencia intersubjetiva se basaría en la manera socialmente compartida de mostrarse un objeto. Esto requiere comprender la mente de otros como el primer paso para poder compartir los estados psicológicos, pero el proceso cognitivo involucrado es la atención y no las representaciones proposicionales de la mente de los otros. La atención como proceso cognitivo está ligada a la propia intención –es la que determina el proceso de selección de estímulos–, y en la atención conjunta, por la intención de otros.

Para Eilan, la atención se entendería como *apertura* a las perspectivas del objeto a través de la apertura a los estados psicológicos de los otros a través de la intención comunicativa (Eilan, 2005, 23). Uno podría ver lo que ocurre en la atención como una doble apertura: apertura a otros y apertura a objetos a través del proceso atencional. En Tomasello, el vínculo

⁴⁷ thought requires a kind of triangular interaction between (at least) two subject and objects in the world.

con el otro sería jalonado por la experiencia subjetiva del objeto y de las alteraciones de dicha experiencia en relación con el otro. La apertura de mi intencionalidad y la del otro se entrecruzan en una atención compartida y esa es la clave de la atención conjunta. Pero entonces, comprender en qué consiste la apertura de perspectivas de objeto como fenómeno cognitivo también posibilita entender los mecanismos cognitivos de la atención conjunta - es decir, la apertura a la intencionalidad de los otros-.

Entiendo dicha atencionalidad como un problema de apertura a objetos a partir de la apertura a la mente de los otros, porque desde lo que he dicho a lo largo de este texto los otros pueden ser apertura al mundo sin que sea necesario que aparezcan como otras subjetividades con mentes. Esto quiere decir que el otro podría ser más bien una *extensión* de una forma de dárseme el objeto, con lo que la atención a ciertos aspectos de la mirada del otro, por ejemplo, no sería sino una estrategia para coordinarme con la mirada, para hacerla parte de mi propia experiencia constitutiva de objeto. Así, habría que contrastar lo dicho sobre extensión, con una perspectiva de atención conjunta que tiene como condición la aparición del otro como otro intencional.

Segundo, qué es la apertura en términos de la experiencia intersubjetiva. Y por qué la doble apertura –a otros y al mundo- que ocurre en la triangulación es distinta a la apertura anterior al primer año de vida.

Si somos consecuentes con Tomasello, la atención conjunta es una experiencia intersubjetiva con un mundo: un doble entendimiento, con prioridad sobre el mundo al que se accede a través de la interacción. Esta doble apertura -al mundo y a otro- es problemática si la apertura solo está volcada a lo que del mundo se presenta, y el otro solo aparece como un puente para cierta experiencia de ese mundo. Así no nos alejamos de una perspectiva objetivista de la atención conjunta, porque el otro solamente parece un puente entre uno y un mundo objetivo, un mundo que es distinto a las subjetividades mismas. De este modo se constituye la atención conjunta como una triangulación en donde las subjetividades establecen puentes entre ellas y el mundo que se les presenta a ambas. En esta teoría de la atención conjunta se pierde la unidad de sentido entre cuerpo vivido y mundo, de la que he

hablado aquí y que, en el caso de la atención conjunta, incluiría a los otros como extensiones de las propias constituciones; una unidad que no se reduce a experimentar subjetividades y un mundo independiente de ellas.

Una perspectiva como la de Tomasello basada en la percepción, y complementada por Eilan con la apertura ofrecida en la atención conjunta, todavía deja pendiente preguntas sobre las experiencias intersubjetivas en la triangulación. Por ejemplo: ¿son los otros meros indicadores de estímulos concretos con relación a tareas? Es decir ¿la apertura que ofrecen los otros se reduce a formas sofisticadas de señalización de una perspectiva del objeto? Parece que, en una tarea de atención conjunta con un niño pequeño y su madre, la madre es esencialmente la que abre al mundo: en los ejemplos de Woodward (2005, 115) la madre aparece como el hablar, como el señalar, como cierta dirección de la mirada; con esto ella no aparece como un ser intencional sino como *la* intencionalidad. Es decir, en la comunicación, el bebé encuentra la relación entre una mirada o un señalar con el dedo y la apertura al mundo objetivo que dicha expresión ofrece, como cuando la madre está señalando el osito de peluche. Y hay comunicación cuando el bebé sabe qué intención subyace al señalar y responde a esa intención con un gesto; en síntesis, la comunicación ocurre cuando la audiencia responde a la intención del hablante, de acuerdo con la teoría de la comunicación de Grice (Eilan, 2005, 23). Pero entonces si la interacción se basa en reconocer intenciones comunicativas y reaccionar a ellas ¿en qué se diferencia una interacción de robots con la interacción de humanos en una tarea de atención conjunta? ¿No puede un robot, incluso un simple brazo robótico, responder a los comandos de un sujeto y manipular el objeto que ambos tienen al frente basando sus movimientos en la información otorgada por dicho comando? ¿No respondo con un nuevo comando a los movimientos del artefacto? Estas preguntas cuestionan que la atención conjunta sea un problema de intersubjetividad porque, primero, reduce la subjetividad a la intención, entendida aquí como estar dirigido a metas y segundo, reduce la intersubjetividad a establecer esos puentes entre intencionalidades (ya sea mentales o en alguna forma de capturar el comportamiento del otro y de ahí entender la intencionalidad). Es decir, se des-sitúa la intersubjetividad, viendo la situación como algo distinto a las subjetividades mismas.

Aquí podría parecer paradójico que yo critique la instrumentalización de la comunicación con otro en aras de la apertura al objeto, cuando he formulado una teoría de los otros como siendo incorporados a experiencias constituyentes. Parece que una teoría de la incorporación no dista de una para la que los otros son intencionalidades como aperturas a perspectivas de objeto. Al respecto, subrayo que una experiencia de co-dación no es una experiencia instrumental porque no es una triangulación lo que se está experimentando: es decir, en la experiencia de dación de mundo no hay esa diferenciación entre un yo, un otro (así sea como otra intencionalidad) y un objeto. En el caso de la triangulación sí hay un sentido en el que la otra persona (su mirada, o cualquier expresividad indicativa) está presente como expresión de la intencionalidad, y ésta es entendida como apertura; por su parte en el caso de la co-dación, se experimentan unidades de sentido en las que la triada está indistintamente involucrada.

Aquí es pertinente lo que he hablado sobre la unidad cuerpo vivido-mundo-otros, una unidad de sentido en la que ninguna de las partes puede entenderse sin remitirse a la otra. De hecho, una unidad de la que *emergen* sentidos que no requieren la diferenciación de partes involucradas: el sentido de mundo, de subjetividad y de alteridad emergen de la unidad. Para entender esta emergencia en una unidad coordinada es útil la perspectiva de sistemas dinámicos de Walton et. al. (2015), que en su caso da cuenta de la coordinación de los músicos improvisadores. Como he señalado arriba, cada uno de los músicos se coordina con los otros en la emergencia de una pieza musical sin que para esto medie, en su experimentar, una tematización de los otros y de ellos mismos. En este caso, la unidad de sentido emerge como un producto de las llamadas coordinaciones *no lineales* (Kelso, 1999). Son no lineales porque tales coordinaciones no se reducen a la sumatoria de las partes interactuantes (como en una triangulación) sino que las partes están coordinándose con lo que ellas mismas producen, así se habla de una determinación de doble vía: la coordinación de los músicos depende del estado de la pieza musical a la vez que la pieza musical depende de la coordinación de las partes. La situación como un todo afecta los experimentales individuales, a la vez que estos son los que jalonan cierta dación, ciertos *puntos de agarre*. Esta perspectiva, de hecho, contrasta con una coordinación en la triangulación que requiere de una comunicación de las partes a modo de entender sus estados intencionales; por el

contrario, la coordinación no-lineal se da sin comunicación (cf. Goranko, Kuusisto, Rönnholm, 2017).

Entonces *el tercer aspecto para tener en cuenta es el de la linealidad de la experiencia de atención conjunta*: para una teoría de la atención conjunta, entendida como producto de la percepción y comunicación de las intenciones con respecto a un objeto, aquello a lo que se atiende es conjuntamente puesto de relieve por los estados psicológicos de los participantes. El experimentar la situación de la tarea se divide en partes discretas, como si la situación se redujera a un juego en el que uno muestra algo de la tarea asintiendo, hablando, mirando, o señalando, a lo que el otro asiente, habla, mira, o señala también. Por ejemplo, en el caso del rompecabezas, la madre señala con el dedo un rasgo de una ficha, a continuación, el niño agarra la ficha señalada y la empata con otras, de acuerdo con lo que el dedo de la madre ha implicado; la madre asiente y el niño sonríe, a continuación, la madre señala otra ficha con la dirección de la mirada, a lo que sigue que el niño agarra esa ficha, y así sucesivamente. Así la experiencia de atender conjuntamente se describiría como producto de relaciones causales.

Ahora bien, en esta descripción se pierde el carácter de estar enganchado (*engaged*) (Reedy, 2005 y Hobson, 2005)- en la tarea y que trasciende las experiencias particulares de mirar, señalar, asentir y demás aspectos en los que Tomasello construye la atención conjunta. Un carácter que está relacionado con el experimentar globalmente la tarea, y no como partes independientes claramente separables. Y este carácter de totalidad no es irrelevante en una perspectiva del experimentar la atención conjunta: Improvisar una pieza de jazz con una banda, completar un rompecabezas con la madre, y hacer una torre de fichas de lego con los compañeros de clase, no son tareas que esencialmente sean *acerca de* atender *con* otros o *acerca de* un mundo que se abre a través de la intencionalidad de otros, sino del estar enganchados en una actividad.

La linealidad de una perspectiva como la de Tomasello, en la que la intención se origina en la mente o en el movimiento y finaliza en la apertura del objeto, contrasta con una perspectiva de la coordinación en la que la situación no es distinta a las partes interactuantes,

sino que se constituye en la actividad del interactuar. Un rompecabezas se diferencia de una pieza musical por la determinación de su principio y final y por la relación entre las subjetividades interactuantes con su producto. Un rompecabezas inicia con las fichas en desorden y finaliza con la emergencia de la imagen; aunque temporalmente el inicio y final de una pieza musical improvisada es distinto, cualitativamente no hay diferencia entre los dos momentos. Por otro lado, al involucrar un objeto, la tarea del rompecabezas involucra algo independiente de la actividad de las partes, mientras que la pieza musical no es algo independiente de los músicos que la tocan.

Sin embargo, si ambas tareas son de atención conjunta es porque el “objetivo” de la tarea, o lo que hace que las partes se involucren en la tarea, no es el completar el rompecabezas (como no es el completar la pieza musical) tanto como el experienciarse sumergido en una actividad: cuando una diada se sumerge en el resolver un rompecabezas, no solamente, o no principalmente, la actividad se reduce a completar la imagen: en la actividad hay también la intención de vincularse con el otro, demostrar las capacidades, o simplemente pasar el rato. En una actividad de atención conjunta más personal, la de completar un crucigrama con mi esposo, experiencio una manera de involucrarnos afectivamente. Claramente, la actividad “neta”, desligada de la mera vivencia, es la de llenar el crucigrama. De hecho, el crucigrama puede delimitar el inicio y fin de nuestra interacción (nos reunimos exclusivamente para resolverlo). En un sentido reflexivo, la actividad se trata de poner letras en las casillas y que estas coincidan con las pistas horizontal y verticalmente. Pero ¿es el completar el crucigrama lo que nos embarca en la tarea? ¿es el completar el crucigrama lo que hace que continuemos llenándolo?

En mi experienciar, la continuidad de la actividad misma y el enganche con el otro en una actividad hacen que resolvamos el crucigrama, y no la representación de la meta. Esto no quiere decir que la actividad ponga como *tema* al otro o a mí misma en la medida en que me reconozco como sujeto para otro. La actividad no desemboca en un punto delimitado de antemano al que toda mi actividad corporal y mental está dirigida; antes bien, esa actividad está sumergida en una situación. Si recordamos lo dicho antes, con los otros y la tarea hago emerger unos puntos de agarre con los que la situación me es dada, puntos de agarre

perceptuales, cinético/cinestésicos y afectivos de coordinación con el otro y con la tarea. Unos puntos de agarre que también son históricamente sedimentados: resolver un crucigrama no es irrelevante en mi historia personal. Parte del vínculo con mi padre consistía en resolver el crucigrama del periódico los domingos. También lo veía a él hacer crucigramas mientras veía el noticiero y yo encontraba en la actividad, no sólo a mi padre realizando una tarea, sino aquello que hace “la gente grande”. Todavía mi papá guarda un crucigrama resuelto por mí a los cuatro o cinco años: cada casilla está llena con un garabato distinto; como la niña que imita a la madre en su tomar el té, yo imitaba la tarea del crucigrama por lo que la actividad *era* para mí: ella no consistía en el mero el seguir unas reglas específicas sino un sentido de uno mismo *agarrado* en el hacer: en términos coloquiales, yo quería ser un adulto. De alguna forma, he transferido a la experiencia de llenar el crucigrama con mi esposo ese sentido agarrado de niña, pero esta vez transformado en la experiencia particular de adulta realizando la actividad con la pareja.

Todavía se puede replicar que vincularse con el padre, pasar el rato, o demostrar ciertas habilidades, corresponden a las motivaciones u objetivos ulteriores, pero que la intención motora está determinada exclusivamente por los objetivos concretos de la tarea (encajar una pieza con otra, por ejemplo). Se puede decir que también los músicos tienen motivaciones que no tienen que ver con la tarea. Ahora bien, desde una perspectiva no lineal de la actividad, y desde la perspectiva del cuerpo vivido, tales motivaciones “ulteriores” si están configurando la intención motora y el sentido de la tarea actual.

La atención conjunta vista desde la triangulación (es decir, como una relación de tres elementos), no tiene en cuenta que esos elementos están situados y que a ellos les subyace una historicidad: también entre ellos hay unas habitualidades que configuran el sentido de la tarea, como lo he dicho a propósito de la dación del mundo a una subjetividad corporizada. Mejor dicho, la teoría de la triangulación es una mera abstracción de lo que ocurre en la interacción. Pensemos en la situación concreta en la que un niño de cinco años resuelve un rompecabezas con la madre. Desde la co-dación de sentido, la tarea tiene que ver, no solo con el juego entre comprender la intencionalidad del otro y la apertura al mundo que tal comprensión conlleva, sino que la tarea también tiene que ver con esos momentos en los

que el niño está enganchado en la tarea sin la influencia del otro –como cuando el niño, en un momento, hace un barrido visual de la situación y organiza las fichas sin la participación de la madre.

El sentido de la tarea también tiene que ver con actividades periféricas que emergen del estar en la tarea, aunque no necesariamente están ligadas al sentido dado a ésta –o que sólo tangencialmente ayudan a comprenderla-, como en el “pensamiento divagante” *-mind wandering-* (e.g. Christoff, Irving, Fox, Spreng & Andrews-Hanna, 2016) del niño que, ligeramente desviándose de la meta del rompecabezas, percibe una ficha como un caballito. Percibir la ficha de este modo puede suscitar la emergencia de nuevos rasgos perceptuales que ayudan a su ubicación en relación con las otras fichas; al mismo tiempo puede ayudar a liberar tensiones en relación con la tarea original, lo que puede favorecer en últimas el *engagement* con la tarea (de acuerdo con Hobson, 2005)⁴⁸. El estar sumergido en la tarea también incluye la dación del otro o de uno mismo que pone a la actividad del rompecabezas en un segundo plano –como cuando las dos subjetividades dejan la tarea en suspenso y comienzan a reírse el uno del otro-. Todo esto, como he dicho, se enmarca en la historicidad de habitualidades con tareas similares o idénticas, lo que incluye ciertas habitualidades afectivas con otros: en términos del vínculo, una cosa es realizar la tarea del rompecabezas con un par, otra con la madre, otra con el padre.

Como experiencia intercorporal, la situación típica de atención conjunta no se limita a ser un problema de apertura a perspectivas del objeto a través de la indicación. En términos de co-dación, la mera presencia del otro afecta la experiencia de la tarea; ese efecto del *contar*

⁴⁸ Señalo aquí tangencialmente el problema del pensamiento errático y la relación con un objetivo, porque considero que las teorías de la atención conjunta y de atención en general no tienen en cuenta las posibles implicaciones de tal tipo de pensamiento sobre una tarea. Si, de acuerdo con Metzinger (2017, 18), el pensamiento errático es una unidad de la conciencia de la que se ha perdido autonomía mental (i.e. se ha perdido el control sobre ese pensamiento), entonces no parece que tenga mucho sentido verlo como parte de la tarea. Sin embargo, se puede indagar si un pensamiento errático es realmente un fenómeno extraño al flujo de la conciencia: de alguna forma, hay un vínculo experiencial entre estar haciendo una tarea -estar leyendo un artículo- y ponerse a revisar el celular en la mitad de la lectura. Aquí no indago específicamente por el problema del pensamiento errático, pero sí creo que una perspectiva sistémica de la atención conjunta debe tener en cuenta a las divagaciones como parte del desarrollo de la tarea en un sentido más amplio -por ejemplo, la divagación recurrente del niño hace que el *engagement* con la madre se pierda y así que la tarea no se complete-. O incluso, un pensamiento errático puede contagiarse -la madre y el hijo se quedan mirándose mutuamente y haciendo muecas- lo que fortalece el *engagement* en relación con la tarea.

con el otro ha sido indagado por la psicología social (cf. Markus, 1978). Markus, por ejemplo, concluyó en sus observaciones que experimentar una tarea como fácil o difícil puede depender de saberse visto o acompañado por otro: por ejemplo, resolver el crucigrama por mí misma en la misma habitación en la que mi padre veía las noticias era afectivamente distinto a si estaba sola en el lugar. Es decir, la “mera” presencia de otro que posiblemente observa mi actividad, sin involucrarse directamente, puede afectar mi desarrollo de una tarea como resolver un crucigrama, o en el ejemplo de Markus, puede afectar mi decisión sobre qué vestido ponerme, porque la sola presencia de un otro se involucra en las experiencias afectivas de la situación y de uno mismo (Markus, 1978, 393-394).

Aquí hay dos aspectos para resaltar: primero, la co-dación no sólo implica que el campo perceptual se extiende en la interacción con el otro, sino que incluye los *puntos de agarre* afectivos asociados a la percepción de los puntos de agarre sensoriomotores (lo que, por ejemplo, explicaría ciertos *affordances* que son aprehendidos a través del comportamiento de los otros; cf. Hellendoorn, 2014, 255). Y, por otro lado, pone de relieve el papel de la atmósfera afectiva en la experiencia global de la tarea, lo que está de acuerdo con una perspectiva interesada por el papel de la regulación afectiva en la atencionalidad compartida. Finalmente hay un componente afectivo que influye en que la intencionalidad sobre un objeto pueda ser compartida o no: por ejemplo, debido a que no hay un vínculo afectivamente positivo con la madre, el niño no atiende a lo que ella está señalando. Un vínculo que, como dije, afecta la comprensión de la tarea y no sólo la interacción social.

Pero aquí entonces, aparece el *cuarto y último aspecto de la teoría de la atención conjunta sobre el papel de la regulación afectiva en la actividad de compartir intencionalidades*.

Las indagaciones sobre lo afectivo en la atención conjunta buscan una comprensión alternativa sobre lo que ocurre en el estar involucrado en tareas con otros, más allá de procesos cognitivos. Para Hobson (2005), el vínculo de las intencionalidades independientes en la atención conjunta requiere una indagación por lo afectivo que permite a las partes sumergirse (*to engage*) en una tarea, por lo tanto, lo “conjunto” en la atención con otros,

depende de lo afectivo involucrado. Ya señalé que, en una tarea de rompecabezas, el vínculo de la diada involucra el experimentar afectivo.

Ahora bien, para Eilan (2005), el énfasis en lo afectivo no afecta una perspectiva cognitivista de la atención. Muy cercana a Hobson (2005; 2008), Eilan divide el problema de la atención conjunta en un problema cognitivo y uno afectivo. El problema cognitivo radica en comprender la intención de otros y vincularla a la propia perspectiva del objeto; una comprensión que permite unirse y manipular otras intencionalidades para garantizar la apertura a perspectivas comunes de una tarea. El problema afectivo es el del vínculo con otro a partir de la regulación afectiva. Ese vínculo sería primario en la ontogenia, y permitiría reconocer y dejarse llevar por la mirada del otro, por el gesto, etc. Ese vínculo pasa por la percepción directa de las emociones de los otros -en el sentido del interaccionismo de Gallagher que he caracterizado aquí- (Eilan, 2005, 26). Así, esta autora sugiere que lo afectivo une y mantiene el vínculo intersubjetivo para que sea posible la operación de lo cognitivo, que es en últimas aquello que determina la atención conjunta (Eilan, 2005, 27).

Si bien para Eilan el origen de la intersubjetividad tiene que ver con la regulación afectiva, con lo que vincula una teoría de lo afectivo con una propuesta cognitivista de la atención conjunta, todavía se ubica en una perspectiva ajena a la vivencia, que es la que interesa en este trabajo. En este trabajo, lo afectivo no es solamente un aspecto de lo humano que hay que tratar junto con el proceso cognitivo por el que se tiene acceso a una perspectiva del objeto, sino que es parte de la misma experiencia de dación del objeto. Si lo viéramos en términos cognitivistas, hablaríamos aquí de una *cognición afectivizada*⁴⁹.

⁴⁹ Reconozco que la definición de cognición en los términos de Eilan no es el mismo de una perspectiva como la de, por ejemplo, el enactivismo que considera que la cognición es la actividad de dar sentido al mundo (cf. Collombetti, 2016, 18). En este sentido, las emociones son parte de la cognición de un organismo, en la medida en que ellas son en sí mismas apertura a sentidos del mundo. Ahora bien, que la definición de cognición sea diferente para Eilan y las perspectivas de la cognición más “afectivizadas” no significa que se está hablando de dos fenómenos diferentes que coexisten en la tarea: el mismo fenómeno de la atención conjunta debe reconocer que parte de la experiencia de atender conjuntamente, y “entender la tarea” pasa por la coordinación de experiencias afectivas por las que son compartidos sentidos de la tarea (lo que afecta literalmente la percepción de la tarea, por ejemplo).

Esto implica que: 1) no se puede desligar la intención de lo afectivo: por ejemplo, habrá que ver cómo lo afectivo de la intercorporalidad opera en la ceguera inatencional, con la que los psicólogos explican que seamos ciegos a ciertas partes del campo visual (Simons & Chabris, 1999), o en el que hagamos énfasis en ciertos rasgos de la tarea y no en otros. Así, los puntos de agarre, por los que jalono el mundo a través de una organización espacial del cuerpo vivido son también puntos afectivos, además de estar relacionados con la experiencia sensoriomotriz. Un punto de agarre no involucra solamente la coordinación de los órganos con relación a la espacialidad del objeto, sino que tal coordinación lleva consigo un valor afectivo. Dicha cualidad afectiva acompañaría y se produciría por el mismo movimiento: Por ejemplo, al tocar una melodía:

La melodía se siente cinestésicamente y tiene un carácter afectivo generado por el mismo movimiento que la produce, al mismo tiempo que el mismo movimiento que la produce, se constituye cinestésicamente como una dinámica cualitativa afectivo-cinética en curso: la melodía es pesada o ligera, moderadamente rápida o solemnemente lenta, con crescendos hinchados y disminuendos desvaídos, y así sucesivamente⁵⁰ (Sheets-Johnstone, 2011, 469).

También en la intercorporalidad un movimiento trae consigo un carácter afectivo: al imitar el movimiento que jalona un punto de agarre emerge un objeto con un cierto color afectivo. Por ejemplo, un grito o una advertencia con un gesto de los ojos, puede alterar la relación cuerpo vivido-mundo a través de la alteración de los puntos de agarre entre ambos: si una madre grita al ver a su hijo coger el cuchillo por la parte filuda, o incluso grita antes de que siquiera el niño tenga contacto con dicha parte, en la forma en que la mano ya anticipa el cuchillo, tal grito modifica la habitualidad corporal en relación con los cuchillos futuros. En este caso, el movimiento ha jalonado un experimentar afectivo en el niño, solo que originariamente *extendido* en otro. Con ese experimentar, se establece una nueva

⁵⁰ The melody is kinesthetically felt and has an affective character generated by the very movement that produces it at the same time that the very movement that produces it is kinesthetically constituted as an ongoing qualitative affective-kinetic dynamic: it is heavy or light, moderately fast or solemnly slow, has swelling crescendos and fading disminuendos, and so on.

habitualidad, es decir, ocurre la sedimentación de un sentido a través de la emoción experimentada en el otro.

Aunque Hobson y otros autores interesados en la regulación afectiva en la intersubjetividad (cf. Tronick, 1998) enfatizan en el valor afectivo que impone una experiencia intersubjetiva, aquí lo afectivo no solamente da un valor al objeto, sino que lo configura perceptualmente: las emociones configuran *puntos de agarre* como maneras de darse un objeto. El grito de la madre altera cómo el hijo percibe el cuchillo: no solamente hace que el niño considere “dañino” el filo del cuchillo, sino que posibilita cierta percepción del objeto en la que ya el filo no aparece como lo agarrable, y, por ende, se cambia la configuración perceptual del objeto para los casos en los que se usa para cortar; esto redundaría en que, en adelante, las manos no estarán en modo de prensión frente a un cuchillo. En otro ejemplo, un gesto de mi amigo frente a un alimento no solamente logra que no me coma el alimento, o que lo considere “dañino” sino que lleva incluso a una alteración de la percepción de su sabor⁵¹.

2) En la ontogenia la regulación afectiva no solamente da cuenta de la subjetividad del otro, sino que altera el campo visual, resalta ciertos aspectos del entorno y fomenta la ceguera inatencional. Así, lo afectivo no solamente se reduce a una interacción con otro, sino que es una experiencia constituyente de sentidos de mundo, que se van sedimentando históricamente. Con eso, habría que pensar si la dación de sentido *a través* de otros, a través de la intercorporalidad primaria, cuestiona un modelo de atención conjunta que enfatiza en la interacción que trae consigo la revolución de los 9 meses (Tomasello, 1999, 61; cf. 2.2.1 en este trabajo).

Desde la psicología, con la influencia de las teorías de sistemas dinámicos, Tronick (1998) propuso que desde muy temprano los bebés y sus cuidadores se involucran en “Estados de

⁵¹ Hay indicios de que aspectos como el diseño del empaque de un producto puede afectar la percepción de sabor en los niños; esto se asocia en psicología del consumidor con la construcción de vínculos afectivos con marcas de comida (Enax, Weber, Ahlers, Kaiser, Diethelm, Holtkamp, Faupel, Holzmüller, & Kersting, 2015). Esto solo es una aproximación empirista de una experiencia cotidiana: no solo aspectos visuales, sino que en la interacción con otros, encuentro puntos de presa con presentificaciones de la comida.

conciencia diádicamente expandidos” (Tronick, 1998, 290). Un estado de conciencia es entendido por Tronick como:

(...) un estado psicobiológico con una clara y compleja organización del cuerpo, del cerebro, del comportamiento y de la experiencia. Es un claro ensamblaje de sentidos explícitos e implícitos, intenciones y procedimientos. Los EDC [estados de conciencia] son privados, cambiando continuamente el conocimiento del mundo y su relación con él⁵² (Tronick, 2007a, 478).

Ahora bien, un estado de conciencia expandido en la diada es un estado psicobiológico que ha emergido del vínculo afectivo del bebé con la madre. El que sea afectivamente expandido no significa que deje de ser privado (es decir, que es un estado de conciencia del bebé) ni que corresponda exclusivamente a un estado afectivo: la regulación afectiva tiene consecuencias en la relación con el entorno circundante tanto social como material. Pero, a diferencia de otras incorporaciones que he señalado anteriormente, tal estado de conciencia expandida, aunque es dinámico, es decir, aunque evoluciona de una situación de interacción a otra (y con ello evoluciona la experiencia de mundo que trae consigo), no desaparece una vez se rompe el vínculo con la madre. Para Tronick ese vínculo afectivo, y los sentidos de mundo que jalona, permanecen en interacciones posteriores con el mundo.

Tronick está particularmente interesado en la naturaleza de la regulación afectiva que ocurre con la madre como parte del sistema psicobiológico del bebé. Y, sin embargo, de aquí se pueden extraer consecuencias en términos del sentido y de la atención conjunta. Por ejemplo, de acuerdo con Reddy (2005, 92), tal conciencia expandida cuestionaría que las experiencias atencionales conjuntas ocurran con la “revolución de los 9 meses”.

Si la atención conjunta no es vista como un fenómeno de triangulación, en la que, primero, la atención es un fenómeno privado y, segundo, para que haya atención conjunta debe haber

⁵² “a psychobiological state with a distinct complex organization of body, brain, behavior and experience. It is a distinct assemblage of implicit and explicit meanings, intentions and procedures. SOCs are individuals' private continuously changing knowing of the world and their relation to it”.

conocimiento de la atención propia y del otro, la conciencia expandida es una forma de compartir atencionalidad con otros. Esto cuestiona a su vez un interaccionismo (cf. Gallagher, 2009) para el que las experiencias intersubjetivas de un bebé antes de los seis meses son mera interacción basada en las expresiones de los otros (cf. Primer capítulo de este trabajo para la discusión con el interaccionismo). De acuerdo con Reddy (2005), las experiencias intersubjetivas antes de los seis meses no son meras reacciones al comportamiento atencional de los otros, sino experiencias en las que la gestualidad del otro (no necesariamente dirigida a un objeto externo sino incluso dirigida a la gestualidad del bebé) da sentido al mundo y al bebé mismo.

Si se observa en los términos de Tronick la relación de la diada luego de los nueve meses, esta se podría interpretar como un caso evolucionado de conciencia expandida. En el desarrollo esa conciencia expandida, como la emergencia de sentidos compartidos, incluiría la indicación y la comunicación verbal, aunque en principio, lo que la fundamenta es la pura *producción participativa de sentido* (De Jaeger y Di Paolo, 2007).

En esa producción participativa de sentido, el mismo acto de señalar (con la mirada o con la mano), que es para muchos la clave de la atención conjunta (cf. Woodward, 2005, 110) puede estar menos relacionada con la comunicación de una intención y más con una unidad de sentido que se establece entre la mirada del receptor y el gesto del emisor. A propósito de Perner (1991 en Reedy, 2005, 90) Reddy plantea que, luego de los 9 meses, incluso en algunas tareas de atención conjunta, la reacción al gesto de señalar percibido en el otro puede corresponder a una mera reacción afectiva al comportamiento indicativo y no a un reconocimiento de la intención (que comienza a involucrar la comprensión de los estados psicológicos) del otro, como supone Tomasello.

Si exploramos cómo se experimenta la indicación, más de una vez nos encontraremos con que ésta, como otros signos, se experimenta como jalonando puntos de agarre afectivos con el mundo: el signo de señalar como imperativo suscita molestia o miedo; hay una diferencia percibida afectivamente entre el dedo que al indicar se posa suavemente sobre el objeto y el golpe impaciente de una uña que está indicando. En otro ejemplo, el signo de *like* en

Facebook puede suscitar alegría, con lo que ya no es signo en sí mismo lo que se pone de presente. Claro que, como habitualidad, el signo pudo originariamente ser entendido precisamente como signo de señalar algo, o de “me gusta”, en el caso del *like* en Facebook. Pero, incluso en el niño pequeño, los signos dejan pronto de operar a nivel exclusivamente de lo físico que están indicando, para relacionarse con sentido afectivo que ellos involucran, como señala Reedy.

En otros casos, la indicación puede ser un gesto completamente habituado dentro de una interacción, como cuando uno de adulto responde “ajá” o “si, si” en ciertos momentos de una conversación con otro. Esto no significa que el ajá no sea parte de la conversación o que sea un mero reflejo: el ajá posibilita la fluidez del diálogo, garantizando el vínculo entre las partes (sin el ajá telefónico, el otro no tendría noticia de que estoy escuchando -aunque hay veces en las que respondo sin siquiera escuchar realmente el contenido de lo que el otro está diciendo-). Incluso, si el gesto indica un sentido, la relación entre el gesto y posar la mirada sobre él podría entenderse como una coordinación habituada, una unidad de sentido que no involucra una comprensión del estado psicológico de quien señala: como un sonido fuerte hace que dirijamos la mirada y el cuerpo hacia el lugar donde se origina, la unidad mirada-mano incluye la dación como parte vinculante de ella.

¿Y esto que nos dice sobre la afectividad en la ontogenia? Como dije, para Tronick, la conciencia expandida tiene que ver esencialmente con una regulación afectiva que la madre ofrece a la afectividad del bebé. Pero ya vimos que tal expansión involucra una expansión de las afecciones relativas al mundo y no solo relativas a la interacción con el otro. Posteriormente insistiré que todo sentido compartido es también un experimentar afectivo. Esto porque la afectividad es un fenómeno intencional, no una mera herramienta para la resonancia expresiva con otros. Como fenómeno intencional, la afectividad no puede separarse de la dación de sentido; por lo tanto, no se le puede desligar del carácter que pueda tener en la dación junto con las experiencias perceptuales y cinético/cinestésicas en las que emergen los puntos de agarre. Y si lo que hasta aquí he dicho tiene algún sentido, y la atención es un término para abordar la dación de mundo a un cuerpo vivo, entonces la afectividad recoge también fenómenos atencionales.

El vínculo afectivo del neonato con un otro jalona unidades de sentido que se constituyen entre él, el mundo y eso otro, en lo que antes he llamado la unidad yo-mundo. Los psicólogos observan en los primeros seis meses de vida una progresiva diferenciación entre el sonreír y el vocalizar a la madre y a desconocidos y una diferenciación de las expresiones con relación a situaciones específicas: por ejemplo, cierta situación produce una expresión de placer y otra de incomodidad (cf. Ruff y Rothbart, 1996; Tronick, 2007b). En el experimento de *Still face* Tronick (2007b) encuentra que los bebés, desde los dos meses y medio, reaccionan a los rostros inexpresivos de los cuidadores (*still face*): inicialmente, algunos bebés parecen buscar en el entorno una explicación de la expresión inexpresiva, siguiendo la dirección de la mirada del otro (ver Tronick, 2007b). Aunque estos fenómenos se explican desde una perspectiva cognitivista (como que los bebés de esas edades ya “comprenden” las intenciones de los otros o “comprenden” la relación entre dirección de la mirada y una intención), una aproximación fenomenológica puede dar cuenta de esas unidades de sentido en las que la expresión corporal indica una forma de agarrar el mundo, a los otros o a uno mismo.

El que lo afectivo ya sea sentido de mundo y no mero vínculo con otros, podría explicar que en los primeros meses de vida el bebé ya tenga experiencias de sentido: a través de lo afectivo, hay un experienciarse a sí mismo, a los otros y al mundo, que incluso permanece a lo largo de la vida: no solo como un valor (bueno o malo, por ejemplo), sino que esto afecta la saliencia de ciertos rasgos perceptuales. Lo afectivo también moldea los puntos de agarre, y con eso el mundo que es dado en ellos.

En resumen, los cuatro problemas a resolver en la atención conjunta (sobre la intencionalidad como apertura, sobre la apertura en la intersubjetividad, sobre la linealidad de la atención y la regulación afectiva) serán abordados en una comprensión fenomenológica de la atención y del compartir en la atención conjunta. Aquí encontraré concordancias con una teoría de la incorporación, que enfatiza en la espacialidad del cuerpo vivido y su relación con el mundo dado; ahora bien, la unidad cuerpo vivido-mundo será vista desde la relación experiencial entre la propia actividad y el mundo tal como se aparece. Considero que la clave

está en una descripción fenomenológica del sentido de agencia en relación con la dación. Desde los supuestos que establezca sobre la atención en relación con el sentido de agencia indagaré, posteriormente, por el *compartir* y qué significa aprehender el mundo como es dado a otros, en lo que se ha entendido como atención conjunta.

4.2 Una comprensión de la atención como fenómeno constituyente permite entender el sentido de agencia como experiencia del cuerpo que se hace a un mundo.

¿Cómo la indagación sobre atención conjunta se vuelve parte de un intento de entender la intersubjetividad como co-dación? Se justifica el trabajo sobre la atención conjunta porque ofrece otra perspectiva sobre aspectos relacionados con la intercorporalidad y la incorporación que he trabajado aquí. En últimas, la atención conjunta ofrece un marco para hacer aportes a problemas de la fenomenología como la atención, el sentido de agencia y las emociones.

En términos generales, la atención es entendida como el mecanismo para detectar y seleccionar información de acuerdo con una intención (cf. Heijden, 2004; Sternberg & Sternberg, 2016). La atención, tradicionalmente entendida, acompaña la intención en la detección y selección de información que luego se sintetiza en percepciones. Esa relación entre la intención y la atención se puede entender de dos formas, de acuerdo con una versión mediada o no mediada de la atención. La primera versión fue acuñada por William James, para quien la actividad atencional está mediada por una expectativa mental: “En la explicación intencional de James “atender a algo” para uno u otro propósito es el resultado de una correcta anticipación o expectativa interna” (Heijden, 2004, 19)⁵³. Para esta perspectiva, la atención está mediada por estados mentales (e. g. deseos o creencias) que, directa o indirectamente seleccionan aspectos del ambiente y determinan las acciones.

⁵³ “In James’s intentional explanation “attending to something” for one or another purpose is the result of a correct internal anticipation or expectation”.

En una versión no mediada, la atención no está precedida de una intención interna que dirige la acción, sino que la atención es un fenómeno relacionado con la acción: la atención es en últimas una “selección para la acción” (Heijden, 2004, 39) y no una selección en virtud de una intención mentalmente dirigida. En ese orden de ideas, la atención no sería un proceso distinto y anterior o paralelo al de la percepción, sino que es el percibir mismo en tanto el percibir está determinado por la acción intencional, al mismo tiempo que la acción se va organizando en función de aquello que se percibe.

Ya sea que la atención esté mediada o no mediada, en ambos casos está asociada al control, y en ese sentido, a la agencia: Por ejemplo, según el construccionismo social, la falta de control distingue una atención voluntaria de una involuntaria (Luria, 1979; Vygotsky, 1986). La atención involuntaria se asocia a una experiencia atencional sin agencia, como cuando el bebé dirige su mirada a un estímulo particularmente saliente (Luria, 1979, 256). Por su parte, la atención voluntaria, que es la atención madura en el desarrollo, involucra el control atencional; el niño controla su atención en relación con unas metas específicas. Es decir, el niño es agente de sus estados atencionales.

Ahora bien, ser agente como ser un ser intencional “cuyas estrategias comportamentales y atencionales están organizadas por metas” (Tomasello, 1999, 14)⁵⁴, involucra un sentido de agencia; es decir, tener control de la atención incluye la experiencia de que se es agente. La emergencia de ese sentido estaría implícita en el reconocimiento de los otros como agentes de su acción, es decir, en el reconocimiento de la relación entre intenciones y metas en otros (de acuerdo con Eilan, 2005, 17).

De este modo, surge otro problema de la experiencia de la mío-dad, distinto al del sentido de propiedad del que hablé anteriormente: el del sentido de agencia. Con la atención conjunta, el sentido de agencia parece asociado a la intención como el estar dirigido a metas y a la atencionalidad como vinculada también a dichas metas.

⁵⁴ “a being whose behavioral and attentional strategies are organized by goals”

En una versión fenomenológica, el sentido de agencia parece una experiencia aún más básica: si tiene que ver con la meta –a lo que el agente se dirige intencionalmente el movimiento- tiene que ver sobre todo con la experiencia de moverse. Para Gallagher y Zahavi (2008, 161) el sentido de agencia recoge “la experiencia pre-reflexiva o sentido de que yo soy el autor de la acción (e.g. la experiencia de que estoy en control de mi acción)”⁵⁵. Para Gallagher y Zahavi (2008, 161), el sentido de agencia se distingue del sentido de propiedad porque, si el sentido de propiedad es la experiencia de que la acción ocurre en mí -es decir que soy sujeto de la acción-, el sentido de agencia es mi experiencia de ser autora de la acción. Esta autoría a la vez está vinculada a la estructura temporal de la conciencia: la intención reflexiva de “ir de compras” involucra el encadenamiento temporal de una serie de movimientos pre-reflexivos -levantarme de la silla, abrir la puerta, salir de la casa, conducir, etc.-; movimientos sin los que la intención reflexiva original no se llevaría a cabo (cf. Gallagher y Zahavi, 2008, 159).

Parece que el énfasis del sentido de agencia, por lo menos en Gallagher y Zahavi (2008) es en la experiencia del cuerpo dirigido a metas. Ahora bien, si el encadenamiento de acciones, y por ende de experiencias de agentividad, dependen de la intención o intenciones que jalonan dicho encadenamiento, se puede pensar en esa relación entre la estructura del cuerpo vivido que jalona un horizonte de sentido dado protensionalmente -lo que se entiende como la meta en un futuro mentado- y el mundo como es dado en ese encadenamiento de movimientos intencionales. En otras palabras, y desde mi insistencia en que, tanto el sentido de propiedad como el de agencia se constituyen en la unidad cuerpo vivido- mundo, el encadenamiento de los movimientos reflejaría una estructura temporal del cuerpo vivido que no se puede desligar del mundo vivido: con eso la atención, como el fenómeno de darse ese mundo vivido al cuerpo, debe entenderse como “la constitución activa de un objeto nuevo que explicita y tematiza lo que hasta entonces solamente se ofrecía a título de horizonte indeterminado” (Merleau-Ponty 1945/1985, 52). En otras palabras, la atención es una actividad creativa, por la que lo dado protensionalmente se va explicitando en la dación de

⁵⁵ “the pre-reflective experience or sense that I am the author of the action (e.g. the experience that I am in control of my action)”.

un mundo. En este orden de ideas, la agencia es el sentido por el que el cuerpo vivido se experimenta como el punto cero de tal creación.

4.2.1 El sentido de agencia no es un asunto de la atención o del propio movimiento. Es un problema de la unidad cuerpo vivido-mundo.

Si se indaga sobre el sentido de agencia como un experimentar pre-reflexivo se vuelve a lo dicho sobre el sentido de propiedad en el tercer capítulo, y a la distinción entre el cuerpo como es dado reflexivamente y como es dado pre-reflexivamente. Con el sentido de propiedad distinguí entre el experimentar reflexivamente que mi cuerpo es mío (cuando digo que mi brazo está escribiendo o que es *mí* brazo el que se mueve al compás de mis piernas mientras camino) y un experimentar pre-reflexivo en el que el cuerpo constituye una unidad con el mundo. En este experimentar pre-reflexivo, el brazo que escribe y el mismo brazo que ahora se balancea son experimentados de forma distinta en términos de la relación del cuerpo vivido con el mundo vivido -es decir, en la espacialidad del cuerpo en situación-. Aunque de forma abstracta yo puedo decir que tengo sentido de agencia en ambos casos, cualitativamente la experiencia de escribir y la de balancearse hacen referencia a dos fenómenos distintos. En otras palabras, lo implícito -como lo pre-reflexivo- y lo explícito -como lo reflexivo- no son tanto dos modos de aparecer el mismo fenómeno a la conciencia, sino dos formas de experimentar el mundo y a uno mismo. En el caso pre-reflexivo, como con el sentido de propiedad, la forma de indagar por la experiencia pre-reflexiva requiere *sumergir* el movimiento en el mundo vivido donde es dado.

Con respecto a la incorporación de objetos, el experimentar el objeto como parte del cuerpo se entendió en relación con la transparencia del acople del cuerpo-carne con el objeto. Y dicha transparencia muestra una cierta espacialidad del cuerpo-objeto constituida en el hacer emerger un mundo. ¿Puede entenderse el sentido de agencia pre-reflexivo en términos de transparencia? ¿cómo se constituye el cuerpo en este caso?

Imaginemos una situación cotidiana: voy caminando hacia el paradero de bus y percibo que el bus pasa frente a mí, con lo que inmediatamente salgo a correr. A medida que el bus aumenta su velocidad, corro más rápido, en lo que, desde afuera, parece una coordinación

entre la velocidad de mi movimiento y la del bus. Ahora bien, en vez de detenerse en su estación habitual, el bus da una vuelta en la esquina donde hay otro paradero alternativo. Inmediatamente, mi correr se altera y ya me encuentro cruzando la calle y doblando por la misma esquina por la que ha pasado el bus: no solo la velocidad sino la dirección de mi movimiento está en relación con la percepción del bus.

¿Son estos movimientos *pre*-meditados? Y lo más importante aquí: ¿van ellos acompañados de un sentido de agencia? Puede que reflexivamente experimente que fui la autora de la acción, e incluso puedo remitirme a los posibles estados mentales que causarían dicha acción —el miedo a perder el bus, la creencia de que si no corro lo voy a perder—; sin embargo, el experimentar pre-reflexivo parece un fenómeno distinto. Desde una descripción fenomenológica, al correr para alcanzar el bus, al mover las teclas del computador mientras escribo, o al coger una ficha del rompecabezas y moverla en varias posiciones, experimento más bien una perspectiva de la situación coordinada con la dirección, la fuerza, alcance, y la velocidad como cualidades de mi movimiento⁵⁶; es decir, cualidades coordinadas con el mundo vivido de modo que, si el bus para de repente en el semáforo, la velocidad de mi correr disminuye.

Esa coordinación del movimiento de mis piernas corresponde a una unidad de sentido constituida en la situación. En otras palabras, mi movimiento está vinculado con una dación de mundo: cuando aumento la velocidad y cuando la disminuyo, estoy haciendo que el bus me sea dado de cierta manera, en cierta relación espacial con mi corporalidad. Las cualidades de mi movimiento son los *puntos de agarre* con el mundo de modo que me es dado el bus de cierta forma — desde cierta perspectiva—, como el movimiento de los dedos jalona una forma particular de darse el teclado. Aunque estas cualidades, y esa relación vinculante entre

⁵⁶ Sheets-Johnstone (2010, 222-224) recuerda tal distinción entre los cuatro aspectos del movimiento. Para ella estos cuatro aspectos pueden ser descritos de forma más fina desde un enfoque fenomenológico. Sheets-Johnstone los reemplaza por cualidades experimentadas cinestésicamente: 1) la cualidad tensional es la vivencia de la intensidad del movimiento; 2) la cualidad lineal es la vivencia del diseño del movimiento y de los patrones del movimiento —que son lineales incluso cuando de ellos emerjan patrones no-lineales, como patrones cíclicos—; 3) la cualidad relativa al área (*areal quality*) se refiere a la amplitud espacial del movimiento. Por último, 4) la cualidad proyectiva como la forma en la que se manifiesta cinéticamente la cualidad tensional —la cualidad tensional puede ser abrupta, sostenida o balística—. Aquí no me detendré en la discusión de Sheets-Johnstone sobre las cualidades del movimiento, por tanto, me refiero aquí a las cuatro cualidades clásicas, implicando que éstas tienen sus correspondientes cualidades cinestésicamente experimentadas.

mi movimiento y la situación en el aquí y ahora, pueden haber dependido de una toma de decisión, pre-reflexiva, de salir corriendo, en la acción efectiva los movimientos ocurren sin que las preceda o las acompañe una decisión. La relación entre mis movimientos y el movimiento del bus se parece más a una danza espontánea, que a un plan premeditado. Aquí podríamos entablar una distinción (que ya se anuncia en Sheets-Johnstone, 2011) entre la acción como la coordinación de movimientos en función de una intención -lo que lleva a una reflexión de la agencia del cuerpo-, y los movimientos constituyentes de sentido que constituyen esa acción y que están vinculados directamente con el hacer emerger un mundo.

Para entender mejor esta idea, pensemos en la distinción entre movimiento intencional y no-intencional (cf. Hanna y Maiese, 2009, 160): Tenemos a dos niños, cada uno montado en una bicicleta. Uno de los niños sabe montar la bicicleta y el otro no. Los dos están ubicados en el mismo punto de partida, y los dos tienen que llegar a la misma meta. Ahora bien, al lado del niño que no sabe cómo montar, hay un adulto que está posando sus manos sobre las manos del niño que, a su vez, están agarrando el manubrio. En esta situación, los dos niños salen del punto de partida, y los dos llegan a la meta. Ahora bien, podemos decir que los movimientos de los brazos y de las manos de un niño fueron intencionales, y por ende estaban acompañados de sentido de agencia, mientras que en otro caso los movimientos eran jalonados por el movimiento del adulto, y por eso fueron no-intencionales y no estaban acompañados de sentido de agencia. Y, sin embargo, en términos de la experiencia, la intención fue la misma (llegar a la misma meta). En un reporte reflexivo, los dos niños reconocen que hay una diferencia entre montar la bicicleta por uno mismo y montarla con ayuda de otro. Ahora bien, en la experiencia, los dos niños estaban experimentando el terreno de forma semejante y los dos tuvieron la misma intención. Los dos a su vez, pueden reconocer que montaron bicicleta.

A partir de este caso, parecería que el sentido de agencia tiene que ver con la meta o con las acciones premeditadas para llegar a la meta, o más bien con el mundo como se va constituyendo en coordinación con los movimientos: en la carrera de bicicletas, la experiencia de estar en control de los movimientos puede ser distinta al sentir agencia en relación con la intención -parece que el niño siendo “controlado” puede tener ese tipo de

agencia aunque carezca de control-; pero más allá de estar presente el sentido de agencia entre la acción y la intención, ella tendría que ver con el hacer emerger un mundo de sentido incluso cuando otro controla los propios movimientos. Quiero subrayar que reflexivamente el niño “controlado” puede reconocer el control, pero pre-reflexivamente el control como es experimentado dependería de si el que maneja la bicicleta se ha vuelto transparente o no. Es decir, pre-reflexivamente, puede que el movimiento del que controla la bicicleta se haya coordinado no sólo con el movimiento de la bicicleta, sino que también con la experiencia perceptuo-motora y cinestésica del niño, con la subsecuente emergencia, en el niño, de un sentido del entorno circundante que incluye la incorporación del otro (es decir, el hacerse transparente el otro). En otras palabras, el control externo (y la subsecuente pérdida de agencia) se experimentaría más bien en la pérdida de tal coordinación (como cuando se experimenta la tensión ejercida, por las manos del otro, sobre el propio movimiento descontrolado) y no como un fenómeno relacionado con la intención del movimiento del propio cuerpo.

Ese doble experimentar las cualidades del movimiento -como agente y como mundo- en el que la situación emerge en relación con las cualidades del movimiento, es consistente con las observaciones de la psicología del desarrollo. Por ejemplo, es consistente con las reacciones circulares tal como las describe Piaget a lo largo de *El nacimiento de la inteligencia en el niño* (1936/1972). A los tres meses de edad, una bebé mueve sus piernas aleatoriamente en su coche; ese movimiento causa un fenómeno en el mundo (mueve unos muñecos de trapo que están suspendidos en la capota del coche). Con la repetición de los movimientos de los pies y el concomitante movimiento de los juguetes, los movimientos de los pies progresivamente dejan de ser aleatorios, para mostrar una organización que, desde el observador externo, está relacionado con el movimiento sostenido de los juguetes: los movimientos adquieren cierta velocidad, alcance, fuerza y dirección como vinculados a cierto fenómeno del mundo. Para Piaget (1936/1972, 119) la bebé estableció un esquema de acción que se reproduce y es generalizable (la bebé lo aplica para otras situaciones semejantes): ha emergido un acto intencional.

Ahora bien, desde la perspectiva fenomenológica que aquí defiendo, el mundo es dado en el

movimiento anterior al acto intencional como lo entendía Piaget: el punto aquí es que, aunque la meta o el control del movimiento sea extendida, la experiencia de agencia tiene que ver con las cualidades del mundo tal como es dado.

Aquí estoy trasladando algunos problemas del sentido de propiedad al ámbito del sentido de agencia. Específicamente, así como el sentido de propiedad, el sentido de agencia tiene que ver con el *darse en primera persona* el mundo, lo que se vincula a una constitución del cuerpo vivido. En otras palabras, el sentido de agencia no sería un experimentar diferente del mundo en el que tiene lugar, y por ende se podría pensar si, como el sentido de propiedad, el sentido de agencia puede extenderse en los otros, al hacerlos *transparentes*. Esto necesariamente implica hacer esas distinciones entre acción y movimiento intencional, donde, en cierta medida, el movimiento intencional puede involucrar la extensión en otros que son, por ejemplo, los que ejecutan movimientos en los que los míos se extienden; otra forma de extenderse en los otros ocurre cuando se es jalonado por otro a unas acciones que tienen un propósito que solo tiene claro el otro: si el niño que sabe montar bicicleta se mueve siguiendo unas instrucciones sin saber exactamente cuál es el punto final, en la medida en que la instrucción del otro se ha vuelto transparente. De alguna forma, el otro se ha hecho parte de mi propia experiencia intencional.

Al respecto de esta relación entre movimiento y emergencia de mundo, vale resaltar que: 1) de acuerdo con Sheets-Johnstone (2011, 117) moverse es anterior a toda estructuración de los movimientos en esquemas de acción, por lo que el sentido de agencia no sería relativo a la organización de los movimientos en función de una meta, por lo menos en el sentido de la relación propósito-meta que interesa a Tomasello. Si, siguiendo a Zahavi, (2007, 16) la *mío-dad* mínima es la experiencia de la dación en primera persona, y la *mío-dad* es una experiencia vinculada a la cinestesia en el movimiento (por lo menos en Sheets-Johnstone) habría una suerte de sentido de agencia vinculado al moverse constitutivo de los primeros momentos de la vida. Con esto, el énfasis en el movimiento no puede dejar de lado ese carácter constituyente del moverse, ese vínculo con el mundo a través del cual el movimiento adquiere sus cualidades (tensional, lineal, areal, proyectiva), por lo que el sentido de agencia tendría que ver con la emergencia del sentido. 2) En ese vínculo con el mundo, el sentido de

agencia emerge de la condensación de esas cualidades del movimiento en su relación con el mundo: en la cualidad tensional, por ejemplo, está el sentido de agencia (la experiencia de no ejecutar voluntariamente un movimiento tiene que ver con la cantidad de tensión que este implica). Y por eso la transparencia del otro que mueve tiene que ver con la emergencia del mundo: como *tema* el mundo posibilita la incorporación del otro; y es que, que el mundo sea el tema, depende del navegar fluido con otros, en el que esos otros no afectan mi experiencia -al volverse parte de ella-. 3) Y en ese vínculo con el mundo, el movimiento y la experiencia del moverse en el sentido de agencia le otorgan cualidades al mundo: las cualidades del movimiento (tensional, lineal, areal, proyectiva), son los “hilos” que jalonan las cualidades de lo que es dado. Volvamos al caso de mi carrera hacia el bus: y pensemos en que la dirección, alcance, fuerza y velocidad de mi movimiento -y de mi experiencia como agente-, son la dirección, el alcance, la fuerza y la velocidad en la que el mundo aparece.

