



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Moviéndose entre Cuerpos
Un estudio de las cinestesis como rasgo
originario de la Intersubjetividad

Henry Camilo Villamizar Blanquicet

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2013

Moviéndose entre Cuerpos
***Un estudio de las cinestesis como rasgo
originario de la Intersubjetividad***

Henry Camilo Villamizar Blanquicet
Código: 438330

Tesis o trabajo de investigación presentado como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Filosofía

Director:
Juan José Botero, Ph.D.

Línea de Investigación:
Filosofía de Mente

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2013

Resumen

El estudio de la intersubjetividad se ha dirigido recientemente a darle mayor importancia al papel de la experiencia de los cuerpos que se reconocen en el movimiento, en las explicaciones de cómo conocemos a otro ser humano como soy yo. Desde el método fenomenológico iniciado por Edmund Husserl a principios del siglo XX, nos acercamos al tema del otro desde la corporalidad. En el *mundo de la vida* de la fenomenología nos encontramos siempre entre cuerpos que se mueven, entre cuerpos cinestésicos, más no entre mentes racionales. En el terreno de la percepción, al que equiparamos con el *Lebenswelt* husserliano, las cinestésias juegan un rol fundamental con respecto a la intersubjetividad. La investigación fenomenológica nos lleva a aclarar que entre la intersubjetividad y las cinestésias existe una correlación de co-constitución, es decir, sin intersubjetividad no hay conciencia cinestésica, pero no hay conciencia intersubjetiva sin las cinestésias que están presentes siempre en nuestra experiencia.

Palabras Clave: Fenomenología, Intersubjetividad, Cinestésias, Mundo de la vida, Corporalidad

Abstract:

The study of Intersubjectivity has been recently directed towards giving more importance to the part of experiencing bodies recognizing each other through movement, in the explanations of how we know another human being as I am. From the phenomenological method that began with Edmund Husserl in the XXth century, we approach to the subject of the other from corporeality. In the *LifeWorld* of phenomenology we always find ourselves among moving bodies, among kinesthetic bodies, not among rational minds. In the ground of perception, which we equate with the husserlian *Lebenswelt*, kinesthesia plays a fundamental role in relation with intersubjectivity. The phenomenological investigation leads us to clarify that between intersubjectivity and kinesthesia exists a co-constituting correlation, this means, without intersubjectivity there's no kinesthetic conscience, but also that there's no intersubjective conscience without kinesthesia, always present in our experience.

Key words: Phenomenology, Intersubjectivity, Kinesthesia, Life World, Corporeality

Contenido

	Pág.
Resumen – Abstract.....	III
Introducción.....	1
1. La Percepción: El espacio mundano-vital como el lugar donde surgen todas las objetividades	5
1.1 El Mundo de la Vida(Lebenswelt).....	5
1.2 Objetividad e intersubjetividad en el mundo de la vida.....	6
1.3 Mundo de Vida y Percepción.....	12
1.4 Fenomenología Genética.....	18
2. La percepción como el terreno de las cinestésias: Naturaleza Material y Naturaleza Animada.....	23
2.1 Cinestésias: Caracterización.....	23
2.2 Husserl: Naturaleza material: lo invariante de la variación. El Fenómeno de la anticipación.....	29
2.3 Naturaleza Animada: Una cuestión de movimiento.....	34
2.4 El papel trascendental de las cinestésias.....	37
3. La intersubjetividad trascendental – el otro-yo y la sintonía corporal.....	40
3.1 Facetas de la intersubjetividad y su carácter trascendental.....	40
3.2 El movimiento corporal en los recién nacidos: Aportes de psicología del desarrollo a la primacía del movimiento.....	49
4. Conclusiones.....	52
5. Bibliografía.....	55

Introducción

¿Cómo es que tengo experiencia de un mundo objetivo, un mundo que no es sólo para mí? ¿Por qué puedo saber, sin siquiera pensar, reflexionar, tematizar, la diferencia entre una cosa, un animal y una persona? ¿Qué es, en términos generales, tener experiencia de otro? Preguntas como estas son las motivaciones de este escrito. El objetivo consiste en mirar la experiencia de nuestro movimiento corporal para esclarecer su relación con la percepción de otros seres animados y en general, de un mundo objetivo, que, fenomenológicamente hablando, es intersubjetivo.