Esto no quiere decir que solamente moviéndome transfiero las cualidades de mi movimiento al mundo: puedo experimentar la velocidad del movimiento de un carro de carreras, sin que esté persiguiéndolo. Y sin embargo el movimiento del carro si dice algo a mi cuerpo cinestésico: mi tensión corporal cuando estoy observando la carrera, el movimiento de mi cabeza y de mis ojos que siguen al carro en la pantalla, son parte constituyente de la experiencia de ser espectador de la velocidad en el mundo.

4.2.2 Como un experimentar del cuerpo vivido-mundo, el sentido de agencia acompaña el fluir de la experiencia.

Moverse es un experimentar constante en la vigilia; también es constante la experiencia de agencia que acompaña al movimiento y el mundo que es dado a través de él. Aunque las cualidades del movimiento cambian y el mundo dado también, sigo experimentando agentividad: este sentido es la constante cuando el experimentar cambia. Si el sentido de propiedad nos mostraba una constante en la espacialidad del propio cuerpo, incluso cuando la misma espacialidad cambiaba, la agencia indicaría una constante temporal del movimiento y por ende una constante en el fluir de la vivencia.

Esto no significa, como dije antes, que la vivencia de agencia no tenga variaciones cualitativas en el fluir de la experiencia: incluso se podría decir que las variaciones cualitativas afectan la transparencia del movimiento en relación con aquello que se atiende (como una disrupción en el cuerpo podría afectar la espacialidad y el sentido de propiedad): por ejemplo, ¿en qué momento se es reflexivamente consciente de la pérdida de agencia?, ¿no está esa pérdida relacionada con cualidades del movimiento y por ende con el mundo tal como es dado?

Para hablar de sentido de agencia, antes puse el ejemplo de dos niños en una carrera de bicicletas, en el que uno de ellos es ayudado por un adulto que mantiene el equilibrio de la bicicleta. Allí di argumentos para pensar que no hay pérdida de agencia donde el movimiento del otro se coordina con el propio y de tal coordinación emerge una vivencia estable de la situación. Ahora bien, es posible que en una situación semejante se viva la coacción: este sería el caso en el que hay una disrupción en las cualidades del movimiento, con la experiencia de una fuerza ejercida desde afuera, lo que tiene consecuencias disruptivas en la experiencia de la fluidez de la conciencia en su sentido global.

En el ejemplo de la carrera de bicicletas, pensemos que el niño está intentando montar la bicicleta sin mucho éxito; de repente, alguien entra en la escena, y sus movimientos sobre la bicicleta contrarrestan los movimientos aleatorios del niño, en una casi que lucha entre las cualidades del movimiento del niño y las de la bicicleta movida desde afuera. La lucha se vive también como el corte del flujo normal de la vivencia con la pérdida de agencia sobre el movimiento y la experiencia en general.

Y la experiencia de pérdida de agencia no es un fenómeno distinto a que el cuerpo deja de ser *transparente*: en otro de mis ejemplos, si mientras estoy corriendo hacia el bus mi esposo me agarra de la mano y se pone a correr también, esa disrupción en la fluidez de mi ejecución trae consigo la pérdida de la transparencia de mis movimientos: ahora, junto con el experimentar el bus (cada vez más difuso, en la medida en que mi correr acapara mi atención), mi correr se vuelve el *acerca de* de mi conciencia. Con la pérdida de control pierdo toda confianza en mis propios movimientos: la disrupción del movimiento trae consigo también

la disrupción en los aspectos afectivos que acompañan sus cualidades. Una vez coordino mis movimientos con los de mi esposo, el movimiento de él se incorpora a los míos, y otra vez el bus aparece como el tema de la conciencia.

4.2.3 Como fundada en una actividad creadora, la atención involucra un sentido de agencia.

Al hablar de la unidad entre el cuerpo vivido y el mundo aparece el problema de la atención, que aquí he abordado desde el movimiento y el sentido de agencia que aquel involucra. Merleau-Ponty (1945/1985, 48) problematiza la atención desde el empirismo y el intelectualismo: para el empirismo, por un lado, al mundo objetivo le corresponde un campo de sensaciones que están presentes incluso cuando no son percibidas: corresponden al mundo objetivo en su totalidad y por lo tanto, son independientes del sujeto que percibe. De acuerdo con esta idea, la atención es “la función que las revela [a las sensaciones del mundo objetivo], como ilumina un proyector los objetos ya preexistentes en la sombra” (Merleau-Ponty, 1945/1985, 48). Por otro lado, el intelectualismo niega que la atención sea una suerte de linterna que ilumina las propiedades de los objetos que preceden a la experiencia, pero sugiere que la atención es una suerte de proyección en el mundo de estructuras pre-mentadas. Es decir, en la confusión de lo real, el pensamiento, a través de la atención, estructura la percepción (Merleau-Ponty, 1945/1985, 49).

Por su parte, Merleau-Ponty considera que la atención no es una linterna, ni un proceso que pone orden en lo real; ella es en sí misma creadora. La atención se hace a su propio campo perceptual, y ese campo es relativo a la constitución de la corporalidad vivida (Merleau-Ponty, 1945/1985, 51). En ese sentido, la atención es un fenómeno de la subjetividad constituyente, si seguimos una perspectiva husserliana. Y con constituyente quiero decir que dicha subjetividad es un ser-animado, en el sentido de Sheets-Johnstone (2011), un ser que da sentido al mundo a través del movimiento. Esto no niega que experiencialmente, a un nivel reflexivo, pueda entender la atención como selección (es decir, como supresión de estímulos para privilegiar otros): esto se debería a que los horizontes de sentido que acompañan la dación pueden ser experimentados como el fondo de aquello a lo que se atiende -la dación- y por ende como algo que ya es, aunque de ello no se esté consiente en

el presente.

En la ilusión del florero de Rubin (Gurwitsch, 2009, 14, figura 6) la relación figura/fondo de la *Gestalttheorie* es advertida cuando se percibe el florero en vez de los dos rostros enfrentados. Desde una perspectiva husserliana, aunque cercana a la Gestalt (cf. Garavito, 2018, 154), el florero se impone sobre los rostros por síntesis pasiva, es decir, se impone como pura dación sin actividad aparente. Tal experimentar sintético se ha entendido como transferencia de sentido (*Hua I*, 174). Como transferencia sugiere una habitualidad sedimentada en la que el florero se destaca sobre elementos que son dejados como fondo u horizontes. Pero a pesar de quedar como parte del contexto donde se destaca la figura, el fondo no es irrelevante: aquí como el cuerpo, el fondo se ha vuelto transparente, y con ello hace posible que la figura se imponga.



Figura 6. Ilusión óptica, florero de Rubin. Tomada de: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rubin2.jpg>

No necesariamente tal contextualización de la figura significa que el fondo puede ser asequible eventualmente. Es decir, no todo contexto es fondo en el sentido de horizonte: ejemplos de ello serían, por un lado, lo que los psicólogos llaman la *ceguera inatencional*, como el fenómeno por el nos hacemos “ciegos” a partes del campo visual, y por otro, la *ceguera al cambio*, es decir, el fenómeno de hacernos ciegos a variaciones que puedan ocurrir en el entorno (cf. Simons & Chabris, 1999, 1059⁵⁷). Pensemos en uno de los ejemplos de la ceguera inatencional que Simons & Chabris mencionan, el experimento del Gorila (ver

⁵⁷ Para ver el video del Gorila y otros ejemplos de esta ceguera, remitirse a: <http://www.dansimons.com/videos.html>

figura 7): el experimentador pide a voluntarios observar un video y pide contar las veces en que los niños del video se pasan entre sí una pelota. En algún momento de video, de entre los niños aparece un hombre disfrazado de gorila, que desaparece rápidamente de la escena. Al final se le pide al participante que indique si observó al gorila. Según los resultados presentados por los autores, en todas las condiciones del experimento solo un pequeño porcentaje de los participantes advierten al personaje.

El ejercicio del gorila, la ilusión óptica, o incluso un acertijo lógico⁵⁸, se caracterizan porque, al final de la actividad, es otro el que hace emerger un aspecto del campo visual o lógico al que éramos ciegos, (es decir, es otro el que hace que lo inexistente aparezca como *figura*); ahora bien, tal emergencia genera en uno sorpresa, molestia, o incomodidad. ¿A qué corresponden esas vivencias afectivas?



Figura 7. Captura del video del Test de Atención selectiva (Simons & Chabris, 1999). Tomada de:

<http://www.theinvisiblegorilla.com/videos.html>

⁵⁸ Hace poco, experimenté en mí y en la reacción de otros este vivenciar afectivo con un acertijo lógico: Un padre y su hijo viajan en coche. Tienen un accidente grave, el padre muere y al hijo se lo llevan al hospital porque necesita una compleja operación de emergencia. Llamamos a una eminencia médica pero cuando llega y ve al paciente dice: “no puedo operarlo, es mi hijo”.

Para muchos, el acertijo es confuso, ya que el padre está muerto y entonces no puede ser la eminencia médica. Luego de escuchar la respuesta correcta (que la eminencia médica es la madre), se tiene esa vivencia de desconcierto de la que he hablado aquí.

Primero, en cualquiera de estos casos, las instrucciones de la tarea son *puntos de agarre* con el mundo que se han extendido en otros. Es decir, la forma en la que el otro plantea inicialmente la situación es en sí misma una forma de agarre de la situación: La descripción afecta la atención en los términos aquí señalados. La instrucción trae a colación un mundo para mí que puede o no corresponder con la resolución de la tarea. Segundo, cuando la instrucción incorporada agarra el mundo de tal forma que corresponde con la resolución del acertijo, uno experimenta que ha resuelto la tarea en colaboración con otro. Esta vivencia correspondería con que la incorporación ocurre al nivel pre-reflexivo de la aparición del mundo, y en nivel reflexivo yo reconozco la incidencia del otro. Tercero, si la instrucción no ayuda a resolver la tarea, lo que generalmente sucede, la molestia o la sorpresa es una afectividad asociada a la experiencia de por sí intersubjetiva: incorporar el *punto de agarre* del otro me alejó de la respuesta y la emergencia de la respuesta es la emergencia de un mundo nuevo, inexistente. El gorila aparece como por arte de magia, una vez el experimentador pregunta sobre él; antes de eso, la instrucción “cuente las veces que los niños se pasan la pelota” me jalonó a una dación distinta de la tarea. La indicación del otro de aquello que era inexistente y la subsecuente sorpresa es parte del sentido de inagenticidad en relación con lo ahora dado: no he sido agente de aquello que se me apareció originalmente ni de aquello que me aparece en la relevación.

Aquí hay todavía algunas consecuencias sobre la atención que vale la pena recoger: Primero, que hablar de atención implica la emergencia de un mundo en virtud del hacer transparente el cuerpo vivido, tanto espacialmente como agentivamente, es decir, transparente como habitualidad sedimentada. Segundo, en la atención ese mundo dado se posa sobre un fondo entendido como horizontes de sentido, diferente de la inexistencia o ceguera inatencional. A los horizontes de sentido les corresponden habitualidades sedimentadas existentes como posibilidades del cuerpo vivido; para la ceguera no hay habitualidad, de ahí que en muchos casos no sea posible hacer figura el fondo. Tercero, a lo dado en una habitualidad (en otras palabras, a *lo que existe* para la subjetividad corporizada) le corresponde un *sentido de agencia*: esto no niega que con la coacción o con un gesto de indicación se de algo originalmente inexistente, pero el paso de la inexistencia a la existencia en estos casos va

acompañado de una interrupción abrupta de la fluidez de la conciencia, con un consecuente experimentar afectivo de la coacción, como he indicado en apartados anteriores. Incluso uno podría decir que el gesto de señalar declarativo (el gesto de señalar algo para que el otro atienda a él, compartiendo la atención cf. Tomasello, 1999, 63) se puede dividir en dos tipos, según las cualidades cinestésicas del que lo ejecuta y la respuesta de aquel a quien va dirigido ese señalar (entendiendo el movimiento de señalar y el experimentar del otro como una unidad de sentido): como gesto que meramente señala aquello que está en el fondo, el señalar jalona una habitualidad; como gesto coaccionador, el señalar hace emerger aquello inexistente y viene acompañado de una pérdida de agencia⁵⁹ -pérdida experimentada afectivamente-. Recordemos la diferencia ya arriba señalada, entre quien posa sus manos sobre las del niño para ser extensión de su montar bicicleta y se hace transparente y quien coacciona los movimientos del niño: en este caso la diferencia en la vivencia se vive en la tensión del movimiento. El que último caso, con el movimiento tensionado, la atención no involucra *transparencia del otro*.

Cuarto, la psicología ha entendido atención y percepción como procesos distintos, uno de selección y otro de síntesis (Sternberg, & Sternberg, 2016, 84-184). Por el contrario, aquí la actividad selectiva no dista de la sintética si, como Merleau-Ponty señala, no existe experiencialmente una función –que sería la atención- encargada de iluminar los aspectos relevantes de la tarea, sino que cualquier actividad discriminatoria es parte de la actividad asociada al modo de darse la cosa, es decir, es parte de la actividad de percibir lo percibido; o función noética en términos husserlianos (de acuerdo a *Hua IV*) en el que algo se vuelve figura y el contexto se vuelve fondo en el fluir de la conciencia. Entonces, la apertura de un mundo (cf. Eilan, 2005) es el experimentar constituyente acompañado por un sentido de agencia. La agencia como síntesis de las cualidades del movimiento y la atención como la transferencia de sentidos que se hacen presente en lo percibido son parte del mismo fenómeno de constitución; la experiencia de agencia ocurre, no como condición previa para

⁵⁹ Recuerdo mi experiencia personal con el señalar declarativo como coacción: una familiar mía, que me estaba enseñando a escribir, señalaba insistentemente y golpeando repetidamente con la uña, un modelo de letra cursiva, específicamente sobre un trazo al que yo no estaba atendiendo mientras hacía el ejercicio: ese puede ser uno de los momentos más traumáticos de mi vida, por el recuerdo de la sensación de impotencia (inagentividad) sobre aquello que se me insistía y que no lograba percibir.

la apertura sino como la apertura misma: es la apertura a un mundo de sentido la que jalona la actividad que a su vez jalona nuevas experiencias de constitución.

Ahora bien, puede que, con la habituación a manejar, mi carro aparezca como incorporado a mi esquema, con lo que se transparenta para hacer emerger el mundo que se presenta través de la unidad cuerpo-carro vividos: el mundo como calles y carros desde una perspectiva familiar. Si me aventuro por una carretera de los Andes, una nueva constitución de mundo emerge, incluso cuando esté fundada en sentidos históricamente establecidos. Un sentido de agencia acompaña la incorporación del carro en virtud del mundo que se aparece sobre esa unidad. La sensación de control sobre mis movimientos puede experimentar diferentes tonalidades (en un momento puedo sentir que el cuerpo-carro se sale de mi control entre las piedras y el camino estrecho).

Pero imaginemos que mi copiloto es una experta conductora, con lo que parte del control de mi acción tiene que ver con el señalar algo (como señalar imperativo) o pedir algún tipo de ayuda a esa compañera. Con la respuesta de la otra a mi solicitud y la coordinación de mis acciones con las indicaciones, mi copiloto se vuelve parte de la constitución de la situación, en la que, no solo hay apertura al mundo –en la forma en la que me es dado el carro y la carretera está en relación con la coordinación con mi copiloto-, sino que tiene incidencia en mí misma (en mi sentido de agencia que ahora incluye la incorporación de la instrucción de la otra y a la otra como parte de mi experimentar atencional).

Si la atención es un experimentar constituyente de un agente -un ser constituyente-, aparece el problema de papel de otros en dicha constitución. Para poder hablar de atención conjunta, ya hablé de atención en fenomenología; ahora hay que remitirse a algunas consideraciones del carácter de lo “conjunto” en experiencias constituyentes. Esto implica retomar algunos aspectos trabajados en intercorporalidad y la pregunta por la posibilidad de incorporar a otros.

4.3 Lo *conjunto* en la atención conjunta requiere un análisis independiente; lo conjunto da el carácter de co-constituido a lo atendido.

Si se acepta que la atención está vinculada con la constitución a través del sentido de agencia, la atención conjunta supone que lo constituido es co-constituido, es decir, un fenómeno que ocurre entre dos o más subjetividades. Ahora bien, si la atención como apertura a lo constituido está vinculada a la agencia como lo constituyente, la atención conjunta implicaría una experiencia de agencia conjunta. De lo contrario, habría que definir lo conjunto de la atención como una co-constitución sin co-agencia.

El sentido del nosotros, de lo compartido o de lo conjunto es cada vez más interesante para estudios cercanos a la fenomenología (cf. León, Szanto y Zahavi, 2017; Krueger, 2013, 2016). En principio interesa si, en un sentido fenomenológico, hay una experiencia del nosotros que pueda catalogarse como distinta a la experiencia que tengo tanto de mí misma como de otros, o si lo que entendemos como “nosotros” involucra la experiencia de un carácter de lo colectivo. En este apartado mostraré el debate en torno al experimentar lo compartido y las consecuencias para una teoría de la atención conjunta desde fenomenología.

4.3.1 Para cierta perspectiva fenomenológica, no puede compartirse una y la misma emoción con otras subjetividades. Desde una perspectiva del *entrainment* a veces si se comparte la misma emoción.

En los estudios contemporáneos interesan particularmente las emociones compartidas, desde lo trabajado por Scheler (1913/1957). Según lo indagado en el primer capítulo, Scheler fue uno de los autores que primero criticó la comprensión de la intersubjetividad desde la inferencia por analogía. De acuerdo con Scheler, dos padres que lloran juntos la muerte de su hijo co-experimentan el mismo dolor sin que el dolor del uno sea objetivamente dado para el otro. Aunque Scheler no explicita en qué consiste ese compartir el mismo dolor, para Krueger (2016), el ejemplo es un caso típico de emoción compartida.

Krueger (2016) distingue la emoción compartida del ejemplo de Scheler del contagio afectivo (como, por ejemplo, cuando uno se ríe al ver a otro reír) y del notificar una emoción a otro a través de la expresión facial o corporal (por ejemplo, cuando comparto a mi marido mi desagrado por la comida servida frunciendo la nariz, la frente y la boca). En estos dos casos, el experimentar de cada subjetividad es distinto: en el contagio, la risa del otro tiene una causa distinta a la de quien se contagia y por eso el experimentar puede ser distinto (puede que uno se esté riendo de un chiste que el otro no escuchó, a pesar de estarse riendo también). En el comunicar una emoción, no hay ni siquiera necesidad de que las dos partes tengan el mismo estado afectivo, incluso pueden estar en desacuerdo.

La emoción compartida que aquí interesa es la que Krueger entiende como emoción colectiva o “emoción de caso” (*token emotion*). Es decir, aquella emoción que, siendo numéricamente una, es compartida por dos subjetividades. Una emoción de caso se distingue de una emoción de tipo para la que dos subjetividades pueden experimentar un mismo tipo de emoción, pero de forma independiente, como ocurriría en situaciones de contagio en las que dos personas están bravas por razones distintas.

Para Krueger, los padres que comparten el duelo están embebidos en una intimidad corporal y espacial, y en una coordinación tanto diacrónica como sincrónica. En resumen, en este caso el compartir el duelo es el resultado de un *entrainment*⁶⁰, término extraído de la música que explica la coordinación de los músicos improvisadores de jazz: ““Entrainment” se refiere a situaciones en las que dos o más procesos independientes se sincronizan entre sí, ajustándose gradualmente hacia una fase y/o periodicidad común y eventualmente encerrándose en ella”⁶¹ (Krueger, 2016, 267). Recuérdese que Walton, Richardson, Langland-Hassan y Chemero (2015) encontraron que la improvisación de los músicos es el resultado de que, a pequeñas alteraciones en los patrones de la interpretación de un individuo, se siguen inmediatamente modificaciones en la interpretación de los otros

⁶⁰ En español, *entrainment* es traducido por “arrastre”. Uso el término original porque considero que arrastre no captura el que un proceso o una subjetividad se vea *arrastrada* a sincronizarse con otra en un proceso o experiencia subjetiva común.

⁶¹ ““Entrainment” refers to instances where two or more independent processes become synchronized with each other, gradually adjusting toward, and eventually locking into, a common phase and/or periodicity”.

miembros del grupo. Pues bien, esta coordinación es lo que Krueger entiende como *entrainment*.

Es interesante que ese acoplamiento entre las partes sea entendido como una emoción de caso y no simplemente como experiencias emocionales individuales que se coordinan afectándose mutuamente. En general, la teoría de las emociones de caso se enfrenta al problema de sustentar en la experiencia que compartir emociones es experimentar numéricamente la misma emoción que otro. Esto le ha valido a Krueger críticos que consideran, por ejemplo, que tales emociones de caso podrían tener unas implicaciones ontológicas difíciles de sustentar, como decir que hay algo como una emoción que está corporizada en dos individuos (cf. Bohl, 2016, 117). Para Bohl, la tesis de Krueger es muy vaga en su definición de lo que es compartir una emoción. Aquí diré que, a pesar de la vaguedad de la tesis, el *entrainment* es una clave para entender la propuesta de emociones compartidas de Krueger si se mira más detenidamente el caso de los improvisadores de jazz y se entiende, desde este caso, otros tipos de experiencias compartidas.

Antes de plantear una propuesta de emociones compartidas basadas en el *entrainment*, hay otra perspectiva crítica de Krueger que vale la pena tener en cuenta. Me refiero a la planteada en el artículo de León, Szanto y Zahavi (2017). León, et. al. resuelven las implicaciones ontológicas de la tesis de Krueger sosteniendo que una emoción compartida es experimentada como socialmente extendida si su constitución depende de la experiencia emocional de otros “sin que esto implique un rompimiento de los límites individuales de la fenomenalidad”⁶² (2017, 12). Esto quiere decir que “compartir” no es vivenciar una sola emoción entre dos ni significa que la emoción es andamiada por otros o apoyada causalmente por otros. Que la emoción sea socialmente extendida, no significa que el otro pierde su estatus de ser otro con sus propios estados emocionales. Con esto los autores se alejan del carácter instrumental al que remite el andamiaje, que parece implicar que el otro es “usado” para extender la propia emoción. En la emoción compartida, el otro no es instrumento a través del cual se tiene una emoción, porque para León, et. al, en el compartir emociones hay una conciencia de estar compartiendo con otros un mismo estado emocional.

⁶² “without this entailing a breakdown of the individual boundaries of phenomenality”

Así la experiencia de compartir emociones involucraría dos requisitos: primero, experimentar a un otro y me reconozco como siendo parte del experimentar constitutivo de dicho otro. Esta reciprocidad va acompañada de una sensación de *togetherness*, de estar experimentando la emoción *con* otro. Para León, et. al. parece contraintuitivo llamar a un experimentar “compartido” sin que las subjetividades experimenten la participación y la presencia del otro con el que se está compartiendo tal experimentar. Segundo, en el compartir una emoción se debe experimentar la integración de las propias emociones con las de otros; es decir, a diferencia del contagio y del mero acoplamiento causal o co-regulación, en el que el otro que participa no está necesariamente dado como otro, en el compartir se experimenta la integración de las emociones. La diferencia de experimentar *togetherness* con muy poca integración (como en el estar junto con alguien en un concierto de piano) y de experimentarlo con una integración alta (como la de la pareja que llora la muerte del hijo) tiene que ver con que uno se identifique con el otro como parte de un *nosotros*. Este *nosotros* no contradice que el *togetherness* implique una distinción entre yo y otro de modo que se posibilite la integración. De ahí que la segunda persona en el experimentar sea clave: uno se experimenta a sí mismo en los ojos del otro incorporando la perspectiva del otro a la de uno mismo. Se habla de una asimilación de la perspectiva del otro, que, aunque sigue siendo la perspectiva del otro, se experimenta desde uno mismo.

Esta perspectiva de León, et. al. no contradice, como insistiré, un experimentar una y la misma emoción con otro. A continuación, mostraré la posibilidad de compartir emociones, de modo como lo plantea la emoción de caso, pero sin involucrar los compromisos ontológicos que preocupan a Bohl. De este modo, encontraré un compartir emociones de acuerdo con la teoría del *entrainment*.

4.3.2 Puede compartirse una y la misma emoción cuando ella se entiende como producto emergente de las dinámicas co-constitutivas de mundo.

Desde la teoría de los sistemas dinámicos, la coordinación intersubjetiva es un tipo de coordinación relativa (Kelso, 1999, 98 y ss.). Kelso señala que hay dos tipos de coordinaciones de los sistemas: en la coordinación absoluta las relaciones entre los componentes son fijas y por tanto el sistema es poco flexible (piénsese en la coordinación

de los engranajes y elementos de un carro; una vez se pierde la sincronía entre las partes el carro deja de funcionar). La coordinación relativa, por el contrario, involucra todas las posibilidades relativas al comportamiento de los componentes y la coordinación, con lo que es susceptible de ajustes repentinos y generalmente locales, debido a perturbaciones tanto externas como internas al sistema. A pesar de los ajustes sobre la marcha, a un nivel de observación más amplio, la identidad del sistema se mantiene.

Una coordinación intersubjetiva es una coordinación relativa, en la que los componentes establecen patrones con ajustes locales. Las particularidades de los componentes requieren de los otros una gran variabilidad, de modo que una pequeña perturbación no afecte el devenir del sistema intersubjetivo como un todo. Para explicar esta coordinación Kelso (1999, 98) pone el ejemplo de un hombre y un niño pequeño caminando en una playa mientras dialogan. Debido a las diferencias en el patrón de marcha de los dos, cada uno se ajusta para mantener la sincronía: el hombre disminuye la velocidad normal de su marcha, el niño da dos pasos por uno del hombre. Si una situación externa afecta la marcha de uno de los dos (una piedra hace que el hombre tenga que dar un salto) el niño inmediatamente ajusta su marcha a la perturbación, de modo que la coordinación permanezca y pueda retornar a su estabilidad original.

Lo que sucede en el ejemplo de la marcha, como en el de los músicos, es una forma de *entrainment* en la que dos o más procesos independientes se sincronizan entre sí, ajustándose mutuamente para dirigirse a un estado común, de acuerdo con Krueger (2016). Aunque con *entrainment* se habla de la tendencia hacia un estado común, uno puede experimentar en la emergencia del patrón el nivel de sincronía y diacronía, por ende, el nivel de jalonamiento del otro a un estado compartido. Como en el caso de los músicos, que el niño y el adulto estén sumergidos en la coordinación, y que los cuerpos vividos se hayan hecho transparentes -en tanto el tema de la conciencia es la pieza musical-, no niega que ambos puedan reconocer reflexivamente que están con un otro, como los músicos pueden reconocer reflexivamente que la interpretación de un instrumento ha sido producida por otro.

Para hablar de las emociones, si tomamos como ejemplo el caso de Scheler, la pareja en duelo está íntimamente coordinada sincrónica y diacrónicamente. Por el contrario, no encontraríamos, o encontraríamos mínimamente, una coordinación entre los que comparten, como espectadores, un concierto: si una situación común redundaba en una afectividad semejante en los espectadores, es en virtud de la interacción lineal entre cada subjetividad y el concierto, y no por una coordinación de las subjetividades. Ahora bien, en ambos casos, la mayor o menor coordinación no redundaba en el estatus del otro como *otro* ni de uno mismo como un *yo*. No redundaba porque, en estos dos casos, como en la marcha, o en la interpretación musical, el experimentar no es *acerca del* otro, sino *acerca de* la situación que los trasciende: la muerte del hijo, el concierto, la pieza musical o la charla en la playa.

Que el *acerca de* no sea el otro, no niega una distinción pre-reflexiva entre la mío-dad y la otredad. La mío-dad es la manifestación *para sí* de un cuerpo vivido, presente pre-reflexivamente en la dación. Este cuerpo se hace vivo también en la mutua *parificación* donde emerge el cuerpo vivo del otro (ver Capítulo Primero). Ahora bien, si lo dado redundaba en una espacialidad del cuerpo vivido y viceversa (en la unidad cuerpo vivido-mundo), la espacialidad experimentada en otro cuerpo (que ocurre en la parificación con ese otro), es experimentada también relación con lo dado a dicho cuerpo. Al coordinarse los cuerpos emergería una espacialidad compartida en la que es dado un mundo común. De la coordinación del hombre y el niño caminando emerge una espacialidad *compartida* en la que cada una de las partes, cada una de las espacialidades, cumple un papel pre-reflexivamente dado -en el control de su marcha- en relación con la espacialidad constituida en el otro y la espacialidad común que se crea en la coordinación⁶³.

Entonces, ¿cómo se da tal coordinación a nivel de la experiencia? La espacialidad compartida redundaba, no solamente en cómo se experimentan los otros y uno mismo en ese nivel pre-reflexivo -como transparentados en virtud de la dación-, sino en las cualidades

⁶³ Recordemos las representaciones que en la introducción sirvieron para describir mi propuesta. La figura 5 muestra esta coordinación entre dos unidades de cuerpo vivido-mundos que termina en el vivenciar como si se estuviera en una y la misma situación con otro cuerpo vivo (lo que incluye la experiencia afectiva). Si la figura 4 representa mejor la propuesta de León, et. al (2017), aquí doy argumentos para sostener que es posible una vivencia como la que describe la figura 5.

perceptuales, cinético/cinestésicas y afectivas a través de las que el mundo es dado para sí: es decir, tal nivel de coordinación redundante en la co-constitución de la situación. Recuérdese todo lo dicho anteriormente; en la coordinación se crean unos puntos de agarre de los cuerpos vividos con el mundo. La espacialidad compartida no es vivida como *el acerca de*, como no lo era la espacialidad de los dedos que se mueven en el teclado; sin embargo, tal espacialidad es vivida a través de las cualidades de la conversación. Si la conversación es experienciada como fluida y calmada es, en alguna medida, debido a la velocidad de la marcha: si, por ejemplo, la velocidad de la marcha aumenta, también se alteran las cualidades de la conversación. Si se rompe la coordinación al aumentar la velocidad de la marcha de uno de los hablantes -e.g. si al aumentar la marcha el padre, el niño se queda rezagado-, entonces el otro deja de ser transparente: aparece repentinamente como un ser arrogante, poco empático. Así, las subjetividades pasan de ser el fondo en el que se funda la conversación, para pasar a ser la figura. En otros términos, se ha perdido el carácter de lo compartido al alterar las cualidades de la marcha.

Considero que el problema principal de los críticos, y del mismo Krueger, es no diferenciar esos niveles de conciencia en los que, por un lado, yo y otro aparecemos como mío-dad y otredad mínimas, transparentados en lo que aquí he hablado ampliamente, y por otro se experimenta el compartir la situación. Y es que, aunque los músicos saben que los otros están involucrados en el desenlace de su interpretación, no pueden reportar cómo es dada tal coordinación, ni reconocen la relación entre una expresión específica del otro y su propia interpretación de acuerdo con Walton, et. al (2015, 3). Esta imposibilidad da cuenta de que el *entrainment* ocurre al nivel pre-reflexivo de las intencionalidades motoras; de este modo lo compartido no son esas coordinaciones, sino la pieza que resulta de ellas.

¿Se puede entender una emoción compartida como un único fenómeno que emerge de las subjetividades coordinadas, como lo es una pieza musical o una conversación? Creo que esa es la verdadera pregunta que suscitan las emociones de caso. Si la emoción se puede asemejar a la emergencia de una pieza musical, y la coordinación entre las subjetividades “emocionando” es equiparable a la coordinación entre las subjetividades tocando, entonces, no habría por qué negar que una emoción compartida es numéricamente una. Aquí habría

que indagar a qué nos comprometemos cuando decimos que la pieza musical, tocada entre varios, es numéricamente una: y desde allí trasladarlo al campo de las emociones. E implica indagar por qué que la pieza sea numéricamente una no significa sacrificar el experienciar subjetivo y el de los otros que la componen.

4.3.3 Las emociones compartidas emergen de las dinámicas de las subjetividades; como atmósferas afectivas son dependientes de los emocionares individuales.

He dicho que la pieza musical *emerge* como producto de la interpretación de distintos instrumentos. Ahora bien, si digo que una emoción es un único producto emergente de emocionares de diferentes individuos, es procedente discutir el tema de la emergencia.

Recuérdese que, en sistemas dinámicos, aquello que emerge de la coordinación de las partes es un patrón autoorganizado: es decir, una organización autónoma, independiente de controles externos (i. e. no hay un *deus ex machina* controlando el proceso, Kelso, 1999, 9), cuyo comportamiento depende de leyes constituidas dentro del mismo sistema. A su vez, en un sistema autoorganizado el patrón emergente retroalimenta a las partes; es decir, las características de dicho patrón inciden en el desempeño de las partes. De esta forma, en el tiempo el patrón mismo puede cambiar el comportamiento de las partes, afectándose a sí mismo en ese proceso (Kelso, 1999, 3-9).

Hay que hacer notar dos puntos: primero, de la coordinación de partes autónomas -es decir, de partes que interactúan entre sí sin guía externa- emergen patrones que dependen de las partes. Ahora bien, esos patrones no son la mera sumatoria de las partes, en la medida en que la coordinación de la que emergen ya implica un orden de creación que no se reduce a las propiedades individuales. Segundo, a pesar de la emergencia de un patrón común, las partes de un sistema pueden ser agentes autónomos, es decir, agentes que tienen su propia organización. La emergencia de un patrón no sugiere, en principio, ningún tipo de constreñimiento al individuo, aunque sí puede tener incidencia, por la retroalimentación del todo a la parte, en su comportamiento.

En este orden de ideas, una pieza musical, una conversación, y una emoción, entendida como atmósfera afectiva, son productos emergentes de sistemas autónomos. Cada uno de estos sistemas autónomos se refiere a *uno* y el mismo fenómeno, *tal como es experimentado por cada uno de los agentes*, aunque no se pueda decir que dicho fenómeno tiene existencia independiente de la interpretación de cada instrumento, del habla de cada individuo o del emocionar individual.

Para ver el problema de la emergencia en términos de experiencia vivida, hay que echar mano de la distinción entre *noema* (lo dado) y *noesis* (la actividad constituyente) (*Hua III*, 214). La emoción como lo emocionado (es decir, la emoción en cuanto *noema*) es diferente a la emoción como parte constituyente del mundo vivido: como parte del entramado de la constitución del cuerpo vivido, la emoción no puede separarse sin que el sentido de mundo cambie. Husserl (*Hua III*, 312) reconoce que la emoción afecta el experimentar noemático: una cosa es este cuarto dado cuando estoy feliz y otra cuando estoy triste.

La distinción entre la emoción como lo dado y la emoción como parte del experimentar constituyente del mundo, afectaría la teoría de la empatía como eje de la intersubjetividad. Si lo dado del otro es la emoción, ella está en la expresión de tristeza, o alegría, por lo que los otros se aperciben directamente en la expresión corporal, que es la manifestación visible de tal experiencia personal (e.g. Stein, 1916/2004). Pero si bien empatizar con los otros pasa por esa apercepción de los otros en la expresión, la intersubjetividad no se puede reducir⁶⁴ al problema de la empatía. Como he insistido ampliamente, la atención a las emociones de otro es parte del *estar en el mundo* en el que ocurre el experimentar con ese otro, es decir, la vivencia de las emociones está enraizada en cierta dación de mundo (Merleau-Ponty, 1945/1985).

Ahora bien, una teoría de las emociones compartidas no puede negar que el experimentar en primera persona (lo que me pasa a mí) es el dato básico de la fenomenología. Los padres

⁶⁴ Subrayo que la intersubjetividad no se puede reducir al problema de la empatía porque aquí no busco negar que se puede abordar desde dicho problema; simplemente en este trabajo el punto de partida es el de la constitución, y por ende me aparto de cierta tradición de la intersubjetividad que se interesa por cómo los otros son dados como otros.

que lloran a su hijo no comparten una misma tristeza si ésta se entiende como una cualidad del experimentar subjetivo, es decir, como un experimentar del cuerpo vivido. El cuerpo vivido se constituye, no solamente sobre experiencias cinético/cinestésicos y perceptuales, sino también sobre experiencias afectivos que involucran diferentes tensiones y sensaciones corporales que se sintetizan en lo que entendemos como emoción (Johnstone, 2011, 178-179). Johnstone hace énfasis en esas cualidades de las emociones como experiencias del cuerpo: las emociones son “modalidades hedónicas, tensionales y dinámicas del cuerpo vivido (...) Cada emoción involucra una clase específica de respuesta corporal”⁶⁵ (Johnstone, 2011, 178). Como son experiencias del cuerpo vivido, están acompañados de ese carácter de correspondencia con una *yoidad* y de ahí que no se pueda pensar que son compartidas.

Pero, como experiencias del cuerpo vivido, son parte del experimentar constitutivo -de la *noesis*- de ahí que ellas aparezcan en *situación*, y rara vez como algo en sí mismas; finalmente ellas afectan y dependen del mundo vivido. Aunque el experimentar la emoción es individual, la intercorporalidad no se constituye por una tendencia a compartir una y la misma emoción, sino por la vivencia de estar compartiendo el mismo mundo vivido. Entonces, suponer que compartir una emoción implica un compromiso ontológico con la existencia de algo llamado “emoción” que tú y yo compartimos, es un error producto de confundir la experiencia de tristeza en mí con el emocionar como el hacerme a un mundo. Ya antes he sostenido que el experimentar *con* otros no necesariamente trae a colación el problema de la no-origenariedad (es decir, de la experiencia de la conciencia ajena), porque el tema de la conciencia en este fenómeno no es la experiencia del otro con el que me estoy haciendo a un mundo.

Ahora bien, cuando el otro se vuelve tema si se experiencia como no-origenario lo ajeno de su conciencia. Cuando la fenomenología tematiza la experiencia del otro, la desarraiga del experimentar intercorporal: cuando el costoso jarrón cae al suelo y está a punto de quebrarse,

⁶⁵ (...) hedonic, tensional, and dynamic modalities of the lived body (...) Each emotion involves a specific sort of bodily response.

yo vivo la tensión en el ambiente, no me pregunto por la cualidad del horror que refleja la cara de mi mamá. No debe confundirse, entonces, el que yo vuelva tema al otro y el que yo esté en el mundo con otro. No debe confundirse el tematizar la emoción del otro (el que yo reflexivamente tenga conciencia de las emociones experimentadas en otro) con una vivencia compartida como compartir una conversación, la interpretación de una pieza musical, o armar un rompecabezas. Una vivencia compartida es una experiencia co-constituyente que adquiere sus cualidades experienciales de las vivencias individuales, pero no se puede reducir a ellas.

Una conversación, una pieza musical, o armar un rompecabezas son experiencias compartidas porque las vivencias individuales son jalonadas hacia la constitución de una experiencia común. En el caso de los padres en duelo, si bien no se comparte una y la misma vivencia afectiva, sí se comparte una misma situación que afecta el experimentar emocional individual. En la situación que describió Scheler, los cuerpos vividos se coordinaron en una espacialidad corporal co-constituida, a través de la coordinación del ritmo del llanto, de la prosodia, de la expresividad en general y de todo aquello perceptual y propioceptivo que corresponde al experimentar individual. De esa coordinación *emerge* la vivencia de duelo colectivo, al mismo tiempo que esa vivencia es responsable de los experimentares individuales.

La vivencia de duelo colectivo no deslegitima la posibilidad del duelo individual. También los músicos pueden interpretar aisladamente su instrumento y el hombre en la playa puede caminar solitariamente. Pero el estar con otro ha traído, no solamente una cualidad nueva a la vivencia individual, sino una *nueva vivencia*. Aunque la muerte sigue siendo la misma, el mundo dado -incluyendo lo afectivamente dado- cambia con la presencia del otro: cambia como dación en la intimidad de los cuerpos, que, como dije en el apartado 1.1, no tiene que ver solamente con la percepción, sino con los horizontes de sentido que acompañan la situación presente. Así, el otro añade perspectivas actuales de la situación y horizontes de sentido, perspectivas que se coordinan con las propias, para crear una situación con características particulares. En casos de duelo, la vivencia colectiva puede implicar que tal situación sea vivenciada como más dolorosa que si se estuviera solo, o la tristeza puede

cambiar cualitativamente. Si bien el duelo involucra una experiencia de dolor individual, en las propias entrañas, *es* en la medida en que se experimenta como un dolor colectivo: ese mundo no es solamente lo dado a mí, sino lo dado *con otro*. En esa experiencia, no hay un sentido de *togetherness* que separe la experiencia propia de la del otro, porque el mundo afectivo, en el que estamos envueltos los dos, es *uno y el mismo* para ambos en lo que a nosotros dos respecta.

Usar la metáfora de sistemas dinámicos de Kelso (1999) para entender un problema fenomenológico, no implica comprometerse ontológicamente con que las partes emocionando han creado una entidad distinta a lo experimentado por las partes mismas. Se trata, más bien de una *propiedad emergente* de la interacción entre las partes, como lo es una pieza musical (que no es una entelequia aparte de los sonidos de los diferentes instrumentos). Como propiedad, la emoción emerge de la coordinación, pero no tiene una existencia independiente, ni siquiera es una existencia, sino un atributo de una relación.

En fenómenos emergentes, el patrón, venido de la relación entre las partes, tiene efectos de retroalimentación sobre las mismas: en el caso de la emoción, la afectividad creada en el experimentar conjunto de los individuos afecta el experimentar individual. Por poner un ejemplo, la tristeza generada en la coordinación del ritmo de los llantos individuales crea una afectividad común de tristeza que permite la conservación del llanto individual por un tiempo prolongado. Uno puede reconocer la emergencia de esa propiedad sin negar que el emocionar es dado en primera persona: en primera persona yo experimento mi propio sufrimiento cuando lo vuelvo el *acerca de* de mi conciencia, y al mismo tiempo experimento el sufrimiento común como propiedad emergente de la coordinación de los cuerpos vividos. Aunque la emoción es un experimentar individual, lo que se comparte es una atmósfera afectiva. De este modo, contrasto la emoción como experimentar del cuerpo vivido con un experimentar afectivo *compartido* a modo de una atmósfera; un experimentar emocional que es vivido como *numéricamente uno* para dos o más subjetividades.

En términos generales, la atmósfera afectiva se entiende como un color o un valor del mundo vivido (e.g. Johnstone, 2011, 178) que afecta las cualidades hedónicas, tensionales y

dinámicas del cuerpo, al mismo tiempo que dichas cualidades afectan la atmósfera del mundo (Quepons, 2016, 93). Quepons (2016) por ejemplo, recoge algunas connotaciones de la atmósfera afectiva (o *Stimmung* en la tradición fenomenológica alemana) esencialmente de la *Investigación quinta de Las investigaciones lógicas* de Husserl. De acuerdo con Quepons, las atmósferas afectivas:

1. Constituyen un trasfondo emotivo [*Gefühlshintergrund*] para toda la vivencia, y forman una coloración afectiva [*Gefühlsfärbung*] y una expansión [*Ausbreitung*] de los caracteres relativos al sentimiento en el entorno.
2. No tienen referencia explícita, pero mantienen la intencionalidad del acto que los suscitó. No obstante, mantienen su unidad en el tiempo de forma indeterminada constituyendo así una “corriente de sentimientos” [*Gefühlsstrom*].
3. Se manifiestan como un efecto de resonancia [*Resonanz*] que involucra suscitaciones corporales, las cuales forman un ambiente emotivo [*Gefühlsmilieu*] por medio de síntesis asociativas de sedimentos afectivos de la vida de conciencia. (Quepons, 2016, 93).

Si se resumen esos tres aspectos que señala Quepons, toda vivencia tiene una atmósfera afectiva; esta será entendida como el trasfondo en el que se da la vivencia. El trasfondo se origina en el experimentar afectivo del cuerpo y se extiende como una onda expansiva al mundo circundante, dándole cierta valoración y color que incluso permanece una vez se ha liberado esa onda. De este modo, hay situaciones en las que una coloración afectiva del mundo se mantiene incluso tiempo después de la desaparición de aquello que produjo el experimentar afectivo original. Por ejemplo, la atmósfera de tristeza permanece en la casa un tiempo después de que haber terminado una relación amorosa, lo que puede afectar el emocionar individual futuro (de ahí que, para quien acaba de terminar una relación, pueda ser aconsejable “cambiar de ambiente” por un tiempo). También hay situaciones en las que no se reconoce explícitamente qué originó la emoción que produjo la atmósfera, con lo que su comienzo y su fin no son identificables (Quepons, 2016, 98). En todos los casos, y

particularmente en aquel en el que no se reconocen el principio y el fin, se demuestra el vínculo entre la atmósfera afectiva y los horizontes de la dación: la atmósfera de tristeza es indefinida porque la dación de la casa en el presente involucra la transferencia de habitualidades no reconocidas explícitamente: cierta disposición de los muebles, ciertos objetos, los rituales en la casa, desde la ruptura, tienen a la tristeza como horizonte de sentido vinculado a su dación.

Si la atmósfera tiene que ver con los horizontes que participan de la dación, entonces la atmósfera muestra ese vínculo recíproco entre el mundo dado y el cuerpo vivido; en lo dado está el origen de una experiencia corporal que a la vez se expande al mundo. Ahora bien, ¿cómo se comparte una y la misma atmósfera?

Primero, recordemos la teoría de los sistemas dinámicos: la atmósfera sería un producto emergente de la coordinación relativa de las subjetividades, no teniendo una naturaleza distinta a tales subjetividades y las resonancias afectivas que ocurren entre ellas.

Segundo, si la atmósfera afectiva es un producto emergente de la coordinación, es experimentada como algo que se gesta *entre* varios, como la pieza musical es experimentada como algo distinto a los intérpretes, aunque provenga de ellos.

Tercero, la atmósfera como un fenómeno compartido por más de una subjetividad, se gesta dentro de una espacialidad co-constituida. Este tema de la espacialidad co-constituida va a ser importante más adelante cuando hable de la atención compartida: si la dación tiene que ver con la constitución de la espacialidad del propio cuerpo, la co-dación tendría que ver con una espacialidad conjunta. Esto implica pensar cómo, cuando estamos con otros, se descentra el punto cero de la experiencia, para encontrar su eje en un punto en el que mi cuerpo vivo y el del otro nos encontramos.

En el caso de los padres en duelo las cualidades afectivas de la atmósfera están vinculadas también con la espacialidad constituida. El experimentar afectivo de quienes lloran juntos (como una atmósfera afectiva que los trasciende) toma sus cualidades de la compenetración

de los cuerpos: en un abrazo, quienes lloran sentados vivencian un espacio co-constituido que ocupa apenas a los dos cuerpos fundidos. La atmósfera afectiva también ocupa ese espacio reducido, porque el mundo como es dado cabe apenas en lo que ocurre entre los cuerpos: el abrazo es también un cierre intencional de la espacialidad del mundo.

En ese espacio reducido la atmósfera se constituye a través del calor corporal compartido, del fundirse las lágrimas de los dos dolientes, del experimentar la coordinación del llanto del otro con el propio, del tono coordinado de las voces. La cualidad de la atmósfera de tristeza será distinta si los padres están ubicados en diferentes esquinas de la sala; en la distancia, la atmósfera se extiende en el espacio, gestándose en medio de las corporalidades e incluyendo todo aquello que entra en esa espacialidad. Solo basta con escuchar el sollozo del otro, solo basta una mirada, para que se de un experimentar afectivo subjetivo (como en los músicos, escuchar la interpretación del otro afecta la propia interpretación), y en esa coordinación entre lo escuchado y lo interpretado se vaya generando y sosteniendo la atmósfera que regula también las experiencias individuales. Esto no ocurre en mí o para mí, porque incluso no soy yo ni es el otro el tema de la conciencia: lo que es triste es la situación, en ese espacio que hemos co-creado.

No toda coordinación motora redundante en la emergencia de lo compartido: así se resuelve el problema de si el contagio afectivo, como mera reproducción de un sentimiento, sin comprensión del estado de conciencia que lo produjo (Scheler, 1913/1957, 28), es una experiencia de *nosotros*; en este caso no hay co-constitución de una atmósfera. Tampoco emerge lo compartido en un “un sistema social acoplado”⁶⁶ como el que constituyen un violador y su víctima (cf. León, et. al. 2017, 8) solamente por el hecho de que el gozo del violador “se alimenta del terror de la víctima” y de que “el terror de la víctima no sea simplemente provocado por la terrible situación, sino que esté modulado e intensificado por el disfrute del violador”⁶⁷ (León, et. al. 2017, 7).

⁶⁶ a coupled social system.

⁶⁷ whose enjoyment feeds off the terror of the victim and where the terror of the victim isn't simply brought about by the terrible ordeal but is modulated and intensified by the rapist's delight.

Por un lado, el contagio afectivo no es una experiencia compartida, porque el *acerca de* no es una situación común, sino el otro con el que mi corporalidad resuena -de nuevo, ya sea que ese otro sea experimentado como la encarnación de una afectividad, como mi jefe con el que tengo que congraciarme, etc-. Aunque en el contagio, y contrario al caso de la violación, la emoción es aparentemente la misma, esta apariencia es solo una forma de manifestación exterior de dos vivencias distintas: Imaginemos la situación de un empleado riéndose del chiste del jefe. En un caso, el del jefe que ríe inicialmente, la situación es la de un chiste gracioso; en el otro caso, el del que se contagia de la risa, la situación es aquella en la que uno se experimenta como evaluado por el jefe. Ahí no hay una experiencia compartida, porque el mundo no es constituido comunalmente.

De acuerdo con León, et. al., es cierto que en el caso de la violación hay un acoplamiento de los cuerpos, pero no hay co-constitución de mundo, por eso no puede haber un carácter de lo compartido, como los mismos autores reconocen. Este ejemplo es un caso distinto a la coordinación entre los padres frente al féretro del hijo o la de los músicos en la pieza musical. En la violación no hay un compartir una emoción, simplemente porque, como lo dicen León, et. al. violador y víctima no están inmersos exactamente en la misma situación; si bien hay una cercanía espacial entre ellos, y sus cuerpos se coordinan, ellos vivencian dos mundos de sentido diferentes. La individualidad se experimenta precisamente porque no hay esa apertura del sentido de uno sobre otro, que haría que la situación fuera de gozo o de terror para los dos. Otra forma de dar cuenta de la individualidad tiene que ver con la transparencia: ellos no son *transparentes* para el otro y para sí mismos: ya sea que, por ejemplo, el violador experimente a la muchacha como pura carnalidad, o como deseo; ya sea que ella lo constituya a él como un monstruo, lo cierto es que, el y ella son lo dado a cada uno de los participantes, y no un sentido de mundo co-constituido.

Considero que hay más de una posibilidad de lo compartido, que puede incluir las experiencias de contagio, imitación, *entrainment* o las que señalan León, et. al. Y que el problema real de lo conjunto en la atención o emoción compartidas es un problema más fundamental que los que señalan estos autores. Y es que la indagación de lo compartido tiene que ver con una idea central a todo este texto: que la experiencia de lo compartido es

una experiencia primordial de co-constitución, es decir, antes de toda constitución de un yo y otro, los cuerpos se experimentan en el *mutuo suscitarse vivo* (recuérdese *Hua I*) como un estarse haciendo a mundos. Lo que se ha olvidado en las teorías de lo compartido es precisamente aquello en virtud de lo que lo compartido tiene lugar: experiencias constituyentes de sentido.

Desde una perspectiva más primordial insisto que si se experiencia al otro como parte constitutiva de la propia experiencia emocional, es porque el otro es parte constitutiva de la propia experiencia constituyente. Una experiencia de compartir con otros ha emergido de una forma más primordial de verse experimentando el mundo —que implica experimentarse a uno mismo y a otro mínimamente- *a través de ese otro mínimo*. Y, como he insistido aquí, esto puede implicar la incorporación del otro a las propias dinámicas constituyentes hasta el punto de volverse transparente. Una ampliación de esta idea de un otro mínimo en la experiencia será tratada en la tercera parte.

Con lo dicho, podemos pasar a hablar de la teoría de la atención conjunta desde la fenomenología, recogiendo lo trabajado aquí sobre atención y sobre lo conjunto. Este apartado final donde se presentan los principios generales de la atención conjunta es más bien un apartado concluyente que recoge lo que trabajé en este capítulo: finalmente, la atención conjunta también pone sobre la mesa el problema de la incorporación de los otros a experiencias atencionales. Al final espero que queden establecidos los temas que se trabajarán en la última parte de este trabajo, donde trataré el problema de la co-constitución primordial en la figura del la mío-dad y la otredad mínimas; esto es, donde abordaré los fundamentos de la intersubjetividad desde la co-constitución, siguiendo la metodología de la fenomenología constructiva (el método que aborda aquello que no es dado a la intuición, como los primeros meses de vida de la conciencia). Como sustentaré en ese capítulo, tal fenomenología constructiva establece las bases para toda fenomenología de la constitución y la dación de mundo.

4.4 La atención conjunta es un entramado de puntos de agarre con el mundo co-dado, en el que también se da una experiencia de co-agencia.

La teoría de la triangulación parte del supuesto de que, en la tarea, el mundo y las subjetividades son experimentadas por cada uno de los participantes como entidades independientes; y que las relaciones intersubjetivas que se establecen se basan en conocimientos que las subjetividades tienen sobre los otros y el mundo. A diferencia de este supuesto, aquí he insistido que los participantes son dados como *mío-dad* y como otredad en el estar uno sumergido en la tarea, lo que implica que la tarea es el *tema* de la conciencia, mientras los otros y yo somos dados pre-reflexivamente en un vínculo constitutivo con dicha temática. Como tales, ciertas daciones de otros y de mí son horizontes de sentido de la tarea; como tales, yo y otros podemos aparecer como tema de la conciencia cuando la tarea jalona ese experimentar. Ahora bien, la dación de uno y de otro como subjetividades constituidas (como Yo y Otro) no serían requisito para que haya atención conjunta, tal como lo ejemplificarían los improvisadores en una banda de jazz, para los que la coordinación con otros se reduce a la percepción de unos acordes que se coordinan con la propia experiencia cinestésica (cf. Walton, et. al, 2015). Esta coordinación involucra la resonancia con la corporalidad viva de otro -el movimiento del otro se incorpora a mi corporalidad vivida-: ahora bien, el punto en el que quiero insistir es que esa corporalidad viva no remite a la dación de otro, sino a la coordinación cinético/cinestésica, perceptual y afectiva con otros cuerpos que terminan incorporándose a las propias constituciones de mundo -en este caso, de la pieza musical-.

En este apartado recojo lo trabajado sobre la atención y sobre lo conjunto para una comprensión alternativa de la atención conjunta. El punto de partida serán los *puntos de agarre*, de acuerdo con la interpretación que he hecho, usando el término de Merleau-Ponty *prises* (1945/1985). Recordemos a la secretaria que, moviendo sus dedos en el aire, hace emerger una máquina de escribir virtual. Desde su perspectiva, la máquina invisible emerge frente a ella mientras mueve los dedos. Como espectadores de lo que hace la secretaria, la máquina virtual también es dada a nosotros, aunque no somos quienes la hacen traer a su

existencia virtual. Esto quiere decir, en los términos aquí planteados, que los *puntos de agarre* de los dedos jalonan también un mundo para los espectadores (es decir, también jalonan una *transferencia de sentido* en el espectador). La intersubjetividad aquí se ha reducido a la dación de un mundo a través del movimiento de otro.

Pero mejoremos un poco el ejemplo: imaginemos que otra persona se para enfrente de la secretaria, mientras ella hace aparecer la máquina virtual, y comienza a señalarla con el dedo índice que sacude insistentemente de arriba hacia abajo, a la vez que frunce el ceño. Imaginemos que, posteriormente, otra persona aparece en la escena y hace el gesto de agarrar un marcador y escribir sobre un tablero invisible mientras hace un gesto de sorpresa dirigiendo su mirada a los otros dos. En esta escena, que más adelante llamaré “la oficina”: ¿Cuál es la vivencia de los actores?, ¿cuál la del espectador de la escena?

Para entender este fenómeno nos puede ser útil remitirnos a la mímica como género teatral. Especialmente la Mímica Corporal se trata de experiencias como la que acabo de describir. La Mímica Corporal, cuyo inventor fue Étienne Decroux, es una forma de arte dramático que busca “hacer visible lo invisible” (Baylis, 2009, 279), lo que significaba, según Decroux, que los pensamientos se hacen cuerpo en la mímica: para el dramaturgo, lo invisible es el mundo de los pensamientos, el mundo interior. Hacer visible lo invisible es hacer que lo visible -el gesto- sea el pensamiento mismo (Leabhart, 2007, 32). Con esto se quiere decir que el mimo evoca -hace emerger- el mundo interior, no lo representa, ni lo reproduce, ni lo describe (Leabhart, 2007, 15). Tal mímica corporal se diferencia la pantomima, que cuenta una historia traduciendo las palabras por expresiones corporales (Leabhart, 2007, 84).

Aquí hay varias cosas que decir:

1) Para la Mímica Corporal el movimiento del mimo corporiza el pensamiento, lo que nos dice que el cuerpo es una forma de expresarse el pensamiento. Ahora bien, si con Merleau-Ponty el pensamiento se ubica en la relación cuerpo vivido-mundo, la mímica hace virtual esa relación, y con eso acentúa una de las partes, la que ocurre en el cuerpo, para que la otra, el mundo, emerja. Esto requiere hace especial énfasis en los movimientos: sin la acentuación

de los movimientos, el contexto virtual en el que se da la escena no está disponible; la acentuación permite al espectador traer virtualmente aquello que en otra situación aparece materialmente.

2) Es decir, como el mundo no está presente en su materialidad, en la mímica se acentuaría esa unidad cuerpo vivido-mundo en términos de la expresividad del cuerpo: en la obra teatral el mimo acentúa la expresividad del cuerpo como puntos de agarre de elementos materiales que, así, emergen virtualmente: por ejemplo, en un punto de la obra “La estatua” (*La statue*) (Decroux, 1961), las manos del mimo se cierran y uno de los brazos, proyectado hacia adelante, se tensiona mientras el otro brazo, ubicado atrás, se recoge y las piernas se arquean acompañando la tensión de uno de los brazos. Antes de que el espectador piense en los movimientos, los brazos y las piernas son el contexto en el que aparece un objeto que se resiste, algo que jalona hacia adelante un brazo y arquea al otro. Ese objeto que aparece como resistiéndose aparece como una cuerda virtual en la forma de estar cerradas las manos, dejando pasar una luz entre ellas. El movimiento de la “estatua”, es decir, el movimiento de la otra mimo, corresponde con los movimientos de brazos y cuerpo del primer mimo, con lo que inmediatamente encontramos una conexión entre los dos cuerpos a través de la cuerda virtual.

3) En el ejemplo de la oficina, el mundo virtual agarrado con los movimientos de los dedos se expande con la aparición de los otros actores: ya no es una máquina lo único que se hace virtual, sino una situación completa, con otras perspectivas y horizontes de sentido: esto no es solamente experimentado por el espectador sino por los actores, que coordinados crean un mundo para sí. Ese mundo que emerge de la coordinación de los actores tiene también una perspectiva virtual y una afectividad virtual. En ese mundo dado al espectador, los actores son parte de la escena junto con el mundo virtual en el que aparecen.

¿Qué experiencia cada uno de los integrantes del grupo? A cada uno de ellos le corresponde experimentarse como cuerpos vividos. Y, sin embargo, esa vivencia tiene que ver con la participación de los otros, en la medida en que los propios movimientos se afectan con su presencia. Esta afectación no sólo se da por la interferencia directa de cada quien sobre los

otros, sino porque cada uno participa de la constitución de toda la situación en la que los movimientos particulares están embebidos. Los otros, aunque pueden aparecer como otros, aparecen principalmente como puntos de agarre con los que se constituyen atmósferas afectivas -recuérdese el debate al respecto de compartir emociones-, a espacialidades o a ritmos que son experimentados como dados allí para todos los participantes. Para el que experimenta la situación en primera persona, no solamente emerge una máquina de escribir virtual (en el caso de la secretaria) o un tablero virtual, sino un mundo virtual en el que ellos están sumergidos. Ese mundo no está siendo caracterizado reflexivamente en este instante; todos los participantes de la actividad están viviéndolo y viviéndose en relación con los puntos de agarre que ese mundo jalona en relación con cierta dación de ellos mismos.

Ahora bien, la diferencia entre el espectador de la situación y el que participa de su constitución es ese sentido de agencia que acompaña el movimiento animado. Aquí el sentido de agencia se acompaña de una experiencia de *nosotros* como co-agencia: es la coordinación de los movimientos en un movimiento extendido en otras agentividades y no únicamente el propio movimiento el que trae a la existencia dicho mundo virtual. Este sentido de la co-agentividad no es una sumatoria de agentividades individuales simplemente porque no está volcada sobre los cuerpos individuales sino sobre la situación que es co-dada. Quiero subrayar esa idea de la predominancia de la situación emergente sobre las corporalidades porque allí surgiría el sentido de lo compartido como lo co-dado: la situación jalona la coordinación en una pérdida de sí como entidad independiente, con una vivencia distinguible de la del otro. La naturaleza de la co-agentividad no es la misma experiencia que caracteriza Tomasello (1998) como parte de la atención conjunta: Para este autor en la atención conjunta hay un entendimiento de que la tarea es algo a lo que las intenciones están dirigidas en conjunto: un entendimiento de que *estamos haciendo esto juntos*. Como dije arriba, esa experiencia en Tomasello es parte de un proceso que incluye el reconocimiento de la propia agencia, la de los otros, y el entendimiento de que los otros y yo estamos dirigidos a lo mismo. Por el contrario, la co-agencia sería, no un entendimiento sino un experimentar pre-reflexivo de que lo dado -lo compartido-, no es la mera sumatoria de un yo + otro = mundo, sino que es una experiencia de que eso dado es numéricamente una y la misma experiencia (como emergencia) para todos los cuerpos vividos (i. e. los cuerpos

cinético/cinestésicos). Ahora bien, esta experiencia de cuerpos vividos coordinados no sugiere una experiencia intersubjetiva, en el que yo y otro somos tema, como la co-agencia de un mundo que emerge ante ellos y que a su vez va jalonando la coordinación.

El espectador de la escena de la oficina y de la pieza musical no se experimenta a sí mismo ni a los otros espectadores como co-agente, y en su caso la no agencia en esa escena tiene que ver con que su movimiento no “agarra” la virtualidad del mundo que está presenciando. Cuando más adelante me refiera al cuerpo como punto cero de la vivencia, tendrá sentido que la no agencia tenga que ver también con la espacialidad que han constituido los cuerpos -ya sea como individuos o como colectivos-: en el caso de la escena, los actores como cuerpos vividos han constituido una espacialidad de la escena, por ende, se puede experimentar esa distancia entre lo que nos es dado en tanto *hacemos* y como les es dado a otros como espectadores pasivos. Desde la primera persona del que escucha la pieza musical, el disfrute particular tiene que ver precisamente con el hecho de que es tocada por otros: él disfruta el resultado global, disfruta la co-agencia en segunda persona, en la que puede capturar elementos que tal vez no captura quien está involucrado en la composición. El espectador también experimenta el sentido de conjunto -al escuchar la pieza se experimenta la coordinación de los diferentes músicos- pero sin el sentido de co-agencia en primera persona de quienes disfrutan la pieza en tanto son partícipes de su creación. De alguna forma, al no participar de esa espacialidad, temporalidad y demás sentidos virtualmente emergidos en la escena o la pieza musical, el espectador experimenta ese mundo como el mundo de otros: en otras palabras, al no ser agente, no es parte de la unidad del mundo, incluso cuando puede ser testigo de él.

Entonces, la clave de la atención conjunta es la co-dación de ese entramado de puntos de agarre con el mundo, en el que también se da la experiencia de co-agencia: el mundo emergente retroalimenta una experiencia de lo que puede entenderse como un *nosotros*, aunque no en un sentido de que tú y yo estamos dados allí más una experiencia común, sino en el sentido en que a estos movimientos (en estos cuerpos) les corresponde este mundo. La triangulación es una perspectiva de la tercera persona; el espectador observa cómo aparece un mundo (como la tarea) entre dos o más individuos que él caracteriza como subjetividades.

Como espectador, uno tiene dos opciones: o tratar de ver los componentes de la interacción y los procesos causales que allí emergen, o, como el que observa desprevénidamente la escena de la secretaria y sus acompañantes, tratar de descubrir esos puntos de agarre entre el mundo y las subjetividades. La descripción fenomenológica tendería mejor a la segunda opción.

Aunque reconozco que se pueden dejar de lado elementos que son parte de la constitución de la atención conjunta, divido lo que sigue en dos partes que considero se siguen de lo que he trabajado aquí sobre co-dación. El tema de la espacialidad compartida, que trae a colación el problema de si la espacialidad puede ser experienciada como constituida con otros, o si los otros son meras extensiones de la propia espacialidad. Y el segundo tema es de la percepción conjunta: atención y percepción van de la mano en la dación de sentido.

4.4.1. Lo dado es dado al cuerpo como punto cero; lo dado como co-dación pone de presente que mi cuerpo vivido puede constituirse como punto cero en su extensión en otros.

El punto cero de la experiencia es el “aquí absoluto” (Husserl, 1952/2005, 166). En la vivencia, el *aquí* depende de la espacialidad del cuerpo vivido como punto cero de la experiencia. Para Husserl, desde ese punto cero se constituye la orientación del mundo: su arriba, abajo, derecha, izquierda, y el aquí y el allí. En el capítulo primero señalé que la constitución de la espacialidad del cuerpo redundaba entonces en la espacialidad del mundo; en este capítulo segundo eso tiene connotaciones, por ejemplo, en relación con la incorporación: si un objeto se incorpora a la espacialidad del cuerpo, la espacialidad del mundo debería verse afectada. Por otro lado, la idea del cuerpo como punto cero trae el problema de la co-constitución de espacialidad del mundo: si co-constituyo con otros, esto implica que de algún modo mi cuerpo deja de ser *el punto* de referencia del mundo, para volverse una perspectiva entre otras con las que, en coordinación, se ha hecho emerger ese mundo.

Ahora bien, el tema del punto cero no es en esencia un problema de la orientación: es un problema de que al cuerpo vivido se le da el mundo desde su perspectiva; el problema es el

de la dación y no del mero establecimiento de coordenadas. Hay que resolver, en la codación cómo el punto cero sigue siendo el cuerpo vivido y si este cuerpo es un cuerpo colectivo o el de la subjetividad que comparte con otros la experiencia. Creo que este problema del punto cero de la experiencia en la atención conjunta se puede dividir en por lo menos tres subproblemas: el problema de la dación del cuerpo y del mundo y la diferencia con un punto de referencia distinto al cuerpo -un punto de referencia ubicado en el mundo circundante-, cómo el punto cero se afecta en la incorporación, y finalmente, y lo que lleva a este trabajo, la constitución de un punto cero compartido.

a) La dación del cuerpo vivido como punto cero versus el punto cero absoluto:

La idea husserliana del cuerpo como punto cero de la percepción no fue aceptada completamente en la fenomenología. Uno de los autores críticos es Elmar Holenstein (1972) para quien, desde una perspectiva empirista, el punto cero de la experiencia perceptual no necesariamente yace en la espacialidad del cuerpo vivido:

Si estoy parado en la plaza de mercado de una ciudad antigua, rodeada de casas, entonces me dirijo a la plaza, a su centro, tal vez acentuada por un monumento, y no es ella la que se dirige hacia mí. Si camino por el borde de una avenida de dos carriles tampoco me siento el punto cero de la orientación. Las dos hileras de árboles dominan el lugar. Es su distribución lo que determina su centro (Holenstein, 1972, 32)⁶⁸.

Para Holenstein, el espacio en el que me ubico y a partir del cual experiencio los objetos tiene muchas veces a algo distinto a mí como eje de la orientación, siendo yo parte de aquellos elementos cuya disposición confirma dicho punto cero. En el caso de la plaza, yo me ubico en el espacio en relación con la ubicación del monumento que en mi vivencia es el eje de la orientación en la plaza. Por ejemplo, si alguien me llama al celular, y me pregunta

⁶⁸ Stehe ich auf dem Marktplatz einer alten Stadt, der ringsum von Häusern eingefasst ist, dann bin ich auf den Platz, auf seinen Mittelpunkt, der durch ein Monument vielleicht noch zusätzlich akzentuiert wird, hin ausgerichtet und nicht er auf mich hin. Gehe ich am Rand einer doppelreihigen Allee, so fühle ich mich ebensowenig (als Nullpunkt der Orientierung). Die zwei Baumreihen beherrschen den Raum. Ihre Anordnung ist es, die sein Zentrum bestimmt.

donde estoy, yo describiría mi posición en relación con el monumento y no viceversa: lo más seguro es que diga “me encuentro a la derecha de la estatua de Simón Bolívar”. De este modo, para Holenstein, no parece que sea necesario privilegiar mi cuerpo entre otros posibles ejes de la experiencia espacial.

Ahora bien, el principio de que el eje puede residir por fuera del cuerpo explica que el punto cero de la percepción sea constituido en la coordinación con otros en una tarea: cuando estoy interactuando con otros parece que el allí y el aquí cambia en mi relación con el espacio global constituido. Es decir, el punto cero se descorporiza -en la medida en que ya no corresponde al cuerpo orgánico-, para ubicarse en un punto distinto a las partes, pero relacionado con la emergencia del espacio común: “Cuando camino lado a lado con un amigo, me siento involuntariamente como un miembro de una pareja, es decir de una totalidad. Esa totalidad me ubica como una de sus partes, como en una ubicación subordinada.”. Y esto se complica si ya no estoy con uno más, sino con un grupo: “Si marchó en una fila más grande, experimento la ubicación espacial como aún más pronunciada. La fila se me da como una totalidad dominante, cuyo centro, del que la fila se divide en dos, a lo sumo es lo que coincide con mi ubicación” (Holenstein, 1972, 31).

Desde la organización espacial puedo experimentarme como parte de la periferia, cuando estoy frente a una plaza, o a una multitud. En una cena familiar, donde mi padre encabeza la mesa, yo experimento la situación de forma totalmente diferente dependiendo de qué tan alejada estoy de ese centro. Puedo sentirme como parte central si estoy al lado de mi padre y como parte de la periferia a medida que me alejo de él.

En otros casos, para Holenstein (1972) la comprensión del cuerpo es en sí mismo un problema para una teoría del punto cero: el cuerpo no parece ser un punto cero tan fijo como debería serlo un punto de referencia de la orientación. Por ejemplo, si estoy hablando de dos balones de fútbol en el piso, uno que toca mi zapato y otro que está a un metro enfrente de mí, y si los pies son el punto de referencia de mi cuerpo con tales balones (estoy jugando fútbol), experimentar el *aquí* sólo incluye el balón que toca mi zapato, mientras que el *allí* incluye el balón que está a un metro de mis pies. Si el eje de referencia son mis manos, los

dos balones están en *allies*, uno de los cuales se vuelve un *aquí* cuando bajo mis manos hacia el piso. Si quiero alcanzar el balón que toca mi pie, pero tengo un yeso que me impide agacharme, ninguno de los balones está en el aquí. Para Holenstein (1972), si el punto cero puede ubicarse en diferentes puntos del cuerpo, no tiene sentido hablar del cuerpo global como punto cero de la orientación. Tampoco se puede pensar, para este autor, que el punto de referencia pasa de los pies a la cabeza; en la percepción del campo visual hay algo, distinto al cuerpo, que es el eje de la orientación respecto al que los balones tienen una posición absoluta. Este eje podría ser la mitad de la cancha, por ejemplo.

La perspectiva de Holenstein es solo un punto de referencia para una teoría “absolutista” del punto cero. Es decir, para una perspectiva según la cual el punto cero es experimentado en la configuración del campo visual independientemente del sujeto: es una perspectiva que reivindica la experiencia subjetiva del espacio como espacio objetivo, independiente del cuerpo. Ahora bien, aunque desde la fenomenología diríamos que Holenstein y Husserl se refieren a dos fenómenos distintos como el espacio vivido y el espacio percibido como objetivo, es interesante que Holenstein (1972, 29) reduzca el punto cero de la percepción a una visión empirista de la espacialidad, negando el papel del cuerpo en tal experiencia.

Independientemente de la discusión con Husserl, el argumento de Holenstein en contra del cuerpo como punto cero, pone de presente de nuevo la discusión sobre qué se entiende como *Leib* o cuerpo vivido. Parece que esto nos remite de nuevo a la constitución de la espacialidad del cuerpo en unidad con la del mundo y las dinámicas constitutivas de espacio de un cuerpo en movimiento. Al flexibilizar la espacialidad del cuerpo, se flexibiliza el cuerpo como medida y por ende el mundo. Para eso hay que remitirnos a Merleau-Ponty y lo que él entiende como punto cero.

Para Merleau-Ponty, “mi cuerpo no es sólo un percibido entre los percibidos, es modelo [*mesurant*]⁶⁹ de todos, *Nullpunkt* de todas las dimensiones del mundo” (1964/2010, 219-218). Para un intérprete de Merleau-Ponty, el cuerpo como referencia sobre lo que lo demás

⁶⁹ En esta versión en español se traduce *mesurant* por modelo, aunque la traducción más fiel puede ser “medida”.

es medido, deja de ser un mero punto de orientación para ser un instrumento activo de medida: “como medida, mi cuerpo es el centro en relación con lo que mis percepciones son interpretadas y se les da un sentido” (Verhage, 2007, 168)⁷⁰. Esa es la diferencia entre el cuerpo vivido y un punto cero en el sentido de Holenstein -por ejemplo, la diferencia entre el cuerpo y la mitad de la cancha de fútbol-: el cuerpo es, a diferencia de un punto cero descorporizado, el eje de los puntos de agarre con el mundo, a lo que el punto cero se refiere, y no a un mero eje de orientación.

Ahora bien, ¿cómo saber a qué cuerpo se refiere el punto cero en un momento determinado? Volvamos a la *Fenomenología de la percepción*: “Lo que importa para la orientación del espectáculo no es mi cuerpo tal como de hecho es, como cosa en el espacio objetivo, sino mi cuerpo como sistema de acciones posibles, mi cuerpo virtual cuyo «lugar» fenomenal viene definido por su tarea y su situación”. A continuación, el francés señala: “Mi cuerpo está donde hay algo que *hacer*” (Merleau-Ponty, 1945/1985, 265). Si el punto de la orientación cambia, si los aquíes y allíes cambian, y más importante, si yo experimento esos cambios como parte de la fluidez de la conciencia –y no como cambios abruptos, en los que el mundo cambia su orientación porque sí- es porque en el hacer el cambio de orientación es concomitante al cambio de orientación de mi corporalidad.

Aquí el punto cero aparece no solamente como el eje de la orientación sino como el punto de agarre del sentido de lo percibido. De acuerdo con las observaciones de Piaget (1936/1972, 54) a los dos meses de edad la mirada comienza a establecer relaciones de sentido con la perspectiva de los objetos (para Piaget, -cf. 1936/1972, 55- a los dos meses de edad se pasa del mirar por el gusto de mirar a una asimilación generalizadora en el que el mirar desde cierta postura se asocia a una perspectiva de la situación). En una de las observaciones (Piaget, 1936/1972, 55), el bebé de 2 meses y 21 días mueve la cabeza hacia atrás y hacia el frente. Para el psicólogo el comportamiento del niño muestra un vínculo

⁷⁰to be a measurant implies that my body is the centre in relation to which all my perceptions are interpreted and thus are given meaning.

entre la mirada con la perspectiva: al hacer tal movimiento en un ejercicio repetido (lo que llama Piaget *reacción circular*, cf. 1936/1972, 50) el bebé sonríe luego de echar la cabeza hacia atrás y fija su mirada durante un buen rato en esta postura antes de volver a la posición original; esto muestra, para el psicólogo, que el bebé no solamente mira, sino que allí se ha establecido un sentido. La perspectiva aparece como coordinación entre la mirada y la postura de la cabeza. Pero la perspectiva no solamente refleja una apreciación de una parte del mundo, sino que ella refleja una unidad cuerpo vivido-mundo. La “parte del mundo” no es más que un sentido que ha emergido en el vínculo con una experiencia cinética/cinestésica por la que el cuerpo también es dado: si el bebé repite el movimiento, y su gesto muestra que con el movimiento anticipa algo antes encontrado, es precisamente porque anticipa la relación entre la vivencia de su cuerpo, moviéndose de cierta forma, con un sentido agarrado. Recogiendo lo dicho aquí, el cuerpo como punto cero no aparece como un punto de orientación con el que la percepción tiene sentido, sino que jalona a puntos de agarre con el mundo.

Este problema tiene una implicación interesante: ¿qué pasa con el punto cero en la incorporación y sobre todo en la incorporación de otros? Incluso el argumento de Holenstein en contra del *Leib* como punto cero, incluye una crítica a no tener en cuenta que el punto cero del espacio puede constituirse intersubjetivamente: la organización del espacio perceptual depende de otros cuerpos también. Ahora bien, aquí insistiré que esta perspectiva confirma que el cuerpo vivido puede extenderse en otros ¿podemos sostener que el punto cero es corporalmente intersubjetivo?

b) El punto cero en la conciencia extendida.

Si la espacialidad del cuerpo vivido cambia con la incorporación de algo, esto redundará en el cuerpo como eje de la dación. En un ejemplo, de acuerdo con los estudios con macacos de Maravita e Iriki (2004, citados en Clark, 2008, 38), lo que es el *allí* y el *aquí* cambia dependiendo de la incorporación de un objeto. Parece que, al incorporar una herramienta como un rastrillo, experimentamos⁷¹ como cerca lo que está al lado del rastrillo; en otras

⁷¹ A nivel neuronal se ha identificado la experiencia de las herramientas como parte del cuerpo. Clark (2008, 38) hace referencia a las neuronas bimodales encontradas en el cerebro de primates. Estas neuronas premotoras,

palabras, sin el rastrillo, lo cerca está “más cerca” del tronco del cuerpo. En lo que aquí interesa, la incorporación es, no solamente una experiencia de potenciar las propias capacidades, sino que, al tener consecuencias en la forma de moverse el cuerpo para cambiar de perspectiva o acceder al objeto, tiene consecuencias en las dinámicas de la unidad yo-mundo que tienen incidencia en la constitución de la experiencia cinestésica y por ende en el aquí y el allí: si, alcanzar el “allí” corresponde con la experiencia del cuerpo proyectándose hacia adelante, alcanzar el “aquí”, a duras penas implica la proyección de la mano. Si el rastrillo se incorpora, se ha reconfigurado la experiencia cinestésica -como que no hay tal experiencia proyectiva- con lo que, lo que antes era allí se vuelve aquí: así, el allí y aquí no son solamente experiencias visuales sino cinestésicas. Piénsese en la lejanía de Cartagena en la época de la colonia y actualmente: si la percepción cambia es porque hemos incorporado el medio de transporte a nuestra experiencia de movernos.

Si el punto de referencia cambia con el rastrillo es porque mi *hacer* (en el sentido de Merleau-Ponty en el que el cuerpo está donde está el hacer) cambia en relación con él. Desde otro punto de vista, en el hacer se reconfiguran las dinámicas de la unidad cuerpo y mundo que incluye la reconfiguración del punto de referencia: el cuerpo como punto de referencia del mundo cambia en el momento que el jugador de fútbol levanta la pelota con las piernas para golpearla con su pecho. Los aquí y allí se transforman en un instante, como cuando, al alejarme del rastrillo, debo alcanzar algo que está a varios centímetros de distancia de mi cuerpo orgánico.

¿Qué pasa con la coordinación con otros? del mismo modo que con el rastrillo, la coordinación con otros afecta mi espacialidad vivida y la espacialidad del mundo, usando como referencia mi propia corporalidad: en el caso de la cena familiar, en el que Holenstein

parietales y putaminales responden a la información táctil y visual del espacio que es adyacente al cuerpo. Por ejemplo, estas neuronas se activan cuando un estímulo táctil o un estímulo visual se encuentra cerca de la mano. En unos experimentos realizados por Maravita e Iriki (2004, citados en Clark, 2008, 38), se grabó la actividad de neuronas bimodales en la corteza intraparietal de macacos japoneses mientras aprendían a recoger comida con un rastrillo. Se encontró que luego de que los macacos usaran cinco minutos el rastrillo, las neuronas bimodales que se activaban inicialmente frente a estímulos visuales cerca de la mano, extendían su campo de activación incluyendo aquellos estímulos que estaban cerca de la herramienta. En otras palabras, las neuronas bimodales “entendían” al rastrillo como una extensión del brazo. Este experimento sería una prueba de que el cuerpo como punto cero de la orientación, y de la perspectiva en general, puede reconfigurarse con la incorporación de un objeto al esquema corporal.

(1972) ubicaría a mi padre como el punto cero de la situación, yo estoy en la periferia. Pero si en un momento dado necesito el salero que está al lado de mi padre, yo no experimento la posición del objeto en relación con mi padre sino en relación conmigo. Aunque yo estoy lejos de mi padre, y puedo reconocer reflexivamente que él es el centro de la velada, si le pregunto a mi hermana ¿me pasas la sal? Y ella dice ¿dónde está? Yo no digo “aquí” sino que digo “allí”, porque me estoy ubicando como el punto cero de la experiencia para mí.

Ahora bien, al pedirle la sal a mi hermana, mi aquí y allí experienciales también se han modificado. Aunque el salero está en mi allí (y yo lo vivo como allí también en la solicitud), hay un sentido en el que, como en el rastrillo, con mi hermana presente el salero está más cerca de mí de lo que lo estaría si yo estuviera sola. Si yo estuviera sola en la mesa, la lejanía del objeto se experimentaría corporalmente y redundaría en la ejecución de ciertos movimientos: tengo que levantarme, o inclinarme hacia adelante para alcanzar el salero.

La distancia, que se entiende como una cualidad del espacio medible, ha pasado a ser una cualidad del movimiento: el aquí y allí que aparecen como modificadores del verbo, y en ese sentido de la acción lingüística, aparecen en este contexto como cualidades del movimiento corporal. La cercanía o lejanía son relativos a la “alcanzabilidad” de algo. Y si la alcanzabilidad de algo opera a nivel del cuerpo cinético/cinestésico, opera en la unidad cuerpo vivido/mundo: es decir, opera en la experiencia perceptual del espacio en su vínculo con la experiencia corporal. Y esto, como he dicho, incluye la incorporación de otros. Mi hermana hace parte de la constitución de mi relación de cercanía/lejanía con el mundo.

La distribución del espacio como la experimento en relación conmigo cambia con la presencia de otro; la cercanía y lejanía cambian, porque lo antes lejano es ahora asequible a través de la solicitud o la expresión deíctica dirigida a otro. Como dije arriba, el aquí o allí también se experimentan en la proyección del cuerpo hacia adelante, pero, si al pedir el objeto yo no me inclino, es porque de alguna forma, experiencialmente hablando, el otro extiende mi espacialidad, con lo que experimento un allí como parte de mi aquí. En cierta forma, la sentencia de Merleau-Ponty según la que los otros jalonan experiencias “haciendo hablar, *haciendo pensar* al otro, haciéndole convertirse en lo que él es, y que nunca habría sido por

sí solo” (Merleau-Ponty, 1960/1964, 27-28), podría incluir “haciendo hacer al otro lo que hace y nunca habría hecho por sí solo”. En concordancia con Merleau-Ponty, en mi hacer se está incluyendo la corporalidad y el hacer de mi hermana.

En el caso de la mímica, o en el caso de Holenstein de la interacción con mi amigo, los aquí y los allí también cambian en la coordinación con los otros: en el ejemplo de la oficina, que señalé arriba, el espectador aparece como en el allí para la secretaria, mientras que en el aquí están los compañeros de escena: de alguna forma el punto cero del cuerpo se extiende en las corporalidades de los otros con los que se ha constituido la situación, en últimas porque están en el mismo *hacer*. Si la corporalidad de los otros en la escena de la oficina es el aquí y el espectador de la escena corresponde al allí, es porque el espectador no es parte de la *emergencia* de la situación que corresponde a los actores.

Pero entonces el aquí y el allí tienen que ver también con la dación del mundo. El aquí como lo dado en mi cuerpo y el allí como el horizonte donde mi cuerpo no llega (Husserl, 1952/2005, 359-359). Con los otros emerge un mundo, con una distribución espacial constituida en el hacer de todos: si para Merleau-Ponty el cuerpo está donde hay algo que hacer, entonces está inmerso en ese mundo que todos han constituido y en el que el cuerpo propio pone a pruebas sus habitualidades.

c) Consideraciones adicionales sobre el punto cero en la atención conjunta.

Pensemos de nuevo en la escena de la oficina: en este caso, o suponemos que experiencialmente cada cuerpo vivido es su propio punto cero, o decimos que el punto cero es un punto de referencia de la situación global, que puede ser uno de los cuerpos, o un punto en el espacio que organiza la espacialidad de lo dado a las tres subjetividades. Con la perspectiva del compartir que aquí he señalado, el punto cero no se entiende, ni como la espacialidad vivida de cada cuerpo, ni en el marco del espacio geométrico en el que un punto de referencia descorporizado organiza la percepción, sino que la escena es dada a *cada uno de los actores* en su experiencia cinético/cinestésica y perceptual en el que los otros se han incorporado debido a la coordinación con sus corporalidades vividas (y de ahí, con las otras

experiencias cinético/cinestésicas y perceptuales). Esto que emerge se experimenta a modo de una única experiencia compartida y dependiente de las espacialidades individuales.

Por un lado, Holenstein propondría que el punto de orientación espacial puede estar en uno de los actores de la escena (por ejemplo, la secretaria a la que se dirige el dedo acusador). Ahora bien, el aquí y el allí es experimentado por cada cuerpo vivido según he señalado arriba. Eso no niega que tal experimentar se constituya en la coordinación con la corporalidad de los otros. Para que cada uno de los actores se experimente como partícipe de una escena (y no solamente como moviéndose independientemente) la espacialidad vivida y aquello que es dado en la actividad de los otros debe jalonar la espacialidad y la dación de lo propio.

El mismo Holenstein reconoce que un husserliano argumentaría, en el caso de la pareja conversando, o de la experiencia en la multitud, que cada una de las subjetividades tiene su punto cero aunque el grupo se experimente como un ser colectivo. Es decir, el punto cero colectivo no deslegitima que cada una de las partes se experimente como punto cero de la orientación. Ahora bien, desde Merleau-Ponty (1964/2010, 219-218), por ejemplo, la coordinación con otros jalonaría una vivencia de la corporalidad en la que mi cuerpo como punto cero de la experiencia se experimenta expandido o contraído, y con ello ha co-constituido su aquí y su allí.

¿Qué tiene que ver esta flexibilidad del punto cero con la atención conjunta? Si la atención fue entendida con Merleau-Ponty (1945/1985) como el dar sentido a un mundo, un mundo vivido que adquiere sentido en su unidad con el cuerpo vivido como el eje constituyente, entonces la atención se determina en relación con ese cuerpo como punto cero: ya sea que el punto cero sea el pie del jugador, o la cabeza, o donde esté el *hacer* de mi cuerpo, o ya sea que ese punto cero, por el mismo hacer, se extienda a mi hermana o a los otros actores de la escena, la atención muestra ese vínculo del cuerpo con el mundo. Como mi atención es ese vínculo del cuerpo con el mundo, el punto cero de mi experimentar no puede descorporizarse.

Con esto no contradigo lo que he dicho antes, es decir, que en la experiencia de la pieza musical, o en el completar un rompecabezas con otro, hay un sentido de la experiencia del *nosotros* que se refiere a la misma y única cosa experienciada por todos: el mundo que ha emergido de la coordinación. Ahora bien, como antes señalé, ese *nosotros* es vivido en mí, en la emergencia que experiencio desde mi perspectiva como nuestra, si se quiere, se experiencia como *nuestramente* mía.

Aquello que llamo *nuestramente* *mío*, es decir, la experiencia de la dación en primera persona con un carácter del *nosotros* tiene incidencia en la atención. La atención conjunta descansaría en la experiencia de lo *nuestramente* *mío*, donde lo *mío* (como el darse en primera persona de la experiencia y no como referido a un *yo*) se conjuga con un carácter experiencial de que otros cuerpos vividos están también involucrados en dicha dación. Aquí entiendo esos otros cuerpos vividos como son constituidos pre-reflexivamente en mi experienciar situacional: los cuerpos vividos que corresponden, en el caso de mi automanifestación, a una subjetividad mínima y en los otros a un otro mínimo. La caracterización de ese otro mínimo será trabajada ampliamente en el siguiente capítulo, porque corresponde a una experiencia originaria de lo otro, o como extensión de las propias experiencias constituyentes, o como una alteridad constituida en la situación.

Cómo se experiencia ese otro mínimo depende de la situación y del momento en el que las subjetividades se encuentran vinculadas. Como los aquí y los allí fluctúan en la constitución de la unidad cuerpo vivido-mundo (por ejemplo, en el caso del futbolista que como cuerpo vivido va cambiando en su moverse y, lo que es lo mismo, va cambiando su relación con el mundo), en el flujo de la conciencia los otros son dados de cierta forma en relación con cierta dación de la tarea para posteriormente aparecer de otra. De igual modo, si en la escena de la oficina la secretaria se levanta y comienza a bailar, sus movimientos jalonan nuevas constituciones distintas a las que se habían establecido originalmente: se reconfiguran en la nueva escena tanto el papel de la secretaria y de los demás actores junto con la espacialidad de la situación para el espectador (por ejemplo, si bailando la secretaria se baja del escenario y comienza a interactuar con la audiencia, un espectador comienza a experimentar la obra como cerca).

Del mismo modo, esta experiencia del otro mínimo en lo nuestro, deberá entenderse de forma distinta a la experiencia de incorporar al otro a las propias habitualidades por las que el mundo me es dado de cierta forma: en los casos en que no aparece el otro como otro, sino como extensión de la dación de uno mismo. Yo puedo decir que, en el caso de mi hermana, ella se ha vuelto una extensión de mi propia constitución de espacialidad corporal, es parte de mi propio hacer. En lo colectivo, se cuenta con que el otro constituye lo dado: que de la coordinación emerge la situación para todos.

El experimentar al otro como incorporado a la unidad cuerpo vivido-mundo aparece de forma particular en la emergencia de patrones perceptuales en la coordinación con otros. A continuación exploro el tema de la atención conjunta desde el fenómeno perceptual emergente, y cómo este es dado al individuo con un sentido de propiedad (como dado a mí) aunque sea resultado de la coordinación de los cuerpos.

4.4.2. La atención conjunta es percepción compartida: los casos de Tomasello, son también casos de emergencia de patrones a través de la coordinación con otros.

Imaginemos la interacción de la diada resolviendo un rompecabezas como una coordinación a modo de la pieza musical o de la que he llamado “escena de la oficina”. ¿Cuál es el resultado emergente de la coordinación de la madre y su hijo? Aunque se puede decir que lo que emerge es la resolución de la tarea -la imagen que hay que completar-, el proceso en el que se completa dicha imagen es en sí mismo el resultado emergente; aquello olvidado cuando se hace énfasis en la meta de la tarea. En el momento en el que la figura se completa se altera la coordinación y por lo tanto la tarea deja de ser aquello a lo que se atiende: por eso, lo que precede a la conclusión es lo que realmente interesa ser descrito.

Si el completar un rompecabezas se desliga de la meta observamos que, a través de las coordinaciones de los miembros de la diada, las fichas cambian de posición, establecen patrones basados en el color o en la forma y se agrupan a un lado y otro de la imagen que va haciéndose más clara. Al mismo tiempo, se observa la coordinación de las miradas, los

gestos faciales y expresiones corporales, las vocalizaciones, las expresiones deícticas y todas aquellas manifestaciones corporales por las que tales patrones de fichas emergen. La coordinación de dichas manifestaciones se parece a la coordinación en una pieza musical: Huang, Wang, Liu, Neumann, Shum y Chan (2017, 128) señalan que, como toda comunicación no verbal, la de la diada que resuelve un rompecabezas es dinámica, es decir, se va ajustando a lo largo de la resolución del problema en virtud del comportamiento de las partes. Esta coordinación, como la del grupo de improvisadores de jazz, es histórica: las coordinaciones se van haciendo más sofisticadas a medida que la pareja tiene experticia en esos tipos de tarea (por ejemplo, con la experticia, una mirada de la madre ya suscita una respuesta en el niño). Según la descripción de observaciones de diadas que resuelven un rompecabezas, el estudio de Huang, et. al (2017) describe un fenómeno de *emergencia de patrones en el entorno* (de la disposición de las fichas) en virtud de la coordinación entre las partes.

Otro estudio (Clark y Krych, 2004) muestra que, en la coordinación en una tarea, el hablar y percibir al otro son una misma actividad: esto quiere decir que al hablar no solamente controlamos esta actividad, sino que estamos monitoreando la actividad del interlocutor (los gestos faciales y las expresiones corporales que suscitan las palabras en el otro) y esta actividad redundante en el habla misma. Por su parte, el interlocutor está atento a mostrar las señales faciales y corporales que informen al hablante que está escuchando, con lo que hablar en uno y escuchar en otro resultan en un sistema coordinado (Clark y Krych, 2004, 62). En el caso de la atención conjunta, este sistema incluye la tarea que emerge entre ellos. En este estudio se observó la interacción de parejas cuando uno de los individuos construía una torre de fichas Lego mientras el otro daba instrucciones. Las condiciones de la interacción variaban según la versión del experimento que fuera asignada al azar a cada pareja: en la versión *interactiva* del experimento, los participantes interactuaban en tiempo real con su compañero, en la versión *no interactiva* el constructor de la torre seguía unas instrucciones del otro que habían sido previamente grabadas. En la versión *interactiva*, la mitad de los que dirigían la tarea podían ver el espacio de trabajo del constructor (lo que implicaba monitorear el desarrollo de la tarea), mientras que la otra mitad no podía ver lo

que el otro hacía. En esta versión, la mitad del tiempo los participantes podían verse los rostros y la otra mitad del tiempo no podían (Clark y Krych, 2004, 65).

Los resultados mostraron que el contacto visual y monitorear el espacio son efectivos en la resolución de la tarea. Es decir, cuando se puede observar los gestos del otro se resuelve la tarea de forma más efectiva; por otro lado, es más efectiva la realización de la tarea en los casos en los que el director puede ver el espacio de trabajo. Ahora bien, parece que para quien dirige la tarea es más relevante observar el espacio de trabajo (es decir, el desarrollo de la tarea) que observar el rostro del otro; es más eficiente ver el espacio de trabajo, incluso sin ver el rostro del otro, que no ver el espacio de trabajo y ver el rostro del otro. También cabe resaltar que, cuando no se permite ver el espacio de trabajo, quien dirige la tarea usa más palabras, como compensando la pérdida de información visual con una reconstrucción hablada de la situación. De alguna manera, quien dirige compensa la imposibilidad de expresarse deícticamente con una hiperverbalización en la que se remite a un *espacio virtual* más que al espacio concreto de la tarea.

Los resultados del estudio de Clark y Krych (2004) complementan lo señalado por Huang et. al. (2017) sobre atender conjuntamente a un rompecabezas: si bien los participantes enfatizan en el comportamiento no verbal sobre el verbal y la coordinación de ese comportamiento no verbal es importante para el desarrollo de la tarea, este énfasis no indica un interés de los participantes en la coordinación intersubjetiva tanto como que esa coordinación esté en función de los patrones que emergen en la tarea misma. Es decir, se enfatiza en el espacio de trabajo y no en lo que ocurre en el otro como otro.

El espacio de trabajo es tan importante porque la coordinación de las subjetividades es jalonada por los patrones que se van formando en la coordinación misma. Por eso no basta con una verbalización de instrucciones para que la tarea sea exitosamente llevada a cabo, y, como el experimento señala, seguir una grabación es menos efectivo para resolver la tarea que cualquiera de las versiones interactivas del experimento. La grabación es menos efectiva porque la instrucción no está situada, es decir, como la instrucción de quien no puede ver el espacio de trabajo, la grabación supone un espacio y unos patrones virtuales; un espacio y

unos patrones distintos a los de la situación concreta que jalona las coordinaciones de las subjetividades.

Así, una tarea de atención conjunta es una experiencia situada en la que se constituye un mundo a través de la coordinación verbal y no verbal. Esto implica que atender con otro no es una experiencia *inter-subjetiva* en sí misma sino una experiencia de constitución, de la que los otros participan de diversas formas. Esta participación está enmarcada, como he venido diciendo, en las habitualidades de la unidad yo-mundo para la situación de, por ejemplo, completar un rompecabezas, de completar un rompecabezas *con otros* y de las particularidades de la coordinación actual con los otros y con los patrones emergentes de tal coordinación. Con lo dicho, la tarea puede darse como un mundo compartido con otros -con las respectivas gradaciones que “compartido” ha implicado aquí- o es dada como el mundo para mí en el que el otro ha sido incorporado a la propia espacialidad y agentividad: esta es la diferencia entre los que se coordinan en una tarea y la situación con mi hermana a la que le pido la sal. De acuerdo con lo que he insistido aquí, en aras de la fluidez de la conciencia, en una misma tarea pueden darse ambas manifestaciones de la alteridad. Un mundo como mundo común emerge cuando el otro me aparece como aquel con el que comparto una experiencia, y en otro momento, dentro de la fluidez de la conciencia, el *tema* es ese mundo para mí, cuando estoy sumergida en la tarea. El mundo sigue siendo compartido, pero dicha cualidad se experimenta en la constitución de la tarea y no en la figura del otro (y es que el carácter de otredad es intrínseco a la tarea, porque mucho de ella no está asociado a *puntos de agarre* vinculados a mi cuerpo vivido). En este último caso el otro es un otro mínimo dado como puntos de agarre del mundo⁷².

⁷² Samuel Butler (1878/2013) ejemplifica ese fenómeno fluido de la conciencia, que impide caracterizar el fenómeno de intersubjetividad exclusivamente, o como una extensión en otros, o como experiencia de co-constitución en el que otro se hace presente: “Así, un copista a sueldo, para quien el tema de lo que está escribiendo carece de importancia, ni siquiera lo nota. Sólo trata con palabras y caracteres familiares sin preocuparse por seguirlos, y escribe por lo tanto de una manera cuasi-inconsciente: pero si llega a una palabra o a un carácter con el cual está solamente poco familiarizado, se despierta inmediatamente a la conciencia, sea de recordar o de tratar de recordar. Su conciencia de su propio conocimiento o memoria pareciera pertenecer, por así decirlo, a un periodo crepuscular entre la densa oscuridad de la ignorancia y el brillo del perfecto conocimiento; como el color, que se desvanece con luz o sombra extremas” (Butler, 1878/2013, 20). Cuando la escritura es mecánica, el tema de la conciencia no son los caracteres sino unos pensamientos o ideas, aunque pre-reflexivamente haya una experiencia del cuerpo. Ahora bien, una vez un carácter presenta un reto al hábito, dicho carácter y la mano que lo escribe se hacen reflexivos. De igual modo, cuando la coordinación es efectiva, el tema de los que construyen la torre de Lego es precisamente la torre; una vez la coordinación falla, por

Desde la perspectiva del que da las instrucciones, emerge ante los ojos un mundo que se está direccionando con la palabra: no son las manos orgánicas, sino las manos extendidas (las manos del otro), vinculadas a uno a través de las palabras emitidas y la expresión no-verbal, las que hacen emerger ciertos puntos de agarre del cuerpo con cierta dación del mundo. Cuando ese mundo no es visible -cuando el espacio de trabajo está oculto- el mundo se agarra con las palabras: ya no se habla de *aquí* o *allí* sino que el espacio es un espacio virtual; un espacio que tiene su punto cero esta vez por fuera del cuerpo, descrito en las palabras. Como no tiene al cuerpo como punto cero, ese mundo virtual ya no se agarra con la expresión no verbal: de ahí que las palabras reemplacen la gestualización y la expresividad déictica.

Desde la perspectiva del constructor, su agencia parece extenderse en las expresiones verbales y no verbales del otro. Los patrones emergen de sus movimientos, y, sin embargo, estos movimientos están acompañados de la expresión del otro en los que la intencionalidad se extiende: a su vez esos movimientos, al estar situados, hacen emerger patrones originalmente inexistentes, basados en control perceptual que proviene del que da la instrucción. En un ejemplo más familiar piénsese en el fenómeno de estar en frente de una obra de arte enigmática, digamos que Las Meninas de Velázquez en el Museo del Prado, que está siendo descrita por un guía del museo. A medida que el guía habla, ciertos personajes, ciertas texturas y cierta composición, antes inexistentes para mí, emergen en la obra que está siendo descrita. Recuerdo particularmente la experiencia de ver emerger las figuras, de que de repente se hagan evidentes los significados ocultos, y el asombro al experimentar esa emergencia, porque es una experiencia del escuchar a un otro, del seguir con la mirada las expresiones déicticas de otro, del seguir una instrucción, etc. Hay un sentido en el que eso dado aparece como el mundo compartido, pero el asombro tiene que ver con que la voz y el gesto como venidos de otro cuerpo me hacen patente un mundo para mí.

ejemplo, si la instrucción no es entendida, el otro aparece como tema, y su rostro, sus gestos y su voz se tematizan.

Si la diada que resuelve el rompecabezas privilegia el comportamiento no verbal sobre el verbal es porque el cuerpo encuentra en su expresión y la expresión de los otros los *puntos de agarre* con ciertos patrones que emergen en un espacio determinado: no solamente al mover las fichas emergen los patrones que llevan a la resolución de la tarea, sino que el movimiento del cuerpo extiende su poder sobre esos patrones como emergen para los otros. Así, la coordinación en la expresión de los otros no solamente extiende ciertas posibilidades motoras, sino que posibilita la emergencia de patrones visuales o auditivos de otra forma inexistentes.

Desde una perspectiva cognitivista, el fenómeno más parecido a este de la atención conjunta es el de los otros como *andamios* de las experiencias atencionales del niño. Desde esta perspectiva, específicamente la del construccionismo social (cf. Luria, 1979, Vygotsky, 1989), la atención voluntaria aparece tarde en el desarrollo, y antes de eso la madre opera como mero soporte de la atención voluntaria. Es decir, la madre opera sobre la incapacidad del niño de seleccionar autónomamente un estímulo, haciendo de este modo posible resolver la tarea. Ahora bien, esta idea del andamiaje parte del supuesto de que antes de la atención como selección voluntaria, atender algo es algo involuntario, y ocurre más por el “llamado” del entorno a atender, siendo el niño un ente pasivo (Luria, 1979, 256).

Aquí he privilegiado la idea de los otros como extensiones y no meros andamios porque hay un sentido en que aquello que proviene del otro se inmiscuye en las dinámicas constitutivas de la propia espacialidad y agentividad. Es decir, como los patrones de la obra de arte son dados a mi espacialidad y agentividad constituidas (es decir, “me son dados a mí”), las características perceptuales de los objetos y patrones en la tarea son dados al niño a través de la incorporación de los gestos y expresiones del otro como agarres con del cuerpo con ellos. Al bebé le es dado un mundo en el movimiento, y el otro incorporado amplía la actividad perceptual organizando y controlando su cuerpo y, por ende, tal movimiento constituidor de sentido. Esto no significa que el otro haya desaparecido completamente del experienciar mismo: allí está como un experienciar un *nosotros* o como un “sentirse acompañado”. Queda pendiente explicitar, en términos fenomenológicos, ese experienciar mínimamente a lo otro.

Como he señalado, la atención conjunta es una excusa para abordar el carácter de lo conjunto en la fenomenología. En la próxima parte abordaré esas formas de otredad, que aquí he llamado mínimas, y cómo su indagación requiere un viaje hacia atrás en el tiempo, al origen de las habitualidades sedimentadas por las que son dadas esas otredades. En ese viaje hacia atrás puede que tengamos que devolvemos hasta la actividad primordial de los bebés y a la fenomenología constructiva como método para indagar por dicho experimentar de los primeros momentos de la vida.

Tercera Parte: Si la experiencia de mío-dad mínima es una cualidad del mundo de darse en primera persona, la experiencia de otredad mínima es una cualidad del mundo de darse en segunda persona. La fenomenología constructiva es un método intercorporal que indaga por la otredad mínima primordial.

En este trabajo he indagado por experiencias constitutivas que involucran la coordinación con otras subjetividades. Desde un enfoque fenomenológico centrado en la constitución de un cuerpo vivido y el vínculo de una espacialidad y agencialidad constituidas en un mundo, aparece la posibilidad de que los otros sean experimentados, no como alteridades, como Otros, sino a modo de *otredades-mínimas*. Con otredad-mínima me refiero a la vivencia más fundamental de la alteridad, que aquí se ubicará en las vivencias constitutivas de mundo en las que este es dado en *segunda persona*.

En el primer capítulo señalé que las experiencias mínimas de otredad se han entendido desde una perspectiva interaccionista (e.g. Gallagher, 2005), como experiencias de resonancia afectiva con ciertas expresividades percibidas en el cuerpo del otro. Así, el interaccionismo se considera consecuente con una perspectiva merleauPontiana según la cual las conciencias de los otros son directamente aprehendidas en los otros cuerpos vivos, en la manera en la

que los cuerpos interactúan con el mundo circundante y con uno mismo. Aunque esta perspectiva permite abordar experiencias intersubjetivas primarias (como la interacción madre-bebé), es decir, experiencias intersubjetivas en las que no hay todavía constitución de alteridad (por lo menos en lo que respecta al bebé), ella se queda en una perspectiva para la que la intersubjetividad es un problema de comprender otras subjetividades. Aquí he señalado que el problema de las otras subjetividades está contenido en el problema más fundamental de constituir sentido *con y a través de* otros. Con esto he querido decir que, antes que como otras subjetividades, los otros aparecen como encarnaciones de sentidos de mundo que son compartidos o son extendidos en las propias constituciones.

En los capítulos anteriores he mostrado algunas implicaciones de la intersubjetividad como co-constitución de sentido. Así, apareció el problema de la incorporación, a las propias experiencias constitutivas, de los sentidos encarnados en otras corporalidades y el problema del compartir experiencias de sentido con otros en la vivencia del *nosotros*. En estas exploraciones se fue tejiendo la unidad yo-mundo como la unidad indisoluble de sentido y la unidad yo-otro-mundo como la unidad de sentido que involucra a otros. Con esto he querido decir que, así como dar cuenta de una subjetividad vivida es dar cuenta del mundo que se da a través de tal subjetividad, dar cuenta de una alteridad es dar cuenta del mundo que se da a través de otro cuerpo vivo; al mismo tiempo, hablar de intersubjetividad es hablar de ese mundo como dado a dos o más subjetividades a través de las cuales dicho mundo se manifiesta. Vale aclarar que esto no implica que un único y mismo sentido es dado a cada una de las subjetividades, sino que, a modo de Husserl (*Hua I*, 195), cada mundo fenomenal es una perspectiva, históricamente constituida, del mundo experimentado por cada subjetividad en un sentido global.

Pero, saliéndome de la interpretación husserliana, he intentado resolver el problema de la imposibilidad del acceso a los mundos vividos en otros cuerpos, afirmando, primero, que los cuerpos vivos no necesariamente son dados como subjetividades. En el cuerpo vivo del otro me es dado su mundo; la perspectiva intercorporal puede implicar que aprehendo ese mundo como propio de otro cuerpo -lo que es el mero reconocimiento de otro-, o como extensión del sentido que es dado a mí en tanto soy el “punto cero” de la experiencia -lo que

he entendido como la clave de la incorporación-. Recordemos que este punto cero no remite a una subjetividad constituida sino una espacialidad no geográfica ni geométrica (no es un punto literal en el espacio); es un punto vivido en el movimiento, el “aquí” experiencial y, con ello, un punto que depende de la espacialidad vivida tal como es constituida *en y para* la situación. A ese punto cero, a esa espacialidad del ser-en-movimiento, le es dado el *mundo en primera persona*. En principio, esta es la idea que rodea a la *mío-dad mínima*: la *mío-dad mínima* es la vivencia del mundo como dado en primera persona. En la intersubjetividad, ese experimentar el “aquí” asociado a un sentido, supone en unos casos la extensión del aquí en el “aquí” del otro como parte del propio experimentar. En otros casos, como en el sentido del nosotros, el aquí el allí confluyen en una experiencia común.