Si queremos saber por qué asumimos en nuestra experiencia cotidiana la idea de objetividad como “un mundo de sujetos”, debemos buscar la manera de acercarnos y mirar reflexivamente esta experiencia, salirnos de ella para poder estudiarla. El método fenomenológico iniciado por Edmund Husserl ha trabajado fuertemente el estudio de esta cotidianidad, caracterizada como el mundo de la vida. Si queremos hablar de constitución de sentido, debemos remitirnos a la experiencia primaria, que en términos fenomenológicos, es el mundo de la vida, la llamada “intuición originaria” por Husserl. (cf.) (Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, 1991)

Pretendemos estudiar mi sentido de “otro como yo” en el plano más originario, para esclarecer que esta constitución de sentido de otro es primigeniamente corporal, tacto-cinestésica. Pero una pregunta surge: ¿Existe alguna evidencia, como tal, de la intersubjetividad, de que este mundo es ya de una vez para todos, en esta llamada intuición originaria? En la tradición fenomenológica se ha tratado el tema de la objetividad, vista en el mundo de la vida como intersubjetividad, como un mundo para otros. Es importante pues, empezar por mostrar cómo en la fenomenología se ha mostrado que en el mundo de la vida ya tenemos una intuición originaria de la intersubjetividad, y que este mundo de la vida es la experiencia originaria de la intersubjetividad.

Es importante entender que el mundo de la vida tiene muchas capas de sentido, por lo que nos centraremos en este texto en la experiencia antepredicativa, una experiencia que antecede al conocimiento científico (por esto decimos que surge allí la objetividad, pero que así caracterizada en el mundo de la vida, no se encuentra dicha objetividad). Para aclarar que el mundo de la vida antepredicativo es el terreno originario de la experiencia de otro, asociaremos esta capa del mundo de la vida como el lugar de la percepción. La percepción es, de acuerdo con la tradición fenomenológica, la forma originaria de estar en el mundo, nuestra manera más directa de experimentar las cosas y a otros. Se hará, pues, una relación entre la percepción y el mundo de la vida para entender con mayor claridad por qué es en esta forma de conciencia que centramos nuestro estudio.

Pero el terreno de lo antepredicativo, por su misma naturaleza, hace difícil su estudio sistemático. Es por eso que es relevante mostrar aquí la importancia del método fenomenológico como apropiado, en tanto un método de la experiencia, una ciencia del mundo de la vida como lo dice Husserl en *Crisis*, para poder hacer un estudio serio de lo que encontramos allí.

Al aclarar, entonces, que según la tradición fenomenológica, el mundo de la vida es el lugar de la intuición originaria de la intersubjetividad, podemos adentrarnos en este para encontrar lo que está allí, de manera primaria e intuitiva, (luego de una reducción fenomenológica, en la ponemos entre paréntesis aquellos prejuicios que tenemos del mundo). Adelantándonos un poco, se pretende mostrar que es algo fundamentalmente corpóreo, específicamente cinestésico, es decir, encontramos allí nuestro cuerpo moviéndose e interactuando con el ambiente que lo rodea, esto es, configurando a cada movimiento sentido de mundo, a través de la experiencia que tenemos del movimiento de nuestro propio cuerpo, a saber, las cinestésias.

Es importante, entonces, antes de estudiar fenomenológicamente la percepción de objetos y de otros, entender qué son las cinestésias, caracterizarlas y ubicarlas en la experiencia perceptiva, para poder después mostrar cómo Husserl la incluye en su investigación fenomenológica de las naturalezas material y animada hasta el punto que les da un carácter trascendental con respecto a la constitución de sentido de dichas naturalezas.

Por último, se mostrará cómo a través de las cinestésias es que originariamente nos encontramos con otros, y cómo es a partir de éstas que podemos dar luces sobre el rasgo originario de la intersubjetividad. Nos serviremos, para concluir, de algunos ejemplos de psicología del desarrollo que puedan apoyar esta primacía de las cinestésias. Entremos, pues, en el mundo de la vida para entender mejor este lugar de la intuición originaria, su relación con la percepción y su importancia en la constitución de un mundo intersubjetivo.