Ahora bien, la extensión en el aquí de otros, o incluso el mismo compartir del nosotros, sugiere que una experiencia de otredad es incorporada o compartida. Es decir, la transparencia del otro al volverlo parte de mis propias constituciones de sentido (ver apartado 3.3 de este trabajo) sucede en el encuentro con dicho otro. Pero en un sentido mínimo de la experiencia, el encuentro con el otro, o con su aquí, es la experiencia de una *otredad mínima* en la dación del sentido: es decir, así como a la *mío-dad mínima* es una vivencia del mundo como lo dado en primera persona, aquí caracterizo a la otredad mínima como lo dado en segunda persona, en mi *allí* de la experiencia.

Hablar sobre el allí de la experiencia y cómo este allí confluye en el aquí de la *mío-dad mínima* requiere, precisamente, entender en qué consiste el experimentar una *mío-dad mínima*. He entendido dicha *mío-dad* como una experiencia asociada a la constitución de esa espacialidad del cuerpo en la habitualidad, en el *yo-hago*. La *mío-dad mínima* sería una experiencia constante, fluida, que acompaña las formas de constituirse la espacialidad del cuerpo a través de las diferentes habitualidades, y por eso, una experiencia fluida a través de diferentes experiencias de sentido.

Pero si vamos a la definición de *mío-dad mínima* (*minimal self*) de Zahavi (2005), esta tiene una connotación que vale la pena ampliar y que será el eje del desarrollo de este capítulo. La *mío-dad mínima*, en la lectura de Zahavi que aquí privilegio, no es un mero experimentar

la espacialidad del cuerpo, o una experiencia de un punto cero, sino que es un experimentar del mundo. En otros términos, la mío-dad mínima es una cualidad de la experiencia del mundo. Es la cualidad del mundo dado en primera persona. ¿Es posible, a partir de esta definición de la mío-dad mínima, pensar a la otredad-mínima como una cualidad del mundo? Así, en una primera parte de este capítulo exploro las consecuencias de la otredad-mínima como la cualidad del darse el mundo en segunda persona.

Para entender esa otredad mínima exploro inicialmente las consecuencias de una mío-dad mínima consecuente con la idea de que el darse en primera persona es, ante todo, una cualidad del mundo. Señalaré, por un lado, que algunas condiciones psicopatológicas como la esquizofrenia y el Síndrome de Moebius implican la contracción de la mío-dad; por otro lado, que experiencias como la meditación implican expansión de la mío-dad. Y señalaré que, en estos ejemplos, tanto la contracción como la expansión de la mío-dad corresponden a expansiones y contracciones del mundo como dado en primera persona. Ahora bien, la aproximación de los casos especiales mostrará que la vivencia en primera persona puede incorporar sentidos originalmente dados con la cualidad de segunda persona: estos casos especiales serán el punto de partida para entender la experiencia fundamental de otredad mínima y su vínculo con la mío-dad mínima en la co-constitución.

Así, al finalizar el quinto capítulo conecto la teoría de la mío-dad mínima con una de la otredad mínima. Si la mío-dad mínima es vivencia de darse el mundo en primera persona, indagaré por una otredad experienciada como la cualidad del *darse el mundo en segunda persona*. Sobre todo, en esa caracterización de la segunda persona aparece de nuevo el problema de la no-originariedad de lo que no es dado en primera persona (cf. Stein, 1916/2004, 23). Trabajé este problema en 3.5 a propósito de la intercorporalidad: de acuerdo con Edith Stein, lo dado a otro me es dado a mí como *ajeno*. De este modo, percibo la tristeza en el otro como dada en el otro y no dada en mí. En 3.5 sugerí que lo dado a otro puede ser una experiencia originaria; en ejemplos puntuales el afecto experienciado en la expresión de otro no es dado plenamente como ajeno, tal como sugería Stein, sino a modo de una afectividad originaria: con el grito de mi madre al ver un ratón no me es dado tanto un miedo incorporado en ella (con un sentido de no-originariedad) como una aprehensión

experimentada en primera persona, en mi propia corporalidad. Es mi aprehensión la que está vinculada a cierto sentido de la situación y no el miedo como una emoción vivida en otro. En esta parte, sin embargo, la vivencia de la no-originariedad será traída a colación por otro problema que sugerí en 3.5 y que está relacionado con el anterior: una emoción ajena no necesariamente aparece vinculada a otra subjetividad, sino que es dada como cualidad del mundo. Aquí quiero explorar la posibilidad de que sea el mundo, y no un otro, lo que me es dado con la cualidad de segunda persona.

Entonces, el sexto capítulo estará dedicado a la elaboración de una perspectiva de la otredad mínima como la segunda persona experimentada como cualidad del mundo. Si problematizar la perspectiva de Stein de lo no-originario abre camino a problematizar la vivencia de lo otro, Nathalie Depraz (e.g. 2001; 2012) será el punto de partida para una perspectiva fenomenológica de la segunda persona. A diferencia de esta autora, propondré que la segunda persona no se limita a la constitución empática con otro, sino que, como una cualidad del mundo, esa segunda persona es el acceso a sentidos de mundo dados en otra corporalidad viva. Tomo de Depraz su idea de que la segunda persona es *apertura* a sentidos de mundo: la diferencia con esta autora, es que aquí esos sentidos no están vinculados a la constitución del otro (ni a la idea de que esos sentidos que los otros abren remiten a un mundo social) sino que acompañan la constitución del mundo como es dado en primera persona.

De la propuesta de la otredad mínima como cualidad de segunda persona surge una discusión final de este trabajo: la de la vivencia de la otredad mínima como una experiencia, tanto originaria (que está a la base de mis constituciones de otros) como primordial (es decir, caracteriza la vivencia de lo otro en los primeros momentos de la vida). En esta medida, la pregunta por la otredad mínima me dirige a la pregunta inicial por la posibilidad de un método constructivo para dilucidar tal otredad como vivencia primordial.

El método constructivo, tal como será abordado aquí, es una herramienta para describir aquello que, si bien no es dado a la intuición, si lo podemos abordar desde las observaciones de la infancia que son usadas como *clave trascendental*. Entonces entiendo la fenomenología

constructiva, en el sentido de Sheets-Johnstone (2011), como una indagación de los primeros momentos de la vida que de alguna forma se expresan en mis habitualidades sedimentadas aquí y ahora. No es aquí el problema el de un espectador que quiere capturar la conciencia en su totalidad⁷³, sino el de un fenomenólogo genético que encuentra que las habitualidades por las que son dados un mundo, los otros y una subjetividad remiten a unas habitualidades constituidas históricamente, o habitualidades originarias.

En otras palabras, desde Husserl (*Hua I*), la aprehensión de un objeto que nos hace experienciarlo como semejante a otros históricamente aprehendidos “oculta una transferencia analogizante al nuevo caso de un sentido objetivo fundado primitivamente” (p. 174). En el ejemplo de Husserl, un niño que ve unas tijeras y al primer golpe de vista entiende su función: en este caso, entender la función directamente remite a una experiencia anterior en la que por primera vez el niño percibió las tijeras y entendió su función. Percibir la función no es una inferencia sino una dación directa de las tijeras, lo que remite a una habitualidad originaria.

Ahora bien, no es por la opacidad originaria que aparece la necesidad de indagar por la otredad primordial: es decir, yo puedo capturar la otredad mínima originaria en mis constituciones de alteridad por las que otros (y también el mundo *a través de* los otros) me son dados aquí y ahora. Sin embargo, en la observación de infantes, ya sea directa, o a través de videos, o en la descripción de observaciones de psicólogos del desarrollo (como claves trascendentales) me son dados unos sentidos de mundo con la cualidad de segunda persona. Esta otredad a la que corresponde esos sentidos de mundo no es exactamente como *yo*, con lo que la parificación con ella resulta anómala (cf. *Hua I*, 191, para entender la anomalía en la parificación) y, sin embargo, encuentro que esos sentidos tienen que ver conmigo; de

⁷³ Uno de los puntos clave de la propuesta de una fenomenología constructiva es resaltar que con método constructivo no estoy hablando del método de Fink (1988/1995), como llevado a cabo por un espectador fenomenologizante, que, interesado en capturar la totalidad de la conciencia, entiende que debe dar cuenta también de aquello que no es dado a la intuición. De acuerdo con lo planteado por Fink, la fenomenología genética, es decir, la fenomenología encargada de indagar por la historicidad de las habitualidades sedimentadas por la que un mundo nos es dado, no puede indagar por las estructuras constitutivas que no son dadas a la intuición, es decir, aquellas a las que no se puede acceder mnémicamente. De ahí que se requiera un método especial, englobado en lo que él llama *fenomenología constructiva*. Entre esas estructuras constitutivas están las dadas en el origen de la vida, como las vivencias primordiales de los otros.

alguna forma “lleno” la opacidad encontrada en esos sentidos (en tanto son dados en segunda persona) con las vivencias que son dadas en primera persona, experimentando así esos sentidos como horizontes retencionales de mis propias daciones de mundo. En últimas, la fenomenología constructiva incluiría la vivencia intercorporal de *extender* lo dado en la primera persona en lo dado en la segunda persona, en tanto se experimentan como históricamente conectados.

En un último capítulo encuentro que la fenomenología constructiva recoge en un método fenomenológico todo lo dicho sobre otredad mínima. Encuentro en ella un método basado en una vivencia intercorporal que busca develar el mundo para otro en la resonancia con puntos de agarre con el mundo revelados en otro cuerpo vivo. Desde allí recojo los elementos principales para una teoría de la resonancia primordial como el verse jalonado por puntos de agarre vivenciados en otros cuerpos. Esos puntos de agarre jalonan la co-constitución en mi mundo originario.

5. Quinto Capítulo: La otredad mínima aparece en los límites de la unidad del cuerpo vivido-mundo en los que se constituye la mío-dad mínima. En la expansión y contracción de la conciencia, esos límites pueden trastocarse.

Una de las experiencias que son dadas pre-reflexivamente es la mío-dad mínima (*minimal self*). Según Zahavi (2005, 16) la mío-dad mínima denota el sentido del darse en primera persona que acompaña toda vivencia del mundo y de los otros. Lo más importante es que esa mío-dad no es un yo como una entidad separable de la experiencia misma, y más bien puede ser caracterizada, entre otras experiencias de la autoconciencia (*self-awareness*), como una cualidad de todo experimentar: la cualidad de que lo dado se da en primera persona.

Para resumir en un par de principios que aquí me interesa explorar:

1) La mío-dad mínima contradice la existencia de un yo en el nivel pre-reflexivo, aunque confirma que este nivel la conciencia es permanentemente personal, es decir, hay un sentido de mío-dad (*mineness* -Zahavi, 2005, 16) que acompaña las vivencias, porque ellas se caracterizan por la auto-dación o auto-referencialidad (Zahavi, 2005, 116). Así, por ejemplo, la experiencia de un limón (la experiencia del objeto como ácido o como verde y redondo) y la experiencia de experimentar un limón (que remite a la experiencia en primera persona, a “como es experimentar un limón”) no se separan vivencialmente. Ya en el siglo XVII Antoine Arnauld llamó a este fenómeno de la conciencia “reflexión virtual” (Nadler, 2008, 576). De acuerdo con Arnauld, tanto el pensamiento como la percepción son conscientes de sí mismas: nunca pienso o percibo sin saber que yo estoy pensando o percibiendo. Esta

reflexión constante se diferencia de la “reflexión expresa” que es la experiencia de tomar un pensamiento o percepción de algo como objeto: tomo el que yo percibo el limón como ácido como objeto de mi conciencia (Arnauld 1775, 204, en Nadler, 2008, 576). En la fenomenología contemporánea de Zahavi, la reflexión virtual sería una pre-reflexión, en el sentido de que la conciencia del darse en primera persona es una vivencia tácita, implícita que acompaña la conciencia del mundo.

2) Tal mío-dad mínima está a la base de toda referencia egológica. Para Zahavi (2005, 100), como rasgo de la dación, la mío-dad mínima fundamenta cualquier reificación o alusión a un ego en un nivel reflexivo. Así, la conciencia pre-reflexiva de uno mismo no es la conciencia de un yo puro que existe independientemente del flujo de la conciencia. Esto no niega que, aunque la conciencia de un yo no tiene connotaciones metafísicas, si puede ser experimentado como una unidad, por ejemplo, en unas narrativas que incluyan un sujeto como eje central de la experiencia. Lo importante, para Zahavi, es reconocer que toda sustancialización del yo es un constructo fundado en la experiencia pre-reflexiva de la dación del mundo en primera persona.

Desde la perspectiva que aquí defiendo, estas dos características de una mío-dad mínima son la clave para entender la unidad yo-mundo. Para que sea posible esta unidad, la mío-dad no puede abstraerse de la experiencia misma del mundo, sino que debe ser entendida como una cualidad de ella. Con esto, Zahavi ofrece una perspectiva para la que la mío-dad emerge, no como cualidad del cuerpo vivido en tanto cuerpo experimentado, sino desde el cuerpo vivido en tanto es un experimentar del mundo: la mío-dad mínima *es en sí misma una cualidad de la experiencia del mundo* (cf. Zahavi, 2005, 16). Así parece, siendo consecuente con Zahavi, que no hay dación del mundo sin esa cualidad y que cualquier experiencia egológica remite necesariamente al mundo en el cual se hace patente esa cualidad. Parece que solo en una constitución ulterior, la mío-dad, como aquello que percibe o piensa, se desliga del mundo, como lo percibido o pensado, para entenderlos como entidades ontológicamente distintas. Es decir, la reflexividad solo es un proceso ulterior a la inmanencia de la mío-dad. Y, sin embargo, esa constitución de un mundo y un yo por fuera

de la unidad en la que fueron dados, siempre están remitiendo a esas constituciones fundamentales.

Si exploro esta idea de la *mío-dad mínima* como fenómeno del mundo, encuentro varias consecuencias importantes para lo que he dicho sobre la experiencia de uno mismo y, sobre todo, para la caracterización de una otredad-mínima, que es lo que interesa aquí. Resumo tales consecuencias en tres temas que desarrollaré a lo largo del capítulo: El primero, es el tema de la emergencia de una *mío-dad mínima* a través de las habitualidades sedimentadas; el segundo es el de cómo la *mío-dad mínima* es una constante experiencial que a su vez garantiza la fluidez de la experiencia; y el último tema es el de la contracción y expansión de la *mío-dad mínima* como característica de la contracción y expansión del mundo como es dado.

5.1. La *mío-dad mínima* se constituye ontogenéticamente; en la constitución originaria se han transferido habitualidades históricamente constituídas que vinculan los sentidos actualmente dados con la historicidad del darse en primera persona.

Si la *mío-dad mínima* acompaña las daciones de mundo, es un fenómeno de las habitualidades con las que el mundo es dado de cierta manera. Una pregunta es si la *mío-dad* es una propiedad del cuerpo vivido en tanto se constituye en la habitualidad, o si es una experiencia que trasciende la corporalidad para posarse como eje de las vivencias de mundo. Ya he señalado que esta experiencia de *mío-dad* es inmanente a la dación de mundo; por lo tanto, emergería como cualidad de la sedimentación de habitualidades por las que son dados tanto un cuerpo vivido como un mundo. Y si la *mío-dad* tiene que ver con la animación primordial -es decir, con las cualidades cinético-cinestésicas, afectivas y táctiles del cuerpo en movimiento- es porque esa animación es ya experiencia de mundo: la *mío-dad* acompañaría la transferencia de sentido -entendida como habitualidad sedimentada- que

hace que, por ejemplo, un objeto como las tijeras, sea dado directamente con una función específica.

En el capítulo anterior señalé que las habitualidades son formas en las que el cuerpo vivido se relaciona con el mundo; en otras palabras, el sentido dado al mundo opera como transferencia de habitualidades que son dadas a un cuerpo vivido. Ahora bien, si la dación involucra una forma de manifestación del cuerpo vivido en una habitualidad sedimentada, la *mío-dad* mínima es una cualidad de ese cuerpo vivido que experimenta el mundo. Si volvemos al ejemplo del niño que percibe las tijeras con una función inmanente a ellas como producto de la transferencia aperceptiva, diremos que la *mío-dad* indica que esa función inmanente es, sin embargo, algo dado al cuerpo vivido históricamente constituido también. Con esto, no solamente la función ha sido dada por una historicidad de sedimentaciones de sentido sobre las tijeras, sino una historicidad del cuerpo vivido, que se ha constituido cinético/cinestésica, afectiva y táctilmente de cierta manera.

A la historicidad de los sentidos del mundo le corresponde la historicidad del cuerpo vivido en su ser-del-mundo (Merleau-Ponty, 1945/1985). La implicación más importante de este supuesto es que, con la historicidad del cuerpo vivido que constituye habitualidad, ese darse en primera persona aparecería como una cualidad dada históricamente; esto implica a su vez que, lo mismo que en el experimentar el mundo, la *mío-dad* se constituye en la experiencia cinético-cinestésica, afectiva y perceptiva del movimiento.

Así, la habitualidad en la dación de un mundo plantea la dación de la cualidad de *mío-dad* como históricamente sedimentada también. Esto es problemático si se piensa que la dación en primera persona de la experiencia es una cualidad constante en la experiencia del mundo. La reflexión virtual, que para Arnauld es conciencia de sí de la percepción y el pensamiento, es una cualidad que no se supone que se altere con la variación de las experiencias y la historicidad de las habitualidades: por ejemplo, si el niño percibe originalmente las tijeras como “algo para succionar” y con el transcurrir de los años las percibe como “algo para cortar” el cambio de habitualidad con respecto al mismo objeto no afectaría que estas son

dadas en primera persona en estas dos formas, y que la dación en primera persona no cambia por el hecho de que la dación del objeto cambie.

Ahora bien, siguiendo a Gallagher (2005, 8), en 3.2 señalé que la propiocepción es una experiencia global del cuerpo y no un conglomerado de sensaciones. De acuerdo con esta perspectiva, la propiocepción es constituida y no es una constante dada originariamente. Originariamente se cuenta con vivencias interoceptivas y cinestésicas; por su parte, la propiocepción se constituye como habitualidad, con lo que es un producto del ser en-el-mundo. El bebé que mueve sus piernas por primera vez en el vientre experiencia, no solamente el movimiento de sus piernas, sino también a éstas en relación con una totalidad del cuerpo vivido: y esa relación con la totalidad deberá cambiar a medida en que se amplía el rango de experiencias del mundo y por ende del cuerpo: las coordinaciones que la psicología (cf. Piaget, 1936/1972) entrevió en los primeros meses de vida, entre el ojo y la mano, o el ojo, la mano y la boca, implicarán, en la perspectiva de la primera persona de la experiencia, un experimentar el cuerpo como totalidad de esas coordinaciones. En otros términos, esas coordinaciones ofrecen, además de posibilidades de acción en el mundo, vivencias del cuerpo como un todo de sentido: esas son vivencias de la mío-dad corporal que acompaña el mundo. Entonces la ampliación del repertorio de vivencias de mundo, que posibilita las coordinaciones sensoriomotoras, tendría que ver con una alteración de la dación en primera persona.

El problema de la constitución de mío-dad puede abordarse también desde las cualidades de movimiento: Sheets-Johnstone (2010, 222-224) señaló que experimentar el movimiento es experimentar cuatro cualidades: la cualidad tensional como vivencia de la intensidad del movimiento; la cualidad lineal como vivencia del diseño del movimiento y de los patrones del movimiento (que son lineales incluso cuando de ellos emerjan patrones no-lineales, por ejemplo, patrones cíclicos); la cualidad relativa al área (*areal quality*) que se refiere a la amplitud espacial del movimiento y, finalmente, la cualidad proyectiva como la forma de manifestarse cinéticamente la cualidad tensional -la cualidad tensional puede ser abrupta, sostenida o balística-. Dichas cualidades, como Sheets-Johnstone misma señala, no son cualidades lineales, relativas exclusivamente al movimiento de ciertas partes del cuerpo,

sino que, como constituidoras de sentido, son relativas también a un mundo que aparece a través de ellas.

Así mismo, uno puede decir que esas cualidades se organizan en hábitos como estructuras de sentido: Por ejemplo, si en una situación determinada un feto siente excitación al oír la voz de su madre, es por un sentido dado a la voz que incluye, no solamente una experiencia afectiva, sino también cinético/cinestésica del propio cuerpo: la excitación al escuchar la voz de la madre es parte del mismo sentido por el que se patea el vientre con cierta fuerza. Esto implica a su vez, que oír la voz de la madre involucra una habitualidad de experienciarse de cierta manera a sí mismo. La fuerza del movimiento del patear, por un lado, corresponde a una habitualidad con la que es dado el mundo de cierta manera (e.g. el vientre, el mismo sonido que originalmente causó la reacción) y, por otro lado, corresponde a una habitualidad con la que el feto es dado a sí mismo: o si se quiere, con la que el mundo es dado en ese carácter de primera persona.

Esta caracterización del darse en primera persona todavía no da cuenta de que la cualidad de darse el mundo en primera persona sí parece una constante en el fluir de la conciencia incluso cuando unas habitualidades dan paso a otras. Es decir, aunque las habitualidades se sucedan en un encadenamiento temporal en el que la conciencia pasa de un tema al otro, la diferencia temática no parece alterar una cualidad constante: a saber, que eso que se me aparece, aparece en primera persona. De este modo, como segunda característica de la mío-dad mínima aparece el hecho de que ella debe ser entendida como una constante en el continuo fluir de la experiencia, y en la mutación continua de las habitualidades con las que el mundo dado también cambia. Para entender este fenómeno de la constancia en el cambio, la mío-dad mínima será entendida como producto emergente de la coordinación entre cuerpo y mundo.

5.2 La vivencia de la mío-dad mínima es un producto emergente de la interacción del cuerpo con el mundo.

Al fluir de la conciencia le corresponde también un fluir del cuerpo, del estar en constante movimiento. Ahora bien, parece que la cualidad de darse en primera persona es indiferente a las variaciones en el experimentar el mundo. Pero si el fenómeno de dación en primera persona es una vivencia del cuerpo vivido, tal estabilidad en la cualidad de la mío-dad contrasta con las variaciones en la experiencia del cuerpo mismo: es decir, la estabilidad contrasta con la fluidez de la experiencia en la que cambian, no solo los patrones de movimiento, sino el mundo como es dado a través de esos patrones. Esa estabilidad de la mío-dad, en la fluidez de la experiencia, es la estabilidad del cuerpo vivido como *punto cero* de la experiencia -el *aquí* experiencial- y no ya como el cuerpo en movimiento cuyo correlato es el mundo. Como he dicho antes, gracias al punto cero la fluidez mantiene su punto de referencia. Habría que ver cómo esa mío-dad se configura en la fluidez de las constituciones de corporalidad: cómo la inamovible -por lo menos en la persona normal- vivencia de que el mundo se da en primera persona se corresponde con esas variaciones en la constitución de la corporalidad vivida.

Si esa mío-dad se entiende en términos de la fluidez de la experiencia, se entiende que, como cuerpo vivido, a ella le corresponde una estabilidad global, una suerte de identidad que garantiza esa experiencia de continuidad y de consistencia del mundo como lo dado siempre con esa misma cualidad de primera persona.

Si se piensa la estabilidad de la experiencia en términos del cuerpo -es decir, si la mío-dad es estable porque una experiencia de cuerpo lo es- viene el problema reseñado antes, de que el cuerpo vivido se configura en la historicidad de habitualidades. A través de tales habitualidades, el cuerpo se organiza en función de la dación: para una vivencia, puede apropiarse de objetos como parte de sí. Ahora bien, que el cuerpo vivido involucre una organización distinta en cada habitualidad no niega una experiencia global del cuerpo vivido. Y esa experiencia global está enmarcada en la unidad yo-mundo de la que se surge la mío-dad mínima como experiencia del mundo: lo dado, es dado en primera persona. En

otras palabras, la primera persona es una cualidad del mundo y como tal constituye una experiencia de mío-dad originaria. Esto todavía no nos resuelve el problema de que la mío-dad es estabilidad en la fluidez de la conciencia.

Una forma de entender la cualidad de la primera persona como constante en la fluidez de la conciencia es a través de la metáfora de las coordinaciones de sistemas, como lo hice a propósito de la coordinación entre subjetividades interactuantes. Con Kelso (1999) y su caracterización de la coordinación en sistemas dinámicos, encontramos que la estabilidad aparente de un proceso es el resultado de la coordinación de otros procesos. Interesa especialmente, para entender la mío-dad como estabilidad, el concepto de *emergencia* en las teorías de sistemas dinámicos. Emergencia es “la aparición de nuevas formas a través de procesos continuos intrínsecos al sistema”⁷⁴ (Smith y Thelen, 2003, 343). Aunque esta definición generalmente no explica fenómenos de la conciencia, permite entenderlos toda vez que la conciencia, como los fenómenos dinámicos, involucra “procesos continuos” como la sedimentación histórica de habitualidades, que se encadenan históricamente a la vez que aparece a ellas un mundo, y a la vez involucra la experiencia de una estabilidad, una identidad en la movilidad constante de la unidad yo-mundo. Aquí entiendo esa estabilidad, como producto emergente de las dinámicas de esos procesos continuos.

Desde la perspectiva de sistemas dinámicos (cf. Thelen y Smith, 1994) se enfatiza en la emergencia de patrones motores en la coordinación de las diferentes partes del cuerpo. Y, lo que aquí interesa, dicha coordinación explica la fluidez del movimiento: si, en un momento determinado, detengo la escritura y me levanto de la silla para ponerme de cabeza, las variaciones de la actividad no afectarían la experiencia del cuerpo total, porque el salto de una coordinación motora a otra se da dentro de la coordinación global del cuerpo, constante y fluida en el tiempo. Dicha coordinación es susceptible de corregir cambios intempestivos sin sacrificar la coherencia global (como cuando, al caminar, me tropiezo con una piedra, el sistema motor inmediatamente se reconfigura para resolver el problema sin

⁷⁴ (...) the coming into existence of new forms through on-going processes intrinsic to the system.

afectar su estabilidad). Se puede decir que la experiencia global, como estabilidad del cuerpo, *emerge* de las condiciones locales del cuerpo en cada momento determinado.

Ahora bien, aunque antes he hablado de esa coordinación motora y su relación con la experiencia global del cuerpo, aquí me interesa resaltar la experiencia del darse en primera persona el mundo que está relacionada con dicha experiencia global. Es finalmente en ese cuerpo que ocurre la experiencia de *mío-dad mínima*. Y, sobre todo, aunque las variaciones en la organización corporal afectan directamente la vivencia del mundo circundante (el entorno me es dado “patas arriba” cuando yo, literalmente, tengo mi cabeza en el piso y los pies en el aire), y por eso he establecido una relación entre el moverse y la dación de mundo, el darse en primera persona aparentemente no se altera con el cambio de postura.

Sheets-Johnstone (2011) señala que la diferencia entre teorías de sistemas dinámicos, que enfatizan en la coordinación motora para la acción, y una perspectiva fenomenológica, es que la primera no tiene en cuenta la cualidad cinestésica del movimiento. Al enfatizar en la relación entre acción y aquello que se aprehende del mundo “(...) pasan por encima *de la fuente* de la relación dinámica y *de la fuente* de la unidad. Esto es en parte porque (...) ellos se olvidan de la cinestesia; al estar atados a una perspectiva del movimiento de la actitud natural, ellos olvidan el fenómeno del auto-movimiento en sí mismo” (227-228)⁷⁵.

Como la percepción, la acción se da en ese cuerpo afectivo, táctil y cinético-cinestésico. Esto significa que, en términos de Sheets-Johnstone, la experiencia del mundo a través de la configuración motora va acompañada de una experiencia del cuerpo en movimiento. Ahora bien, aquí interesa, antes que desarrollar los posibles problemas de una perspectiva en tercera persona de la coordinación de las partes del cuerpo en el movimiento, establecer una relación entre la emergencia de una acción desde la perspectiva en tercera persona, a través de la

⁷⁵ (...) they nonetheless pass over *the source* of the dynamic relation and *the source* of the unity. This is in good part because (...) they miss kinesthesia; being tethered to a natural attitude view of movement, they miss the phenomenon of self-movement itself.

coordinación motora, y la emergencia de una mío-dad mínima como experiencia del mundo en primera persona.

Siguiendo a Sheets-Johnstone (2011, 232), la coordinación motora no puede entenderse independientemente de la experiencia cinestésica que la acompaña; desde aquí, la modelación de los patrones motores tendría consecuencias en la emergencia de sentido. Por ejemplo, pensemos en la coordinación del enfoque de la mirada con movimientos como el de la cabeza o de las extremidades, a través de la cual emerge, no solamente un patrón perceptuo-motor -como que muevo la cabeza siguiendo un objeto en movimiento- sino la dación de un objeto en movimiento. En el caso de la teoría de sistemas dinámicos, emergencia implica cierta individuación, en términos de que es este patrón de coordinación, y no otro, el que posibilita la emergencia de esa vivencia de objeto. Ahora bien, esto nos recuerda las habitualidades, en términos husserlianos, como formas estables de configuración que, sin embargo, siguen siendo fluidas, históricamente vinculadas a otras habitualidades y sujetas a la temporalidad -en su ser-del-mundo-. De este modo, la emergencia de patrones perceptuo-motores puede entenderse en términos fenomenológicos como la sedimentación de habituaciones. En ambas perspectivas, es decir, tanto en la emergencia de patrones perceptuo-motores como en la sedimentación de habituaciones, la emergencia es histórica. Al involucrar la cinestesia como vivencia asociada a la coordinación motora, encontramos que esos patrones motores, y, en su consecuente dación en primera persona, esas habitualidades, están acompañadas de la experiencia del propio movimiento. Aunque tal vivencia es fluida e histórica como los patrones que se gestan con ella, también establece patrones de organización y estabilidad que en un sentido trascendental pueden entenderse como la experiencia de mío-dad.

Ahora bien, antes he señalado, siguiendo a Gallagher (2005), que la mío-dad tiene que ver con la propiocepción, lo que implica que la mío-dad está vinculada a una sensación global del cuerpo, y no solamente a la experiencia de movimientos concretos. Volviendo a la metáfora de los sistemas, la emergencia de la propiocepción indica que la cinestesia no tiene una relación uno a uno o sólo es una sensación de que ciertos movimientos son “míos”, sino que tal experiencia del moverse en una situación determinada se vincula a la experiencia

global del cuerpo que trasciende las experiencias locales. En otras palabras, si hay *míó-dad* y no sensaciones atomizadas de *míes*, es por esa emergencia de la propiocepción como experiencia global del cuerpo. Una experiencia que, por cierto, incluye sentidos del mundo. Así la experiencia del cuerpo, que no se reduce a la experiencia cinestésica de los movimientos concretos, es en sí misma una experiencia *emergente*, determinada histórica y localmente (en el sentido de cuerpo vivido como es constituido en la habitualidad).

Entender la *míó-dad* mínima como una cualidad emergente de la coordinación del cuerpo con el mundo tiene un objetivo implícito: y es que con ello busco un distanciamiento entre una teoría del darse en primera persona aquí planteado, y una para la cual esa *míó-dad* mínima se fundamenta en el sentido de propiedad del cuerpo (cf. Gallagher & Zahavi, 2008) cuando ese cuerpo es una síntesis fija, estable, que permanece en el tiempo. Si la cualidad de dación en primera persona es una cualidad estable, no es porque el sentido de propiedad sea una vivencia estable de corporalidad, sino que es el resultado experiencial de una coordinación estable y fluida con el mundo circundante: mientras en un caso parece un producto emergente del cuerpo, en otro es una relación entre cuerpo y mundo. Por otro lado, esa *míó-dad* es una cualidad del mundo porque la dación de mundo involucra implícitamente la coordinación del cuerpo vivido como parte constituyente de sí, es decir, involucra una corporalidad que es constituida como una unidad. Esta unidad del cuerpo no es fija, sino que es relativa también a la habitualidad sedimentada; de acuerdo con el Tercer Capítulo, tal unidad puede involucrar objetos no orgánicos como parte de sí.

Un corolario de suponer la *míó-dad* como propiedad emergente es que la diferencia entre cierta vivencia como dada en primera persona y una como dada en segunda persona tiene que ver con esa coordinación entre la vivencia del cuerpo vivido (como experiencia global del cuerpo) y el mundo vivido de la que emerge la *míó-dad*. Una vivencia dada en segunda persona porque no corresponde a la coordinación entre lo propioceptivo y el mundo.

Parece contradictorio pensar en una dación sin la cualidad de primera persona; entiendo la segunda persona como la cualidad de una dación que, por la falta de tal coordinación entre cuerpo vivido y el mundo se vive, reflexivamente, como propia de otra subjetividad

presente. Subrayo que, por un lado, la segunda persona es una cualidad particular del mundo para mí que rebota del cuerpo del otro a dicho mundo; por otro, esa segunda persona se vivencia como experiencia no-originaria de otro, cuando el tema de la conciencia es la interacción con otros cuerpos.

Mientras escribo, mi esposo, que está sentado en un escritorio cerca de mí, comienza a reír a carcajadas. Antes de siquiera pensar en él, me veo indagando en su risa y su mirada qué es lo gracioso que ocurre en la pantalla de su computador. En cierta medida es el objeto, que me es dado como un computador, el que me oculta un sentido que *advierdo* a través de la corporalidad del otro. En últimas, el otro es parte constitutiva de ese sentido, que aquí llamo *advertido* porque, si bien me es señalado, no está completamente revelado. La revelación completa implica una coordinación de mi cuerpo vivido con el computador: me levanto de mi silla y rodeo el computador de mi esposo, de forma que la imagen divertida aparece ante mis ojos. Lo divertido me es dado en primera persona.

En otras palabras, como parte constitutiva, la corporalidad de mi esposo me ofrece inicialmente los *puntos de agarre* con ese sentido *advertido*. Esos puntos de agarre jalonan coordinaciones, bien sea con ese sentido dado en el otro -por ejemplo, al pedir un cambio de postura, de modo que mi cuerpo se encuentre en la misma perspectiva del otro-, o bien con ese otro cuerpo en el que encuentro el sentido (lo que sería la comunicación con ese otro, como cuando le pregunto a mi marido “¿qué estás viendo?”- de modo que, eso a lo que apunta el *punto de agarre* sea efectivamente agarrado como sentido dado a la mía-dad. Ahora bien, si la cualidad de segunda persona me dice que hay otro en la constitución de alteridad, surge la pregunta por si es posible que lo dado en la coordinación del mundo con mi cuerpo sea dado con esa cualidad de segunda persona; y si es posible que lo dado en otro sea dado con la cualidad de dado en primera persona. Así me remonto a las posibles alteraciones en la vivencia de mía-dad.

En la emergencia de los puntos de agarre con el mundo emergen también los puntos de agarre con la vivencia de uno mismo. Ahora bien, en algunos casos, el agarre del mundo no concuerda con un agarre de uno: como se detallará en la siguiente sección, en la

psicopatología, por ejemplo, puede experienciarse un agarre del mundo como correspondiente a una *mío-dad* distinta incluso cuando dicho agarre tenga al cuerpo vivido como su contraparte. En otras situaciones, no se vive la opacidad del sentido que es dado en otro: hay una experiencia de que todas las perspectivas son dadas a mí. De este modo, por un lado, en lo que llamo la experiencia de *contracción de la mía-dad mínima* se vive como opaco aquello que corresponde en otros casos a una *mío-dad*: lo que dice la propia voz interior o ciertos aspectos del mundo a los que se accede por esquemas sensoriomotores, no aparecen como ocurriendo a mí sino a otro. Por otro lado, está la vivencia de *la expansión de la mía-dad-mínima*: el mundo, con sus aristas y múltiples caras es completamente asequible a mí; hay un sentido en que incluso la *mío-dad* se ha vuelto *una* con el mundo, porque el mundo está desopacado completamente -en otras palabras, no parece dependiente de la coordinación con el cuerpo. Los casos de *contracción* y *expansión* de la *mío-dad*, independientemente de ser interesantes como psicopatologías, o de señalar casos especiales de la conciencia, muestran ese juego de la *mío-dad* con la otredad, o interrelaciones entre la segunda y la primera persona. Por ejemplo, lo que en principio puede aprehenderse solamente a través de otros, puede vivenciarse como dado en primera persona -no solamente en un sentido del nosotros, si no en los casos en los que lo dado desde otro cuerpo es experienciado con carácter de *mío-dad*-. Veremos al final cómo estas ideas sobre la *expansión* y *contracción* de la *mío-dad mínima* introducen al problema de la segunda persona como otredad mínima.

5.3 La mía-dad mínima puede extenderse y contraerse, de modo que lo que originariamente es dado en primera persona aparezca como dado en segunda persona y viceversa.

En la psicopatología, y concretamente en los estudios sobre la esquizofrenia, se han documentado reportes de pacientes que mostrarían una alteración en el sí (cf. De Hann y Fuchs, 2010; Frith, 2005; Martin, Wittman, Franck, Cermolacce, Berna, y Giersch, 2015; Parnas, Møller, Kircher, Thalbitzer, Jansson y Handest, 2005). Dicha alteración se asocia a la vivencia de que *la mía-dad* está escindida, de modo que partes del cuerpo o ciertos pensamientos no son experienciados como producidos por uno (por ejemplo, un

pensamiento propio es experimentado como un pensamiento intruso; es decir, al pensamiento lo acompaña la vivencia de que alguien externo lo ha insertado en la propia mente). En otros casos no patológicos, por ejemplo en ciertas experiencias afectivas como en el *éxtasis*⁷⁶ (cf. Bai, Maruskin, Chen, Gordon, Stellar, McNeil, Peng y Keltner, 2017) o bajo el efecto de sustancias psicoactivas o en la meditación (cf. Winkelman, 2017), se vivencia un sentido del nosotros en el que parecen diluirse las distinciones entre las cualidades de primera y segunda persona del mundo. En estos ejemplos no hay una vivencia intersubjetiva, sino que los otros parecen diluirse en la situación, de modo que solamente se experimenta la situación en primera persona: es decir, se experimenta sin escorzos, con las otras perspectivas apenas advertidas. Lo que hay es, según entiendo, pura *mío-dad expandida*.

Aunque esas contracciones y expansiones de la *mío-dad* aparecen como experiencias muy raras de la conciencia, aquí me interesan para justificar que, en ese fluir de la conciencia, el mundo es dado, o con un carácter de *mío-dad* o de primera persona, o con un carácter de otredad o de segunda persona. En otras palabras, *mío-dad* y otredad son cualidades inmanentes de la experiencia del mundo. Es importante subrayar que *mío-dad* y otredad no son constituciones en sentido trascendental, con lo que aquí primera y segunda persona no interesan especialmente como la base pre-reflexiva, implícita, de la experiencia de subjetividad y de otros. Aquí más bien extendiendo las implicaciones de la idea de una *mío-dad* mínima como cualidad del mundo -como dado en primera persona- para proponer que esa dación de mundo en primera persona está acompañada de la dación en segunda persona. Por ejemplo, a la vivencia de esta taza frente a mí la acompaña la cualidad de ser dada en primera persona; ahora bien, un sentido de ella, hasta ahora no asequible para mí, puede develárseme a través de otro: si alguien entra a mi oficina y grita al percibir la taza, eso inmediatamente me da un sentido de la taza como sentido dado con la cualidad de la segunda persona. En la vida “normal”, los límites de la *mío-dad*-mínima y la otredad-mínima (como he llamado a

⁷⁶ A propósito del trabajo de Bai, et. al. (2017) traduzco aquí *awe* por *extasis* porque, de todas las posibles traducciones del término (e. g. asombro, terror, pasmo, anonadamiento) es la que mejor recoge el sentimiento que los autores están reportando: “Extasis es una experiencia emocional definida por dos valoraciones centrales: que uno está en presencia de algo vasto, y que el estímulo que causa la emoción trasciende el propio marco de referencia para entender el mundo” [Awe is an emotional experience defined by two central appraisals: that one is in the presence of something vast, and that the elicitor transcends one’s current frame of reference for understanding the world] (Bai, et. al., 2017, 186)

la dación en segunda persona) están claros. La claridad tiene que ver con que la *mío-dad* es una cualidad de la unidad cuerpo vivido-mundo, con lo que, en cuanto cualidad del mundo, está vinculada a la constitución de la corporalidad vivida. Lo dado en la habitualidad del cuerpo vivido aparece con ese carácter de *mío-dad*. Lo dado a través de otros cuerpos vividos, por el contrario, aparece con ese carácter de segunda persona. La segunda persona también se involucra en la unidad cuerpo-vivido-mundo, pero en tanto cualidad del mundo no vinculada al cuerpo vivido sino al cuerpo de otro. Ahora bien, los casos particulares de estados alterados de la conciencia, como los de la psicopatología, ponen de presente que en ciertas ocasiones la afectación de la unidad cuerpo vivido-mundo se hace patente en alteraciones de la *mío-dad* y la otredad. En últimas, tales alteraciones mostrarían, además de unas alteraciones en la constitución de subjetividad, una *afectación de la vivencia del mundo* como dado en primera y segunda persona.

5.3.1 En las experiencias de inserción del pensamiento la *mío-dad* se contrae porque lo dado en la voz interna es dado con una cualidad de segunda persona.

Como dije, la *contracción de la mía-dad* es la pérdida de la *mío-dad*, con la consecuencia de que ciertas daciones, ya sean del propio sí corporal, de lo percibido o de lo pensado, se experimentan con la cualidad de segunda persona. Esto lleva consecuentemente a la vivencia reflexiva de que lo dado es dado a otro y no a uno mismo. La diferencia entre esta perspectiva y el de la literatura en fenomenología de la psicopatología (como De Hann y Fuchs, 2010; Frith, 2005; Martin, Wittman, Franck, Cermolacce, Berna, y Giersch, 2015; Parnas, Møller, Kircher, Thalbitzer, Jansson y Handest, 2005), es que, mientras la literatura enfatiza que la inserción del pensamiento o el delirio de control son problemas del sí, aquí los entenderé como problemas de la cualidad del mundo que es dado como percibido o pensado, lo que lleva consecuentemente a su explicitación como problemas en la experiencia de sí.

Esta perspectiva de la *contracción de la mía-dad* estaría de acuerdo con casos en los que se vivencia que lo enajenado es una versión de uno mismo y no una mera experiencia de un otro insertado. Por ejemplo, el paciente reconoce que es la vivencia de *su* cuerpo (en algunos delirios de control) o de *su* pensamiento (en pensamientos insertados) la que le es ajena, lo

que se puede entender como producto de la escisión de la conciencia de sí (cf. Roy, 2017, 204).

La enajenación en el sí mismo corporal, ocurre en la vivencia de que el cuerpo es como un objeto en el mundo, o hay cierta hiperreflexividad con respecto a los propios estados corporales, o la subjetividad aparece atomizada en partes que corresponden a diferentes partes del cuerpo. De acuerdo con Martin, Wittman, Franck, Cermolacce, Berna, y Giersch, (2014) esa división del sí mismo corporal en partes de las que generalmente, unas corresponden a sí, y otras se enajenan, sería consecuencia de que el cuerpo pasa de estar a la base de la experiencia, a volverse objeto, y por ende pasa de ser parte del experimentar el mundo en primera persona, a ser él mismo el objeto de la experiencia de un sí a-corporal. El siguiente relato daría cuenta de esta experiencia:

Mmh ... ya ves, es como que mi cuerpo ... es como que puedo percibir dentro de mi cuerpo, como si las cosas estuvieran un poco desconectadas de mi cuerpo ... con frecuencia siento mi corazón latir ... o el pulso que fluye por mis venas ... Puedo sentirlo, es como si pudiera verlo ... o mis músculos cuando estoy moviendo mi brazo ... es como si mi cuerpo estuviera constantemente ... estuviera constantemente presente, ya ve, ... como algo delante de mí ... como si realmente yo no estuviera dentro mi cuerpo.... (2014, 37)⁷⁷.

Por otro lado, en el caso de la inserción del pensamiento o de algunos delirios de control, se vivencia una enajenación respecto a los propios pensamientos: es decir, el paciente vivencia que hay unos pensamientos que no corresponden con aquellos que él identifica como auténticamente propios. Aunque la enajenación con respecto al cuerpo es parte del experimentar del esquizofrénico, me interesan particularmente el caso de la inserción del pensamiento y el de los delirios de control porque son especialmente abordados en la literatura con enfoque fenomenológico. Desde este campo se dan diferentes explicaciones

⁷⁷ “mmh... you see, it's like my body... it's like I can perceive inside my body, like things being a bit disconnected from my body... I frequently feel my heart beating... or the blood flowing in my veins... I can feel it, it's as if I can see it... or my muscles when I'm moving my arm... it's a bit like my body was constantly present you see... as a thing in front of me... as if I wasn't really inside my body”

de estos fenómenos, que aquí recojo en tres perspectivas. En una cuarta desarrollo una propuesta alternativa a esas tres, una para la que la *míó-dad* se constituye como emergencia de la coordinación del cuerpo vivido con el mundo, a través de puntos de agarre.

1) *La patología es un problema de la auto-conciencia y concretamente del sentido de agencia*: Por ejemplo, inicialmente en Parnas, et. al, (2005) la inserción del pensamiento está relacionada con la afectación del auto-conciencia (*self-awareness*) como experiencia pre-reflexiva e implícita de uno mismo. En unos casos tal afectación de la auto-conciencia se vivencia como alteración en el fluir de la conciencia. Es decir, si en el normal los pensamientos se encadenan temporalmente, en el enfermo ciertos pensamientos se salen de tal encadenamiento (Parnas, et. al, 2005, 329). Esto hace que tales pensamientos pierdan el carácter de *míó-dad* (*mineness*) y no sean dados en primera persona. Cuando se pierde la *míó-dad* de una parte de la experiencia, en este caso de una parte del pensamiento, la autoconciencia se ha empequeñecido.

Para Parnas, et. al la descripción del pensamiento insertado es una explicitación de una vivencia implícita de que el flujo de la conciencia se ve interrumpido de tanto en tanto:

[Los pensamientos insertados son] contenidos de la conciencia (pensamientos, imaginaciones o impulsos), semánticamente desconectados de la línea principal de pensamiento, que aparecen automáticamente (no necesariamente de forma rápida o en gran cantidad), y entran en la línea principal de pensamiento e interfieren con él. Tales pensamientos son a menudo (pero no siempre) emocionalmente neutrales y no necesitan tener un significado especial o extraordinario. El paciente puede usar designaciones privadas para describir tales pensamientos ("tics del pensamiento", "pensamientos agudos" y "pensamientos surrealistas"). (...). Los pensamientos que interfieren también pueden sentirse anónimos, impersonales (...) ⁷⁸ (Parnas, et. al, 2005, 240).

⁷⁸ Contents of consciousness (thoughts, imaginations, or impulses), semantically disconnected from the main line of thinking, appear automatically (not necessarily quickly or many), break into the main line of thinking and interfere with it. Such thoughts are often (but not always) emotionally neutral and they do not need to have a special or extraordinary meaning. The patient may use private designations to describe such thoughts

Esta caracterización de pensamiento insertado, además de mostrar interrupciones en el flujo de la conciencia, muestra la pérdida de sentido de agencia de la mío-dad sobre los pensamientos: en otras palabras, hay una falla en el reconocimiento de la mío-dad en la acción (cf. Frith, 2005, 753). Pero tal pérdida de agencia parece depender precisamente de esas interrupciones en el flujo de la conciencia, lo que lleva a la objetualización del pensamiento. Es decir, al afectarse el flujo de la conciencia, el pensamiento parece dividirse en unidades discretas en las que algunas de las unidades son experimentadas como fenómenos del mundo y no producidas por uno mismo. Extrapolando lo señalado por Parnas, et. al. parece que es la atomización de la conciencia (es decir la discriminación de la conciencia en estados mentales como pensamientos, imaginaciones o impulsos) lo que lleva a la experiencia de despersonalización -y, por ende, a la experiencia de que tales pensamientos no son producidos por mí.

2) *La patología es un problema de la pérdida de límites entre yo y otros*: Una experiencia de enajenación con respecto al pensamiento parece presentificarlo como algo del mundo y por ende como asequible a otros. Martin, et. al (2014) muestran en un paciente este problema de los límites: *“ya ve, soy como una casa con una puerta que está constantemente abierta... Vivo el hecho de que... como si las personas pudieran entrar... como si las personas pudieran saber lo que estoy pensando... Como si... no tuviera barrera... como si no hubiera barrera entre yo y los otros”* (2014, 38).⁷⁹

Roy (2017), por ejemplo, parece considerar que el problema del delirio de control y de la inserción del pensamiento tiene que ver con un problema de establecer esos límites entre yo y otros y por ende que es un problema de intersubjetividad: *“el delirante tiene conciencia de sí como otro”* (Roy, 2017, 203). Esto quiere decir que la voz no es otro como un otro, completamente diferente a sí. Para Roy, este cambio de identidad de ciertos pensamientos

(‘thought tics’, ‘acute thoughts’, and ‘surrealistic thoughts’). (...) Interfering thoughts may also feel anonymous, impersonal (...)

⁷⁹ *“you see, I’m like a house with a door that is constantly open...I’m living the fact that...as if people could come in...as if people could know what I’m thinking... As if... I’ve no barrier...as if there was no barrier between me and others...”*

corresponde más bien a una suerte de conciencia alienada. En el delirante la conciencia sufre de una escisión interna: hay dos vivencias distintas de sí mismo “cohabitando” en un solo sí. Ahora bien, este no es un tipo de trastorno de personalidad múltiple en el que las cohabitantes son síes independientes e igualmente auténticos, porque en la inserción el paciente encuentra que uno de sus Síes es inauténtico, y por eso se describe como “diferente de lo que uno es” (Roy, 2017, 204).

Una experiencia semejante a la inserción de pensamiento, y de la cual tengo una experiencia cercana, es aquella que se logra bajo los efectos de la mezcla psicoactiva llamada *ayahuasca* o *yagé*. Como en lo que describe Roy en pacientes delirantes, es común que bajo los efectos de la sustancia se reporte experimentar una voz interna, como la del pensamiento, pero algo de ella aparece como extraño y ajeno (cf. Shannon, 2003, 105). Esa voz extraña que interpela a la voz que uno considera la voz de sí, no se vivencia como una voz en el mundo distinta a la del propio pensamiento: es como si uno tuviera dos síes -en el sentido que sugiere Roy-, que conversan el uno con el otro, y donde uno de ellos cuestiona, da respuestas o instrucciones, se burla o critica al otro sí.

Ese sí “activo” es el que se entiende como “la voz de la planta” (es el ser que guía la búsqueda espiritual que lo lleva a uno a tomar el brebaje). Pero en la vivencia, esa voz de la planta no es una voz distinta a la propia, con lo que, de acuerdo con Shannon (2003, 105), es una experiencia de alguna forma “telepática”: la voz que interpela trae a colación ideas, memorias, sensaciones y perspectivas que de alguna manera la otra parte de mí no quiere traer a colación o que le sorprenden por tenerlas olvidadas. Y, sin embargo, no se puede decir que esa voz extraña dice algo nuevo, algo que uno no supiera. Las dos voces cohabitan en uno mismo y hay un sentido en el que las dos voces son uno mismo.

Desde la perspectiva de Roy, la extrañeza de la voz aparece como un desdoblamiento del sí; la clave para entender este fenómeno radicaría, de acuerdo con este autor, en entender la naturaleza de la intersubjetividad y de ahí que un pensamiento aparezca no como un completo otro, sino como otro sí en sí. La perspectiva que aquí definiendo amplía una

perspectiva como la de Roy desde una perspectiva de la intercorporalidad como la resonancia con los puntos de agarre de otros cuerpos con el mundo.

3) *La patología no es un problema del sentido de agencia; es un problema de contenido:* Ratcliffe y Wilkinson critican la idea de que un pensamiento insertado sea un problema del sentido de agencia. Estos autores consideran que el paciente interpreta un pensamiento como insertado cuando hay algo en su *contenido* que aparece extraño, lo cual lleva sólo posteriormente a interpretarlo como si tuviera una agencia distinta a la propia. Aquí lo “extraño” se traduce reflexivamente a “no propio”: el contenido intencional no es propio (a modo de que “eso no lo pude decir yo” y por eso no puede corresponder a un pensamiento mío) en el sentido canónico en el que pensar es una experiencia propia y por eso debe corresponder a una percepción, así esa percepción sea interna como en el pensamiento insertado.

Entonces, de acuerdo con esta propuesta, la distorsión del contenido lleva a la confusión de estados intencionales: el paciente confunde un pensamiento con una percepción. Así la creencia, deseo o imaginación de x (donde x puede ser algo extravagante como “matar a Fulano”) aparece en el paciente como una percepción -no se ha creído o deseado o imaginado x sino que se ha escuchado esa creencia, deseo o imaginación, ya sea como una voz en el exterior o ya sea como una voz interna semejante al pensamiento- y de ahí que aparezca como producida por otro. Aunque Ratcliffe y Wilkinson sostienen que esa confusión entre percepción y pensamiento genera la confusión entre el yo y el no-yo, y no es la afectación del yo la que genera tal distorsión, todavía queda pendiente preguntarse cuál es la cualidad del contenido intencional que hace que dicho contenido se entienda como una percepción y no como un pensamiento -es decir, en qué consiste la cualidad de lo extraño-.

Si volvemos al ejemplo de la ayahuasca, independientemente de las experiencias particulares con la planta (algunas de ellas presentadas por Shannon, 2003) y más allá de la experiencia reflexiva de la situación, que interpreté reflexivamente como la experiencia de mis dos síes discutiendo temas relevantes de mi vida, parece extraño decir que en la experiencia se esté confundiendo una percepción con un pensamiento. Ambos síes son

pensamientos, y en mi experiencia y las que reporta Roy, ambos son *mis* pensamientos. Ahora bien, hablar de los dos síes (o mío-dades como he insistido aquí) sí refuerza la idea de Ratcliffe y Wilkinson de que el problema con la inserción del pensamiento no es un problema de falta de sentido de agencia: Incluso, de algún modo es posible controlar el pensamiento insertado, como en momentos en los que uno acalla la voz diciendo “no quiero pensar más en eso” y la voz desaparece.

Pero entonces, si el problema no es del contenido de un pensamiento ni del sentido de agencia sobre el pensar, ¿de qué es? Aquí propondré que la vivencia de lo extraño y lo ajeno en una de las voces internas tiene que ver con que el mundo, que es *agarrado* en dicha voz, es dado con una cualidad de segunda persona.

4) *En el pensamiento verbal, como en la percepción, se manifiesta el mundo vivido; la psicopatología es un problema con el agarre de dicho mundo:* Que lo dado a una voz interior involucre la cualidad de segunda persona, es muestra de que el lenguaje es expresión del cuerpo vivido. Mi punto de partida es la *Fenomenología de la Percepción* (Merleau-Ponty, 1945/1985, 194). En ella, Merleau-Ponty señala que el lenguaje es forma de manifestación del mundo: el mundo desemboca en la palabra, emerge en ella de cierta manera. La palabra con la que se designa un objeto no solamente lo categoriza, sino que lo *crea*: ella lo hace emerger de cierta forma.

Cuando le enseño a un niño que ese animal con plumas, que correteamos en la plaza, no se llama “pato” sino “paloma”, no le enseño solamente a ubicar mentalmente al animal en cierto subconjunto de las aves. Aprender a designar cosas en el mundo de una forma y no de otra es una reconfiguración de la experiencia perceptuo-motora⁸⁰. En los términos aquí

⁸⁰ Linda Smith (e.g. Hockema y Smith, 2009) y sus colaboradores (cf. <http://www.iub.edu/~cogdev/publications.html> para consultar las investigaciones del grupo) hacen experimentos con niños de diversas edades para mostrar que el aprendizaje de categorías tiene que ver con el desarrollo de experiencias perceptuo-motoras con los objetos. Por ejemplo, aprender la diferencia entre botella, biberón y vaso, pasa por la actividad con los objetos, lo que cambia los *affordances* de los objetos y de ahí aquello que es relevante para clasificarlos. Al mismo tiempo, la categoría determina la emergencia de ciertos *affordances* en un objeto: si le digo a alguien que lo que tengo en mi mano es una botella, lo que ese otro percibe del objeto es distinto a si le digo que es una taza. Aunque aquí no hablo de *affordances* sino de puntos de agarre con el mundo -lo que considero más vivencial-, en un mismo sentido, la palabra es una forma en la que el cuerpo vivido agarra el mundo.

trabajados, aprender a llamar paloma a ciertas aves implica la alteración de los puntos de agarre con dichos animales: a lo que hay que atender ahora no es a las plumas sino a la forma del pico. Enseñar a designar un animal, como experiencia intercorporal, es el jalonar en el otro una alteración de los puntos de agarre sobre aquello que se designa; en últimas, es jalonar la constitución de la “palomidad” que la palabra recoge. En ese sentido, como con el *hacer*, el hablar también configura puntos de agarre del cuerpo vivido con el mundo; además, hablar jalona horizontes de sentido, los sentidos vinculados en la historicidad de la palabra: la palabra “paloma” no solamente hace aparecer frente a mí un cierto animal, sino también horizontes de sentido del animal relativos a la paz, al arca de Noé, al servicio de correspondencia en la antigüedad, etc.

Ahora bien, en Merleau-Ponty el habla, como expresión del cuerpo, aún sin el objeto presente, también jalona daciones de mundo. El pensamiento en la voz interior también es la forma de desplegarse un mundo en la experiencia lingüística: Con esto quiero decir que pensar y percibir son formas de aparecer el *mundo de la vida*⁸¹. El mundo de la vida es el mundo del cuerpo vivido. Y como tal, aparece, o bien como mundo sensible -que es percibido- o como mundo de pensamiento expresado en la palabra (Husserl, 1936 /2008, 119). Como mundo sensible, aparece como socialmente disponible (Husserl, 1936 /2008, 213), es decir, hay daciones que son asequibles como horizontes universales de sentido, aunque actualmente ellas se presenten como daciones en segunda persona. En el pensamiento el mundo es dado pero sin ese carácter de lo universal, en la medida en que dicho mundo es dado en pura *mío-dad* -es decir su sentido es evidente- por lo que es dado originariamente (Stein, 1916/ 2004, 27).

⁸¹ El mundo de la vida aparece en *Crisis* (Husserl, 1936 /2008) como el mundo para el cuerpo vivido (p. 148), es decir, el mundo concreto, de la sensibilidad, pero también de los pensamientos que se fundan en él (p. 119). Ese mundo como lo pre-dado, mundo de pasividad, es decir de lo que es dado sin aparente actividad de la conciencia, es aquello sobre lo que ocurre nuestra actividad (p. 150). Aunque *Crisis* no trata ampliamente la idea de que el mundo del pensamiento es también mundo de la vida, si entendemos el pensamiento como expresión del cuerpo en el lenguaje (Merleau-Ponty, 1945/1985, 194), es decir, como actividad del cuerpo vivido, encontramos un mundo de la vida fundado en la pasividad en las imágenes, ideas, fantasías y memorias. Aquí, como el mundo sensible es diferente del mundo objetivo de la ciencia, el mundo del pensamiento, como mundo de la vida, es distinto al mundo lógico-matemático que en él se funda.

El mundo que en el normal aparece como completamente disponible, completamente originario, el mundo del pensamiento como dado en primera persona, es alterado en la enfermedad. Hay una parte de dicho mundo que es dado con una cualidad de segunda persona, lo que quiere decir que no está vinculado a la expresividad propia: los puntos de agarre con ese mundo allí expresado no están vinculados a la propia expresión. El sentido está, pero no en el carácter de mío-dad. Eso se explica en el paciente como una experiencia de conversación con otras voces internas, o como una conexión telepática entre subjetividades (cf. Shannon, 2003, 105 y Ratcliffe y Wilkinson, 2015, 8).

Pero entonces ¿qué es lo que hace que una afirmación como “debemos matar a Fulano” aparezca con la cualidad de segunda persona y a la vez haya un sentido en el que diga que proviene de mí? Primero, la oración pronunciada jalona no solamente el sentido de la oración, sino un estado afectivo, matar como un hacer potencial del cuerpo vivido, una potencialidad del cuerpo que se acompaña de horizontes de sentido, que no parecen vincularse con la propia historicidad, con las propias habitualidades sedimentadas. Si yo (que no hago operaciones matemáticas desde mis días en el colegio) repentinamente, y con gran entusiasmo, comienzo a hablar de términos matemáticos y cojo mi cuaderno para escribir ecuaciones y desarrollar problemas aritméticos, podría decir con toda certeza que la entusiasta repentina de las matemáticas no soy yo, incluso cuando soy yo la que hablo y la que escribo, simplemente porque el mundo que se despliega en el habla, en mis gestos y mi emotividad, no corresponde a mi historicidad y la historicidad de mis habitualidades por las que me es dado generalmente el mundo.

A pesar de las diferencias cualitativas por las que ese mundo es dado de acuerdo con la intencionalidad a la que se haga referencia -de acuerdo con lo que aquí digo, ya sea que el mundo aparezca como pensamiento o como percepción-, la cualidad de primera persona es el vínculo de la mío-dad con la propia historicidad de las experiencias cinético/cinestésicas, afectivas y perceptuales del cuerpo vivido, que son arrastradas de cierta forma en cada dación del mundo.

Esto no niega que en la segunda persona también me es dado el mundo: al hablar, el otro abre a sentidos que no necesariamente encajan con mi propia historicidad de habitualidades sedimentadas. Las matemáticas y el entusiasmo vinculado a ellas, puede venirme de otra fuente que no soy yo. Como he insistido, la diferencia entre incorporar y experimentar el mundo como correspondiente a una otredad tiene que ver con la posibilidad de vincular el sentido a mis propias constituciones, lo que significa ubicarme en la perspectiva del otro. En la otredad, en la cualidad del mundo en segunda persona, me es dado el sentido, pero no constituido como en mi corporalidad vivida. No está vinculado a mi mío-dad (que aquí no es otra cosa que el sentido no ha sido *agarrado* a mi cuerpo vivido).

“Debemos matar a Fulano” corresponde a otro, porque esa oración es extraña en la historicidad del vínculo del paciente con el mundo. De nuevo, la producción de una oración como esa no es lo extraño, tanto como el mundo que ella contiene: reflexivamente se puede reconfigurar la historicidad de un cuerpo vivido que jalona tal mundo de sentido: la oración “Debemos matar a Fulano” se constituye sobre el odio y el rencor, a la vez que ella trae estas afectividades de presente; se constituye sobre la posibilidad de matar del cuerpo vivido, lo que incluye tener las “agallas” para hacer daño (lo que no hace parte de las posibilidades del cuerpo vivido de todos). Ella se constituye y constituye una relación con la deidad, con la religión, etc. todas ellas contenidas, desplegadas en la mera sentencia. Todo eso es lo extraño a la mío-dad constituida previamente al delirio.

El carácter de segunda persona muestra el no acceso de esa historicidad constituyente del sentido vinculado a la sentencia: si se me escapa, tiene que ser dado en otro. Recordemos que para Ratcliffe y Wilkinson el problema de la voz insertada, o de la alucinación verbal, es que el pensamiento se experimenta como percepción al aparecer como extraño. Ahora bien, una de las diferencias cualitativas entre pensar y percibir es que en el primero el mundo siempre es dado en primera persona -está vinculado a la mío-dad, y con eso a esa historicidad de constituciones que acompañan el sentido-, y de ahí que el pensamiento se experimente como un vehículo privado para la dación del mundo. Por el contrario, el mundo a través del percibir tiene la posibilidad de aparecer en segunda persona también, a través de la expresividad del otro. Es decir, en el gesto y en la expresión verbal y corporal también se

abren sentidos del mundo, que en dicho mundo se dan con la cualidad de ajenos. Eso que se da como ajeno, no se da como percepción sino como *apercepción*, es decir, es parte de la síntesis por la que el mundo me es dado pasivamente: se vincula a las constituciones de objeto y de mundo en general, así eso carezca, en su dación originaria, del carácter de dado en primera persona -como es dada la percepción-. Por eso, si en la psicopatología un determinado pensamiento aparece como parecido a la percepción, no es porque el mundo que allí se expresa aparezca como un fenómeno perceptual: el paciente puede reconocer que tal percepción de una voz extraña no es una percepción auditiva “de una voz real” sino que es una percepción interna (Ratcliffe y Wilkinson, 2015, 8). Lo que el pensamiento insertado tiene de perceptual es su cualidad *aperceptiva* en la que lo dado se expresa con la cualidad de segunda persona; es decir, ha dejado de ser expresividad de un mundo (como es dado en el pensamiento) para ser la manifestación del mundo con ese carácter de constituido *aperceptivamente*, a través del otro.

Ahora bien ¿por qué el contenido de un pensamiento aparece como dado en segunda persona, de modo que se adscriba a una intencionalidad distinta? Para entender la contracción de la mío-dad yo iré más allá de Ratcliffe y Wilkinson para sugerir que, si se experimenta un pensamiento como extraño, es porque ha aparecido precisamente como un *pensamiento* (de alguna forma ha aparecido como medio, con lo que ha dejado de ser *transparente* -cf. Tercer Capítulo-) y no como expresión del mundo en el fluir de la conciencia, tal como es en el pensamiento normal. Es decir, se ha evidenciado la naturaleza intencional del pensar y esto, que no ocurre en la experiencia normal, hace que inmediatamente aparezca ese pensar como un pensamiento producido en otro lugar. La enfermedad, y no la normalidad, evidenciaría la discriminación del pensar en los pensamientos; se habla entonces de una desconexión de cierta intencionalidad con la conciencia como un todo.

En la literatura fenomenológica se insiste que el delirio o la inserción del pensamiento son problemas de la carencia (o la disociación) de la experiencia de sí en tal pensamiento. Aquí sugiero que precisamente porque el pensamiento aparece como pensamiento es que se experimenta la extrañeza. Si el pensamiento, como voz interna, es una forma de expresión

del cuerpo, entonces es un punto de agarre con el sentido y no el sentido en sí mismo -no es el tema de la conciencia-. ¿Cuándo pensamos en el pensamiento? Precisamente cuando aquel ya no es un punto de agarre del mundo para mí.

En la psicopatología cierto pensar ya no participa de la intencionalidad también afectiva y cinético/cinestésica del cuerpo vivido, que también se hace transparente cuando el tema de la conciencia es el mundo. Por ejemplo, el deseo de un helado, no se reduce a ser un estado intencional mental, a modo de la declaración expresada como pensamiento: “qué rico sería un helado ahora” que luego se vuelve acción motora. La declaración “interna” constituye un punto de agarre con el mundo junto con la intencionalidad afectiva y motora. Si la declaración “qué rico sería un helado ahora” viene desligada de esa intencionalidad afectiva y cinético/cinestésica, aparece como no asociada a un estado intencional de la propia conciencia, por lo que tal declaración es escuchada, mas no vivida. En últimas, la patología demuestra aquello de lo que he hablado antes: que dar un sentido del mundo en segunda persona es encontrar tal sentido en la expresión del cuerpo (que incluye la voz) de un otro y no del propio cuerpo.

Ahora bien, en otros niveles de manifestación de la conciencia también puede ocurrir la contracción de la mío-dad en los términos aquí señalados: como cuando es el cuerpo, y no la palabra interna, el que ha dejado de jalonar puntos de agarre con el mundo. Me refiero a la descorporalización (*disembodiment*), (cf. Martin et. al, 2014, 37) de las vivencias, en las que el cuerpo se vuelve parte del mundo, y el paciente experiencia su corporalidad como un objeto. Si en el caso de la inserción el pensamiento se ha hecho patente como objeto, aquí el cuerpo ha dejado de ser cuerpo vivido para pasar a ser el cuerpo-carne (*Körper*), y así también aparece *aperceptivamente*. Es la paradoja del que reporta que “es como si mi cuerpo estuviera constantemente ... estuviera constantemente presente, ya ve, ... como algo delante de mí” (Martin et. al, 2014, 37). Es una paradoja porque lo que está al frente oculta una parte de sí. O en otros términos, lo que está de frente no es completamente dado, porque solo es dado en una de sus caras. Esas otras caras no visibles pueden experienciarse como disponibles al público (como en el relato anterior) o como teniendo su propia perspectiva, su mío-dad escindida de la mía propia. Aquí sugiero que la otredad vivida con respecto al

propio cuerpo tiene que ver, como en el caso del pensamiento, con que al perder la transparencia se pierde la dación en primera persona. La diferencia con el pensamiento es que aquí esa segunda persona se materializa, ya no en la expresión lingüística, sino como expresión corporal, como un cuerpo al que le corresponde un mundo que aparece como otredad.

En toda esta explicación ha quedado pendiente el problema de por qué, a pesar de la alienación con la voz, o con el cuerpo, en algunos casos patológicos -como presenta Roy- todavía hay un reconocimiento explícito de que ese cuerpo y esa voz son versiones alteradas de sí. El punto es que esa dación en segunda persona todavía parece corresponder con algunas experiencias propioceptivas, cinéticas, perceptuales e incluso afectivas correspondientes con el propio cuerpo: en mi experiencia con yagé, podía decir que la otra voz era la de otro yo, porque ella presentaba un “lenguaje” familiar: el tono de la voz, cierta prosodia, cierto ritmo, incluso cierta forma de reírse, y otras cualidades intrínsecas a la voz me resultaban familiares. Y así como hay algunas características que hacen familiar la voz enajenada -así sea como medio para expresar unos sentidos, y no ya como los sentidos en sí mismos-, el paciente que desconoce una parte de su cuerpo puede encontrar una familiaridad en cierta cadencia, en cierta forma de moverse esa parte, incluso cuando ya no se experimenta como propia porque ha dejado de ser transparente.

Hay otro aspecto aún pendiente: y es que la falta de familiaridad está vinculada a una afectividad comprometida: si el cuerpo aparece como distinto de la subjetividad, eso también parece tener que ver con la falta de dación afectiva del mundo que a través de él se presenta. La dación afectiva finalmente vincula el cuerpo con la mío-dad, encontrando una conexión originaria o no-originaria (como proveniente de otro cuerpo) con ciertos sentidos del mundo. Aquí, aunque no se hacen esas distinciones entre cuerpo y mundo, si se puede establecer que la mío-dad del mundo como una proyección del cuerpo vivido es afectiva también, lo que está de acuerdo con una idea en la que la afectividad es parte de la corporalidad como fenómeno de la conciencia.

5.3.2 La resonancia afectiva con otros y el mundo redundan en la mío-dad; la contracción de la mío-dad puede ser efecto de problema en la vivencia afectiva.

Paradójicamente, parece que una afectación en la resonancia afectiva con otros puede tener incidencia en la contracción de la mío-dad como cualidad del mundo: Las consecuencias de la alteración de la intencionalidad afectiva en la esquizofrenia son abordadas por Krueger y Henriksen (2016) y Krueger y Taylor-Aiken (2016). Por ejemplo, para estos autores, la despersonalización del propio cuerpo y del propio pensamiento pasan por falencias en la resonancia afectiva: las dificultades en conectarse afectivamente con otros pueden llevar a dificultades en la constitución de una subjetividad (de acuerdo con Krueger y Taylor-Aiken, 2016, 129). Lo interesante para una dilucidación de la experiencia de la contracción de la mío-dad mínima como cualidad del mundo, es que se puede plantear una conexión afectiva con el mundo, especialmente con el mundo intersubjetivo, que vincula lo vivido con el carácter de primera persona. Es decir, una falencia en la intencionalidad afectiva también tiene que ver con que el mundo aparezca en segunda persona en la expresión lingüística o en la expresión del cuerpo. Esto confirma que la conciencia es una totalidad emergente de la constitución de una corporalidad vivida que incluye la intencionalidad afectiva.

Un ejemplo interesante de esta relación entre corporalidad motora y afectiva en la dación de mundo en primera persona, puede explorarse desde el Síndrome de Moebius (SM), que, de acuerdo con Krueger y Henriksen (2016) y Krueger y Taylor-Aiken (2016) presenta algunas características subjetivas semejantes a las de la dación del mundo en la esquizofrenia. El SM es un desorden caracterizado por una parálisis óculo-facial, que inmoviliza el rostro. Esto significa que las personas con SM no gestualizan, por lo que su rostro aparece a los otros como no-emocional, un rostro en constante expresión de neutralidad, de apatía.

De acuerdo con Krueger y Henriksen (2016) y Krueger y Taylor-Aiken (2016), se puede resumir la relación entre experiencias de y con otros y el SM en tres aspectos centrales:

- 1) Los pacientes con SM no sólo reportan sensación de inmovilidad del rostro, sino que se experimentan de forma descorporizada, lo que recuerda los relatos de las personas con

esquizofrenia: “Nunca pensé que era una persona. Solía pensar que era un montón de pedazos (..) Aun cuando yo era un montón de pedazos siempre supe que había algo fuerte dentro con lo que tenía un diálogo mental, pero no era el cuerpo físico; estaba muy separado de lo físico”⁸² (Krueger y Henriksen, 2016, 256).

2) La impasividad del rostro se correlaciona con restricciones en ciertas cualidades de los estados emocionales propios, como limitaciones en la sensibilidad, en la expresividad y respuesta afectiva: “Yo no expresaba emoción. No estoy segura de que sentía emoción, como un concepto definido. En mis fiestas de cumpleaños, no me entusiasmaba. Había personas a mi alrededor entusiasmadas, pero yo seguía lo que ellos hacían”⁸³ (Krueger y Henriksen, 2016, 258). Incluso cuando Krueger y Henriksen (2016) señalan que el enfermo sí reporta experimentar algunos estados emocionales limitados por la carencia de expresividad.

3) La aparente apatía que se percibe en el rostro involucra dificultades de socialización: no sólo por la dificultad de que otros resuenen con pacientes con SM sino porque “parte de esto (dificultades en la socialización) tiene que ver con el hecho de que, debido a la parálisis facial y otras dificultades motoras, las personas con SM no han desarrollado el repertorio de hábitos corporales específicos con el mundo social y que tenemos el resto de nosotros”. (Krueger y Taylor-Aiken, 2016, 129)⁸⁴

Para Krueger y Henriksen (2016) todas estas dificultades se remiten a la hiperreflexividad del cuerpo en las personas con SM. Debido a la incapacidad de ejecutar movimientos involuntarios en el rostro, el paciente tiene que pensar tales movimientos, lo que desliga al cuerpo de la experiencia de mío-dad que tiene con, por ejemplo, sus pensamientos. Desde lo que he sugerido a propósito de la esquizofrenia, valdría la pena ver si en el relato esa

⁸² I used to think I was a collection of bits (...). Even though I was a collection of bits I always knew there was something strong inside that I had a mental dialogue with, but it was not the physical body; it was very separate from the physical.

⁸³ I did not express emotion. I am not sure that I felt emotion, as a defined concept. At my birthday parties I did not get excited. There were people around excited, but I followed what they did.

⁸⁴ Part of this has to do with the fact that, in virtue of their *facial paralysis* and *other motor difficulties*, people with MS have not developed the repertoire of bodily habits specific to the social world that the rest of us have.

desintegración de la subjetividad y la dificultad en la socialización muestra una afectación de la mío-dad mínima. Es decir, si la imposibilidad de afección se traduce en una percepción del mundo como no vinculado a la conciencia y, por ende, como experimentado en segunda persona.

Un punto interesante del relato de los pacientes es que la apatía que resulta de la falta de movilidad del cuerpo se traduce en la apatía del mundo: el paciente no puede sentir emociones, o no entiende porqué la gente se entusiasma en una fiesta, no porque en la situación experimente su cuerpo como paralizado, sino porque el mundo no aparece con ese carácter afectivo. No entender porqué la gente se entusiasma, no es solamente un problema de no entender cómo funcionan las relaciones interpersonales, sino de no vivenciar el mundo como susceptible de ser emocionado. Una fiesta tiene cierta atmósfera afectiva, entendida como sentidos dados a los objetos y las personas. Carecer de afectividad es carecer de cierta apertura al mundo.

Ahora bien, esa dificultad en la apertura al mundo en su constitución afectiva implica también una dificultad en la comprensión de la subjetividad de los otros y por ende, un carencia en la aproximación en segunda persona del mundo. Esto diferencia al paciente con SM de aquel con alucinación auditiva que, aunque pierde la mío-dad en la expresividad del mundo dado a su pensamiento, puede experimentar ese mundo en segunda persona, en la subjetividad de otro.

En el caso del paciente con SM que carece de resonancia afectiva, el problema de interpretación de otras subjetividades sugiere un problema más profundo en la expresividad del mundo en su modo afectivo, incluso si en el normal es dado a través de los otros: Por ejemplo, una persona normal experimenta, resonando con otros, que cierta situación es “peligrosa” o “romántica”. Los pacientes, por el contrario, carecen de este tipo de vivencia:

Recuerdo un momento espantoso y sorprendente cuando en una discoteca, vi a una amiga explorando su sexualidad y coqueteando. Eso fue absolutamente extraño para mí, no podía encontrar su significado (...) no tenía relevancia para mí. Mi amiga estaba

agitando sus párpados y estaba disfrutando y tú podrías ver al chico y a la chica disfrutando. *Y yo no podía entender por qué* (Cole y Spalding, 2009 en Krueger y Taylor-Aiken, 2016, 130).⁸⁵

Aquí, ese “no poder entender por qué” ¿es una experiencia que radica en la interpretación de los estados mentales de los otros? ¿Acaso no aparece para uno, en el rostro de los que coquetean, una historia de situaciones intersubjetivas previas y un presente que incluye una vivencia de la situación como “romántica”? No es solamente que el paciente no sepa interpretar los rostros y expresiones de los otros, sino que estos rostros y expresiones no están conectados a mundos de sentido que, en la resonancia son dados en primera persona. En el caso del paciente que no comprende el coqueteo, la *míó-dad* se ve comprimida porque no puede extenderse en los otros; es decir, porque el sentido no rebota de la segunda a la primera persona. Así no hay posibilidad de que un sentido de mundo sea dado, como *míó-dad*, a través de los otros. El paciente es espectador de unos cuerpos sin sentido, por lo que carece de unos sentidos de mundo (en su opacidad o *dación* en segunda persona) que usualmente nos vinculan a los otros cuerpos vivos.

Aquí el no acceso a una parte del mundo trae como consecuencia la objetivación del propio cuerpo y el de los otros. Como los cuerpos de otros no son vehículos del sentido del mundo, el propio cuerpo tampoco lo es, y como en el caso del esquizofrénico, la conciencia aparece como descorporizada. A su vez, la descorporización de la propia conciencia, en la que el propio cuerpo aparece como objeto, está vinculada a la objetivación de los otros cuerpos y a la consecuente limitación de la *dación* de sentidos del mundo. Esto hace pensar que una parte importante de la *dación* de mundo, con su *míó-dad* como cualidad, depende de las interacciones con otros.

Pero esta idea de la *míó-dad* como cualidad del mundo que puede contraerse y aparecer como dado en segunda persona contrasta con otras situaciones en las que la *míó-dad* no

⁸⁵ I remember a frightening, startling moment when, at a disco, I saw a girl-friend exploring her sexuality and flirting. That was so utterly alien to me...I could not find its meaning I could not work out what it was about. It had no relevance to me. My friend was fluttering her eyelids and was enjoying herself and you could see the boy and girls doing it. *I could not work out why.*

parece contraerse, sino expandirse. Aquí parece que, lo que en otros casos es dado como no-originario y por ende en segunda persona, aparece con un carácter de mío-dad.

¿Cómo puede experienciarse la segunda persona como mío-dad? ¿Esto no suena a que literalmente nos hemos metido en la cabeza de otro, o que hemos ocupado el lugar de otro cuerpo vivido? Aquí tomo dos perspectivas posibles de lo que entiendo como expansión de la cualidad de primera persona: la primera tiene que ver con ciertos estados emocionales o alucinatorios en los que vivencio tal expansión como una proyección afectiva sobre las daciones de otros, y la segunda tiene que ver con una sincronía motora a través de la que experiencio estar en los zapatos del otro.

5.3.3 La mío-dad se expandiría cuando lo dado parece desbordar la experiencia personal; esto explicaría las experiencias de que lo dado a mí abarca todas las perspectivas posibles.

La idea de que la mío-dad se puede expandir de modo que el sentido originalmente dado en segunda persona sea vivido en primera persona, es decir, sin el carácter de experienciado a través de otras corporalidades, es un problema asociado al de la extensión de la conciencia, como lo trabajé en el tercer capítulo. Ahora bien, aquí el darse en primera persona extendida no plantea el problema de la expansión de la conciencia -y del mundo- en la constitución de un cuerpo vivido que incluye a los objetos, sino que es un problema directamente asociado a la intercorporalidad. Aunque la conciencia extendida también llevó a pensar la extensión del cuerpo vivido en otros (lo que se centró en la idea de hábito en Merleau-Ponty), en este capítulo dicha extensión es y ha sido entendida en términos de las consecuencias en la constitución de una mío-dad mínima de la cualidad del mundo de darse en primera persona. Con esto, la expansión de la mío-dad no nos plantea la constitución de un cuerpo vivido, sino la constitución del mundo para mí.

En este apartado, la idea de la expansión de la mío-dad es la contracara de la experiencia de contracción de la mío-dad. Se presenta entonces como la posibilidad de que las vivencias en otros sean dadas como en primera persona. Como posibilidad, aparece aquí como un

problema: es problemático pensar que lo que es dado a otro cuerpo vivo aparezca como lo dado al propio cuerpo, ya que implica que de alguna manera puedo experienciarme en otro cuerpo vivo. Ahora bien, aquí la cualidad de segunda persona debe hacer el énfasis, no en cómo la vivencia en segunda persona está vinculada a la primera persona de un *alter ego*, sino en que el mundo aparece algunas veces con la cualidad de segunda persona. Como el punto de partida es una cualidad del mundo para mí (porque al fin y al cabo yo soy quien vivencio la cualidad de la segunda persona) y no un otro (en cuyo cuerpo no puedo estar) puede ser que, en situaciones especiales, el todo (todas las perspectivas, todos los escorzos de una situación) me aparezcan como dados en primera persona.

Como en el caso de la contracción de la mío-dad en la que unas vivencias en el propio cuerpo aparecen como enajenadas, el cuerpo vivido se problematiza en la expansión, ya que la vivencia del mundo parece rebosar su perspectiva como punto cero de la experiencia. El problema no es cómo aparecen los otros, sino que la situación en la que estamos sumidos nos rebosa de modo que la expresividad de los otros solamente confirma que *lo que hay* es lo que me es dado en cualidad de primera persona. Tampoco sugiero, como señalaba Holenstein (1972, 29 ver cuarto capítulo) que el punto cero esté por fuera del cuerpo vivido. Antes bien, parece posible que el cuerpo, como punto cero, experimente el mundo como no quedando nada de él sin ser develado.

Vale aclarar que aquí no estoy apelando a una idea, desarrollada anteriormente, de que los otros me jalonan a horizontes de sentido inexistentes antes de la interacción: como cuando, al ver a mi esposo reírse frente a su pantalla del computador, yo extiendo mi estado emocional al de él, riéndome de la situación en la que los dos estamos situados, incluso cuando yo estoy ubicada en una perspectiva distinta. Antes bien, resalto que hay casos especiales en los que se experimenta *como si* no hubiera sentidos ocultos sino plenamente revelados: como si, en el ejemplo de mi esposo, yo experienciara en primera persona lo que le da risa a mi esposo, incluso cuando actualmente no me ubico en su perspectiva.

Pero la situación con mi esposo no ejemplifica muy bien la expansión de la mío-dad simplemente porque no puedo experimentar originariamente aquello que le causa risa sin

cambiar mi perspectiva. Para que sea posible la expansión hay que entender, por una parte, las características intrínsecas de la situación en la que mi *mío-dad* se expande; hay que entender aquello que en la situación posibilita vivenciarla como completamente aprehendida (incluso cuando hay unos otros ubicados desde diferentes perspectivas de la misma cosa). Por otra parte, hay que entender cómo se está relacionando mi cuerpo vivido con el cuerpo vivo de otro, de modo que, lo que es dado en su cuerpo, como punto cero de la experiencia para sí, me sea también dado a mí en primera persona. Entonces, divido este apartado en dos formas posibles de expansión de la *mío-dad*.

1) *La mía-dad expandida en un entorno “rebosante”*:

Bai, Maruskin, Chen, Gordon, Stellar, McNeil, Peng y Keltner (2017) muestran experimentos en los que los sujetos, al experimentar emociones como el éxtasis en situaciones extraordinarias, reportan tener la experiencia de extenderse a ellos mismos en los otros, como la sensación de que trascienden el propio cuerpo y se funden con los cuerpos de los demás. En otros términos, el éxtasis propiciaría la vivencia de un *nosotros*.

Ahora bien, aquí no me interesa la experiencia del nosotros como experiencia de un yo colectivo (o una primera persona plural -cf. Szanto y Moran, 2016-) y la emoción de éxtasis interesa por la conexión, no tanto con otros como con un mundo en el que todas las perspectivas son dadas. Es interesante el éxtasis como lo reportan Bai, et. al (2017), porque, primero, esta emoción parece acompañar la vivencia de una situación que “rebosa” la propia perspectiva, ya que aparece de forma inesperada. A una lluvia de estrellas, a una magnífica pirueta en una función del Circo del Sol, a la nominación a un premio, los acompaña esta emoción. Segundo, al éxtasis parece seguirle la vivencia de traspasar los límites de uno mismo; Bai, et. al lo interpretan como un empequeñecimiento del sí sin ser una experiencia de baja autoestima; el empequeñecimiento como la sensación de algo “más grande que uno” o “más maravilloso” compartiendo la existencia (Bai, et. al, 2017, 186).

Ahora bien, si Bai, et. al, entienden el éxtasis como una especie de empequeñecimiento del *self*, desde otra perspectiva es una emoción expansiva, es decir, una emoción que precisamente vincula al *self* con otras posibilidades de significación, otros horizontes de

sentido que hasta ahora no eran posibles, pero a los que ahora se puede acceder. Si hay la experiencia de uno mismo como pequeño es porque precisamente, ante lo extraordinario hay un descentramiento del sí mismo. La clave del éxtasis como emoción expansiva, es que, por lo menos momentáneamente, permite perder los límites entre el yo y lo otro. En una medida, la emoción permite capturar aquello que rebosa la perspectiva limitada en la que mi cuerpo se encuentra.

Por ejemplo, en mi experiencia de visitar las cataratas de Iguazú recuerdo experimentar, ante la visión del espectáculo, que la magnificencia atraviesa todo lo que hay, lo que incluye mi propia corporalidad que se vuelve parte de todo eso. Pero a nivel del *self* uno no es un mero partícipe: antes bien, la expansión de la conciencia implica la sensación, por unos minutos, *de que uno es lo que hay*, que uno es todo lo que ve, y todas las perspectivas: no es que haya una reflexión de la magnificencia de uno mismo, sino, precisamente, un olvido del yo, que posibilita el vivirse como parte de todo.

Los relatos que reportan Yaden, Haidt, Hood, Vago, Newberg (2017) muestran esa conciencia expandida tal como en mi experiencia en las cataratas:

Me sentí uno con la hierba, con los árboles, con los pájaros, con los insectos, con todo en Naturaleza. Exalté en el mero hecho de la existencia, el ser parte de todo... Supe muy bien la satisfacción de perderme en una percepción de poder supremo y amor... - (como se cita en James, 1985/1902, pp. 364-365).

Perdí el límite de mi cuerpo físico. Tenía mi piel, por supuesto, pero sentí que estaba parado en el centro del cosmos. - (como se cita en Watts, 1957, p 121).

...Ya no podía discernir claramente los límites físicos de donde empezaba y donde terminaba. Sentía la composición de mi ser como la de un fluido en lugar de la de un

sólido. Ya no me percibía como un objeto completo separado del todo. - (Taylor, 2008, p.42)⁸⁶ (Yaden, et. al, 2017, p. 143).

Pero aquí estoy haciendo trampa. He pasado de indagar por la experiencia de la mío-dad como cualidad del mundo, y estoy dirigiendo el tema de la conciencia expandida al pensarme como parte del todo, en donde no son discernibles los límites entre yo y otro. Ahora bien, de acuerdo con mi propuesta, la reflexión sobre la vivencia de uno como parte del todo se fundamenta precisamente en una vivencia más primaria en la que el todo -como todas las perspectivas del mundo- son dadas con pura mío-dad: la vivencia de que no hay límites entre el mundo y uno, la vivencia de que, uno “contiene multitudes” (para parafrasear a Walt Whitman, 1855, 78) se fundamenta en que el mundo, con sus bordes y perspectivas dadas a través de otro cuerpo, es dado en primera persona⁸⁷. Por un instante, hay esa vivencia de que a uno le son dadas todas las perspectivas, de que todos los horizontes de sentido son develados de una buena vez.

En las experiencias de éxtasis colectivo como las presentadas por Bai, et. al (2017), la experiencia de expansión de mí misma pasaría por una sensación de que la situación total es dada en primera persona. Aunque perceptualmente esto es imposible (no puedo literalmente estar en los zapatos de todos mis congéneres) sería a través de la emoción expansiva como experiencia intencional (y de ahí como experiencia de dación del mundo) que el mundo es

⁸⁶ “I felt myself one with the grass, the trees, birds, insects, everything in Nature. I exalted in the mere fact of existence, of being part of it all . . . I knew so well the satisfaction of losing self in a perception of supreme power and love . . .—(as quoted in James, 1985/1902, pp. 364–365).

I lost the boundary to my physical body. I had my skin, of course, but I felt I was standing in the center of the cosmos. —(as quoted in Watts, 1957, p. 121).

. . . I could no longer clearly discern the physical boundaries of where I began and where I ended. I sensed the composition of my being as that of a fluid rather than that of a solid. I no longer perceived myself as a whole object separate from everything.

—(Taylor, 2008, p. 42)

⁸⁷ En mi experiencia en Iguazú, recuerdo ver los pájaros multicolores volando entre una de las cataratas, atravesándola de lado a lado, y cruzando un arcoíris que se hacía sobre la espuma de agua. Recuerdo experimentar, en un instante de contemplación, el vuelo y la perspectiva de uno de los pájaros como parte de mí, como si yo estuviera volando y contemplando el paisaje desde su perspectiva. No fue, por supuesto, una experiencia de mi cuerpo vivido, sino una emoción, el éxtasis como un dolor del cuerpo, el dolor producido por la expansión de la mío-dad sobre las otras perspectivas.

dado con la cualidad de primera persona. Esto quiere decir que la primera persona como experiencia del mundo vinculada al cuerpo vivido también involucra la intencionalidad afectiva y por eso puede implicar experimentar el mundo extendido a través de los otros. De algún modo, la experiencia de fundirme con otros, o que soy una con el mundo podría ser entendida como la experiencia, en primera persona, de la segunda persona.

2) *La mío-dad expandida en la coordinación de los cuerpos vivos.*

Una situación “rebosante” puede conducir a un emocionar que suscite la expansión de la mío-dad, de modo que lo dado se me aparezca como completamente presente: de ese modo, todas las perspectivas posibles aparecen como conectadas a mi mío-dad. Ahora bien, otra forma de expansión de la mío-dad tendría que ver con la sincronía de mi cuerpo vivido (en tanto cuerpo perceptuo-motor) con otros cuerpos vivos.

En un experimento con cine interactivo, Dove (2006) relata la experiencia de convertirse en protagonista de una película mientras se observa una escena en una pantalla puesta al frente de uno. En el experimento, los movimientos realizados por el personaje de la escena eran un espejo de los movimientos del espectador: “Un movimiento de mi brazo causa que el cuerpo de mi personaje se mueva. Un movimiento rápido de mi cuerpo acelera su cuerpo - dependiendo de a dónde me muevo ella se mueve (...)”⁸⁸ (63).

Al inicio, y de acuerdo con el reporte de los participantes, la película parece que se comporta de manera extraña; el espectador ve como rara la conexión entre sus movimientos y los movimientos percibidos allá al frente de la pantalla. En la primera fase del experimento, el participante ve en la pantalla a un cuerpo moviéndose sincrónicamente con sus propios movimientos. Más adelante, la coordinación se complejiza porque, al oprimir un botón, el espectador se ubica en la posición de ver la escena desde la perspectiva del personaje que se mueve sincrónicamente con él. Así, si el espectador se mueve hacia un lado, el campo visual proyectado en la pantalla también se modifica, de forma coherente con dicho movimiento. Entre las muchas funciones del dispositivo, está el que el espectador puede hacer conversar

⁸⁸ A movement of my arm causes my character’s body to move. Faster movement of my body speeds up her body -depending on where I move she will move-.

a su personaje con otros personajes, y puede alterar la narrativa de la escena. Incluso puede experimentar los pensamientos del personaje que está animando:

Por ejemplo, estás en los ojos de tu personaje y escuchas la voz dentro de su cabeza. Está siguiendo la acción de la escena y el movimiento de tu cuerpo está reanimando el video -lo que altera la velocidad y la dirección- de modo que hace que las relaciones entre los personajes sean físicas o materiales: sus vacilaciones, sus repeticiones de movimientos, su alejarse. Estás mirando alrededor del espacio de *la puesta en escena*, haciendo un paneo, acelerando, disminuyendo la velocidad. Los medios se basan en la relación de un jugador con la interioridad del personaje, la relación entre los personajes y la relación con el espacio físico de la narrativa⁸⁹.

Es tan vívida esta experiencia, que Dove se pregunta: ¿Entonces... dónde estoy yo? ¿Será que el participante está en el mundo visual, auditivo que controla o está por fuera de la pantalla? ¿Está en ambos lugares? Lo vívido es que la sensación del cuerpo es jalónada: “en el movimiento, en el espacio, en el tiempo, extendidos en la pantalla (...). La experiencia sensual de la *puesta en escena* en movimiento, que se manifiesta en el cuerpo, forma una realidad corpórea paralela a la historia que se está desarrollando, sobre un ensamblaje de sensaciones físicas guiadas por desencadenantes en el ambiente”. (Dove, 2006, 65)⁹⁰.

Este ejercicio reseñado por Dove recuerda el experimento, esta vez mental, de Dennett (1981). Dennett se pregunta sobre su lugar en el mundo (*Where am I?*) cuando, en una situación imaginaria en la que su cerebro ha sido separado de su cuerpo (y en la que su cerebro está en un contenedor en un laboratorio en Houston mientras su cuerpo está viajando

⁸⁹ For example, you are in the eyes of your character and you hear the voice inside her head. You are following the action of the scene and your body motion is reanimating video – altering speed and direction – in a way that makes physical or material the relationships between the characters – their hesitations, repetitions of motion, withdrawals. You are looking around the space of the *mise-en-scène*, panning, speeding up, slowing down. The media is authored to a player’s relationship to the interiority of the character, the relationship between characters and the relationship to the physical space of the narrative (Dove, 2006, 65).

⁹⁰ (...) in movement, in space, in time, extended into the screen – like a libidinal charge without object. The sensual experience of the *mise-en-scène* in motion manifesting in the body forms a parallel, corporeal reality to the unfolding story, on an assembly of physical sensations cued by environmental triggers.

al centro de la tierra). En ese experimento mental, Dennett reconoce el vínculo de su *self* con su cuerpo, lo que contradice su idea inicial de que la identidad está en el cerebro:

Siendo un filósofo de firme convicción fisicalista, creía firmemente que la clave de mis pensamientos estaba ocurriendo en algún lugar de mi cerebro: sin embargo, cuando pensé "Aquí estoy", el pensamiento que se me ocurrió estaba *aquí*, fuera de la tina, donde yo, Dennett, estaba de pie mirando fijamente mi cerebro⁹¹.

La posible paridad de Dove y Dennett en lo que respecta a la pregunta formulada en sus experimentos (¿Dónde estoy?), tiene que ver con el lugar de la vivencia: en el caso de Dennett, el cuerpo aparece como el punto cero, no solo de la percepción, sino también del pensamiento. El caso de Dove, sin embargo, plantea un problema más complejo, porque aquí no hablamos de la relación entre dos partes del cuerpo en la constitución de identidad, sino de dos cuerpos (si el personaje virtual es entendido como un cuerpo) con sus puntos ceros. Es este caso, la fusión de las correspondientes perspectivas corresponde a la sincronización de campos visuales distintos a través de la resonancia motora del cuerpo vivido, lo que le lleva a asumir el campo visual virtual como propio. Es decir, el primer caso nos muestra que a través de la resonancia motora se puede extender la *mío-dad* -o trastocarla- hasta el punto de que el mundo como es dado en segunda persona aparezca con esa cualidad de *mío-dad*.

El cuerpo vivido es jalonado por lo que ocurre en la pantalla debido a la fluidez que se experimenta entre ese cuerpo aquí y lo que ocurre allí, que se explica por la sincronía entre la experiencia cinético/cinestésica y la situación. Cuando tal sincronía falla, como con un corte de escena, se pierde la fluidez y con ello el participante vivencia la desvinculación de sí con lo que ocurre allí, con lo que la segunda persona aparece de nuevo. Ese cambio, de acuerdo con Dove, se experimenta como una sacudida de ese estar involucrado en la situación.

⁹¹Being a philosopher of firm physicalist conviction, I believed unswervingly that the tokening of my thoughts was occurring somewhere in my brain: yet, when I thought "Here I am," where the thought occurred to me was here, outside the vat, where I, Dennett, was standing staring at my brain.

Este ejemplo posibilita una distinción importante para entender la *mío-dad mínima*, y que he hecho anteriormente: la cualidad de primera o segunda persona del mundo no necesariamente se correlaciona con la sensación de unidad del cuerpo. Por ejemplo, en el caso de la inmersión en la película, uno puede decir que se experimenta la misma sensación de unidad cuando sólo se es un espectador de lo que ocurre en la pantalla y cuando se está inmerso en la película: al fin y al cabo, el participante no está experimentando una desintegración de su yo corporal, sino que se ubica en relación con dos situaciones distintas. Con esto, si no parece que con la contracción de la *mío-dad* se afecte el sentido de agencia del cuerpo, con la expansión de la *mío-dad* no parece que se afecte el sentido de propiedad. Ahora bien, el sentido de agencia tampoco parece afectarse en este último caso como el de propiedad en el primero (el paciente psicótico sabe que la voz viene de sí). Como aquí he insistido, en ambos casos estamos hablando de la vivencia de cualidades del mundo (de la primera y la segunda persona) que, si tienen que ver con la unidad cuerpo vivido-mundo es porque tienen que ver con la *mío-dad* como experiencia emergente de la unidad, y no exclusivamente con la constitución del cuerpo vivo.

En últimas, el espectador inicialmente experimenta lo dado del lado de la pantalla como dado en segunda persona. Lo dado en primera persona es la pantalla misma, como una escena proyectada en una sala de cine, siendo ella solo una parte en mi campo perceptual. La sincronización de la escena con mis movimientos, de alguna forma posibilita la vivencia en primera persona de la escena proyectada en la pantalla: en unos instantes, vivencio lo proyectado como el mundo para mí. Esto no significa que experimente la fusión de dos subjetividades en una gran unidad; lo que se experimenta es una apertura a unos sentidos, con sus propios horizontes, con su propia estructura, que ahora adquieren el carácter de *mío-dad* -cuando inicialmente eran dados en segunda persona-. Al adquirir ese carácter, el *allí* pasa a ser el *aquí* y con eso hay una afectación de la *mío-dad mínima*.

Si reflexivamente reconozco que he ocupado el lugar del personaje es porque, pre-reflexivamente hablando, lo que es dado a un otro ha pasado a ser experimentado en primera persona. En la descripción de Dove del ejercicio con la pantalla, el participante vivencia lo

que vivencia el personaje con esa cualidad en primera persona; y el paso del desacoplamiento al acoplamiento con el personaje no es más que la aparición de esa cualidad de primera persona en la experiencia de lo que sucede en la pantalla. En la ruptura, cuando se cambia abruptamente de escena, lo que era la primera persona pasa a ser de la segunda. Si el cuerpo tematiza dicha ruptura, si de repente se hace patente que algo no cuadra entre la fluidez de mi cuerpo y la escena que me es dada, es porque lo que está al frente ha aparecido de nuevo con esa cualidad de suceder en segunda persona. Lo interesante es que inmediatamente la ruptura lleva a pensar la conexión del cuerpo con la escena, reestableciendo para sí otra coordinación del cuerpo vivido con un mundo dado: ese mundo ya no es el del personaje -ya no es el mundo *alli-* sino el de la sala de cine como un todo, mientras que la escena de la pantalla es una vivencia que ocurre a otro.

La exploración de una mío-dad mínima como cualidad del mundo, y de esa cualidad de lo dado en tanto coordinado con un cuerpo vivido, ha conducido al problema de la distinción entre lo dado en primera persona y lo dado en segunda persona. Ahora bien, si la cualidad de primera persona es la mío-dad mínima, una cualidad de segunda persona sugiere la conceptualización de una otredad mínima.

Aunque el tema de la otredad mínima se irá desarrollando en los capítulos siguientes, hasta aquí se puede sostener que, ya en las patologías, en vivencias rebosantes, o en el ejercicio con la pantalla de cine, nos enfrentamos al vínculo, en la dación del mundo, de las experiencias mínimas de otredad y de mío-dad. Por su parte, esa vivencia de otro mínimo no es una vivencia de un cuerpo vivo, como una unidad constituida que acompaña la dación. Aquí la expresividad del otro, más que él experimentado como un cuerpo completo, es lo que se vivencia como una otredad mínima: dicha expresividad es la que advierte sentidos no dados en primera persona. Esa otredad mínima es la experiencia originaria sobre la cual se constituiría un *alter ego*; con esto reconozco que, en la otredad mínima, como cualidad de segunda persona del mundo, ocurre una suerte de parificación: esa expresividad, como la mía, es experimentada como conteniendo sentidos de mundo.

En el capítulo que sigue todavía amplío esta propuesta de la segunda persona como cualidad del mundo. En él doy las bases conceptuales para pensar la otredad mínima, o *lo otro* no como encarnado en un Otro (a lo que tienden algunas conceptualizaciones de la experiencia de la segunda persona como la de Depraz -cf. 2001;2012) sino como una cualidad de segunda persona del mundo. Entonces, contrario a la perspectiva para la que la segunda persona parte de una resonancia empática con un otro, pensaré la resonancia primordial como la clave de la experiencia de la segunda persona en la primera persona, es decir, la experiencia que tengo como mío-dad mínima de sentidos del mundo advertidos en otras corporalidades vivas.

6. Sexto Capítulo: La segunda persona es una cualidad del mundo; incluye la experiencia empática en la que me son dados los otros, pero es central a la misma la huella que deja en la constitución de mundo.

Estoy escribiendo en el computador en un café de la ciudad y el movimiento percibido con el rabillo del ojo dirige mi atención a una situación que ocurre a un metro de distancia enfrente de mí. En mi campo visual aparece un vaso que contiene una bebida verde grisácea, que se dirige a la boca de la mujer al frente mío (ver figura 8). Los movimientos del vaso (que son producidos por la mano y el brazo de la mujer) lo han hecho aparecer en mi campo perceptual, a modo que ahora estoy atendiendo (se me es dado) al vaso y no a lo que estaba escribiendo. Antes de que la mujer se tematizara, es decir, antes de que apareciera como un otro, me encuentro siguiendo con la mirada la trayectoria del movimiento del vaso, y en tal trayectoria ha aparecido, como parte de la vivencia, lo que generalmente entendemos como el centro de la subjetividad, el rostro de la mujer. La gestualización del rostro inmediatamente vincula la situación con otro rostro, el de un hombre que está sentado junto a la mujer. Ese rostro completa el sentido de la escena, y ahora me encuentro observado sus gestos que, sin todavía tematizarlos son parte del sentido que le doy, no al vaso, sino a la bebida que él contiene. Los gestos y la bebida han establecido una triangulación de sentido que constituye el *acerca de* de mi conciencia.

En qué momento han aparecido esos gestos como siendo expresiones de subjetividades, es una intuición a la que no accedo reflexivamente, toda vez que mi pensamiento, y la razón

por la que aquí lo consigno, ha quedado capturado por el sentido que esos gestos dan a la bebida que se mueve de abajo hacia arriba y viceversa. Resueno con los gestos de disgusto de ambas partes y experiencio esos gestos como acompañando a la bebida.



Fig. 8. Imagen publicitaria del nevado Matcha en Juan Valdez Café. Tomada de: <https://www.juanvaldezcafe.com/nevado-matcha/>

Parece que los gestos de los rostros son meros *puntos de agarre* de un sentido que corresponde a algo distinto de ellos: en este caso, la bebida verde. Posteriormente la dirección de mi mirada se turna entre la escritura y la observación de tal triangulación, e instantáneamente me veo experimentando esa bebida, no como un líquido de cierto color y forma ubicado a un metro frente a mí, sino que me encuentro valorándola: aparece como un brebaje espeso y desagradable. En unos cuantos minutos, los gestos de disgusto, la expresión corporal a modo de apartar la bebida del campo de maniobra, y algunas vocalizaciones, son suficientes para que la bebida me sea dada de esa forma. El gesto de desagrado de la pareja y el consecuente abandono de la bebida en la mesa son suficientes para que, al salir del lugar, unas cuantas horas después de la experiencia con la pareja, tenga un sentimiento de desagrado frente al letrero que promociona la bebida verde como el “Nuevo Nevado Matcha” (con la imagen de la figura 8). Días después me veo rechazando vehementemente a la cajera del lugar cuando me ofrece la bebida; creo que nunca probaré el famoso brebaje.

Este ejemplo se parece a algunos a los que me he referido anteriormente: he insistido en su momento, ejemplos como este muestran que los otros pueden ser extensiones de las propias experiencias constitutivas de mundo.

Para hablar de la incorporación de otros a mi cuerpo sugerí que el cuerpo vivido no es correlato del cuerpo orgánico, sino que aquel se constituye en la datidad del mundo. Ahora bien, quiero encontrar en los ejemplos una experiencia más fundamental que la mera extensión del cuerpo vivido en otros, la otredad mínima como un punto de anclaje a esas formas de datidad que involucran un sentido de la segunda persona incorporado a las propias constituciones. Parece problemático plantear que la datidad del mundo, que tiene esa cualidad de darse en primera persona, puede incluir también la dación de la segunda persona. Es problemático porque en principio no parece que lo dado pueda tener un carácter distinto a la primera persona, y, sin embargo, vimos que en la patología puede explorarse esto como enajenación de las propias vivencias. En este caso, por fuera de la patología, sostendré que la dación en segunda persona puede ser parte constitutiva de las propias daciones: en eso se reduce la conceptualización de la otredad mínima. La otredad mínima es entendida como la cualidad de la segunda persona, lo que parece más primordial que el acudir a la subjetividad que encarna un otro. Ese otro como cualidad del mundo, entraña unos horizontes de sentido no directamente accesibles, aunque sí disponibles precisamente como vivenciados a través de otro cuerpo.

En últimas, esa segunda persona busca llevar a los límites fenomenológicos la idea de que la diferencia entre la primera y la segunda persona es la experiencia de no-originariedad (cf. Stein, 1916/2004, 27). Ahora bien, el problema es que incluso en perspectivas más contemporáneas (cf. Depraz, 2012), esa no-originariedad termina encarnándose en la figura, o unidad, de otro distinto a mí. Entonces, la no-originariedad siempre remite a una subjetividad distinta a la mía. Pero en el caso primordial, en el que no podemos constatar la experiencia de subjetividades -que haya unos otros y una yoidad ya constituidas- si podemos plantear la posibilidad de que el otro, o mejor *lo otro*, ya encarna sentidos de mundo que se vinculan a la propia datidad del mundo. Así retomo a nivel de la vivencia, la idea de que los otros son esencialmente *apertura* a mundos de sentido, lo que rescato como clave de la

empatía en autores como Depraz (2012). Ahora bien, yendo un paso más allá, esa apertura a sentidos no significa necesariamente que, una vez transmitidos por transferencia empática, sean experimentados en primera persona. Es decir, y como he insistido, me interesa cómo lo dado en segunda persona es parte constitutiva del mundo.

Por ejemplo, originariamente, experimento el nevado Matcha como desagradable sin siquiera haberlo probado: claramente, el sabor y la textura en la boca no me han sido dadas directamente. Ahora bien, puedo vivenciar que la bebida es desagradable a través de la expresión de tal desagrado en otro cuerpo. De alguna manera, a través de la visión he *apercibido* el sabor de la bebida. Con *apercepción* digo que hasta no probar el brebaje no sabré a qué sabe; y, sin embargo, eso que se reclama como suficientemente importante para deslegitimar la opinión, en mi experiencia constitutiva de la bebida es fundamento epistémico suficiente para tener una dación del sabor: la dación dada en segunda persona.