1. La Percepción: El espacio mundano-vital como el lugar donde surgen todas las objetividades

1.1 El mundo de la vida (Lebenswelt)

¿A qué nos referimos con mundo de la vida? Partimos de las consideraciones de Edmund Husserl al respecto. El objetivo principal de su texto *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, consiste en un estudio sistemático del mundo de la vida (lebenswelt). El interés de Husserl pareció haberse inclinado hacia el estudio de los temas cruciales de la fenomenología a la luz de esta idea. Si consideramos de dónde provienen nuestras creencias, conceptos, teorías sobre el mundo, veremos que tenemos que llegar al mundo de la vida, en el que tenemos nuestra experiencia de las cosas. La fenomenología pues, es una filosofía de la experiencia, un filosofía del mundo de la vida.

El mundo de la vida es el mundo de lo pre-dado. Así lo dice Husserl en *Crisis*: “La naturaleza pre dada– el dominio del mundo de la vida – la naturaleza corpórea, [es tal] que es familiar al hombre común en la vida cotidiana y que él puede llegar a conocer con “mayor detalle” pero que simplemente no existe razón para destacar y considerar de una manera coherente en su carácter unitario abstracto, como las ciencias naturales proponen hacer. [Para el científico] es la esfera del ser pre dada por la que él desea lograr algo nuevo: teoría para la naturaleza, el ser teoréticamente verdadero, la determinación predicativa...” (Husserl, *The Crisis of the European Sciences and the Transcendental Phenomenology*, 1970, p. 381)

De acuerdo con la fenomenología husserliana, en el mundo de la vida vivimos en actitud natural. Tenemos lo que aparece ante nosotros como ahí, sin cuestionar ni tematizar más

allá de nuestra necesidad práctica. En esta actitud natural tenemos nuestros prejuicios acerca de las cosas. Los tenemos quiere decir: los vivimos de manera incuestionada. Este mundo de vida circundante es configurado por los intereses prácticos e incuestionados que tenemos en la actitud natural. En este espacio mundano-vital tenemos el horizonte de toda tematización específica posible del mundo. Este horizonte de sentido es la percepción externa y no reflexiva del mundo. "El mundo de vida es el mundo que está constantemente pre dado, válido constantemente y existiendo por adelantado, pero no válido por algún propósito de investigación, en concordancia con un fin universal. Todo fin lo presupone..." (Husserl, *The Crisis of the European Sciences and the Transcendental Phenomenology*, 1970, p. 382)

1.2 Objetividad e intersubjetividad en el mundo de la vida

El ideal de objetividad es la guía de las ciencias positivas. "¿No es el conocimiento científico como tal conocimiento <<objetivo>>, conocimiento dirigido hacia un substrato cognoscitivo válido para cualquiera con universalidad incondicionada? (Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, 1991, pág. 130) La aclaración de este ideal, de acuerdo con Husserl, parece hacerse a la luz de la intersubjetividad, al considerar la objetividad científica como un substrato cognoscitivo válido *paracualquiera*. El científico hace un análisis del mundo y lo objetiviza, aunque sigue estando en actitud natural ya que presupone una realidad objetiva, en sí, más allá de los objetos de la percepción, más allá de los sentidos, olvidando el mundo de la vida de donde surgió este ideal; sobre éste construye su teoría del mundo.

¿Qué es tener un mundo objetivo para el científico? Tener un mundo en sí, independiente de cualquier subjetividad. Pero si investigamos este sentido de objetividad a la luz de la fenomenología podemos (adelantándonos un poco) decir que su origen surge de una experiencia de otro, de la intersubjetividad. El sentido de objetividad es primordialmente intersubjetividad, sólo que las ciencias han idealizado este sentido al punto que han olvidado su origen experiencial, su origen en el mundo de la vida.