Si un día de estos me encuentro con un amigo en el café de mi ejemplo, y observo que él está pidiendo la bebida verde, seguramente expresaré mi rechazo a tal bebida. Esta experiencia es una experiencia cotidiana, y ya mostré que en Krueger (2016) es un ejemplo de la extensión de mis propias vivencias en las de los otros. También aparece como una forma de resonancia afectiva que extiende mis propias afecciones en las de otros. Pero todavía encuentro una brecha entre las subjetividades y no una brecha entre las experiencias de mundo, que es lo que me interesa subrayar.

Este proyecto de caracterizar un otro mínimo exige, primero, precisar a qué me refiero con la segunda persona. Desde allí la indagación jalonará la segunda persona hacia experiencias más fundamentales, que, como he dicho, se han entendido desde la resonancia gestual y expresiva con los gestos de otro en lo que se ha llamado intersubjetividad primaria (Trevarthen, 1979). Y nos jalona a estas experiencias fundamentales porque lo que he llamado “triangulación” en el ejemplo de la pareja con la bebida verde, es una experiencia que puede observarse en los bebés desde muy pequeños: ¿Puede entenderse el gesto del bebé de sacar la lengua cuando el adulto saca la lengua frente a él, o cuando ve al adulto comer,

como una forma de experimentar la comida, o de capturar la apertura a un mundo de sentido que adivina la lengua del otro, solo que experimentado con la cualidad de segunda persona? Esta pregunta exige pensar la segunda persona, y lo que significa que un mundo de sentido sea *agarrado* en la expresión de otro, porque esto implica que, en ese rostro y en ese gesto hay precisamente una apertura a mundo: ¿No implica esto que se reconoce otra subjetividad?, ¿de dónde se saca un mundo oculto si no hay subjetividad establecida a la que ese mundo oculto es dado?

6.1 La segunda persona entendida como una experiencia empática es distinta a una segunda persona entendida desde como el encuentro con otros sentidos.

Generalmente se entiende la segunda persona, como la primera y tercera persona, en términos gramaticales: mientras que la primera persona encarna al “yo” y la tercera a “él/ella”, la segunda persona encarna el pronombre “tú” (Depraz, 2012, 449). En esta medida, las tres personas implican tres perspectivas distintas, no relacionadas: por ejemplo, la primera persona corresponde a la experiencia en referencia conmigo misma y la tercera persona me ubica como observadora desde afuera del fenómeno, por ejemplo, desde una perspectiva objetiva del comportamiento (Depraz, 2012, 449). En este sentido, la segunda persona también sería una postura con respecto a otra subjetividad.

De acuerdo con Depraz, esta substancialización de las tres perspectivas, como posturas con sus tres objetos de estudio, es problemática a la hora de caracterizar la segunda persona. La substancialización explica que la cognición social (como en Baron-Cohen, 1995; Goldman, 1989) sea entendida como un fenómeno en el que un individuo se “ubica” en la mente, la conciencia o la perspectiva del otro, dependiendo de diferentes estrategias cognitivas, ya sea estableciendo teorías (Baron-Cohen, 1995) o simulando esos estados (Goldman, 1989). En un sentido, desde la cognición social, la segunda persona es solamente un constructo que toma elementos de la primera y la tercera persona para constituirse.

En el primer capítulo, la intersubjetividad apareció como el problema de establecer puentes entre subjetividades; lo que me interesa aquí traer a colación, con Depraz, es una caracterización de la segunda persona como una vivencia y no una perspectiva -como una postura-, tal como la vivencia en primera y tercera persona. Ahora bien, como vivencia del fenomenólogo que observa la experiencia de otras conciencias, la segunda persona, según Depraz, emerge de dinámicas relacionales que parten de las vivencias de la primera y de la tercera persona. Si Depraz presenta el tema de la segunda persona como un problema metodológico (en qué consiste, para un observador, aprehender otras subjetividades), su propuesta sirve para contextualizar el problema de la segunda persona como una postura, no exclusivamente hacia otra subjetividad, sino hacia el mundo que se proyecta en esa subjetividad. Así, extrapolo la propuesta de Depraz para sostener con ella que la vivencia de otros necesariamente implica la vivencia del mundo para otros; o su complementaria: que la experiencia de otros mundos implica la vivencia de otros a través de ellos⁹². Con eso, una necesidad epistemológica (entender subjetividades implica entender sus mundos) tiene consecuencias ontológicas: mundo y subjetividad son dos caras de una misma unidad de sentido. Estas consecuencias se vinculan a un problema de la fenomenología que resume todo este trabajo: la vivencia intersubjetiva involucra la vivencia de mundos de sentido situados en otros. Insisto que los sentidos de mundo, en la esfera de lo otro, esencialmente no jalonan a la constitución de un mundo objetivo (es decir, no son dados como acuerdos sociales sobre lo que es el mundo), sino que la intersubjetividad es esencialmente apertura a sentidos del mundo dados en segunda persona. En lo que sigue haré un acercamiento a esta idea desde las reflexiones que suscita el trabajo de Depraz.

⁹² Hay una idea del cibernético Heinz von Foerster (1996, 68) que permitiría entender esta relación entre el mundo y la subjetividad, desde la vivencia de la segunda persona. Desde una propuesta epistemológica que indaga por el *cómo conocemos* más que por el *qué conocemos*, von Foerster muestra que la tendencia a dividir el mundo en objetos y eventos que suceden a esos objetos -o transformaciones-, no son experiencias primitivas -y por lo tanto no son objetivas- sino representaciones de relaciones -y por lo tanto subjetivas-. Es tan "objetivo" comprender los objetos como sujetos de transformaciones -eg. el caballo galopa- como comprender las transformaciones como objetualizándose -eg. el galope caballea-; esto depende de la metáfora lingüística que se use. Ahora bien, desde la fenomenología se puede decir que esas transformaciones epistemológicamente relevantes son dadas pre-reflexivamente como relaciones de un sujeto con el mundo; el caballo que galopa es experiencialmente distinto -como cuerpo vivido- al caballo que come. Y si decimos que la transformaciones del sujeto, al estar vinculadas a la unidad yo-mundo, son transformaciones también del mundo, entonces el galopar no solo caballea sino que mundeas. Aquí quiero subrayar que en la transformación, entendida como la configuración del cuerpo vivo del otro experienciada a través de su movimiento, se despliega un mundo de sentido. Así el movimiento me remite experiencialmente a un sujeto, o a un mundo.

Para Depraz la postura del observador en segunda persona es una postura de un individuo situado; esto quiere decir que dicho observador también es interpelado en su observación. Si en la primera persona la observación se refiere a uno mismo y en la tercera se observa a otro a través de su comportamiento o del funcionamiento neuronal, en la segunda persona quien observa otra subjetividad adopta una postura que se relaciona con las dos anteriores (Depraz, Varela y Vermersch, 2002, 84-85). En resumen, Depraz sostiene que el método de observación de la segunda persona se basa en dos perspectivas complementarias, aunque disímiles:

- 1) La empatía entendida como fuerte de resonancia emocional con el otro (...); (2) la heterofenomenología como una observación externa participativa, aunque todavía distante (...). Mientras que la resonancia empática equivale a un enfoque de segunda persona que permea estrechamente la inmediatez de la primera persona, la observación distante heterofenomenológica corresponde a una segunda persona abierta hacia la tercera persona objetificada (Depraz, 2012, 449).⁹³

Para Depraz, la posición de la segunda persona conjuga la resonancia empática que, entre otros, involucra al *paarung* husserliano, con una observación heterofenomenológica al modo de Dennett (cf. 1998)⁹⁴. Si la parificación nos habla de la empatía por la que hay intersubjetividad, la segunda persona desde la heterofenomenología se aprehende del mismo modo que se observa una tribu sin inmiscuirse en ella; de este modo el antropólogo en cuestión no viola sus límites metodológicos (Depraz, 2012, 449).

⁹³ (1) empathy understood as a strong emotional resonance with the other (...); (2) heterophenomenology as a participative yet external distant observation (...). Whereas the empathetic resonance amounts to a second-person approach narrowly permeating the immediacy of the first one, the heterophenomenological distant observation corresponds to a second-person opened toward the third objectified one.

⁹⁴ La heterofenomenología responde a la fenomenología de Husserl y Brentano, que para Dennett se fundamenta en un método solipsista que, desde el introspeccionismo, propicia la formulación de entidades inexistentes, como un *yo*. Para Dennett (1998) la heterofenomenología ubica la indagación fenomenológica, no ya en la posición de indagar de los propios estados internos, sino en la posición de la tercera persona, que conceptualiza aquello que se encuentra con el solipsismo metodológico de la introspección.

Ya en el primer capítulo hablé de la parificación en Husserl; la heterofenomenología, por su parte, es el método alternativo de Dennett para dar cuenta de fenómenos de la conciencia como la vivencia de un yo, sin el compromiso ontológico que aparentemente ellos implican. Así el método de Dennett se diferencia de lo que él llama la *autofenomenología* de Husserl y Brentano (Dennett, 1998, 153), es decir, del método solipsista por el que aparecen tales entidades ficticias. Incluso para Dennett el heterofenomenólogo hace uso del reporte del método introspectivo, pero usándolo como su objeto a describir, a modo de quien describe la conciencia en tercera persona:

[El fruto del método heterofenomenológico] sería una descripción exhaustiva del mundo nocional de [una] persona completa con sus sus identidades erróneas, sus quimeras y fantasmas personales, sus errores fácticos y sus distorsiones. Podemos pensar en [el mundo que aparece en el método solipsista] como *el* mundo nocional del individuo, pero por supuesto la descripción más exhaustiva fallaría en especificar un mundo único. Por ejemplo, las variaciones en un mundo completamente más allá de los conocimientos, o intereses de una persona, generaría diferentes mundos posibles igualmente consistentes con la máxima determinación otorgada por la constitución de la persona⁹⁵ (Dennett, 1998, 158).

Siendo consecuente con la cita de Dennett, “ese mundo nocional” que aparece en la forma de la descripción instrospectiva de otro, es dado desde la postura de tercera persona. Hay que subrayar que para Dennet este método heterofenomenológico no aprehende subjetivamente al otro, sino que usa las descripciones de otro como objetos de estudio de una forma despersonalizada, de ahí que la postura sea de tercera persona. Para Dennett, la subjetividad no impregna la observación del heterofenomenólogo, sino que éste la aprehende en la descripción que hace el otro de sus propios estados de conciencia; de este

⁹⁵ (...) would be an exhaustive description of [a] person's notional world, complete with its mistaken identities, chimaeras and personal bogeymen, factual errors and distortions. We may think of [the world appearing through methological solipsism] as *the* notional world of the individual, but of course the most exhaustive description possible would fail to specify a unique world. For instance, variations in a world entirely beyond the ken, or interests, of a person would generate different possible worlds equally consistent with the maximal determination provided by the constitution of the person.

modo, el observador simplemente investiga la descripción del otro como quien investiga cualquier objeto usando un método objetivo.

Pero en Depraz, et. al, la heterofenomenología es solo un elemento de la vivencia de la segunda persona. A través de la resonancia empática, la segunda persona se desliga de la postura objetiva de la tercera persona:

(...) nosotros observadores/intérpretes renunciamos a parte de nuestro desapego y nos identificamos con el entendimiento y la coherencia interna de nuestra fuente. De hecho, así es como vemos nuestro papel: como resonancia empática con las experiencias de la fuente, basada en nuestra familiaridad con este tipo de experiencias y nuestra capacidad de resonar con otros teniendo este tipo de experiencias (2002, 84)⁹⁶.

Pero esta posición empática no es suficiente para Depraz, et. al. El paso de la actitud natural con otros -en la que se resuena empáticamente- a la postura del científico, o incluso a la del fenomenólogo que hace suspensión de dicha actitud para dar cuenta de cómo es dado el otro, pasa necesariamente por el distanciamiento heterofenomenológico, como un mínimo de evaluación y distancia crítica: “¡No puedes fundirte con la otra persona!” (Depraz, et. al, 2002, 84)⁹⁷. De esta forma se concluye que la segunda persona emerge de las otras dos posturas.

Ahora bien, recurrir a la heterofenomenología como elemento a través del cual (junto con la resonancia empática) emerge la segunda persona, implica también una postura frente a la indagación subjetiva. Depraz, et. al, no están describiendo la experiencia intersubjetiva desde la actitud natural, sino que están dando cuenta del ejercicio del observador fenomenológico; es decir, están dando cuenta del método de aquel para el que otra

⁹⁶ (...) we observer/ interpreters give up some of our detachment and identify with the understanding and internal coherence of our source. In fact this is how we see our role: as an empathic resonance with the experiences of the source, based on our familiarity with this type of experience and on our ability to resonate with others having this type of experience.

⁹⁷ You can't just melt into the other person!

subjetividad es su objeto de estudio. Este ejercicio puede estar en manos del biólogo (que encuentra una subjetividad en la ameba), del psicólogo (que encuentra una subjetividad en el bebé que se mueve), o del fenomenólogo⁹⁸; se está hablando de que, incluso un observador “desinteresado” de subjetividades ya se ubica en segunda persona, y no en tercera, como proponía Dennett (1998).

Esta distinción entre aproximarse fenomenológicamente a la actitud natural y aproximarse fenomenológicamente al método por el que se capturan subjetividades no es irrelevante ni en el contexto de Depraz, et. al, ni en este trabajo. No es irrelevante porque exige una aclaración sobre la distinción entre la vivencia de otros y la vivencia fenomenológica de la vivencia de otros; en esa aclaración se encuentra uno con la pregunta de si, en la mera vivencia de los otros, hay una postura de segunda persona como la que señalan esos autores. En principio, aquí la postura de la segunda persona describe la postura de quien observa subjetividades interactuando con su mundo, pero no parece describir la experiencia intersubjetiva que está caracterizada por el *paarung* husserliano. De acuerdo a lo que se ha trabajado en esta parte, la primera persona como cualidad del mundo dada a una mío-dad mínima, se constituye en la parificación también sobre la base de la segunda persona. Es decir, la cualidad del mundo como dada en primera persona, incluye la advertencia de horizontes de sentido que jalonan experiencias constituyentes: como los horizontes correspondientes al sentido “nevado Matcha”.

Este capítulo indaga, por lo menos inicialmente, por la segunda persona como cualidad del mundo y no como método de aproximación fenomenológica a las vivencias de otros. Como cualidad de la vivencia del mundo, la segunda persona que interesa es aquella cualidad que parte de la resonancia empática, pero que, sin posarse en ella, rebota en el mundo. En otros términos, la segunda persona que me interesa es aquella que, desde la captación de otredad,

⁹⁸ Encuentro cercanía entre el proyecto de Depraz (2002 y 2012) y el proyecto de Fink en la Sexta Meditación Cartesiana (1988/1995) como teoría del método fenomenológico. El que hace dicha teoría puede decir que la segunda persona de Depraz es la segunda persona del espectador fenomenologizante que tiene como su objeto de estudio una experiencia intersubjetiva de la actitud natural. Esto significa que ese espectador parte de su resonancia empática básica con la que, en la actitud natural, aprehende otros -es decir, parte de la primera persona, según Depraz- y además se ubica por fuera de la experiencia intersubjetiva que está describiendo, y por eso, de alguna forma se encuentra en la tercera persona de la heterofenomenología.

se proyecta al mundo, aprehendiendo sentidos de mundo como dados en segunda persona. ¿Cuál es entonces el vínculo con Depraz, et. al.? Que en mi interpretación, esa aproximación resonante/heterofenomenológica de la segunda persona, con la que esos autores describen la postura del fenomenólogo, reconoce que describir a un otro -o unos otros- también es describir el mundo para ese uno -o esos otros-. En otros términos, desde la actitud fenomenológica el observador encuentra una *apertura* (Depraz, 2012, 448) a sentidos de mundo a través de su actitud de segunda persona sobre la subjetividad -o subjetividades-: en ese sentido, el sujeto o sujetos de estudio vinculan la descripción del fenomenólogo a daciones de mundo con las que dicho sujeto o sujetos no podrían entenderse. Siendo consecuente con las ideas de Depraz, et. al., esto implica que el mundo aparece como un *mundo circundante* para la subjetividad que se describe; de este modo el observador fenomenológico, como propongo aquí, se apropia de sentidos de mundo, que no son dados en primera persona -como en la actitud natural- sino en la segunda persona.

Para hablar de ese mundo circundante, hago una aproximación a la teoría del *Umwelt* de von Uexküll (1934): desde ella ejemplifico la tendencia del del biólogo o el etólogo a describir en segunda persona aquello que inicialmente se presenta en tercera persona. Teniendo como punto de partida el conocimiento fisicoquímico del aparato perceptual de los animales, von Uexküll termina haciendo descripción del mundo para diferentes tipos de animales. Con una metáfora notable, nos pide que, como haciendo pompas de jabón, produzcamos una burbuja que rodee a una mosca, a un molusco, a una garrapata, a nosotros mismos: ¿cómo se ve el mundo desde dentro de cada burbuja?, ¿cómo vivencia el mundo cada animal?

Desde tales descripciones, que incluyen la representación ilustrada del paisaje para distintos tipos de animales, el biólogo da cuenta de cómo un mismo paisaje es percibido de formas radicalmente distintas dependiendo del perceptor: una cosa es el paisaje para un humano, otra para una mosca y otra para un molusco (por ejemplo, von Uexküll, 1934). Con las ilustraciones el biólogo no está describiendo el comportamiento de los animales observado en tercera persona, y tampoco se puede decir que él está experimentando el mundo como la mosca, o como un molusco, mientras lo describe.

Ahora bien, desde una perspectiva husserliana, la observación de un animal puede jalonar también a la parificación. La posición en segunda persona con el animal es una posición empática *anómala*, de acuerdo con Husserl (cf. Husserl, 1931/1996). Para Husserl (también Depraz, 2001, 175) la parificación en la que me es dado el otro, encuentra en las personas incapacitadas o en los animales una forma de experiencia analógica particular:

Los animales, por esencia, están constituidos para mí como “variaciones” anómalas de mi humanidad, aunque haya luego que separar también en ellos normalidad y anomalía. Siempre vuelve a tratarse de modificaciones intencionales, que se acreditan como tales en la estructura misma de su sentido. (Husserl, 1931/1996, 192).

Ahora bien, con lo dicho aquí, la variación anómala parte de una experiencia intersubjetiva en la que yo encuentro, en la expresividad del animal, un mundo con cualidad de segunda persona. De acuerdo con mi propuesta, la aproximación en segunda persona no es la comprensión de la subjetividad del animal, en el sentido de que a través de las ilustraciones experiencio a la mosca o el molusco (cf. Anexo 2 y 3): las ilustraciones proporcionan a quien las ve una *apertura* a sentidos de mundo anómalos, sentidos no dados en primera persona sino a través de la descripción gráfica del etólogo.

Es cierto que las ilustraciones son representaciones en tercera persona del *Umwelt* del animal. Y que quien las hace no representa “fielmente” tal *Umwelt*, ya que su descripción es producto del conocimiento como investigador del aparato perceptual del animal y no de una experiencia en primera persona del fenómeno. Sin embargo, más allá de la aclaración de las limitaciones de la descripción, von Uexküll si hace una descripción en segunda persona del fenómeno: reconociendo sus limitaciones (e.g. von Uexküll, 1920/2014, 86), él encuentra en el conocimiento del aparato perceptual y en la observación del comportamiento del animal puntos de agarre para la descripción de ese mundo a la medida de sus posibilidades (a la medida de su capacidad analogizante). Quiero insistir que, independientemente de sus limitaciones, la teoría del *Umwelt*, contrario a una teoría para la que la biología solo manifiesta leyes físicoquímicas (poniendo el ejemplo de von Uexküll, 1920/2014, 39) ubica al investigador en una perspectiva de resonancia empática con el

animal. En otras palabras, la teoría del *Umwelt* es el reflejo de una actitud investigativa que, si no es la actitud fenomenológica, si es una en la que se posibilita la apertura a los sentidos dados en segunda persona. Es una actitud intercorporal en la que el investigador reconoce, parafraseando a un Husserl con influencia en Leibniz⁹⁹, su ser monádico entre otras mónadas que, en la vivencia analogizante implican la incorporación del otro. El *paarung* como *mutuo suscitarse vivo* es la incorporación de la otra perspectiva en sí a la vez que se constituye otro. Ahora bien, aquí entiendo tal reconocimiento basado en la experiencia intercorporal como fundado en una extensión de sí en la *otredad mínima* de los animales. Tal extensión no incorpora necesariamente una subjetividad constituida -ya que el sí no necesariamente encuentra en el animal una forma de comprenderse a sí mismo- como un mundo de la vida que se vincula a la mismidad-mínima. Con esto quiero insistir que la resonancia empática no es sino una forma de apertura al mundo del animal. Una apertura que posibilita, en alguna medida experimentar el mundo humano, el del investigador, en su perspectiva del mundo de un animal. Como no es el mundo del animal al que tengo acceso directamente, lo que se amplía, se altera, se experimenta con unas aristas nuevas, es el mundo del investigador.

Esta *apertura* a sentidos de mundo no se experimenta como una apertura dada a través de la subjetividad de von Uexküll: cuando observo las ilustraciones, no es el biólogo el que se me presenta, sino que se me da el paisaje para la mosca o el molusco: esto se evidencia reflexivamente en aquello en lo que pienso cuando veo los dibujos: pienso en lo que es estar en ese mundo que allí se me presenta, hago apreciaciones valorativas de él (por ejemplo, “qué mundo tan sencillo”, “no percibe casi nada”) o incluso fantaseo sobre otras

⁹⁹ Por ejemplo, dice Husserl: “Tras estas clarificaciones [sobre la naturaleza de la a-presentación intersubjetiva], no es, pues, ya un enigma cómo puedo yo constituir en mí otro yo, y más radicalmente, cómo puedo yo constituir en mí mónada otra mónada y experimentar lo constituido en mí justo como otro. Y, por tanto, tampoco es ya enigmático —esto es cosa inseparable de la anterior— cómo puedo identificar una naturaleza constituida en mí con una naturaleza constituida por el otro (o, hablando con la necesaria precisión: con una naturaleza constituida en mí como constituida por el otro).” (*Hua I*, 192). Aunque en este párrafo Husserl introduce su perspectiva del mundo objetivo, aquí me interesa recalcar que la experiencia intermonádica puede concebirse como experiencia de extensión del mundo vivido en el de los otros y no solamente del mundo objetivo para mí. Si bien el biólogo encuentra en el otro un mundo con el cual comparar el propio, en la cualidad en segunda persona encuentra, a un nivel fundamental, nuevas daciones incorporadas a su mundo circundante. En la contemplación de la ilustración me encuentro percibiendo las flores del parque vecino a mi casa desde su textura y su olor, aproximaciones a las que era “ciega” atencionalmente antes del encuentro con el dibujo.

percepciones a las que directamente no tengo acceso (“cómo será oler como un perro”). A pesar de todo este trabajo de resonancia con el mundo de las ilustraciones, el paisaje de la mosca o el molusco no me es dado nunca en primera persona (ver las imágenes no me hace experimentar ese mundo de la mosca o el molusco con carácter de *mío-dad*). Como dije arriba, resueno con la experiencia del animal a través de la *apertura* de sentidos que me fue dada en mi resonancia con el libro de von Uexküll. De algún modo mi resonancia con el mundo y la subjetividad del animal es derivada de la resonancia de von Uexküll en su descripción etológica.

Tampoco a von Uexküll se le dio ese mundo de la mosca con la cualidad de la primera persona: parafraseando a Depraz et. al. ¡No pudo fundirse con el otro! Ni von Uexküll en su observación del animal, ni yo en la contemplación de la ilustración, hemos capturado la primera persona del mundo de la mosca. Pero en ambos casos, nos fueron dados en segunda persona, incluso cuando mi resonancia pasa por la resonancia de von Uexküll.

En últimas, la introspección que molesta a Dennett funciona como las ilustraciones de von Uexküll: a través del reporte de otro, el experimentador identifica unos sentidos de mundo. El problema con la heterofenomenología de Dennett es que considera que el experimentador puede aproximarse desinteresadamente a la conciencia que se reporta luego del ejercicio introspectivo; esto desconoce que reconocer una subjetividad ha implicado originariamente resonar empáticamente con ella. De acuerdo con Dennett, Depraz acepta que el método observacional implica ubicarse en una postura en tercera persona -que sí exige distancia con su objeto de estudio-; pero esta postura, cuando observamos subjetividades, necesariamente remite también a una parificación. Así se constituye la segunda persona en el método científico a la luz de la fenomenología husserliana (por ejemplo, Depraz, 2012, 453).

De hecho, Depraz va más allá, para decir que en la indagación científica de la subjetividad la resonancia es una condición de la aproximación objetiva: es a través de ella que el experimentador encuentra un mundo común con su sujeto experimental. Así en la segunda persona se constituye la interobjetividad -el mundo común- a través de la *apertura* “como

experiencia global del otro como embebido en el mundo”¹⁰⁰ (Depraz, 2012, 451). Como Depraz reconoce (2012, 451), en la resonancia, el método de segunda persona aleja al investigador de la heterofenomenología para posibilitar la aproximación a un mundo común. En últimas, la *apertura* al mundo del otro, es la posibilidad de encuentros entre mundos y el reconocimiento de la objetividad del mundo como es dado subjetivamente.

Al volver al tema de este apartado, la dilucidación de la segunda persona en la vivencia mínima de otros, surge la pregunta sobre si la segunda persona es característica del método científico en el que se investiga a otros, o si una vivencia de la segunda persona es dada en la mera resonancia con otro. Sugiero que ponerse en segunda persona en el método experimental es posible si, de modo pre-reflexivo, ya hay una dación en segunda persona: la *apertura* por la cual el investigador encuentra un mundo común con la subjetividad que observa se basa en la vivencia primaria de encontrar ciertos sentidos del mundo con cualidad de la segunda persona. Esto tiene incidencia en la parificación anómala: también al investigador, se le dio el mundo con una cualidad de segunda persona en la expresividad del animal que estaba observando. Como esa expresividad (y la unidad de ese cuerpo observado con un mundo que interactúa con él) no corresponde (en el sentido en que hay correspondencia en la transferencia analogizante) completamente con la propia, entonces reflexivamente aparece como correspondiente a unos sentidos de mundo distintos a los propios. En otras palabras: si nos es posible experimentar “qué es ser como un animal”¹⁰¹ (porque no puedo “meterme en sus zapatos”) si se puede experimentar “qué el mundo para el animal” a través de la resonancia con el cuerpo ajeno, en lo dado con cualidad de segunda persona.

¹⁰⁰ (...) as a global experience of the other as worldly-embedded

¹⁰¹ Aunque no es mi interés aquí discutir con Nagel (1974) sobre su pregunta “¿Qué es ser como un murciélago?” que él hace en un contexto ligeramente distinto al que aquí pongo de presente (ya que su énfasis es en la crítica al fisicalismo que reduce la conciencia al funcionamiento neuronal), si considero que la pregunta de Nagel puede ser reformulada con base en lo que aquí se ha planteado. Si la pregunta es ¿Qué es el mundo para el murciélago?, es posible que un investigador se aproxime a la experiencia en primera persona del animal. La pregunta se responde en la conexión del cuerpo vivo (que es observado) con el mundo, encontrando en dicho cuerpo puntos de *agarre* con sentidos que originariamente son anómalos para mí. No puedo ponerme en los zapatos del murciélago, pero si puedo advertir el mundo para el animal (ya que con *advertencia* me refiero a la cualidad en segunda persona del mundo para el observador).

6.2 La segunda persona es una cualidad del mundo que corresponde con la otredad mínima.

En Depraz (2012) la segunda persona es la vivencia de otras subjetividades y, desde ellas, la *apertura* a sentidos para dichas subjetividades. Esos sentidos no son dados originariamente, en primera persona, aunque parecen requerir de la originariedad para ser aprehendidos: la aproximación a esos sentidos no-originarios, como apercebidos, depende de la transferencia de sentidos propios (la parificación husserliana).

Ahora bien, el interés de Depraz es encontrar, a través de la apertura que se ofrece desde la tercera persona, la aproximación a un mundo objetivo o, en sus palabras, *interobjetivo* (cf. Depraz, 2012, 451); es decir, en la resonancia con una subjetividad y desde ella a su mundo circundante, se encuentra un mundo común.

Ahora bien, si tomamos como ejemplo la observación que von Uexküll hace del comportamiento de la mosca ¿es la resonancia empática con la subjetividad de la mosca la que permite experimentar el mundo común entre ambos? Uno puede decir que sí, que al hacer la transferencia de sentido, llamémosle *anómala* (cf. Husserl, 1931/1996, 191), de mi propio *Umwelt* al del otro, aparece el mundo circundante de la mosca de forma asequible al etólogo, y desde él a mí -en la transferencia de mis constituciones a las del etólogo-, que experiencio ese mundo circundante en las ilustraciones. Finalmente, las ilustraciones de von Uexküll (1934, figuras 9-11), que representan el paisaje como es para el humano, para la mosca y para el molusco son representaciones de las transferencias de sentido del mismo mundo vivido del etólogo, transferencias que en sí mismas incluyen el ajuste a la anomalía vivida en cada caso particular, y que se sirven del conocimiento de las características fisicoquímicas de los distintos aparatos perceptuales.



Figura 9: “Fotografía de la calle de una villa” [A village street, photograph] (von Uexküll, 1934, 22)

A pesar de las diferencias entre una y otra ilustración, uno encuentra la familiaridad con el paisaje en cada una de ellas: puedo reconocer allí el mundo que la mosca y yo compartimos, a pesar de las diferencias fundamentales. En un ejemplo más “humano”, si la teoría de la gravedad me dice algo del mundo, es porque en ella encuentro una forma de explicar formalmente cierta dación de mi mundo (que los objetos caen cuando los suelto en el aire, por ejemplo). Si la teoría de Newton y mi vivencia de la gravedad fueran dos ilustraciones de von Uexküll, yo encontraría en la primera una familiaridad con la segunda.

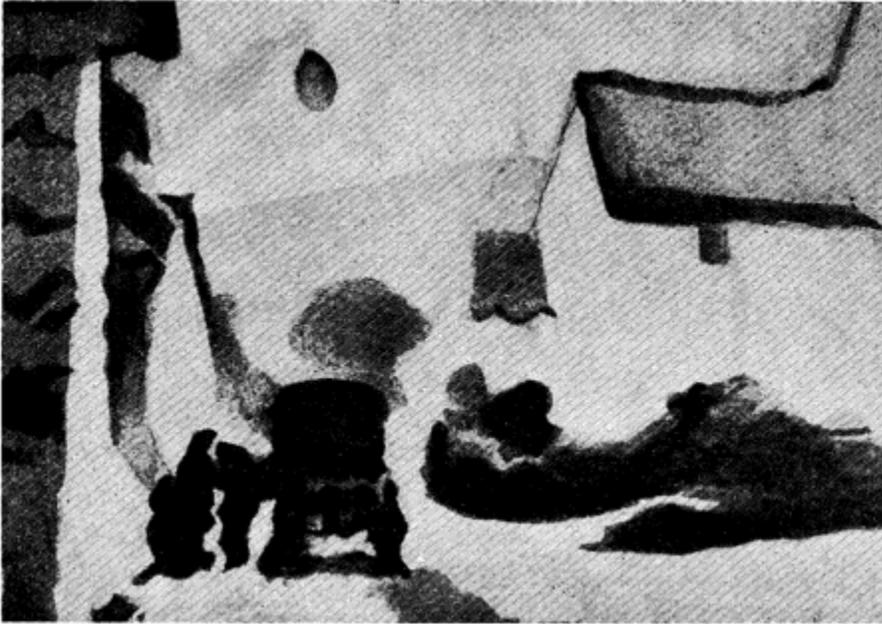


Figura 10. “La misma calle de una villa, como es vista por una mosca” [The same village street as see by a fly] (von Uexküll, 1934, 24).

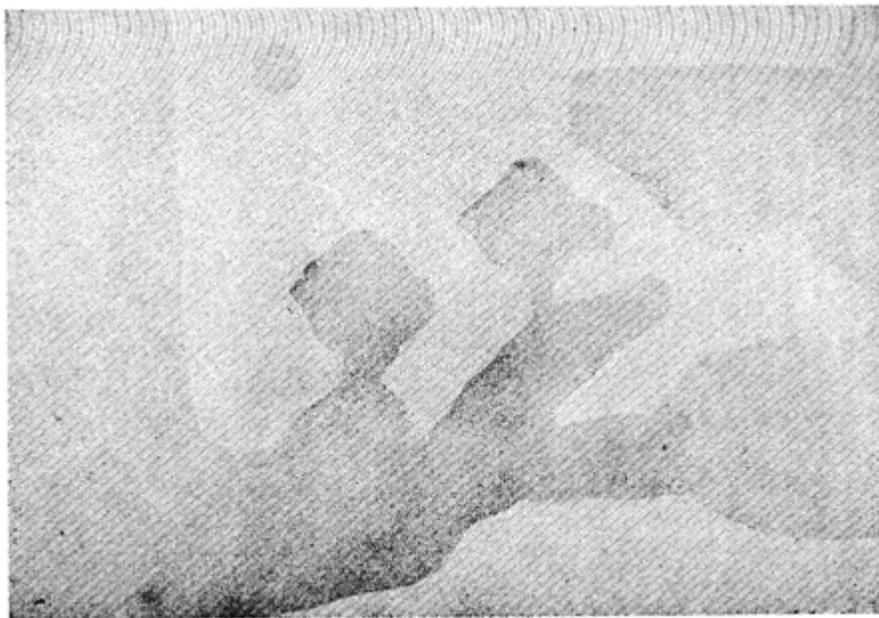


Figura 11. “La misma calle de una villa, como es vista por un molusco” [The same village street as see by a mollusc] (von Uexküll, 1934, 25).

Ahora bien, de acuerdo con von Foester (1996, 100-111), la teoría de la gravedad dice más de Newton (de su subjetividad y de su *Umwelt*) que del mundo objetivo; esta afirmación surge del principio de que el observador, como sujeto, siempre está involucrado en su observación. Así, antes de que la teoría de la gravedad como ley universal describa una vivencia que Newton y yo compartimos al estar en un mundo objetivo, que ambos experimentamos en tercera persona, lo que describe la ley es la vivencia en mundo subjetivos de cuerpos vivos semejantes. De acuerdo con el primer capítulo de este trabajo, en el *mutuo suscitarse vivo* transferí la ley de Newton a mi mundo de la vida, y con esto no sólo incorporé una ley universal a mis conocimientos sobre física; sobre todo transferí un sentido de mundo, que desde la figura de Newton se me dió como *apertura* en segunda persona para luego incorporarse al mundo para mí. Esto explica por qué la ley es para mí más que una fórmula matemática que aprendí de memoria; también explica por qué no es irrelevante el mito de la manzana cayendo sobre la cabeza de Newton y suscitando el *eureka*: si la ley de la gravedad tiene sentido para mí, sobre todas las leyes de la física es porque la capturé inicialmente en la primera persona del físico (como cualidad de segunda persona).

La experiencia del mundo compartido, de “interobjetividad” (Depraz, 2012, 451), es posterior a la apertura, según se puede plantear también desde Depraz. Cuestiono de Depraz el suponer que al otro se le captura originariamente en la resonancia empática y que la segunda persona es el mundo como interobjetividad; esto contrasta con mi propuesta de que originariamente se resuena con una apertura al mundo, pero no como mundo objetivo sino como el mundo con carácter de otredad, incluso antes de la vivencia de un otro. La apertura es la vivencia de que la segunda persona no descansa en el cuerpo del otro sino que irradia en un *mundo circundante* a ese cuerpo; esto implica pasar de la mera resonancia empática a plantear la intercorporalidad como resonancia con otros mundos. Y la pregunta de este trabajo es si esta vivencia de apertura de un mundo es exclusiva del observador de la subjetividad -del que la tematiza- o si es una experiencia fundamental de toda dación de lo otro; por ejemplo, si la apertura opera a un nivel pre-reflexivo de la conciencia. Aquí postulo que la apertura es fundamental a toda dación de otro, y que incluso es anterior a la misma

intersubjetividad. Es decir, que en esa apertura encuentro la resonancia como fenómeno originario y como punto de partida para la caracterización de la otredad mínima.

Ahora consideremos la idea de *apertura* que ofrece la segunda persona, extrapolando las ideas de Depraz. Inicialmente Depraz (2002; 2012) sugiere que una de las condiciones para la segunda persona es la parificación. Como he argumentado en el primer capítulo, la parificación no se reduciría a la vivencia de otra subjetividad, sino que es la vivencia de la unidad cuerpo vivido-mundo que puede incluir a la otredad mínima. Antes de la postura heterofenomenológica que acompaña la resonancia empática en la observación de otra subjetividad, ya hay apertura al mundo del otro en la transferencia de sentido, y en el mutuo suscitarse vivo, en el que esa otra subjetividad, y los sentidos de mundo de ella, se incorporan a mis propios mundos.

Por eso es interesante la perspectiva de quien observa las ilustraciones de von Uexküll, como forma más básica de resonancia con unos sentidos, desde su aparición en la segunda persona. Cuando observo las ilustraciones como espectadora desinteresada, no tengo a la mano el comportamiento del molusco como punto de partida para posicionarme en la segunda persona. Ni siquiera sé muy bien cómo se mueve un molusco, ni tengo conocimiento de su sistema sensorial. Pero yo encuentro un mundo “moluscado” en la ilustración del biólogo. Lo curioso es que, si allí se me presenta la subjetividad del animal, es porque en ese mundo he reconocido, no un *Umwelt* para mí, sino para un otro: un *Umwelt* que, como dije, aprehendo desde la mía-dad (la ilustración se me presenta con esa cualidad de primera persona, y como he dicho se me presenta familiar, como una capa de mi mundo) y sin embargo, el sentido no se detiene en esa familiaridad. Identifico la subjetividad del animal en el carácter de *segunda persona* que acompaña lo que percibo con cualidad de primera persona. Esa cualidad de segunda persona, es la vivencia de los sentidos que se me escapan, de lo que no capturo, y que sin embargo está de alguna forma señalado en la mía-dad. Las valoraciones que tengo sobre la ilustración, el éxtasis, o la fantasía, son formas en las que esa resonancia con la primera persona de ese mundo captura lo que no me es dado directamente, pero que si es señalado como dado a una subjetividad que reflexivamente me es dada con tales y tales características cinético/cinestésicas, afectivas y táctiles.

Pensar en el animal como una subjetividad, y en sus características cinético/cinestésicas, afectivas y táctiles parece una reflexión ulterior a la vivencia de su *Umwelt* en segunda persona. Por ejemplo, me detengo en la ilustración del *Umwelt* del molusco (von Uexküll, 1934, figura 11). Antes de observar esta ilustración, he observado la representación que hace el biólogo del mismo paisaje para un humano: en ella veo una villa, con su iglesia, sus casas, sus carruajes y su calle (figura 9). En la ilustración del molusco el mismo paisaje aparece como una colección de manchas tenues, en el que se difuminan las edificaciones, las calles, los carros. Solo encuentro una colección de manchas en blanco y negro. Pero en mi vivencia del *Umwelt* del molusco no he vivenciado esa colección de manchas. He percibido un mundo, un mundo que contrasta con el que es familiar para mí, el de la villa. El contraste con el mundo humano es una vivencia de la cualidad de primera persona de dichos mundos: si en la imagen “humana” encuentro un paisaje “normal”, en la imagen “moluscada” encuentro un paisaje distorsionado. Claro que de antemano se me ha advertido que el paisaje normal y el moluscado son representaciones del mismo paisaje, y también sé que la ilustración “moluscada” solamente es una representación humana de un paisaje moluscado. Y sin embargo, a pesar de las advertencias, la ilustración jalona *puntos de agarre* en mi mismidad-mínima con un sentido del mundo; un mundo dado en segunda persona.

Con esto comprendo cualquier representación como la de von Uexküll, e incluso la Ley de Newton, en dos claves: en una, de tercera persona, las imágenes o la ley me son dadas, por un lado, a modo de una representación visual con base en los conocimientos del aparato perceptual de un animal, y por otra como una representación matemática con base en los conocimientos expresados en una ley de la física. Pero en otra clave, la de la segunda persona, al ver las ilustraciones también encuentro puntos de agarre para la constitución del mundo advertido en la resonancia empática; y, cuando la fórmula se explica en la experiencia de Newton con la manzana y sus observaciones de la caída de los objetos, yo puedo verme jalonada a la resonancia con la vivencia del físico y de la fórmula de la ley como emergiendo de dichas vivencias¹⁰².

¹⁰² Aquí surge la pregunta por la diferencia entre mi vivencia del mundo para la mosca y mi vivencia del mundo para el físico: al fin y al cabo el mundo para la mosca no es el mismo mío, mientras que con el físico comparto

La distorsión, la no-familiaridad o la *anomalía* es la clave para que el mundo del molusco aparezca con cualidad de segunda persona: puedo tener un acceso a ese mundo, pero no lo vivencio como yo estando en él. No es familiar, pero adivino una familiaridad que de alguna manera extrapola mis propios horizontes de sentido: así sea en segunda persona, se me ha dado un mundo. Por eso la extrañeza no hace irrelevante la observación de las ilustraciones; gracias a ella, he resonado empáticamente y el mundo del molusco se me ha abierto; pero si la apertura se me da en primera persona, el mundo del animal se me da con esa cualidad de segunda persona: “A través de la burbuja [que es el *Umwelt* del animal] vemos el mundo del gusano de madriguera, de la mariposa, o del ratón de campo; el mundo como aparece a los animales, no como aparece a nosotros”¹⁰³ (von Uexküll, 1934, 5). En otras palabras, el mundo del animal se da en segunda persona, porque lo que se da en primera persona es la vivencia de la burbuja, que incluye que el animal sea dado como una subjetividad o punto cero de ese mundo, como a quien ese mundo es dado en primera persona.

Ahora bien, si la apertura me ofrece el mundo del molusco, incluso aunque sea dado con la cualidad de segunda persona, dicho mundo se incorpora a mi propio *Umwelt*. Es decir, hay un sentido en el que la vivencia de ese mundo en el modo de la segunda persona enriquece mi propio mundo de la vida, ofreciendo ciertos horizontes de sentido. Para von Uexküll (1934, 6), dicho enriquecimiento del propio mundo no es posible si aprehendo la burbuja del animal desde una perspectiva en tercera persona -por ejemplo, desde la perspectiva del etólogo en el laboratorio-. Incorporo el otro *Umwelt* en la pura apreciación estética del que se encuentra con la burbuja del animal en su propia burbuja humana. Una experiencia que, si no es física (porque el mundo como es para el animal no es dado directamente a un órgano de los sentidos), sí es espiritual:

el mundo. Sugiero que la vivencia de la Ley de la Gravedad es tomada de dos fuentes (por lo menos en lo que puedo decir de mi experiencia de aprender la fórmula): Por un lado, como un aprender de memoria la fórmula, y por otro desde la historia personal de Newton. A través del relato de cómo Newton descubrió la fórmula se me presentaron *puntos de agarre* con mi mundo: el sentido del mundo que originariamente se me advirtió en el relato (en la segunda persona de Newton), fue “llenado” con mi propia experimentación. Lo dado en segunda persona rápidamente dio paso a mi experiencia de la ley de la gravedad en primera persona, es decir, fue vivenciada en los objetos que caían en frente de mí.

¹⁰³ Through the bubble [which is the *Umwelt* of the animal] we see the world of the burrowing worm, of the butterfly, or of the field mouse, the world as it appears to the animal themselves, not as it appears to us.

Estos diferentes mundos, que son tan variados como los animales, presentan a todos los amantes de la naturaleza nuevos lugares de tal riqueza y belleza que una caminata a través de ellos vale la pena, aunque estos no se presenten al ojo físico sino al espiritual (von Uexküll, 934, 6) ¹⁰⁴.

Así, la imposibilidad de acceder a ese mundo con la cualidad de primera persona, no sugiere una imposibilidad de acceder a la conciencia de otros, como se afirma desde las ciencias cognitivas. Aquí se propone que las otras conciencias como cuerpos vividos, y, por eso, no como estados “internos”, se me dan en la forma en que los cuerpos navegan por el mundo; o, desde otro punto de vista, se me dan a través de las señales que dejan en su navegación, señales de sus *Umwelten*. En la exploración fenomenológica, ese carácter de segunda persona no es una vivencia de que dicho mundo es interno, que radica en la “cárcel de una mente” o en una conciencia distinta a la mía, sino de que hay sentidos que no capturo aunque allí se adivinen porque corresponden a otras formas de mundaneidad expresadas en otro cuerpo.

Por otro lado, los *Umwelten* a los que tengo acceso en la segunda persona no solamente corresponden a los de animales, sino también a los humanos. En la gestualidad del otro, en su expresividad, también encuentro al otro en su propia burbuja; y entre menos cercano el cuerpo del otro al mío y entre más distinta su expresividad a la que experiencio como familiar, menos experiencio resonancia con ese mundo, es decir, menos posible es que sea el mismo mundo como me es dado en primera persona.

Pienso en el caso de una famosa fotografía de un soldado de la Primera Guerra Mundial (figuras 12 y 13): esta fotografía se usa para ejemplificar lo que se llamó entonces Neurosis de Guerra o, ahora, estrés postraumático. Especialmente la foto muestra un caso de *La mirada de las mil yardas*, un fenómeno asociado al estrés postraumático en el que la mirada

¹⁰⁴ These different worlds, which are as manifold as the animals themselves, present to all nature lovers new lands of such wealth and beauty that a walk through them is well worth while, even though they unfold, not to the physical but only to the spiritual eye.

de los soldados aparece como perdida, como mirando “profundamente en la distancia” (Voncannon, 2000, 74). Esta fotografía muestra la mirada acompañada de una mueca en la boca, a modo de mueca divertida. Lo impactante de la foto es que el contexto, para el observador desinteresado, está lejos de ser el de una situación jocosa: la destrucción de la trinchera y los otros soldados heridos, acompañan al rostro sonriente.

Si dibujáramos el *Umwelt* de este soldado, como von Uexküll dibujó el de los animales, seguramente tendríamos que dibujar también una atmósfera afectiva: los colores serían una buena forma de hacerlo. Si el mundo de la guerra lo dibujáramos en angustiados grises, negros y cafés para un soldado no enfermo, para este soldado estaría dibujado con colores rojos y amarillos, que representarían la ironía o lo jocoso como experiencia afectiva. La mirada perdida sugiere que, frente a él, el caos es percibido como manchas, y los otros como seres indiscernibles, borrosos, como parte de un horizonte más amplio. La mirada y la sonrisa sugiere que en ese horizonte hay algo discernible; algo que el soldado identifica y que causa la jocosidad. Este intento de descripción de *Umwelt* es aquello que yo vivencio en modo de segunda persona en el otro: como en Depraz, todavía me ubico como observadora desinteresada y desde ahí trato de adivinar, de imaginarme y de retratar la experiencia del otro.



Figura 12. La mirada de las mil yardas descontextualizada. Disponible en:

<https://rarehistoricalphotos.com/shell-shocked-soldier-1916/>

Pero no solamente con los humanos con alguna discapacidad (como sugería Husserl, 1931/1996, 192) puedo vivir la disparidad de los mundos (o anomalía). De hecho, von Uexküll (1934, figura 14) termina su texto haciendo el mismo ejercicio de ilustrar los *Umwelten* de animales, pero con mundos humanos particulares: de alguna manera, a pesar de que mi parificación con el mundo de un astrónomo no es tan anómala como con el mundo de un paciente con estrés postraumático, hay un sentido en el que el mundo advertido en el astronauta no es completamente revelado para mí (e incluso para von Uexküll). Así lo representa la ilustración de tal *Umwelt* que hace el autor.



Figura 13. La mirada de las mil yardas contextualizada: Disponible en: <https://rarehistoricalphotos.com/shell-shocked-soldier-1916/>

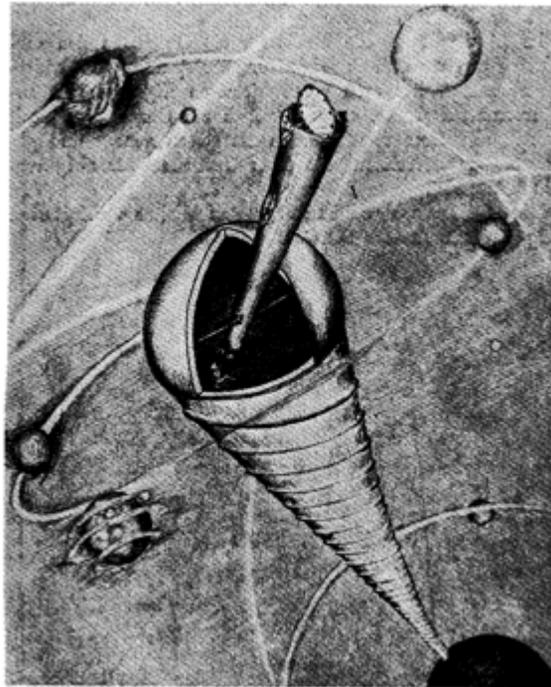


Figura 14: El *Umwelt* del astrónomo [The astronomer's *Umwelt*] (von Uexküll, 1934, 80)

Si se adoptara el enfoque de Depraz, lo que hace von Uexküll es descripción fenomenológica, con lo que su aproximación de segunda persona es la del espectador fenomenologizante y no la de la actitud natural. Es decir, las descripciones de von Uexküll requieren ubicarse como un espectador de la vivencia de segunda persona y no como quien está inmerso en ella: se encuentra la necesidad de poner un límite entre dos mundos, y el espectador se reconoce como resonando con un mundo de otra subjetividad.

Ahora bien, mi interés aquí es justificar que mi *Umwelt*, como mundo de la vida, está constituido por sentidos que son dados con la cualidad de primera persona y otros con cualidad de segunda persona. En una perspectiva de la indagación fenomenológica encuentro que esos sentidos corresponden a *Umwelten* distintos, aunque en mi experiencia pre-reflexiva, tácita, implícita, sean dados como sentidos del mundo no directamente apprehendidos. Estoy refiriéndome a la experiencia de la segunda persona como fenómeno del mundo y no como un método de indagación científica.

Si el soldado de la fotografía me interpela, si su mirada y su sonrisa me incomodan, es porque esa mirada y esa sonrisa están proyectadas hacia la apertura de unos sentidos de una situación que yo experiencio como devastadora y horrorizante. La incomodidad tiene que ver con que nuestros mundos de la vida son como dos burbujas completamente separables. Pero la incomodidad, como el asombro en el caso del mundo para el animal a través de las ilustraciones de von Uexküll, tiene que ver con que en la mirada y en la sonrisa del combatiente yo reconozco cierta familiaridad con mi mundo; de alguna forma, yo puedo traslapar esos sentidos que se dan a través de la expresión del otro con mi propia datidad y encontrar alguna conexión. En mi resonancia con el rostro del otro encuentro que ese contexto puede ser risible, jocoso, absurdo para otro, así como encuentro una coherencia entre el paisaje del molusco -como lo representa von Uexküll- y el paisaje como es dado a mí.

Aunque ya antes he mostrado la posibilidad de esa cualidad del mundo en segunda persona cuando me referí a mi experiencia con en nevado Matcha, el interés de problematizar la segunda persona de acuerdo con Depraz tiene otro interés adicional: problematizar la perspectiva de la segunda persona como un problema metodológico que entiende la vivencia intersubjetiva como vivencia de resonancia empática. Así, la segunda persona no sería una postura (en el sentido en el que la primera persona tampoco lo es); es decir, no es una postura que asumo, sino que es una cualidad de mi mundo de la vida.

Ahora bien, si he asociado antes la cualidad de darse en primera persona con la vivencia del cuerpo vivido, y en esa medida la primera persona está vinculada al experimentar el cuerpo como una unidad de sentido, la cualidad de segunda persona también debería estar vinculada a una forma de dación de mi propia corporalidad. Y debería estar vinculada a mi corporalidad en la medida en que entiendo la segunda persona como una cualidad del mundo dado a mí; si se quiere, la segunda persona es una cualidad que vincula a mi cuerpo con una extrañeza, como una apertura al mundo que muestra también una cerrazón primordial: cerrazón que da noticia de que eso dado se da en primera persona a otro cuerpo vivo. Así, yo planteo que, en la medida en que la segunda persona aparece como una cualidad del

mundo, inmediatamente esa cualidad me vincula como cuerpo vivido a otro cuerpo: esta será la clave de la experiencia de *la otredad mínima*.

La otredad mínima aparece en la cualidad del mundo de darse en segunda persona: al contemplar la ilustración de von Uexküll vinculo mi vivencia del mundo allí presentado con otro cuerpo vivido. Pero desde otra perspectiva la otredad mínima es un vínculo con otros cuerpos que rebota en el mundo: en la co-constitución, en la que resueno afectivamente con otro cuerpo, esa resonancia impregna mi mundo con los sentidos dados a otros. Esos sentidos, o son dados directamente a mí (como cuando en la experiencia empática accedo al mundo del otro), o son indirectamente dados en el modo de la segunda persona.

Mi postura respecto a la otredad mínima es que, ya sea que mi vínculo con la segunda persona sea a través de la resonancia con el cuerpo vivo del otro, o con el mundo para otro, es *la presencia de la unidad cuerpo vivido de otro-mundo* la que posibilita la segunda persona; en el otro descansan unos sentidos que se proyectan de sí al mundo -y por eso son cualidades del mundo y no experiencias de otro-.

Ahora bien, aquí planteo que la vivencia de la segunda persona no es experiencia de otro, pero sí tiene que ver con la corporalidad del otro; experimentar esos sentidos dados en segunda persona no sería posible sin la transferencia analogizante en la que encuentro un *punto de agarre* entre mi corporalidad vivida y la del otro. En otros términos, si la dación en primera persona del mundo está conectada con el cuerpo vivido como punto cero de la experiencia, la dación de la segunda persona debe conectarse con el cuerpo vivo del otro - es en la expresividad del otro que me es dada la segunda persona como cualidad del mundo - y de ahí con mi corporalidad vivida. Y en la parificación esa expresividad puede incluir lo anómalo, como sentidos de mundo *advertidos* pero que no pueden ser experimentados en primera persona en virtud de la diferencia entre el cuerpo vivido del otro y el la propio.

En cualquier caso, en la parificación anómala o normal opera, extrapolando a Rizo-Patrón (cf. 2008, 4) una excedencia de sentido. La transferencia implica no solamente mero traspaso del sentido del *ego* al *alter ego*, sino también un excedente que proviene de la misma

historicidad del cuerpo vivido con sí y con otros: a esa otredad mínima le corresponden sentidos no directamente dados sino como horizontes de sentido. Por ejemplo, en la percepción de la fotografía del militar con Estrés Postraumático, no solamente se me es dado el mundo circundante con una cualidad de segunda persona directamente aprehensible en su expresividad: a aquel sentido le corresponden horizontes relacionados con una atmósfera afectiva asociada a lo que experiencé cuando estudié sobre la Segunda Guerra Mundial en el colegio. Así, la excedencia ubicaría la transferencia en una temporalidad como unidad de retenciones, impresiones y protensiones en la que lo que es dado está vinculado a los otros horizontes temporales en los que también se ha constituido sentido. La cualidad de segunda persona, como la de primera, estaría saturada, excedida de ese sentido temporalmente dependiente.

En lo que a este trabajo respecta, la excedencia caracterizaría el paso de la tercera a la segunda persona (cuando a partir de la indagación fisicoquímica del aparato perceptual del animal experiencio el mundo para el animal) y de la segunda a la primera persona (cuando en la vivencia de la cualidad de segunda persona, y a través de la parificación, transfiero sentido de modo que la vivencia me sea dada originariamente). En el capítulo que sigue la excedencia en el ejercicio de segunda persona tendrá unas connotaciones particulares a la hora de indagar por el fenómeno de ser *jalonado* por los puntos de agarre de otro.

Ese ser *jalonado* es de hecho un fenómeno central a este trabajo. Si hay parificación, incluso con lo anómalo, y si esa parificación implica la extensión del propio cuerpo en el otro o solo la experiencia de la cualidad de segunda persona del mundo, es porque mi cuerpo ha sido *jalonado* a esa parificación y a esas formas co-constitutivas en el encuentro con otros. Ahora bien, el *ser jalonado* no parece remitirme a una vivencia meramente pasiva; si el mundo y los otros operan en el cuerpo vivido de formas tendientes a la co-constitución, entonces la mera dación sugiere una actividad genéticamente rastreable, que concluye en la sedimentación de habituaciones.

En el capítulo siguiente exploraré el ser *jalonado* por los otros, que lleva a la exploración de la experiencia corporal de verse afectado por las cualidades cinéticas y afectivas percibidas

en los otros (o el verse afectado por otros cuerpos *animados* -cf. Sheets-Johnstone, 2011-). Desde allí se encontrará que la indagación por ese verse afectado por otros conduce a una exploración más allá del alcance de la fenomenología genética (es decir, más allá de las estructuras originarias de dicha vivencia intercorporal) porque la pregunta lleva a la pregunta por la constitución primordial de los seres animados. En otras palabras ¿Qué es ser un cuerpo animado? ¿Porqué resonamos con la animación de otros? Y lo más importante ¿por qué esa resonancia es, no solamente una sensación en el cuerpo, sino el punto de partida de la experiencia co-constitutiva? Considero que la pregunta solo puede responderse desde el método de la fenomenología constructiva. Con esto propongo que ese verse jalonado es una experiencia primordial, que remite a la experiencia resonante con otros cuerpos como experiencias primordiales de co-constitución de sentido. Ese jalonar será entonces la experiencia de resonancia primordial con otros cuerpos; o, lo que aquí es sinónimo, ese jalonar será la experiencia de co-constitución primordial. Por eso, si *nacemos moviéndonos* (Sheets-Johnstone, 2011, 513), nacemos resonando con otros cuerpos animados.

Ahora bien, concluyo este trabajo con el concepto de resonancia primordial, entendido como lo que, en últimas, es el punto de partida de las vivencias co-constitutivas. Pero antes de eso, aparece otro problema: el correspondiente al método constructivo con el que se devela precisamente esa vivencia primordial de co-constitución. El problema del método constructivo es el problema de una actitud fenomenológica que es co-constitutiva en sí misma; es decir, la fenomenología constructiva sería un ejercicio en el que mi punto de partida es lo dado *en* otros. Eso dado en otros aparece como horizontes de sentido retencionales que vinculan lo ganado en la reducción trascendental -la develación de la constitución del mundo- con el pasado primordial de esas constituciones; un pasado que solo puede ser experimentado en segunda persona en la observación de infantes.

7. Séptimo Capítulo: La fenomenología constructiva es un método para proyectarme históricamente en algunas vivencias dadas con cualidad de segunda persona.

En 1930 Husserl trabajó, junto con Fink, en dos borradores del “Sistema de la filosofía fenomenológica”¹⁰⁵ que terminó en un esbozo de cinco volúmenes (cf. Sandmeyer, 2009, 131). El segundo borrador, que se considera una reproducción de Fink del plan original de Husserl (cf. Kern, 1973, XXXVI y Sandmeyer, 2009, 130) estaría dividido a su vez en dos libros. El primer libro “Los niveles de la fenomenología pura” (*Die Stufen der reinen Phänomenologie*, -Kern, 1973, XXXVII-) incluiría el plan para una fenomenología progresiva.

La fenomenología progresiva hace el trabajo inverso al de la fenomenología regresiva (cf. Walton, 2002, 253). La fenomenología regresiva indaga, entre otros, por la autoconstitución del ego, lo que implica partir de lo dado a la intuición para hacer una deconstrucción de la vida trascendental (en el sentido en que ella, por ejemplo, va hacia atrás hacia el proceso constitutivo de lo que es dado en las habitualidades sedimentadas). Ahora bien, dicha fenomenología regresiva encuentra que hay un punto más allá de las intuiciones al que no tiene acceso: aquello que no es dado a la intuición, como las constituciones en los primeros momentos de la vida. Pero la indagación por lo no dado a la intuición no puede revelarse al

¹⁰⁵ La versión en alemán del sistema (*System der phänomenologischen philosophie*) se encuentra en el comentario del editor de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Hua XV)* (Kern, 1973, XXXVI). También está disponible una versión en inglés (*System of Phenomenological Philosophy*) hecha por Sandmeyer (2009, 130).

tomar como punto de partida las intuiciones, ya que no parece posible, desde allí, encontrar el hilo conductor hacia las estructuras primordiales de sentido (Walton, 2002, 258).

En cierta medida, la fenomenología progresiva cuestiona la vida trascendental misma; ella cuestiona el origen de las estructuras sintéticas, no hace descripción de estas. Como no puede hacer *epojé* de lo que no le fue dado a la intuición, se hace preguntas que se basan en las de la fenomenología genética (la pregunta por la idea de espacio, objeto, causalidad, etc.) pero en este caso a modo progresivo, en el origen mismo: En el plan para la fenomenología progresiva se consigna: “la fenomenología progresiva pregunta por el origen del espacio en sí mismo, no por la percepción del espacio”¹⁰⁶ (Kern, 1973, XXXIX). El origen se conecta con las habitualidades como están sedimentadas en mi vida adulta, aunque ella en sí misma no refleja la habitualidad, sino que cuestiona el origen de la habitualidad misma. Esta experiencia es progresiva, porque uno encuentra en lo primordial, que aquí es lo dado incluso antes del nacimiento, lo que Husserl entenderá como constituciones pre-yoicas (Hua, XV, 598).

Con estos principios en mente la fenomenología progresiva parte del hecho de que la vida psíquica infantil es reconstruible y se accede a ella intersubjetivamente (Hua XV, 582). Uno se reconoce en el niño, entiende que vivió aquello que observa en él, se encadena en un proceso de desarrollo del paralelismo psico-físico:

(...) también me percibo a mí mismo con otro horizonte pasado del que no tengo memoria, como este pasado habiendo sido mundanamente real a modo de la infancia en sus etapas de desarrollo psicofísico. Las ideas que tengo de ello son analogías cuyo prototipo para mí reside en los niños de la etapa de la primera infancia que conozco en mi mundo adulto, pero la pregunta es cuál es el verdadero sentido de la experiencia tanto para el ser biofísico como para el psíquico de tal niño¹⁰⁷ (Hua XV, 583).

¹⁰⁶ Die progressive Phänomenologie fragt nach dem Ursprung des Raumes selbst und nicht der Raumvorstellung.

¹⁰⁷ Ich apperzipiere mich von da aus aber auch mit einem weiteren, nicht erinnerungsmässigen Vergangenheitshorizont, als real weltlich gewesen in der Gestalt der Urkindlichkeit in ihren Entwicklungsstadien, und zwar psychophysisch. Die Vorstellungen, die ich dafür bilde, sind Analogisierungen, deren Prototyp für mich liegt in den Kindern der frühkindlichen Stufe, die ich in meiner

De la cita, y del plan para el sistema de la filosofía fenomenológica, podemos sacar por lo menos dos consecuencias:

1) La fenomenología progresiva se ubica en lo pre-egológico (Walton, 2002, 272); por el contrario, la regresiva revela el mundo para el *ego* y la autoconstitución del *ego*. Así dicha fenomenología se ubica en el pre-tiempo y pre-espacio, y, aunque en el plan para el sistema queda claro que, al no estar vinculada a la fenomenología genética, la constructiva no trata de las habitualidades, si parece que el trabajo regresivo se completa con el constructivo: el mundo y la autoconstitución inmanente al ego se vincula históricamente con el pre-ego. Uno puede decir que, en la regresión, el punto 0, el punto originario de la constitución de la habitualidad, remite, hacia adelante, en el ejercicio protencional (cómo eso originario se conecta con una historicidad de habituaciones que se han ido sedimentando). Pero también remite hacia atrás, hacia lo opaco, hacia aquello de lo que no se tiene noticia en la memoria.

En *Experiencia y juicio* Husserl (1948/1980, 29-30) señala, desde una perspectiva de la fenomenología genética, que al mundo pre-dado le corresponde un cuerpo vivido también. Otra forma de decirlo es que el cuerpo vivo del bebé, de acuerdo con la cita de Husserl (cf. Hua XV, 583), aparece como un cuerpo vivido al jalonar a puntos de agarre con un mundo. Un mundo que, por mi proyección analógica con el cuerpo del bebé, aparece a mí como un mundo pre-dado. En últimas, en el ejercicio progresivo, ese mundo aparece a mí como el mundo pre-dado a mí: desde la fenomenología progresiva, lo pre-egológico (que es ese cuerpo vivido en sus formas primigenias) es traído a colación en la estructura yoica (Walton, 2002, 272).

La pregunta que aquí me suscita el proyecto de la fenomenología progresiva es la siguiente: Si el ejercicio progresivo lo hace el espectador fenomenologizante, y dicho ejercicio parece pasar por una analogía (i.e. de parificación) de acuerdo con la cita de Husserl; y si es de suponerse que en dicha analogía se encuentra una *anomalía* (recuérdese el término anomalía

reifen Welt kenne, wobei aber die Frage ist, was der wirkliche Erfahrungssinn sowohl für das biophysische als für das psychische Sein solcher Kinder ist.

en la parificación en Husserl, 1931/1996, 191) con ese cuerpo vivo ¿por medio de qué proceso de la conciencia yo reconozco en ese otro cuerpo mi mundo pero en su forma pre-dada?, ¿cómo es que en lo percibido encuentro la conexión con el mundo dado a mí antes de toda intuición? Por dos procesos distintos, y relacionados, veo posible esa conexión de lo percibido en otro con lo pre-dado en mí: por un lado, en la observación del bebé se me *advertiría* (en tanto se me es dado en segunda persona) un mundo vivido que conecto con la *opacidad* de mi mundo y mi ego pre-dados; por otro lado, hay una *resonancia* con ese cuerpo que lleva a la *excedencia* de sentido, a “llenar” de sentido lo que es dado en segunda persona; ese sentido que excede lo meramente dado en el campo de lo intercorporal, es lo pre-dado, en el caso del fenomenólogo constructivo. Desarrollaré estos procesos con mayor amplitud en 7.2.

2) La fenomenología constructiva como la indagación por ese mundo pre-egoico no es meramente una parte del interés general del proyecto de la sistematización de la fenomenología: Desde el plan para la fenomenología progresiva, tal como se consigna en el esbozo del sistema de la filosofía fenomenológica, se pasó a la reflexión sobre la fenomenología constructiva en la *Sexta Meditación Cartesiana* (Fink, 1988/1995). De acuerdo con Smith (2007, 190) la fenomenología constructiva en Fink está ligada a la idea de la fenomenología como una ciencia absoluta; es decir, está vinculada a la idea de la fenomenología como descubrimiento teórico y expresión determinante de la vida trascendental. La fenomenología constructiva en Fink aparece entonces como parte del movimiento de la fenomenología hacia hechos absolutos, es decir, con evidencia plena, completamente disponible, en el que la reducción ubica al fenomenólogo como un espectador imparcial, como un espectador no participante.

A diferencia del trabajo sobre fenomenología constructiva en la Sexta Meditación, como parte del plan para un sistema de la fenomenología, la fenomenología progresiva tiene puntos comunes con el ejercicio constructivo tal como fue planteado por Maxine Sheets-Johnstone. Es decir, la fenomenología progresiva toma lo no dado a la intuición y desde allí da cuenta del sentido del mundo pre-egoico, como el origen de todas las categorías trascendentales. La forma de hacerlo es mediante el ejercicio de capturar, en este caso

virtualmente (lo cual me recuerda la captura virtual del mundo emulando los puntos de agarre con un mundo no dado directamente), el mundo vivido en el cuerpo vivido de otro que encarna ese mundo en su estado real (ya no virtual como en el caso del fenomenólogo).

Hay un mundo pre-dado a ese cuerpo de los primeros meses de vida. La pregunta por “cuál es el verdadero sentido de la experiencia tanto para el ser biofísico como para el psíquico de tal niño” (Hua XV, 583) nos remite al estudio de ese cuerpo del bebé. Primero, parece que, como el etólogo, esa pregunta pasa por el estudio del aparato perceptual y motor: el cuerpo vivido se funda sobre el cuerpo vivo, orgánico.

Gallagher (2000), por ejemplo, basa su hipótesis sobre la constitución del esquema corporal del feto, en aquello que se sabe de la constitución perceptuo-motora del cuerpo en formación:

Aunque una parte importante del desarrollo del cerebro implica una huella genética que predetermina el patrón del crecimiento, el movimiento autoorganizado juega un papel importante en estimular y promover el crecimiento normal. El movimiento reflejo en el embrión comienza alrededor de la sexta semana de edad gestacional y crece en complejidad en la semana ocho. El movimiento real del tejido neuronal del embrión depende, en parte, del movimiento fetal, y de los componentes que son importantes para el logro del equilibrio de la postura. Los propioceptores en los músculos (husos musculares) que serán al final los responsables del sentido de posición y movimiento aparecen por primera vez a los nueve meses de edad gestacional; los movimientos espontáneos y repetitivos les siguen en breve¹⁰⁸ (Gallagher, 2000, 19).

¹⁰⁸ Although an important part of brain development involves a genetic blueprint that predetermines the pattern of growth, self-organizing movement plays an important role in stimulating and promoting normal growth. Reflex movement in the embryo begins around week seven gestational age and grows in complexity in the eighth week. The actual development of embryonic neural tissue depends, in part, on fetal movement, and on components that are important for the attainment of postural balance. Proprioceptors in the muscles (muscle spindles) which will ultimately be responsible for a sense of position and movement first appear at 9 weeks gestational age; spontaneous and repetitious movements follow shortly.

A continuación, Gallagher plantea su hipótesis de que el esquema corporal del bebé emerge con el desarrollo de los propioceptores:

El escaneo ultra-sónico de los fetos muestra que el movimiento de la mano hacia la boca ocurre de entre 50 a 100 veces en una hora desde las 12 a las 15 semanas de la edad gestacional (DeVries, Visser y Prechtl, 1984). Esto sugiere que el movimiento mano-a-boca puede ser un aspecto de una coordinación temprana, organizada centralmente, que eventualmente es controlada propioceptivamente. Esta clase de movimiento prenatal de hecho puede ser el movimiento que ayuda a generar o facilitar el desarrollo de los esquemas corporales¹⁰⁹ (Gallagher, 2000, 21).

Ya en el primer capítulo dije que el problema con la teoría del esquema corporal (y su diferenciación de la imagen corporal) en Gallagher, es que enfatiza en la organización del cuerpo y se olvida de que el cuerpo vivido emerge de la unidad cuerpo-mundo. Este problema no es ajeno al planteamiento de la fenomenología constructiva, toda vez que la indagación perceptuo-motora todavía aleja a Gallagher de la descripción de lo que von Uexküll entiende como el *Umwelt* del feto.

La descripción del mundo circundante del feto requiere, como he dicho, la conexión del fenomenólogo con la observación y resonancia con el movimiento del organismo: la fenomenología constructiva, como aquí la planteo, es entonces una sensibilidad, con ese movimiento. La sensibilidad que corresponde con el encontrar en lo dado allí en segunda persona la conexión con lo dado en primera persona: casi que la fenomenología constructiva es un ejercicio de la *expansión de la conciencia* en el sentido de que lo allí experimentado corresponde a horizontes de sentido como retenciones de su presente experiencial.

¹⁰⁹ Ultra-sonic scanning of fetuses shows that movement of the hand to the mouth occurs between 50 to 100 times an hour from 12 to 15 weeks gestational age (DeVries, Visser & Prechtl, 1984). This suggests that hand-to-mouth movement may be an aspect of an early, centrally organized coordination that eventually comes to be controlled proprioceptively. This kind of prenatal movement may in fact be precisely the movement that helps to generate or facilitate the development of body schemas.

Esa sensibilidad es *resonante*. Aquí resonancia no es solamente una experiencia afectiva, sino co-constitutiva en un sentido más amplio, como el anclaje con el mundo con esa cualidad de segunda persona. En principio, la resonancia es el mecanismo de emergencia de los puntos de agarre con el mundo en el cuerpo del otro. Pero la resonancia de la que hablo en este momento es la del fenomenólogo. Así encuentro una circularidad con el identificar el método constructivo: de acuerdo con lo que afirmo, al no ser epojético en el sentido tradicional del término, el ejercicio del fenomenólogo constructivo es un ejercicio resonante en el que lo dado a mí se extiende en la dación a otro. Pero dije, al mismo tiempo, que la resonancia como fenómeno primordial es aprehendida en el ejercicio del fenomenólogo constructivo, en su encuentro con la pre-dación del mundo (un mundo que incluye a los otros con los que resuena).

Esta circularidad se resuelve entendiendo inicialmente que la fenomenología constructiva es una experiencia resonante en la vivencia de la experiencia de segunda persona como cualidad del mundo. De acuerdo con lo que he dicho sobre la vivencia de la segunda persona, la fenomenología constructiva partiría del experimentar resonante con la corporalidad de un otro. Aquí plantearé algunas ideas en torno a lo que esto significa en el quehacer fenomenológico: por ejemplo, que en esta fenomenología constructiva se experimenta otra corporalidad de la que rebotan sentidos al mundo (la cualidad de segunda persona del mundo); pero estos sentidos no son vinculados a mi datidad del mundo (no me dicen del mundo para mí) sino en la medida en que se manifiestan como sentidos *históricamente* vinculados a como me es dado el mundo en el presente. A modo de conclusión de esta parte, una elaboración del concepto de resonancia primordial recoge todo lo trabajado en estos capítulos: la resonancia primordial como apertura a puntos de agarre de sentidos de mundo en otros cuerpos vividos. Al final entonces, se recoge la resonancia del fenomenólogo como un modo de apertura a esos otros mundos, a modo de lo históricamente vinculado con mis propias constituciones.

7.1 Como experiencia intercorporal, la fenomenología constructiva permite la proyección del fenomenólogo en lo dado como segunda persona.

En este apartado trabajaré desde dos puntos de referencia: por un lado, desde el mundo vivido como es *advertido* en el cuerpo vivo del bebé (o incluso de un feto) en la experiencia intercorporal, que no necesariamente es el encuentro cara a cara con el otro, como en la observación o apropiación de lo observado por otras disciplinas, incluyendo la psicología del desarrollo. Por otro lado, trabajaré desde la conexión entre dicha advertencia y lo que en mi vida experiencial me es dado como *opaco*: mi mundo y mi ego en su pre-dación. Esto es dado en la excedencia de sentido por la que aquello de mi vida que me es opaco, se llena de sentido: en otras palabras, en la experiencia intercorporal con el bebé, encuentro, como fenomenóloga constructiva, que la conexión entre lo advertido en otro y lo opaco es una conexión histórica: lo advertido debe entenderse en términos constitutivos de mi historicidad, como las experiencias primordiales por las que me hice inicialmente a un mundo.

Como dije anteriormente, aquí entiendo la fenomenología constructiva a la manera de Sheets-Johnstone (2011). Para Sheets-Johnstone (2011), “constructivo” significa, más allá de la génesis del yo, la indagación por las estructuras cinético-cinestésicas, perceptuales y afectivas que son primordiales a toda dación. Con el término *primordial* ya no nos ubicamos en la esfera de lo originario, es decir el origen de las habitualidades por las que nos es dado el mundo de cierta manera, o el interés de la fenomenología genética, sino que nos ubicamos en la esfera de lo ontogenéticamente primero. Mientras lo originario no es necesariamente ontogenéticamente primero, lo primordial sí viene a dar cuenta de las estructuras de sentido que tienen lugar en los primeros momentos de la vida, y de ahí se vinculan históricamente con las habitualidades sedimentadas, encontrando un fundamento ontogenético en estas habitualidades.

Lo primordial como anterior a la constitución de todo juicio reflexivo (ya que no podemos sugerir que un bebé constituye juicios) es pura pre-reflexividad. En esas vivencias ocurre la

pura mismidad-mínima: ocurre la pura experiencia cinético/cinestésica, afectiva y perceptual del mundo como es dado en primera persona; es decir, el mundo es dado en los puntos de agarre de un cuerpo que se comienza a constituir como cuerpo vivido. Así mismo, en esas vivencias ocurre la pura otredad-mínima, es decir, también la pura vivencia del mundo como dado en segunda persona; la vivencia de un cuerpo vivo experimentado como *aperturas* de sentido. El ejercicio constructivo pasa, inicialmente por la advertencia de esos puntos de agarre.

Ahora bien, los puntos de agarre no son meras características de la expresividad del cuerpo del bebé desde las que yo infiero un conocimiento o una comprensión del mundo de cierta forma: no se puede equiparar el descubrimiento constructivo con el trabajo del psicólogo. Gallagher cae en ese ejercicio inferencial: al encontrar los primeros indicios de la constitución del esquema corporal en cierto conocimiento del desarrollo perceptuo-motor del feto, está infiriendo que el feto tiene cierto conocimiento de su cuerpo.

Hemos visto que el cuerpo solamente es una cara de la constitución del mundo. ¿Qué dicen esos movimientos, y esas cinestesisas de los fetos, del mundo para sí y de la vivencia de sí mismo?

Hay una diferencia entre quien, como Gallagher, encuentra en las estructuras preceptuo-motoras la justificación de una teoría, y quien, como la madre, dice “¡ahhhhh... qué tierno!, cuando escucha la descripción de las sensaciones que tiene el feto en cierto momento de la gestación. Pues bien, mi tesis es que el ejercicio del fenomenólogo constructivo se parece más a la reacción de la madre que al ejercicio del fenomenólogo a la manera de Gallagher. Porque, como he dicho antes, el fenomenólogo constructivo resuena, y tiene cierta sensibilidad frente al mundo dado al bebé. Con esto digo que el emocionar de la madre (la ternura que siente al saber de su bebé) es el emocionar de alguien que encuentra *a la vida viviendo*. Ese encontrar la vida viviendo es un ejercicio parificador: la madre encuentra a la vida viviendo como ella misma. Del mismo modo el punto de partida del fenomenólogo es la advertencia del mundo para esa vida que está siendo vivida.

La *advertencia* en el trabajo del fenomenólogo constructivo es entonces producto de una vivencia intercorporal; en un paso posterior, ocurre una particular expansión de la conciencia, en el que se construye un vínculo proyectivo entre lo dado en la segunda persona -lo relativo al mundo para el bebé- y lo dado en su propia mío-dad mínima como mundo en primera persona. En eso consistiría el *descubrimiento constructivo* (Walton, 2008, 39) del fenomenólogo. Pero inicialmente apuntaré a unas ideas sobre lo que se advierte como preludio al ejercicio constructivo.

7.1.1 La advertencia de un mundo vivido conecta lo experienciado en segunda persona y lo opaco en mi propia historicidad.

Como experiencia intercorporal en sí misma, el fenomenólogo constructivo vivencia en la expresividad del cuerpo del bebé la apertura a un mundo. Eso implica que, a pesar de la distancia entre él y el bebé (ya que ellos dos no necesariamente están interactuando, e incluso el fenomenólogo puede usar como punto de partida las observaciones de los psicólogos) el descubrimiento constructivo consiste precisamente en ese encuentro con unos sentidos (o pre-sentidos por su carácter primordial) advertidos en el cuerpo de otro.

En este caso, el fenomenólogo constructivo no extendería inicialmente su mundo de la vida, o lo que es lo mismo, su cuerpo vivido, en el mundo y cuerpo del otro: el cuerpo del otro y su mundo circundante son tematizados como objeto de estudio. En otras palabras, ese mundo dado en segunda persona no *es transparente*, en la medida en que aparece como dado en otro.

Desde una aproximación constructiva, advertir el mundo para el feto es una vivencia en segunda persona, lo que requiere de cierta experiencia intercorporal en la que se resuena con el mundo dado en el otro cuerpo. Por ejemplo, en la observación de las imágenes 3D de bebés (cf. Hata, Kanenishi, Hanaoka, Uematsu, y Marumo, 2016a, 395 y 398) se puede advertir en segunda persona el mundo para aquel cuerpo que está suspendido en un líquido viscoso. También se puede advertir cómo cambia la vivencia del útero a medida que el cuerpo crece: si en las primeras semanas de vida el mundo es un líquido denso que envuelve el cuerpo que flota libremente y a su suerte, con el pasar de las semanas el útero es un lugar

que limita el cuerpo. Se puede advertir la vivencia de un mundo que constriñe el cuerpo; en el patear que choca cada vez más con las paredes de su entorno y en el cuerpo que debe someterse a la forma del útero ya se advierte la percepción táctil de los bordes. En la observación del cuerpo que se encorva siguiendo la forma del útero, se advierte la vivencia de estar limitado por una pared medianamente elástica (e.g. figura 15). En el patear observado en el feto se *advierte* la mediana flexibilidad del entorno, y el esfuerzo de la pierna que patea redunda en la vivencia, en segunda persona, de la *resistencia*¹¹⁰ que ofrecen las paredes del útero (e.g figura 17).

Cuando el feto succiona su dedo también se advierte la experiencia de la resistencia del propio cuerpo (aquí como un objeto exterior) cuando entra en la cavidad bucal. En la figura 15 (cf. Hata, et. al, 2016a, 398), se puede advertir la *resistencia* que un feto experimenta en el contacto con el cuerpo gemelo y en la figura 17 se advierte la experiencia de resistencia de las paredes de útero. En otros casos, si el gemelo se mueve cuando el otro lo patea, se puede advertir el contraste entre resistirse y lo que se mueve con movimiento propio (ver figura 16). Pero el tacto no solamente experimenta la resistencia: cuando el feto toca sus extremidades, cuando se lleva su dedo a la boca y lo succiona o se toca con sus manos la cabeza, los pies o las manos (cf. las observaciones de Takeshita, Hirata, Sakai y Myowa-Yamakoshi, 2016, 71) uno puede advertir las texturas que allí está experimentando; del mismo modo se puede advertir la molestia física en el gesto del feto que se aparta al ser pateado por otro, como en la figura 16.

¹¹⁰ Este concepto de resistencia es traído desde Hans Jonas (cf. 2016, 25), como fenómeno asociado al sentido del tacto asociado a las cualidades del movimiento y su efecto sobre la realidad. Siguiendo este autor, la resistencia estaría asociada a la *fuerza*, en la medida en que esta es cualidad del movimiento: la fuerza que aplico está asociada al nivel de resistencia del objeto. Para Jonas, el tacto -como el sentido por el que vivencio tal resistencia- es el sentido que vincula el cuerpo con el mundo; en últimas es el sentido con contacto directo con la realidad: Si en la visión el objeto presenta una distancia con respecto al cuerpo, el tacto dice del objeto y del cuerpo en su relación con dicho objeto. En el ejemplo de Jonas, si a la visión de un objeto sólido yo ejerzo una fuerza determinada sobre él, y si en ese ejercicio, mi mano no choca con el objeto sino que sigue de largo, inmediatamente no hago un juicio con respecto a la realidad tanto como sobre mí: me he enfrentado a la ilusión óptica de un objeto sólido. Pues bien, se puede advertir que el feto (cf. figura 10) experimenta esa relación de su cuerpo y el mundo en la resistencia de este último al movimiento. Si el tacto es el sentido que vincula el cuerpo con el mundo, ya se puede advertir una primera vivencia de la unidad cuerpo vivido-mundo ocurriendo dentro del útero.

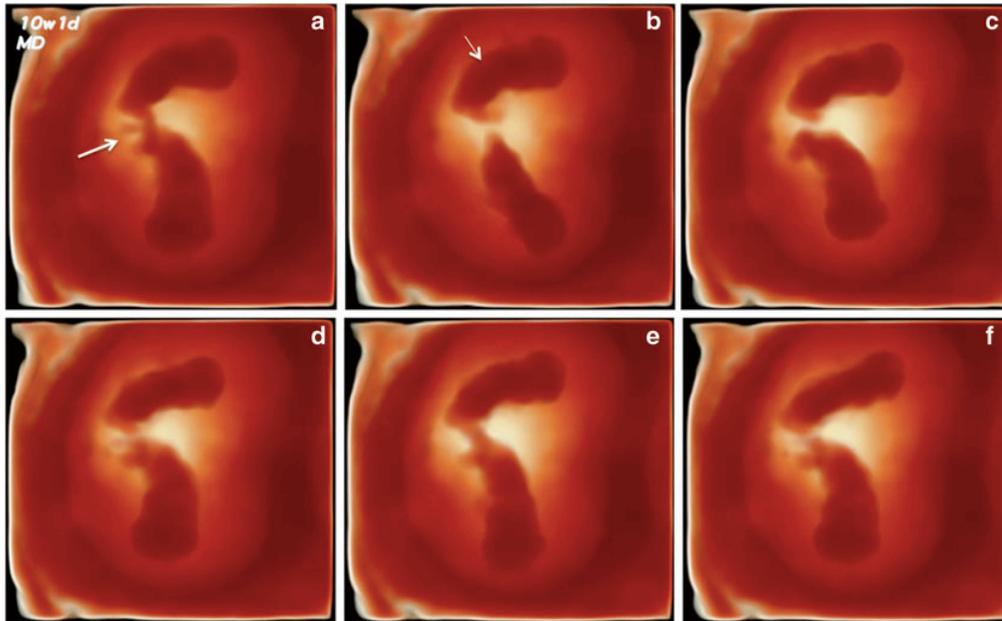


Figura 15: Secuencia de imágenes de dos embriones de 10 semanas y media de gestación. Si se compara esta secuencia con la de la figura 17 se puede resonar con la diferencia entre estar flotando en un líquido denso y estar constreñido por una pared ligeramente elástica. En el caso de los gemelos, incluso a un nivel gestacional temprano, el nadar en el líquido acuoso ya implica la interferencia vivida de otro cuerpo, que es lo que ilustran aquí Hata, et. al. (2016a, 393): en el cuadro a se ve (flecha blanca) que uno de los embriones patea a su compañero, y el otro luego parece patear de vuelta (en f).

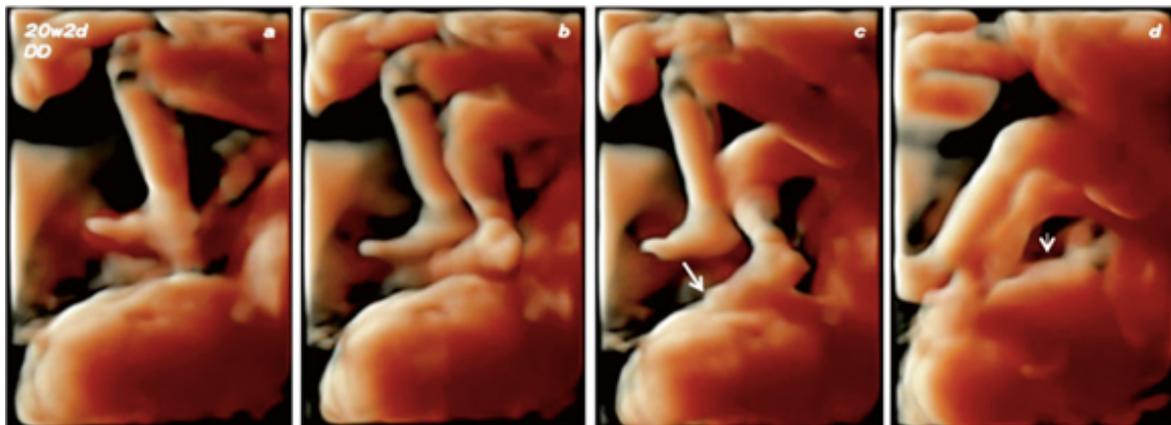


Figura 16: Ejemplo de imagen de fetos en 3D: “Observaciones consecutivas en HDlive de fetos gemelos dicorionicos diamnióticos¹¹¹ (DD) a las 20 semanas y 2 días de gestación (a - d). Es evidente el contacto de la

¹¹¹ Que no comparten su corión (pared que separa del útero) ni su líquido amniótico.

pierna con la cabeza (patada en la cara del compañero) (flecha grande), y hay una clara reacción del feto gemelo, que gira su cara hacia la izquierda (flecha pequeña)”¹¹² (Hata, et. al, 2016a, 395).

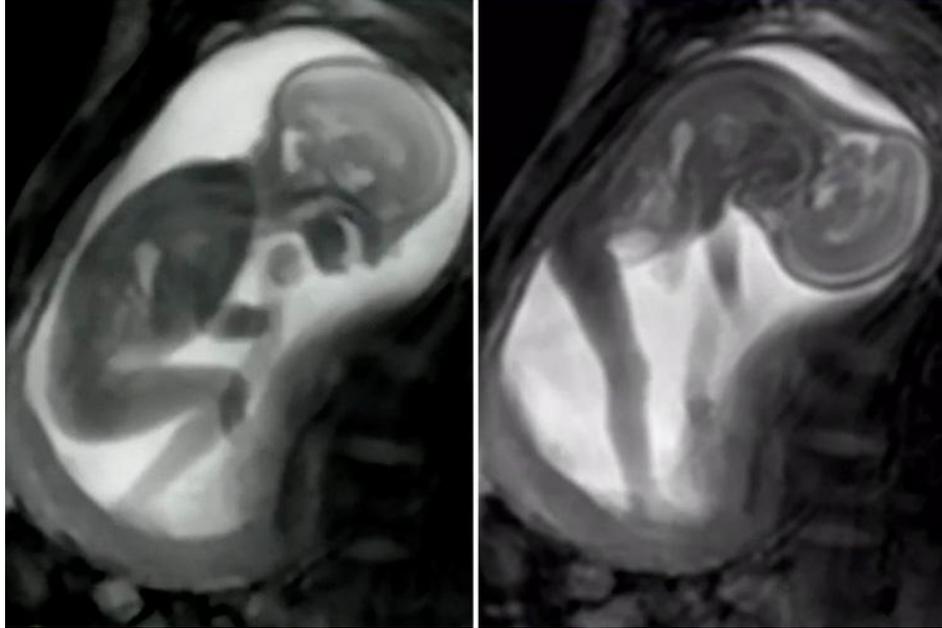


Figura 17: Captura de imágenes de un video hecho por Ifind Project del King’s College London (<http://www.ifindproject.com>), en el que se muestra el movimiento de un feto en el útero, tomado a través de un Mri (*Magnetic resonance imaging* -Imagen de resonancia magnética). El video completo está disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=djJnsC_Cddl

Ahora bien ¿por qué este ejercicio intercorporal, en el que advertimos el mundo para otro (como un pre-ego), lleva a un ejercicio constructivo en el que se me develan *mis* vivencias primordiales en las que encuentro una pre-constitución del mundo? Esta pregunta se puede formular de otra forma: ¿cómo conecto el mundo (o pre-mundo) para ese otro (o pre-ego) con la historia de la sedimentación de habitualidades encontrada en el ejercicio de la fenomenología genética?

¹¹²Consecutive HDlive observations of dichorionic diamniotic (DD) twin fetuses at 20 weeks and 2 days of gestation (a – d). Leg-to-head contact (kick in the face) is clearly evident (large arrow), and there is a clear reaction of the co-twin fetus, who turns his face to the left (small arrow).

En el apartado que sigue daré mi respuesta a esta pregunta. La clave será que dicha conexión entre lo advertido en otro y lo dado en primera persona no es sino un *excedente* de sentido del ejercicio parificador de mi experiencia como cuerpo vivido con el cuerpo vivo del otro.

7.1.2 El paso de la advertencia de un mundo al descubrimiento constructivo es un fenómeno de la excedencia de sentido del ejercicio intercorporal.

En lo que del mundo viene con carácter de segunda persona, el fenomenólogo constructivo encuentra horizontes de sentido temporales se vinculan con lo que le es dado en primera persona. El mundo al que ha accedido con el método de la fenomenología genética ahora se vincula ontogenéticamente con el mundo para el bebé. Ese mundo extraño, con su opacidad, sus ocultamientos, o lo que es lo mismo, su darse en segunda persona, aparece, en el ejercicio fenomenológico, vinculado a la propia historicidad.

En la resonancia con el cuerpo del otro se advierte el mundo dado a ese cuerpo; ahora bien, si la conciencia se expande hacia ese mundo dado a otro es en virtud de la excedencia, en el ejercicio parificador (cf. Rizo-Patrón, 2009, 2). La excedencia se entiende como aquello que en la dación va más allá de lo meramente intuido: Rizo-Patrón destaca en la fenomenología el reino de lo “más”, es decir, aquello que, alejado de la autarquía del ego, enfatiza en el descentramiento y excedencia a la que se enfrenta el ego y que le permite ubicarse como un ser histórico, y de ahí como un ser en un mundo cultural e interpersonal. En otras palabras, la excedencia conlleva al descentramiento del ego para que sea posible el encuentro con un no-yo con el que comparte un mundo.

En el primer capítulo, y a lo largo de este trabajo, he señalado lo que implica la parificación como el “mutuo suscitarse vivo” en el que el ego transfiere sentido de sí (lo que he entendido como la unidad constituida por mi cuerpo vivido y el mundo) al *alter ego*, a la vez que con éste me hago a sentidos de mundo (ya sea que me extienda en el otro o que comparta un mundo cultural u otras formas de experiencia co-constitutivas que aquí he expuesto). Si en la transferencia hay excedencia de sentido por la que se me es dado un otro con el que comparto el mundo, en el caso de la experiencia constructiva del fenomenólogo la

excedencia involucra una vuelta a sí, un centramiento, en el que el fenomenólogo constructivo se encuentra a sí mismo en el otro.

Si en el descubrimiento constructivo el ejercicio intercorporal devuelve el sentido dado al otro a mí misma, es porque en lo advertido en el feto, o en un bebé, encuentro una familiaridad con lo que me es dado intuitivamente: en el cuerpo del otro experiencio lo que es vivencia fundamental en mí: por ejemplo, la vivencia de tocarme una parte de mi cuerpo y el experimentar a la vez que lo tocado es parte de mi cuerpo en su totalidad. Ahora bien, en la vivencia que tengo del feto, hago una suerte de parificación “anómala” que, como he dicho antes, es la experiencia de la segunda persona: el mundo para el feto no me es familiar, pero de alguna manera al parificarlo con mi mía-dad estoy extrapolando mis propios horizontes de sentido: así sea en segunda persona, se me ha dado un mundo.

Pero si la anomalía es parte de la vivencia del feto, y al final no me encuentro completamente a mí en las imágenes 3D: ¿de dónde sale que en ellas me puedo encontrar de forma rudimentaria? En ese sentido, la excedencia por la que el fenomenólogo constructivo conecta su historicidad con lo allí visto es un ejercicio de síntesis activa: es decir, si bien lo dado allí no se conecta pasivamente con lo dado aquí, sí se conecta reflexivamente. Como constructiva sé que en esas imágenes estoy observando a un humano en su forma más rudimentaria, sé que su mundo es mi pre-mundo, y por eso, en el ejercicio de la fenomenología encuentro que ese tocar, tal como lo vivo yo en segunda persona, dice algo de mi tocar primordial. Un tocar que no me es dado a la intuición, pero que he advertido en ese cuerpo del feto.

Por tal razón lo advertido, que he experimentado en la corporalidad viva de un otro (un bebé, por ejemplo), es “llenado” por mí con el sentido correspondiente a mí misma: de alguna forma la opacidad no corresponde a un otro, sino al reino de lo que no me es dado a la intuición. Es mi pre-mundo el que se me da con ese carácter de segunda persona.

Al exceder lo meramente dado con cualidad de segunda persona, he llenado de sentidos para mí lo que he observado en el infante; en sus gestualidades y en su expresividad he encontrado un vínculo con el mundo para mí. Como he dicho, inicialmente he experimentado tales

sentidos con un carácter de apenas advertidos; es esa mera advertencia lo que ha jalonado ese reino de lo más: ha jalonado la construcción de un mundo primordial para mí.

Aquí es importante contrastar el ejercicio de un etólogo como Von Uexküll con el del fenomenólogo constructivo; en ambas observaciones hay excedencia de sentido pero con diferencias importantes. El etólogo, como el constructivo, también opera en el reino de la excedencia; de alguna manera configura el mundo para el animal de acuerdo con aquello que dicho mundo le dice a él. No podemos acceder a la vivencia en primera persona de un murciélago como no podemos acceder a la vivencia de un bebé o un feto. Como fenomenóloga constructiva no busco encarnar al bebé, y vivir el mundo como él, tanto como vincular el mundo que me es dado en el cuerpo del bebé como parte de mi propia historicidad, incluso como lo que le da un sentido de continuidad a mi mío-dad. A diferencia de la relación mía, como fenomenóloga constructiva, con lo dado al bebé, la descripción del mundo para el animal se queda en la descripción de la segunda persona¹¹³.

Pero entonces parece que el análisis constructivo es una experiencia originariamente intersubjetiva, lo que tiene a su vez dos connotaciones: Primero, el análisis constructivo parte de los actos egológicos de empatía en los que se transfiere el sentido, es decir, el análisis constructivo es una apercepción analogizante en sí misma, que no se dirige hacia el sujeto sino hacia el mundo para dicho sujeto: resonar con el bebé mientras interactúa con su madre, significa que en el gesto del bebé me es dada su vivencia de la madre; allí el énfasis es en cómo le es dada la madre al bebé, más que cómo me es dado a mí el bebé. Vale aclarar que la madre me es dada con una cualidad de segunda persona (no me es dada a mí sino a través del bebé). Segundo, en un análisis constructivo, como fenomenóloga descubro constructivamente la historicidad de mis constituciones de otredad: lo anómalo en la

¹¹³ Esta última afirmación es cierta solamente si el etólogo establece de entrada una distancia entre sí y el animal; ahora bien, desde la fenomenología constructiva no veo improbable que el ejercicio fenomenológico me lleve a advertir en otros animales, como los primates, o incluso un murciélago, experiencias constitutivas que puedo entender como pre-mundanas o pre-egológicas, y en un sentido experiencias primordiales que puedo conectar con mi propia historicidad de constituciones. De alguna manera, cuando Sheets-Jonstone (2011, 37 y ss.) entiende la conciencia como un fenómeno de la animación, y por eso se remite a la conciencia en otros animales, está encontrando lo primordial de sus propias experiencias constitutivas en la animalidad. Aquí podría decirse que la cuestión es de elección: de alguna manera elijo donde establecer el punto de partida desde el que construyo mis vivencias primordiales.

parificación ya no es el otro sino el mundo para ese otro. Ahora bien, encuentro que esa anomalía concuerda con mi mundo (o mejor, mi pre-mundo). Así, y como excedencia de lo que me es dado en segunda persona, vinculo la madre como es dada al bebé, a mi propia historicidad de sedimentación de habitualidades intersubjetivas.

De este modo, lo que diferencia la dación de un otro y el análisis constructivo, podría entenderse como un cambio de postura. En la observación de la diada no busqué el mundo para otro sino a mí misma en lo otro: con esto vinculé a mi flujo de constituciones lo que allí encontré; incluso entendí lo que aprehendí como la profundación de tales constituciones, con lo que llené vacíos de lo que sí me es dado intuitivamente. El excedente de sentido se refiere a la identidad que encuentro entre el mundo dado en segunda persona - en el otro- con lo dado en primera persona. Pero como ejercicio fenomenológico implica que establezco una continuidad entre lo que me es dado a la intuición con lo que no lo es. Esto parece indicar un paso de la excedencia en la parificación, a una concentración del ejercicio constructivo en la historicidad del sí. Por ahora, esto trae a colación el problema de la relación de lo dado a una unidad cuerpo vivido-mundo dentro del ejercicio de la fenomenología genética que busca desentrañar la historicidad de lo dado a esa unidad, con otra unidad distinta, el de la unidad cuerpo vivido-mundo de un feto.

¿Cómo es que el ejercicio fenomenológico respecto a dos unidades de sentido completamente distintas puede aparecer como la apertura a los sentidos de uno y el mismo *self*? La respuesta, que he dado arriba, tiene que ver con la experiencia de expansión de la conciencia hacia esos mundos. El descubrimiento constructivo es así una forma de co-constitución: si en el encuentro con otros hay parificación como transferencia de sentido de un ego a un alter ego, en el análisis constructivo se encuentra que esa parificación es la transferencia de horizontes de sentido que vincula lo resonado, lo advertido en otro, con mis propias constituciones. La fenomenología constructiva es una experiencia co-constitutiva: lo que constituyo con otro son otras unidades de mi cuerpo vivido con sus mundos, que están vinculadas a la unidad de mi cuerpo vivido con su mundo actual. La expansión implica que lo que hay es pura mío-dad: el reino del sí en el campo de las múltiples perspectivas.

En el ejercicio constructivo, mi resonancia con el feto y con las etapas siguientes al nacimiento, me permite experimentarlas como otras María Clara, que, en el campo de la excedencia, no operan como otras sino como conectadas en un todo de sentido, de modo similar a como el recuerdo conecta unidades de sentido disímiles como correspondientes al mismo *self*: puedo conectar la resistencia del útero, que experimentó la María Clara en su estado fetal con la resistencia de los objetos; puedo conectar su vivencia del dedo en la boca con mi experiencia de un aquí y en la pierna que se estira y toca el útero puedo advertir la vivencia del allí. Puedo advertir, en la torpeza de los movimientos, mi muy primitiva capacidad propioceptiva, como cuando mis miembros están dormidos y poco a poco se van despertando, y en la progresiva flexibilidad de los movimientos, encuentro la vivencia del cuerpo como un todo, en el que este ya se vive como el punto cero, lo que a la vez cambia las vivencias que se tienen del entorno.

Aunque no corresponde aquí ahondar en la fenomenología del recuerdo, y por eso no he querido abordar ampliamente el tema de cómo el recuerdo conecta distintas unidades de cuerpo vivido-mundo en un sentido de la historia de un mismo yo, sí vale la pena hacer algunas aclaraciones: en esta indagación por la fenomenología constructiva aparece el contraste entre la conexión de una de esas unidades de las cuales sí tengo recuerdo (por ejemplo, la María Clara del último año de colegio) con mi mío-dad actual y la conexión entre una unidad de la que no tengo recuerdo, como la de mi estado fetal, y mi mío-dad actual. Si bien el fenomenólogo devela las estructuras constitutivas del tiempo en la actitud natural (cf. Husserl, 1980/2002), el ejercicio de la fenomenología genética trae a colación el hecho de que lo que se presenta al fenomenólogo como lo dado “ahora” involucra el develamiento del *pasado* como historicidad de constituciones (cf. Fink, 1988/1995, 49). En otros términos, que lo dado como el presente vivido incluye lo sedimentado históricamente. Pero al mismo tiempo, intentar develar lo sedimentado, como horizonte retencional, ¿no está implicando su alteración en su aparición presente?: en la presentificación del pasado, lo dado en otro tiempo aparece con un carácter de apenas advertido, que ya altera su naturaleza en el presente. En ese orden de ideas, develar la conexión histórica entre la experiencia de su cuerpo que tiene el feto cuando se toca y mi esquema corporal actual, pasa porque esa

experiencia del feto es entendida como el pasado del presente, y ya no como un presente en sí mismo.

En otros términos, la experiencia de sí del feto corresponde a una unidad cuerpo vivido-mundo diferente a la que corresponde con mi experiencia de mí: esto no contradice que pueda conectar unidades disímiles en una secuencia histórica, así dicha conexión involucre la alteración de una unidad en relación con la otra. El fenomenólogo, como ser consciente del mismo modo que quien permanece en la actitud natural, también debe reconocer que la conexión de su mío-dad como una unidad cuerpo vivido-mundo de otra época con la mío-dad actual pasa por la alteración de esa unidad pasada.

Ahora bien ¿es realmente constante el mundo tal como es vivido? El reconocimiento de la alteración de la unidad cuerpo vivido-mundo de mi pasado, para que sea coherente con mi unidad presente, dice que a lo largo de mi vida esa unidad del cuerpo con el mundo no solamente se ha alterado, sino que mi vida se puede resumir en un cúmulo de unidades cuerpo vivido-mundo completamente diferentes. Una consecuencia de esto es que, si en la actitud natural encuentro que el mundo, como objetivo, se mantiene idéntico, en la historicidad de constituciones encuentro que a cada personalidad que ha constituido lo que llamo “mi vida” le corresponden mundos diferentes. En actitud natural, tendemos a imaginar el cambio que han sufrido nuestras personalidades y nuestra forma de pensar y no imaginamos el cambio que ha sufrido el mundo para nosotros desde que éramos fetos.

Pensando en mi niñez recuerdo (teniendo en cuenta que este recuerdo puede tener mucho de ficticio) que, alrededor de los 5 años, antes de abrir un paquete de papas fritas, solía espicharlo, de modo que las papas quedaran lo más trituradas posible. Alguna vez, mi papá me preguntó por la razón de esta acción, y recuerdo la certeza de mi declaración: “es que así como más papas”. Este recuerdo, que es parte de las anécdotas graciosas de mi vida (incluso mi papá, que es un fiel seguidor de Piaget, no deja de reírse de mis ocurrencias de niña), es risible porque se asume que mi comportamiento correspondía a un error en mi comprensión de la conservación de la materia (que era inmadura cognitivamente) y no a que el mundo era experienciado así (realmente vivenciaba que estaba comiendo más papas).

Hace unos días ocurrió que tuve la oportunidad de visitar una casa en la que viví un tiempo a mis 9 años. Antes de llegar a la casa, le había contado a mi esposo un montón de anécdotas en ese lugar: le conté lo grande que era el patio trasero, y cómo solía bañarme con manguera en los días calurosos; le conté que más de una vez me perdí entre los pasillos laberínticos de una casa enorme. También recordé las piruetas que hacía en la gran sala de la casa, en la que mi prima, mi hermana y yo poníamos un casete de música ochentera, mientras imitábamos los videos de las canciones que escuchábamos. Recordaba el inmenso solar en la mitad de la casa en el que mi prima, consentida de mi abuela, había pedido hacer un jacuzzi; tal jacuzzi nunca funcionó, por lo que, en la mitad del solar, donde solía haber un árbol, solo quedaba el rezago de un gran pozo de granito. Cuando entramos a la casa, hace unos días, la decepción fue muy grande (debo confesar que me dio pena con mi esposo): aunque la casa es grande, no resultó, a nuestros ojos, el inmenso caserón que había descrito (y que sinceramente recordaba). El patio trasero es un patio modesto con unas cuantas plantas y un lavadero; la sala, no tan grande como me la perfilaba; el laberinto de pasillos existe, pero ahora lo percibo como un par de pasillos conectados extrañamente con las habitaciones. El solar tiene el pozo de granito, pero no es un gran pozo: apenas el cuadrado habitual para poner un jacuzzi.

Estas incongruencias del recuerdo con lo que es el mundo para mí ahora, permiten, en el ejercicio constructivo, reconstruir el mundo que correspondía al cuerpo vivido de la María Clara de 9 años, y con ello, me encuentro en un ejercicio intercorporal, en el que me es dada la otredad de una María Clara cuya unidad con el mundo es completamente distinta a la de ahora. En ese ejercicio intercorporal me encuentro con el cuerpo delgado y flexible de esa niña a los 9 años, un cuerpo que podía hacer piruetas en un espacio en el que ahora no podría; resueno con las dificultades de concentración que me caracterizaban a esa edad, por las que más de una vez me perdí en lugares incluso familiares: tales dificultades hacían que, por fuera de la caracterización clínica, se me solieran dar como “figura” aspectos del entorno que no eran partes constitutivos de una tarea (si la tarea era ir de un punto A a uno B de la casa, ya me imagino estar perdiéndome en los pasillos ligeramente enredados de la casa de mi infancia). Puedo descubrir que, con mi corta estatura a esa edad y mi delgadez, los techos

eran vividos por esa María Clara como más altos que ahora y las distancias como más grandes; mi allí incluía distancias que ahora son mi aquí porque mi cuerpo vivido como punto cero era más pequeño que mi cuerpo vivido actual. En palabras trabajadas aquí: al pensar en la María Clara del pasado, debo tener en cuenta que los puntos de agarre de su cuerpo con el mundo eran diferentes a los de ahora; de ese modo el mundo como era dado era distinto al mundo de ahora.

Desde los nueve años hasta el día de hoy, el mundo con sus arribas y sus allí y sus aquí, se ha transformado porque mi cuerpo ha cambiado de tamaño y de habilidades motoras; por otra parte, la percepción de proporciones ha cambiado por mis experiencias co-constitutivas: la prevalencia del número sobre el volumen en lo que percibía como “más” (por ejemplo, que un mayor número de papitas implicaba más contenido) pudo afectarse por la interacción con otros y con el mundo. En la actitud fenomenológica, el mundo para la María Clara de nueve años corresponde a sedimentaciones diferentes a las actuales, pero que en el ejercicio constructivo encuentro como predecesoras de mis sedimentaciones actuales; el mundo se me dio con unos puntos de agarre que fueron transformándose casi que imperceptiblemente, hasta el punto de que no haya tenido en cuenta la transformación a la hora de contarle a mi esposo sobre la casa de mi infancia.

La excedencia como el campo en el que experiencio a otro como una unidad entre cuerpo vivido-mundo, pone al descubrimiento constructivo hasta cierto punto como una experiencia intercorporal, que a su vez devela la experiencia primordial por la que otros me son dados como *otredades*; es decir, por la que otros me son dados como mundos desplegados en otras corporalidades. En ese ejercicio constructivo, que he entendido como co-constitutivo, me encuentro con que, la resistencia primordial del mundo como experiencia del contacto táctil con la materialidad se contrasta en algunos casos con la resonancia primordial. Hay otros cuerpos que no se resisten, sino que resuenan con el movimiento.

Conclusión: En la fenomenología constructiva encuentro la resonancia primordial como el encuentro con puntos de agarre de otros cuerpos. Se devela así el fenómeno primordial de la co-constitución.

La fenomenología constructiva, como toda actitud fenomenológica “(...) por primera vez abre y revela la vida trascendental del Yo, la saca de un ocultamiento y “anonimato” que es tan antiguo como el mundo”¹¹⁴ (Fink, 1988/1995, 14) siendo este “mundo” el mundo para ese Yo. El método constructivo no es el método del observador fenomenologizante que revela la vida trascendental de Sí desde un método reductivo. Es decir, la gran diferencia entre el observador regresivo y el constructivo es que en el primer caso el punto de partida para acceder al anonimato de la constitución del mundo es la intuición, y en el caso constructivo sería el mundo que inicialmente es dado en la segunda persona. Desde lo aquí planteado, busqué reivindicar la perspectiva de la segunda persona como punto de partida del método de la fenomenología constructiva. El fenomenólogo constructivo está sumergido en una experiencia intercorporal y por ende su ejercicio pasa por la parificación de sí con otro cuerpo vivo. Esto quiere decir que el descubrimiento constructivo pasa por el “mutuo suscitarse vivo” en el encuentro con otro, que tiene unas consecuencias en la propia

¹¹⁴ Rather, it opens up and discloses this transcendental life of the I for the very first time, it lifts it out of a hiddenness and "anonymity" that is as old as the world.

constitución de sí. Pero no puedo reducir la actitud constructiva a una mera intercorporalidad, en la medida en que ella es una actitud fenomenológica.

Apelar a la experiencia de segunda persona en el descubrimiento constructivo de alguna forma me pone a mitad de camino entre el trabajo del psicólogo que en su observación de infantes indaga por las estructuras cognitivas responsables del pensamiento lógico-matemático y quien resuena con vivencias ocurridas en otro cuerpo. La mitad de camino no corresponde fielmente, sin embargo, a la perspectiva de Depraz de la segunda persona (cf. Capítulo Seis) que se ubica entre la heterofenomenología y el trabajo del etnógrafo. Esa mitad de camino no corresponde fielmente a lo planeado por Depraz porque aquí se enfatiza en la vivencia de la segunda persona como cualidad del mundo, desde la que le es dado sentido en primera persona.

Antes que nada, como observadora fenomenologizante, desde una postura constructiva busco revelar cierto anonimato de mis propias constituciones de mundo. En esa medida, mi punto de partida es la fenomenología genética, ya que en ella he revelado las estructuras originarias de mis habitualidades sedimentadas. En esta tesis, esa revelación corresponde a las estructuras originarias de las habitualidades por las que otros me son dados: desde allí he encontrado que la intercorporalidad es lo originario y que esta se manifiesta, ya sea como extensión de las propias constituciones en las de los otros (en las que esos otros no se tematizan) o como experiencia de la pura cualidad de segunda persona. En ambos casos, la tematización del otro como otro parece posterior a la incorporación o encuentro con puntos de agarre de la expresividad -incluso verbal- y gestualidad del cuerpo del otro con el mundo. En otras palabras, el otro como otro es posterior al verse jalonado por los puntos de agarre de otros cuerpos.

Pero en esa revelación de lo originario encuentro que ese cuerpo vivido que experiencio desde una mío-dad mínima y su vínculo con otro cuerpo vivo es anterior históricamente a la intercorporalidad por la que, en últimas, éste que está frente a mí es dado como otro. Según la fenomenología progresiva de Husserl, no es que en la fenomenología genética descubra ese vínculo histórico en sí mismo (en esa medida la intercorporalidad en el ejercicio genético

se da plenamente, de forma completamente autocontenida) sino que, en el ejercicio de revelar mi vivencia intercorporal con infantes, encuentro un vínculo con un pasado de constituciones que no me son dadas a la intuición, y por ende que no son dadas en el trabajo fenomenológico en el que me embarco en la reducción trascendental. Desde esa vivencia intercorporal encuentro un sentido de la apertura del mundo como se me da en el trabajo fenomenológico: ese que lo vincula con la historicidad en su sentido ontogenético.

Si bien sugerí que el trabajo constructivo parte de la vivencia intercorporal con infantes y no tanto de una falta experienciada en sí misma en el trabajo genético, si reconozco que en la intercorporalidad con infantes se revela algo de mi propia constitución de mundo: en mi certeza sobre las cualidades táctiles de mi mundo circundante yo adivino unas vivencias anteriores en el tiempo, en las que los objetos me fueron dados como “resistiéndose” a mi boca que intentaba succionarlos, como se resisten en la boca del bebé que ajusta su boca al tamaño del objeto; en la certeza sobre la organización espacial de los objetos, en mi aquí y allí flexible en virtud de mi movilidad yo advierto el aquí y allí primordial como podía ser el aquí y allí de un cuerpo vivido que no tenía locomoción bípeda, y que luego se puso de pie.

En dichas vivencias que advierto como primordiales encontré la experiencia táctil de la resistencia. Ahora bien, este no es un fenómeno que dice solamente del mundo, sino que ya establece una vivencia del cuerpo mismo: por ejemplo, con el pateo, se vivencia la resistencia y con ella la *fuera* como experiencia del propio movimiento. Si se sabe que ciertos movimientos del cuerpo están asociados con experiencias afectivas del feto (cf. Reissland y Francis, 2010), encuentros con la resistencia del entorno indicarían unas primeras experiencias afectivas entre la vivencia cinestésica del movimiento y aquello que se resiste (de hecho, la *fuera* del movimiento puede estar determinada por el nivel de excitación)¹¹⁵. Es decir, si la patada es resultado de un afecto, por ejemplo de alegría, la

¹¹⁵ Gallagher (2000, 7) señala que el esquema corporal es a-emocional, a diferencia de la imagen corporal. Esto quiere decir que el esquema no incluye consideraciones afectivas sobre el propio cuerpo (por ejemplo, el odio hacia el propio cuerpo). Ahora bien, desde lo aquí señalado, lo afectivo no tiene solamente una connotación valorativa directa sobre algo dado (en este caso el cuerpo), sino que lo afectivo, como atmósfera del entorno puede entenderse como parte de un sentir general del entorno y en esa medida como configurando las cualidades del movimiento. Por ejemplo, en una atmósfera afectiva de alegría, los movimientos pueden ser

resistencia vivida está vinculada al ímpetu del movimiento. Esto quiere decir que la vida afectiva en el feto haría parte de la configuración de la unidad del cuerpo vivido con el mundo.

Ahora bien, al abordar el problema de la otredad en la esfera primordial, el punto de partida es que, si la experiencia táctil devela el mundo como *resistiéndose* al cuerpo, una experiencia más global, y si se quiere, más vital, del cuerpo animado, nos presenta a los otros como *resonando*. Tal resonancia es mutua, de acuerdo con la parificación husserliana como “mutuo suscitarse vivo”: si la vida es animación y de acuerdo con Sheets-Johnstone, *nacemos moviéndonos* (2011, 513) y nacer moviéndonos quiere decir que nacemos dándole sentido al mundo, también *nacemos resonando con otros* y esto significa que nacemos constituyendo otredad y mía-dad. En lo que sigue señalaré las implicaciones de la resonancia primordial como la vivencia de otredad en los primeros momentos de la vida. Veremos como se entreteje este concepto con ideas planteadas a lo largo de este trabajo.

1) *La resonancia es una experiencia vital de los seres animados*

Si hacemos coincidir el término resonancia desde la fenomenología, con su definición original en el campo de la física¹¹⁶, resonancia es el fenómeno que se produce cuando la conciencia coincide o se ve afectada por lo experimentado afuera de ella y viceversa.

El afuera de la conciencia es el mundo, y en él los otros; en fenomenología, resonancia (*resonanz*) (cf. *Hua XXXVII*, 326; Quepons, 2016, 93) aparece en el campo de los fenómenos afectivos: la resonancia es un fenómeno por el que el mundo adquiere un matiz afectivo en virtud de los propios estados anímicos. La resonancia empática, a la que acude Depraz para explicar la experiencia en segunda persona (cf. 2002, 84), y por ende de los otros, es solo una de esas formas de resonancia afectiva que en *Hua XXXVII* aparecen en la expresión de

ejecutados con más ligereza que en una atmósfera de tristeza. Lo que aquí afirmo está de acuerdo con la distinción que hace Husserl (*Hua XXXVII*, 326) entre valor (*Wert*) y valorar (*Werthen*) en el contexto de la atmósfera afectiva (*Stimmung*). En este orden de ideas, una atmósfera afectiva sí puede determinar el esquema corporal porque lo afectivo configura el movimiento y así afecta la forma en que se constituye la unidad cuerpo vivido-mundo.

¹¹⁶ Según la RAE: resonancia es un “fenómeno que se produce al coincidir la frecuencia propia de un sistema mecánico, eléctrico, etc., con la frecuencia de una excitación externa”. Tomado de: <http://dle.rae.es/?id=WBAq6bU>

una atmósfera afectiva: tal atmósfera (*Stimmung*) es un efecto de la resonancia de las emociones individuales sobre todo el mundo; de algún modo cada experiencia afectiva vivida tiene un impacto en el ambiente emotivo global.

El vínculo entre el entorno y la vida afectiva hace pensar que la resonancia es una suerte de “onda expansiva” que surge de las dinámicas internas del cuerpo vivido y que tiene repercusiones en el mundo material e intersubjetivo. Tales dinámicas internas a su vez generan una *resonancia interna*¹¹⁷ que constituye el cuerpo vivido: la tristeza embebe la atmósfera afectiva porque el cuerpo vivido irradia tal emoción desde sí mismo, como una vivencia del cuerpo total.

Otra forma de ver la resonancia como fenómeno introyectivo (del mundo a la resonancia interna del cuerpo vivido) y extroyectivo (de la resonancia interna al mundo) es a través del concepto de *animación* de Sheets-Johnstone (2011). Este concepto es importante porque vincula el experimentar constitutivo con la vitalidad del ser vivo: vivir es ser animado; ser animado es constituir mundo. La resonancia afectiva es parte de la vitalidad de lo constituyente y no solamente una valoración que se hace en un momento determinado sobre algo dado; la afectividad, como onda expansiva, se expande precisamente en el moverse, en la proyección constituyente hacia el mundo que se posa en lo constituido. Así mismo, tal vitalidad implica que la afectividad del mundo como onda expansiva determina también la resonancia interna del cuerpo.

2. La resonancia del cuerpo se constituye en la resonancia con el mundo

Ahora bien, he dicho que la constitución del cuerpo es inseparable de la constitución del mundo: la emoción es entonces un producto de la resonancia interna del cuerpo (y por eso es coherente con el cuerpo vivido como un todo), y al mismo tiempo está enraizada en el mundo al cual se ha extroyectado, a la vez que depende de la coherencia con la afectividad del ambiente. Por ejemplo, puede ser que la tristeza sentida en el cuerpo y extroyectada al mundo, sea contrarrestada por cierta canción que empieza a escucharse en el lugar;

¹¹⁷ El término resonancia interna (*résonance interne*) es tomado de Simondon (e.g. 2013, 45) aunque este autor lo asuma desde la teoría de la individuación, que en este trabajo no es pertinente abordar. Tiene alguna cercanía el concepto de Simondon con lo que quiero decir, en la medida en que para él la resonancia interna es la coherencia interna de las partes del organismo con el todo.

inmediatamente esa nueva onda expansiva se introyecta y altera la resonancia interna en el cuerpo vivido. De acuerdo con lo trabajado aquí, el estado emocional “interno” se ha extendido en la canción.

3. La resonancia interna contrasta con resonar con un otro.

Me encuentro a veces con que mi cuerpo vivido coincide con la resonancia interna de otro cuerpo. A través de la expresión y gestualidad de otro cuerpo, yo *vivo* a ese cuerpo afectándome -como con su propia onda expansiva que va desde su resonancia interna a mí, y desde mí al mundo-.

Si tomamos como ejemplo el bebé que llora por alguna incomodidad sentida en el cuerpo, el llanto es parte de la coherencia del cuerpo -la incomodidad se vive en el cuerpo como un todo-; si por la excitación de la incomodidad, el bebé patea la cobija que lo cubre, la sensación táctil de resistencia de la cobija es coherente con su pateo, casi que una relación de correspondencia entre el movimiento de las piernas y la sensación táctil de sus piernas. Al llorar, toda la atmósfera afectiva es de dolor, y uno puede advertir que el móvil arriba de su cuna es partícipe de ese dolor también (el bebé lo mira con desdén). Pero entonces, aparece en el campo visual la madre: su gestualidad y expresividad contrarestan esa atmósfera de dolor. Si el mundo vivido era resonante con la *mío-dad* del bebé, en ese momento el mundo resuena con aquello que experiencia en otro cuerpo. Aquí no interesa si la conexión entre un gesto percibido y una sensación del propio cuerpo es innata, si depende de las neuronas espejo, o cualquier conexión biológica entre el gesto y la propia afectividad; lo clave aquí es que el mundo tal como es dado resuena con lo vivido a través de otro cuerpo. El otro cuerpo, es dado en su gesto y expresividad como una onda expansiva que afecta mi corporalidad vivida (en este caso en su constitución afectiva) y desde ahí irradia al mundo también en su estado afectivo. Esa onda expansiva de otro cuerpo vivo hacia el cuerpo vivido y el mundo constituiría mi primera experiencia de otredad.

Primordialmente, la resonancia con estados afectivos de otro no se posa en el otro, ni en uno mismo sino en el mundo. En otras palabras, si el estado afectivo de otro reverbera en el mundo como me es dado es a través de la propia corporalidad. La coherencia del mundo con

la otra corporalidad es la coherencia de mi experiencia vivida con esa corporalidad; de alguna forma me hace partícipe de ese estado afectivo.

Ciertas melodías tienen el mismo efecto resonante que un otro; como dije en el apartado anterior, una canción puede afectar la atmósfera afectiva vivida y de ahí la resonancia interna. De acuerdo con Takeshita, et. al (2016, 82) la voz de la madre, como es experimentada en el vientre, tiene un efecto sobre el ritmo cardíaco que es similar al de una canción tiene en otras situaciones. Es decir, las propiedades de una voz particular, lo mismo que una canción, pueden llevar al feto a cierto estado afectivo del cuerpo.

Esa semejanza entre el efecto de la voz y ciertas melodías no niega que la otredad tenga un efecto especial sobre el propio cuerpo. Se puede advertir que la voz y sus cualidades expresivas como las de la música es uno de los primeros encuentros co-constitutivo con otro, y la primera forma de experimentar una apertura a vivencias afectivas que provienen de fuera del cuerpo vivido. Es decir, que hay ciertos elementos comunes entre la música y la voz que apuntan a que la resonancia con el habla de otro tiene que ver, más allá que con el contenido de las palabras, con los aspectos expresivos que las acompañan. Hace falta una indagación de cómo las cualidades de la expresividad vocal tienen ese poder sobre la corporalidad de un feto, y cómo esto tiene incidencia en su constitución de mío-dad y mundanidad. Lo cierto es que, a nivel fetal ya se puede identificar una diferencia entre lo que se resiste -como vivencia táctil- y es indiferente -como vivencia afectiva- al propio estado afectivo y lo que resuena con el propio cuerpo vivido (como la voz de la madre).

Con el nacimiento, la expresividad de la voz se une a la gestualidad del rostro y al contacto táctil del otro cuerpo. También aquí en el tacto se vivencia la diferencia entre un mundo indiferente y un cuerpo ajeno que toca, que dialoga con el propio cuerpo.

4. Cuando la otredad es primero experimentada como resonancia con la coherencia interna, hay un centramiento en el propio cuerpo vivido; pero de ese contacto con el otro resulta que ese otro también “arroja” un sentido por fuera de la propia corporalidad.

Si a los pocos meses de vida el bebé sigue la dirección de la mirada de otro, esto ya parece mostrar el siguiente paso de la experiencia co-constitutiva: si inicialmente la gestualidad y expresividad del otro producen una resonancia afectiva con los propios estados internos, más adelante el bebé experimenta la descentración de esa otredad con respecto a sí; la mirada, el gesto y la voz ajena no solamente resuenan con la resonancia interna del propio cuerpo, sino que están dirigidas a algo diferente. Ya no es el mundo como es dado en primera persona el que se ha alterado a través de la resonancia con otros (que pasa por alterar el cuerpo vivido y de ahí el mundo); en esa mirada ajena dirigida a otro lugar, y en la expresión corporal y el gesto de otro cuerpo se advierten unos sentidos no dados directamente. Estos sentidos ya no tienen al propio cuerpo sino a ese otro cuerpo como su punto de anclaje; nos enfrentamos por primera vez a la experiencia de la segunda persona. En dicha vivencia el sentido es arrojado hacia afuera, hacia algo diferente de este cuerpo vivido.

Las primeras advertencias de un mundo en segunda persona aparecen con el arrojamiento del sentido al mundo; seguir la mirada de la madre a donde ésta se dirige es de alguna forma, ser jalonado por aquel sentido en el que desemboca la mirada del otro. Claro que aquí también aquello que es advertido en la mirada también resuena con la propia corporalidad; pero en este caso ese sentido se encuentra mediado por el otro cuerpo. Si la corporalidad del otro está resonando con algo afuera, vagamente advertido en el otro, de alguna forma mi experiencia afectiva está en concordancia con eso que la mirada sigue, a lo que ella le habla, a lo que ella toca, pero en tanto hay esa mediación del otro cuerpo.

Ese caso se ilustra bien en los resultados del experimento del *Rostro Inmutable* de Tronick (cf. 2007b) que, de acuerdo con el autor, pueden observarse en bebés desde los dos meses y medio de edad. El rostro inmutable de la madre tiene incidencia en los estados afectivos del bebé: hay una conexión entre ese rostro y una angustia vivida en el cuerpo del bebé. Como se puede ver en el experimento, la angustia vivida inmediatamente deja de estar dirigida a la madre para arrojarse al mundo: en un punto, el bebé no observa detenidamente el rostro de la madre, sino que mira a su alrededor buscando la fuente del malestar; es en el mundo a donde va a parar el sentido dado al rostro, y no al rostro mismo. En ese momento uno puede sugerir el reconocimiento de la unidad entre la coherencia de cuerpo -el gesto corresponde

con algo que experimenta el cuerpo como un todo- y el sentido del mundo al que tal experiencia corresponde. Lo que quiero resaltar es que eso ha pasado primero por la conexión entre los propios estados afectivos y la corporalidad vivida en el otro.

5. La resonancia afectiva no es un efecto de la coordinación de las gestualidades sino una experiencia primordial de co-constitución.

La resonancia no es una experiencia meramente lineal, biológicamente determinada entre un gesto y lo vivido en el cuerpo; en términos generales se entiende la resonancia como sinónimo de sintonía (*attunement*, cf. Sheets-Johnstone, 2011, 221) y en esa medida como la capacidad del cuerpo táctil y cinético/cinestésico de afectar sus propias constituciones de sí y del mundo en la interacción con el mundo. En ese sentido, va más allá de la afectación del cuerpo orgánico en el encuentro intersubjetivo. En otros autores (cf. Rochat, 2009, 59) se asocia la resonancia con una sintonía afectiva innata en los humanos, que garantiza la supervivencia gracias al encuentro intercorporal. Tal sincronía se entiende también como una danza (Stern, 2002, 16) de la gestualidad de cuidadores y bebés, y es el paso para el encuentro con el mundo social.

Aunque en la propuesta que aquí defendí, resonar implica una suerte de sincronía o danza con el otro, se hace el énfasis sobre el remanente de sentido que trae consigo la resonancia afectiva, inicialmente dirigido a sí y posteriormente al mundo. Anteriormente dije que la resonancia es una experiencia vital de verse jalonado por otros; si Piaget (1936/1972, 51) dice que inicialmente los objetos son el alimento de su mirada (esto quiere decir que la mirada tiene una suerte de “necesidad” de posarse sobre objetos en movimiento), la voz del otro, sus movimientos sobre el cuerpo, o su mirada, son alimento de la afectividad y con esto de la autoconstitución y *de apertura* al mundo.

Con el fenómeno de resonancia primordial presenciamos el paso de la vida de una pre-conciencia centrada en el propio cuerpo y sus primeras experiencias de mundo al ser jalonada a co-constituir con otros cuerpos. La resonancia funciona como un ancla de pescar

que agarra a su presa hacia fuera de sí, hacia otro, hacia el mundo. Ahora bien, ese mundo es agarrado desde el propio cuerpo, con lo que hablamos de que es experimentado en primera persona, o a través de los puntos de agarre de ese mundo con otros cuerpos, por lo que es meramente advertido en segunda persona. Esto no quiere decir que la única experiencia del mundo con otros sea a través de esos puntos de agarre; a lo largo de este trabajo he señalado diversas formas en las que los cuerpos vividos se encuentran en experiencias co-constituyentes.

Epílogo

Este trabajo ha traído a colación una serie de conclusiones alternas que expongo en este espacio, por considerarlas independientes de lo que he considerado en la conclusión.

1) En la omnipresencia de la mío-dad la otredad es un sentido del mundo más que una experiencia de un otro como un alter ego.

En este trabajo una tesis implícita ha sido que en la intercorporalidad hay una primacía del mundo sobre el sentido del otro como otro. Es decir, que el cuerpo vivo del otro me agarra a sentidos del mundo más que a sentidos del otro mismo. El punto de partida de tal presuposición es que, como unidad de cuerpo vivido-mundo, el otro es *apertura a un mundo; el mundo de lo no-yo*: en esa medida es apertura a lo que no corresponde a mi propia unidad cuerpo vivido-mundo. Si el otro es apertura a otros sentidos del mundo antes que a sí mismo, es porque la unidad cuerpo-vivido-mundo que es ese otro se constituye en el hacerse a mundo; su expresión corporal y gestualidad es, antes que un reflejo de sí, un reflejo de toda esa historicidad de sedimentaciones de sentidos sobre el que se constituyó la mío-dad. Ese mundo, para mí, viene embebido de esa otra mío-dad en su carácter de segunda persona: aunque solo tengo acceso a él en esa segunda persona (no puedo meterme literalmente en los zapatos del otro), ella es lo suficientemente poderosa para que yo sea jalonada a ciertas experiencias constitutivas.

Si lo que me presenta el otro aparece para mí en segunda persona y no tanto encarnado en otro es por la *omnipresencia de la mío-dad* que haría que de alguna forma la otredad, como segunda persona, se privilegie sobre la constitución de otro. Si el otro como otro se impone,

entonces aparece precisamente como lo anómalo, como el otro; lo que no puedo apereibir como un ego como yo, sino en lo diferente. Así diría que lo anómalo no solamente es lo animal, o lo enfermo como señalaba Husserl: lo anómalo para mí es un hombre en tanto su diferencia de género con el mío; lo anómalo es el ingeniero que los fines de semana deja de ser su profesión para dedicarse a ser tenista; lo anómalo es lo que otra mujer tiene de ama de casa, de amante de los animales; es el huérfano, el que ha perdido a su hijo, la que se ha divorciado dos veces, y todo aquello que encarnan los otros, y me descentran de la omnipresencia de mí y del mundo para mí.

Cuando en la omnipresencia de la mío-dad se me aparece el otro como otro, es precisamente porque el otro deja de ser transparente, ya sea como incorporado -es decir, en tanto, algo de sí se ha hecho parte de mí- o como compartiendo un sentido constituido conjuntamente, y en ese sentido, es un mundo el que se me aparece con otro. Esto implica por supuesto la modificación del sentido de lo originariamente dado en segunda persona, para darse en la otra persona. Distingo entonces, la segunda persona que se posa sobre el otro (como la entiende Depraz) y la segunda persona que se posa en el mundo.

2) El sentido de propiedad y el sentido de agencia son fenómenos de coherencia en la vivencia constitutiva del cuerpo vivido (en la medida en que éste es una unidad con el mundo).

Pensar la transferencia de sentido, y las formas en las que la intercorporalidad tiene lugar, me han llevado a pensar la relación entre el cuerpo vivido y el mundo, sobre todo en la coherencia entre lo dado y una forma de organización del cuerpo. Coherencia implica la cohesión entre partes de un todo, de modo que no haya pie a una contradicción. En la unidad cuerpo vivido-mundo, la cohesión entre lo constituyente (que aquí es el cuerpo vivido) y lo constituido (el mundo, y una experiencia de sí) genera coherencia: en la medida en que lo dado es dado por y a un cuerpo vivido, es fiel a él. Lo dado es dado a este y no a otro cuerpo, y es dado de modo que es coherente con su estructuración vivida.

Ahora bien, he resaltado la coherencia vivida por sobre toda estructuración biológica; y como tal, es dependiente de la constitución de mundo: coherencia implica que el cuerpo, al que le es dado el mundo es coherente con esa dación, y por eso es constituido de tal forma que posibilita lo dado.

Si el sentido de propiedad y de agencia se entienden como propiedades del movimiento, y por ende en relación con el *self*, es porque son propiedades del cuerpo vivido -el cuerpo que se mueve y por ende el cuerpo cinético-cinestésico, afectivo y táctil. Pero como propiedades del cuerpo vivido son propiedades de la coherencia del cuerpo como constituyente y constituido; es decir son también propias de tal coherencia en la unidad cuerpo vivido-mundo. En otras palabras, la incoherencia de esa relación explica las falencias en la vivencia del sentido de propiedad y de agencia: si lo dado no corresponde con el cuerpo como el punto cero de la experiencia entonces hay un problema con la coherencia de mi cuerpo como siendo yo misma.

La coherencia del cuerpo vivido y de lo dado como correspondiente a ese cuerpo ha llevado a pensar que los otros pueden ser extensiones de ese cuerpo y por ende apareciendo del lado de lo constituido como constituyente y no del lado del mundo: los otros se transparentizan y se vuelven de alguna forma parte del darse en primera persona el mundo. En esa coherencia, los sentidos de agencia y propiedad no vienen a garantizar que no haya una fusión inesperada del cuerpo vivido con el otro: es la coherencia interna con lo dado lo que lleva a establecer los límites entre lo propio como lo dado en primera persona, a este cuerpo vivido, y lo otro como lo dado en segunda persona.

3) Tal coherencia entre el cuerpo vivido y el mundo determinan que la resonancia primordial implique la sincronía de mundos de sentido.

Como insistí en la conclusión, la resonancia interna es otra forma de llamar a esa coherencia entre el mundo vivido y el cuerpo vivido. Resonar con otro es resonar con esa cohesión coherente de esa unidad cuerpo vivido-mundo, de ahí que toda vivencia de otredad, toda

coordinación con otro, toda experiencia empática, toda extensión en otro arrastre a sí mismo todo lo que esa unidad implica.

Si en la conclusión privilegié la resonancia como un fenómeno afectivo, esto no implica que ella se reduzca a una sincronía de cuerpos afectivos. Como fenómeno afectivo, y sobre todo como apertura, la resonancia posibilita la extensión de las propias constituciones en otros cuerpos vivos, incluso cuando dichas constituciones tienen que ver con mi experiencia cinético/cinestésica. Es la resonancia como apertura a otredades lo que posibilita que experimente como cerca un salero que está al otro lado de la mesa, pero cerca de mi esposo: dicha apertura posibilita a mi cuerpo “contar con” otro cuerpo, que está al lado del salero, como extensión de mis propias posibilidades de movimiento. Resonar o resonar afectivamente son sinónimos, no porque el encuentro con el otro implique meramente constituciones afectivas, sino en tanto que lo afectivo se ha entendido como la clave de la apertura a la otredad; me extendo en el cuerpo motor del otro, encuentro en él los puntos de agarre con cierto sentido de mi cuerpo si ese cuerpo fluye afectivamente conmigo. En un estado de aversión a ese otro cuerpo, este simplemente no se abre a mí.

Referencias

- Adams, F. & Aizawa, K. (2001). The bounds of cognition. *Philosophical Psychology*, *14*, 43-64.
- Adams, F. & Aizawa, K. (2010). Defending the bounds of cognition. En: R. Menary (ed.), *The Extended Mind* (67-80). EE.UU.: MIT Press.
- Bai, Y., Maruskin, L. A., Chen, S., Gordon, A. M., Stellar, J. E., McNeil, G. D., Peng, K., & Keltner, D. (2017). Awe, the Diminished Self, and Collective Engagement: Universals and Cultural Variations in the Small Self. *Journal of Personality and Social Psychology*. Advance online publication. <http://dx.doi.org/10.1037/pspa0000087>
- Baron-Cohen, S. (1995). *Mindblindness: an essay on Autism and Theory of Mind*. Massachusetts: The MIT Press.
- Baron-Cohen, S. Leslie, A. & Frith, U. (1985). Does the autistic child have ‘theory of mind’? *Cognition*, *21*, 37-46.
- Bohl, V. (2016). No Joint Ownership! Shared Emotions Are Social-relational Emotions. *Studia Philosophica Estonica*, *9* (1), 111–135.
- Buchanan, B. (2008). *Ontoethologies*. Albany: State University of New York Press.
- Butler, S. (1878/2013). *Vida y hábito: La evolución más acá de la frontera entre lo natural y o humano*. Buenos Aires: Cactus.
- Christoff, K., Irving, Z. C., Fox, K. C. R., Spreng, N. & Andrews-Hanna, J. R. (2016). Mind-wandering as spontaneous thought: a dynamic framework. *Nature Reviews Neuroscience*, *17*, 718–731.
- Clark, A. (1997). *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*. London: The MIT Press.
- Clark, A. (2008). *Supersizing the mind*. New York: Oxford University Press.

- Clark, A. & Chalmers, D. (1998). The extended Mind. *Analysis*, 58 (1), 7-19.
- Clark, H. & Krych, M. (2004). Speaking while monitoring addressees for understanding. *Journal of memory and language*, 50, 62-81.
- Cole, J. (1997). On being faceless: selfhood and facial embodiment. *Journal of Consciousness Studies*, 4, (5-6), 467-484.
- Colombetti, G. (2014). *The feeling body*. EE.UU.: MIT Press.
- Colombetti, G. (2016). Affective incorporation. En: A. Simmons & E. Hackett, *Phenomenology for the Twenty-First Century* (231-248). EE.UU.: Palgrave Macmillan.
- Colombetti, G. (2017). The embodied and situated nature of moods. *Philosophia*, 45, 1437–1451.
- Csordas, T.J (2008). Intersubjectivity and intercorporeality. *Subjectivity*, 22, 110–121.
- Cunningham, S. (2000). *What is a Mind? An Integrative Introduction to the Philosophy of Mind*. EE.UU.: Hackett Publishing Company
- Decroux, E. (1961). *La statue* [video]. Recuperado el 10 de diciembre de 2018. Disponible en:
- De Haan, S., and Fuchs, T. (2010). The ghost in the machine: disembodiment in schizophrenia—two case studies. *Psychopathology*, 43, 327–333.
- De Jaegher, H. & Di Paolo, E. (2007), Participatory Sense-making: An enactive approach to social cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6 (4), 485–507.
- De Preester, H. & Tsaquiris, (2009). Body-extension versus body- incorporation: Is there a need for a body-model? *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8 (3), 307-319.
- De Preester, H. (2008). From *ego* to *alter ego*. Husserl, Merleau-Ponty and a layered approach to intersubjectivity. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 7,133–142.
- De Preester, H. (2011). Technology and the Body: the (Im)Possibilities of Re-embodiment. *Foundations of Science* (16), 119-137.
- Dennett, D.C. (1981). Where am I? En: D. C. Dennett. *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and psychology* (310-323). New Hampshire: The MIT Press.
- Dennett, D.C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Co.
- Dennett, D.C. (1998). *The intentional stance*. Cambridge: The MIT Press.

- Depraz, N. (2001). The Husserlian Theory of Intersubjectivity as Alterology. *Journal of Consciousness Studies*, 8, (5–7), 169–78.
- Depraz, N. (2012). Empathy and second-person methodology. *Continental philosophy review*, 45, 447–459.
- Depraz, N., Varela, F. y Vermersch, P. (2002). *On becoming aware. A pragmatics of experiencing*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Dillon, M. (1988). *Merleau-Ponty's ontology*. Indiana: Indiana University Press.
- Dove, T. (2006). Swimming in time: Performing Programmes. Mutable Movies-Notes on a Process in Progress. En L. Hill y H. Paris (eds.). *Performance and place* (60-74). New York: Palgrave MacMillan.
- Dreyfus, H. & Dreyfus, S. (1999). The challenge of Merleau-Ponty's phenomenology of embodiment for cognitive science. En G. Weiss & H. Fern Haber (eds.). *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture* (103-120). EE.UU.: Routledge.
- Durán, A. (1968). Pedazo de acordeón. En: *Pedazo de acordeón* [Vynil, LP]. Bogotá: Phillips.
- Eilan, N. (2005). Joint Attention, Communication, and Mind. En N. Eilan, C. Hoerl, T. McCormack, & J. Roessler (eds.). *Joint Attention: Communication, and Other Minds* (1-33). New York: Oxford University Press.
- Enax, L. Weber, B., Ahlers, M., Kaiser, U., Diethelm, K., Holtkamp, D., Faupel, U., Holzmüller, H., & Kersting, M. (2015). Food packaging cues influence taste perception and increase effort provision for a recommended snack product in children. *Frontiers in psychology*, (6). DOI:10.3389/FPSYG.2015.00882
- Escudero, J. A. (2013). La actualidad de la fenomenología husserliana: Superación de viejos tópicos y apertura de nuevos campos de exploración. *Eidos*, 18, 12-45.
- Evangalista, B. (2016). Robots greet Westfield mall shoppers in San Francisco, San Jose. Recuperado de: <http://www.sfgate.com/business/article/Robots-greet-Westfield-mall-shoppers-in-San-10631291.php>
- Field, T. (2006). *Massage Therapy Research*. EE. UU.: Elsevier.

- Fink, E. (1988/1995). *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method* [Traducido por R. Bruzina]. EE.UU.: Indiana University Press.
- Foester, von, H. (1996). *Las semillas de la cibernética*. Barcelona: Gedisa.
- Frith, C. (2005). The self in action: Lessons from delusions of control. *Consciousness and Cognition, 14*, 752–770.
- Gallagher, S. (2000). Phenomenological and experimental research on embodied experience. Ponencia presentada en el *Atelier phenomenologie et cognition*. París: CREA.
- Gallagher, S. (2000). Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science. *Trends in Cognitive Sciences, 4* (1), 14-21.
- Gallagher, S. (2001). The practice of mind. Theory, Simulation or Primary Interaction? *Journal of Consciousness Studies, 8* (5–7), 83–108.
- Gallagher, S. (2005). *How the body shapes the mind*. EE.UU.: Oxford University Press.
- Gallagher, S. (2009). Two problems of intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies, 16* (6–8), 289–308.
- Gallagher, S. (2012). Multiple aspects in the sense of agency. *New Ideas in Psychology, 30*, 15–31.
- Gallagher, S. & Zahavi, S. (2008). *The phenomenological mind*. London: Routledge.
- Garavito, M. C. (2013). *La animación en el origen de la conciencia de subjetividad del mundo y de los otros: diálogos desde la fenomenología constructiva y la psicología del desarrollo*. Tesis para optar a título de Magíster en Filosofía. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Garavito, M. C. (2018). La constitución primordial de sentido: la historicidad de las síntesis pasivas en la ontogenia. *Anuario Colombiano de Fenomenología, 10*, 153-168.
- Gibson, J.J. (1979/1986). *The ecological approach to visual perception*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Goldman, A. I. (1989). Interpretation psychologized. *Mind and Language, 4*, 161-185.
- Goldman, A. I. (2012). Theory of mind. En E. Margolis, R. Samuels, y S. P. Stich (eds.). *The Oxford handbook of philosophy and cognitive sciences* (402-424). New York: Oxford.

- Goranko, V. Kuusisto, A. & Rönnholm, R. (2017). Rational coordination with no communication or conventions. En A. Baltag, J. Seligman y T. Yamada (eds.). *Logic, Rationality and Interaction* (33-48). EE.UU.: Springer.
- Gurwitsch, A. (2009). Some aspects and developments of Gestalt psychology. En F. Kersten. *The collected works of Aron Gurwitsch (1901-1973). Volume II: Studies in phenomenology and psychology* (1-62). EE. UU.: Springer.
- Hanna, R. y Maiese, M. (2009). *Embodied minds in action*. EE.UU.: Oxford University Press.
- Hass, L. (2008). *Merleau-Ponty's philosophy*. EE.UU.: Indiana University Press.
- Hata, T., Kanenishi, K., Hanaoka, U., Uematsu, R. y Marumo G. (2016). HDlive in the Assessment of Twin Pregnancy. En Nadja Reissland y Barbara S. Kisilevsky (eds.). *Fetal Development Research on Brain and Behavior, Environmental Influences, and Emerging Technologies* (385-406). Suiza: Springer.
- Heijden, van der A.H.C. (2004). *Attention in Vision: Perception, Communication and Action*. New York: Taylor and Francis.
- Hellendoorn, A. (2014) Understanding social engagement in autism: being different in perceiving and sharing affordances. *Frontiers in psychology*, 5, 254-258.
- Hobson, P. (2005). What Puts the Jointness into Joint Attention? En N. Eilan, C. Hoerl, T. McCormack, y J. Roessler (eds.). *Joint Attention: Communication and Other Minds*, (185-204). EE.UU.: Oxford University Press.
- Hockema, S. y Smith, L. (2009). Learning your language, outside-in and inside-out. *Linguistics*, 47 (2), 453–479.
- Holenstein, E. (1972). Der Nullpunkt der orientierung: Eine Auseinandersetzung mit der herkömmlichen phänomenologischen These der egozentrischen Raumwahrnehmung. *Tijdschrift voor Filosofie*, 34 (1), 28-78.
- Husserl, E. (1913/2013) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero, Introducción general a la fenomenología Pura*. [Traducción de Antonio Ziri6n Q.]. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica (*Hua III*).

- Husserl, E. (1929-1934/2006). Individualität in Zeitlichkeit und Kausalität. En D. Lohmar (ed.), *Späte Texte Über Zeitkonstitution* (377-446). The Netherlands: Springer (*Manuskript C17*).
- Husserl, E. (1931/1996). *Meditaciones cartesianas* [Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró]. México: Fondo de Cultura Económica (*Hua I*).
- Husserl, E. (1936/2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* [Traducción de Julia Iribarne]. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Husserl, E. (1948/1980). *Experiencia y Juicio* [Traducción de Jas Reuter]. México: Universidad Autónoma de México.
- Husserl, E. (1952/2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre constitución*. [Traducción de Antonio Zirió Q.]. Mexico: Fondo de Cultura Económica (*Hua IV*).
- Husserl, E. (1974). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*. New York: Springer (*Hua XV*).
- Husserl, E. (1980/2002). *Lecciones de fenomenología la conciencia interna del tiempo* [Traducción de Agustín Serrano de Haro]. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (2001). *Analysis concerning Passive and Active synthesis* [Traducción de Anthony Steinbock]. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers. (*Hua XI*).
- Husserl, E. (2004). *Einleitung in die ethik. Vorlesungen Sommertsemester 1920/1924*. London: Springer-Science+Business Media, B.V. (*Hua XXXVII*).
- Husserl, E. (2012). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916–1920*. New York: Springer. (*Hua Mat IX*).
- Johnstone, A. (2011). The Basic Self and Its Doubles. *Journal of Consciousness Studies*, 18, (7–8), 169–95.
- Jonas, H. (2016). Organism and Freedom. An Essay in Philosophical Biology. (Appendix zu Bd. I,1 KGA). In D. Böhler, M. Bongardt, H. Burckhart, & W. C. Zimmerli (Eds.), *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*. Freiburg: Rombach.
- Kanda, T., Shiomi, M., Miyashita, Z., Ishiguro, H. & Hagita, N. (2009). An Affective Guide Robot in a Shopping Mall. *HRI '09 Proceedings of the 4th ACM/IEEE international conference on Human robot interaction*, 173-180.
- Kelso, S. (1999). *Dynamic Patterns. The self-organization of brain and behavior*. EE. UU.:

The MIT Press.

- Kern, I. (1974). Einleitung des Herausgebers. En: E. Husserl *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935 (I-LXX)*. New York: Springer.
- Koo, J. (2016). Concrete Interpersonal Encounters or Sharing a Common World: Which Is More Fundamental in Phenomenological Approaches to Sociality? En: T. Szanto y D. Moran (Eds.). *Phenomenology of sociality: Discovering the 'We'* (93-106). New York: Routledge.
- Krueger, J. (2013). Merleau-Ponty on Shared Emotions and the Joint Ownership Thesis. *Continental Philosophy Review*, 46 (4), 509-531.
- Krueger, J. (2016). The Affective 'We': Self-regulation and Shared Emotions. En T. Szanto y D. Moran (Eds.). *Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'* (263-280). New York: Routledge.
- Krueger, J. & Henriksen, M.G. (2016) Embodiment and Affectivity in Moebius Syndrome and Schizophrenia. A Phenomenological Analysis. En J.A. Simmons, J.E. Hackett (eds.). *Phenomenology for the Twenty-First Century* (249-267). EE.UU.: Palgrave Mcmillan.
- Krueger, J. y Taylor-Aiken, A. (2016). Losing social space: phenomenological disruptions of spatiality and embodiment in Moebius Syndrome and Schizophrenia. En J., Reynolds y R. Sebold, (eds.). *Phenomenology and science* (121-139). EE.UU.: Palgrave Mcmillan.
- Landes, D. (2012). Translator's introduction. En M. Merleau-Ponty (autor). *Phenomenology of perception* (xxx-li). New York: Routledge.
- León, F. (2012). *Dación y reflexión. Una investigación fenomenológica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- León, F., Szanto, T., & Zahavi, D. (2017). Emotional Sharing and the Extended Mind. *Synthese*. DOI: 10.1007/s11229-017-1351-x
- Luria, A. R. (1979). *El cerebro en acción* [Traducción de Mercedes Torres]. Barcelona: Editorial Fontanella, S. A.
- Markus, H. (1978). The effect of mere presence on social facilitation: An unobtrusive test. *Journal of Experimental Social Psychology*, 14, 389-397.

- Martin, B. Wittman, M. Franck, N., Cermolacce, M. Berna, F. y Giersch, A. (2014). Temporal structure of consciousness and minimal self in schizophrenia, *Frontiers of Psychology*, 5, 1175.
- Meltzoff, A. & Moore, M. (1989). Imitation in Newborn Infants: Exploring the Range of Gestures Imitated and the Underlying Mechanisms. *Developmental psychology*, 25 (6), 954-962.
- Merleau-Ponty, M. (1945/1985). *Fenomenología de la percepción* [Traducción de Jem Cabanes]. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (1951/2007). The child's relations with others. En T. Toadvine y L. Lawlor (eds.). *The Merleau-Ponty reader* (143-184). EE. UU.: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1960/1964), *Signos* [Traducción de Caridad Martínez y Gabriel Oliver]. Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1964/2010), *Lo visible y lo invisible* [Traducción de Estela Consigli y Bernard Capdevielle]. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Metzinger, T. (2017). Why is mind wandering interesting for philosophers? [Penultimate draft]. Recuperado el 17 marzo de 2018 en: <https://pdfs.semanticscholar.org/b55d/53f1fb8f8c1d59accd7a94124a65d89d8fdd.pdf>
- Mill, J. S (1979). *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy: The Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*. Toronto: University of Toronto Press.
- Moran, D. (2016) Ineinandersein and L'interlacs: The Constitution of the Social World or "We-World" (Wir-Welt) in Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty. En T. Szanto y D. Moran. *Phenomenology of sociality* (107-126). New York: Routledge.
- Murray, C. D. (2004). An interpretative phenomenological analysis of the embodiment of artificial limbs. *Disability and Rehabilitation*, 26 (16), 963–973.
- Nadler, S. (2008). Spinoza and Consciousness. *Mind, New Series*, 117 (467), 575-601.
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, 83, (4), 435-450.
- Parnas J., Møller P., Kircher T., Thalbitzer J., Jansson L., Handest P. (2005). EASE: examination of anomalous self-experience. *Psychopathology*, 38, 236–258.
- Piaget, J. (1936/1972). *El nacimiento de la inteligencia en el niño* [Traducción de Luis

- Fernández Cancela]. Madrid: Aguilar.
- Quepons, I. (2016). Horizonte y temple de ánimo en la fenomenología de Edmund Husserl. *Diánoia*, 61 (76), 83–112.
- Ratcliffe, M. & Wilkinson, S. (2015). Thought Insertion Clarified. *Journal of Consciousness Studies*, 22, (11–12). Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/289919995_Thought_Insertion_Clarified
- Reddy, V. (2005). Before the ‘Third Element’: Understanding Attention to Self. En N. Eilan, C. Hoerl, T. McCormack, y J. Roessler (eds.). *Joint Attention: Communication and Other Minds*, (85-109). EE.UU.: Oxford University Press.
- Reddy, V. (2008). *How infants know minds*. EE.UU.: Harvard University Press.
- Ribes, E. (2002). *Psicología del aprendizaje*. México: Manual Moderno.
- Rizo-Patrón, R. (2009). Más allá del solipsismo y la identidad: horizontes de descentramiento y excedencia en la fenomenología de Husserl. Actas de la *V Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica: Retornando a las fuentes de la fenomenología*. Lima, Perú.
- Ronca, A. y Alberts, J. (2016). Fetal and Birth Experiences: Proximate Effects, Developmental Consequences, Epigenetic Legacies. En Nadja Reissland y Barbara S. Kisilevsky (eds.). *Fetal Development Research on Brain and Behavior, Environmental Influences, and Emerging Technologies* (15-42). Suiza: Springer.
- Rovee-Collier, C. (1999). The Development of Infant Memory. *Current Directions in Psychological Science*, 8 (3), 80-85.
- Roy, J. M. (2017). La conciencia de sí como otro: Hacia un re-examen de la tradición psicopatológica. *Ideas Valores*, 66, 193-220.
- Ruff, H. A. & Rothbart, M. K. (2001). *Attention in Early Development: Themes and Variations*. New York: Oxford University Press.
- Sandmeyer, B. (2009). *Husserl's Constitutive Phenomenology: Its Problem and Promise*. Abingdon: Taylor & Francis.
- Sacks, O. (1984/1998). *Con una sola pierna* [Traducción de José Manuel Álvarez]. Barcelona: Anagrama.

- Sass, L. A., Parnas, J. (2003). Schizophrenia, consciousness, and the self. *Schizophrenia Bulletin*, 29, 427–444.
- Scheler, M. (1913/1957). *Esencias y formas de la simpatía* [Traducción de José Gaos]. Buenos Aires: Losada.
- Shakespeare, W. (2001). *Ricardo II* [Traducción de Juan Fernando Merino]. Bogotá: Norma.
- Shannon, B. (2003). *The antipodes of the mind. Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. New York: Oxford University Press.
- Sheets-Johnstone, M. (2009). Animation: the fundamental, essential, and properly descriptive concept. *Continental Philosophy Review*, (42), 375–400.
- Sheets-Johnstone, M. (2010). Body and Movement: Basic *Dynamic* Principles. En S. Gallagher & D. Scmicking (eds.). *Handbook of phenomenology and cognitive science*. New York: Springer, 217-234.
- Sheets-Johnstone, M. (2011). *The primacy of movement*. EE.UU.: John Benjamins Publishing Company.
- Simons, D. J. & Chabris, C. F. (1999). Gorillas in our midst: sustained inattentional blindness for dynamic events. *Perception*, 28, 1059-1074.
- Smith, B. (2007). Merleau-Ponty and the Generation of Animals, *PhaenEx*, 2 (2), 170-215.
- Smith, L. & Thelen, E. (2003). Development as a dynamic system. *Trends in Cognitive Sciences*, 7 (8), 343-348.
- Spitz, R. (1965/1996). *El primer año de vida del niño*. [Traducción de Manuel de la Escalera]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Stein, E. (1916/2004). *Sobre el problema de la empatía* [Traducción de José Luis Caballero Bono]. Madrid: Trotta.
- Stern, D. (2002). *The first relationship*. EE.UU.: Harvard University Press.
- Sternberg, R. & Sternberg, K. (2016). *Cognitive psychology*. EE. UU: Wadsworth Publishing.
- Suzuki, Y., Galli, L., Ikeda, A., Itakura, S. & Kitazaki, M. (2015). Measuring empathy for human and robot hand pain using electroencephalography. *Scientific Reports*, 5, DOI 10.1038/srep15924

- Szanto, T. y Moran, D. (2016). Introduction: Phenomenological Discoveries Concerning the 'We': Mapping the Terrain. En T. Szanto y D. Moran (eds.). *Phenomenology of Sociality Discovering the 'We'* (1-28). New York: Routledge.
- Takeshita, Hirata, Sakai y Myowa-Yamakoshi, (2016). Fetal Behavioral Development and Brain Growth in Chimpanzees Versus Humans: A View from Studies with 4D Ultrasonography. En Nadja Reissland y Barbara S. Kisilevsky (eds.). *Fetal Development Research on Brain and Behavior, Environmental Influences, and Emerging Technologies* (67-83) Suiza: Springer.
- Thelen, E. & Smith, L. (1994). *A Dynamic systems approach to the development of cognition and action*. Cambridge: Bradford Books/MIT Press.
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, M.A: Harvard University Press.
- Tomasello, M & Carpenter, M. (2007). Shared intentionality. *Developmental Science*, 10, (1), 121–125.
- Tomasello, M. (1995). Joint attention as social cognition. En C. Moore y P. J. Dunham (eds.). *Joint attention: Its origins and role in development*, (103-130). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Tomasello, M. (1999). *The cultural origins of human cognition*. London: Harvard University Press.
- Tomasello, M. (2008). *The origins of human communication*. EE.UU.: MIT Press.
- Tomkins, S. (1987). Shame. En D. L. Nathanson (ed.) *The many faces of shame* (133-161). Los Angeles: Gilford Press.
- Trevarthen, C. B. (1979). Communication and Cooperation in Early Infancy: A description of primary intersubjectivity, En M. Bullowa. (ed.). *Before Speech* (321–347). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tronick, E. Z. (1998). Dyadically expanded states of consciousness and the process of therapeutic change. *Infant mental health journal*, 19 (3), 290–299.
- Tronick, E. Z. (2007a). *The neurobehavioral and Social-Emotional development of infants and children*. New York: W.W. Norton & Company.
- Tronick, E. Z. (2007b). Still face experiment [Archivo de video]. Recuperado de http://www.youtube.com/watch?v=vmE3NfB_HhE

- Uexküll, von, J. (1920/2014). *Cartas biológicas a una dama*. Buenos Aires: Cactus.
- Uexküll, von, J. (1934). A stroll through the worlds of animals and men. En C.H. Schiller (ed.) *Instinctive Behavior* (5-80). New York: International Universities Press.
- Uexküll, von, J. (2001). The concept of Umwelt: a link between science and the humanities. *Semiotica*, 134 (1/4), 111-123.
- Varela, F. (1996). *Ética y Acción*. Santiago de Chile: Dolmen Editores.
- Vega, M.F. (2005). *Vallenato: Cultura y sentimiento*. Bogotá: Universidad Cooperativa de Colombia.
- Verhage, F. (2007). The body as measurant of all: discovering the world. Ensayo presentado en *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*. Calgary, Canadá.
- Voncannon, B. (2000). *Living Behind the Shield: A Modern Warrior's Path to Bravehood*. EE.UU.: Writers Club Press.
- Vygotsky, L. (1986). *Thought and Language*. EE. UU.: The MIT Press.
- Vygotsky, L. (2000). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores* [Traducción de Silvia Furió]. Barcelona: Editorial Crítica.
- Walton, R. (2002). Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl. *Natureza Humana* 4, (2), 253-292.
- Walton, A.E, Richardson, M.J, Langland-Hassan, P. y Chemero, A. (2015). Improvisation and the self-organization of multiple musical bodies. *Frontiers in psychology*, 313 (6), 1-9.
- Ward, D. (2016). Achieving Transparency: An Argument for Enactivism. *Philosophy and phenomenological research*, 8 (3), 650-680.
- Weiss, G. (1999). *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*. New York: Routledge.
- Winkelman, M. J. (2017). The Mechanisms of Psychedelic Visionary Experiences: Hypotheses from Evolutionary Psychology. *Frontiers in Neuroscience*, 11 (539). Published online 2017 Sep 28. doi: [10.3389/fnins.2017.00539](https://doi.org/10.3389/fnins.2017.00539).
- Whitman, W. (1855). *Song of myself*. Recuperado el 10 de Diciembre de 2018 en <https://whitmanarchive.org/published/LG/1891/clusters/27>
- Whitman, W. (1962). *Antología de la poesía norteamericana* [Traducción de J.C.Urtecho y E.Cardenal]. Madrid: Aguilar.

- Woodward, A. (2005). Infants' Understanding of the Actions Involved in Joint Attention. En N. Eilan, C. Hoerl, T. McCormack, y J. Roessler (eds.). *Joint Attention: Communication and Other Minds*, (110-128). EE.UU.: Oxford University Press.
- Yaden, D. Haidt, J. Hood, R. Vago, D. Newberg, A. (2017). The Varieties of Self-Transcendent Experience. *Review of General Psychology*, 21(2). DOI: 10.1037/gpr0000102.
- Zahavi, D. (2001) Beyond empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity. In *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5-7), 151-167.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. EE.UU.: Bradford books.
- Zahavi, D. (2007). Subjectivity and immanence in Michel Henry. En A. Grøn, I. Damgaard, S. Overgaard (eds.). *Subjectivity and transcendence*, (133-147). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zahavi, D. (2008). Simulation, projection and empathy. *Consciousness and Cognition*, 17 (2), 514-522.
- Zirión, A. (2005) Presentación. En E. Husserl (autor). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre constitución* (5-18). Mexico: Fondo de Cultura Económica.