¿Por qué el científico “olvida” este mundo de la vida? En su idealización objetiva, el científico contrapone el ideal de verdad objetiva con la verdad presente en el mundo de la vida, una verdad subjetiva-relativa, una verdad pre-científica e incuestionada, sobre la que nos movemos bajo los intereses prácticos de nuestra cotidianidad. “La idea de verdad objetiva está determinada de antemano según su sentido por el contraste respecto de la idea de la verdad de la vida pre- y extracientífica” (Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, 1991, pág. 131).

Este es el punto relevante para este estudio del mundo de la vida: Según Husserl, en él, en actitud natural, ya se encuentra la objetividad del científico, este “en sí” del mundo sobre el que trabaja y no cuestiona. Es decir: esta idea de objetividad científica no surge de la imaginación del científico, sino que surge, fenomenológicamente hablando, de una experiencia de intersubjetividad. Ahora bien, esta “objetividad” del mundo de la vida ciertamente tiene un matiz distinto que la objetividad formalizada con la que trabaja el científico, pues en el mundo de la vida no tenemos esa formalización, pero sí tenemos una intuición originaria (cf.) (Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, 1991) de la cual surge esta idea de objetividad.

Al mundo de la vida se remiten las objetividades de la ciencia. Este espacio es el escenario, el horizonte de sentido donde todas nuestras percepciones pueden ocurrir. El mundo de la vida nos está dado como horizonte de posibilidad de todos los otros mundos de sentido que constituimos. Es el horizonte de todo horizonte, el fondo sobre el que se levantan otros horizontes, incluyendo el científico, con la característica que el científico trabaja con una idealización del mundo de la vida, un presupuesto de objetividad que proviene -sin que el científico lo tome en cuenta- de la experiencia. Un ejemplo patente en *Crisis* se da en el apéndice sobre el origen de la geometría:

“A la geometría de las idealidades precedió la agrimensura práctica, que nada sabía de idealidades. Pero este rendimiento pre-geométrico era el fundamento de sentido de la geometría, el fundamento para el gran hallazgo de la idealización (...) [H]e aquí, pues, la razón por la que todo retorno reflexivo ocasional (o también <<filosófico>>) del trabajo técnico sobre su auténtico sentido se detiene siempre en la naturaleza idealizada, sin que las reflexiones conduzcan radicalmente hasta el fin último (...) un fin que, sin embargo, tenía que radicar en esta vida y tenía, que venir referido a su mundo de vida. (Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, 1991, pág. 51).

Si lo dicho anteriormente es cierto, entonces esta objetividad (como cualquier otra) tiene su origen en el mundo de la vida. Es importante notar, sin embargo, que este mundo es pre científico, (pues allí se da su origen), y subjetivo-relativo; se presenta a la experiencia de cada conciencia de manera particular, en contraste con la objetividad de la ciencia natural. “El mundo nos es dado en la experiencia sensible cotidiana de un modo subjetivo-relativo. Cada uno de nosotros tiene sus apariencias, sus fenómenos, que valen para cada uno como lo que verdaderamente es (...) [P]ero no por ello pensamos que existan muchos mundos, creemos necesariamente en el mundo, que contiene las mismas cosas, aunque a nosotros se nos aparezcan de un modo diferente” (Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, 1991, pág. 23).

Esta creencia en un único mundo a pesar de la manera subjetivo-relativa en la que se me presenta nos da ya una idea del “en sí” que presupone el científico. Si encontramos estos dos “lados” en nuestra experiencia cotidiana, la intuición originaria del mundo objetivo del científico y el mundo subjetivo que se nos aparece a cada paso en nuestras experiencias, puede verse con mayor claridad el proceder del científico, que debe superar lo meramente subjetivo por un “en sí”, un substrato cognoscitivo que tenga validez universal. “Esto <<subjetivo-relativo>> tiene que ser <<superado>>; puede y debe adjuntársele un hipotético ser-en-sí...” (Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, 1991, pág. 132). Este ser-en-sí es visto como algo válido para todos, un conocimiento que incluye a todos los seres. El científico en la actitud natural considera que este mundo de la vida pre dado, antepredicativo, subjetivo-relativo, no es más que el reflejo de un realidad “detrás” cuyo acceso es sólo lograble a través de una teorización de las “formas” a priori del mundo. Es un conocimiento que presupone lo objetivo y lo sitúa en la esfera de la teoría.

Pero lo presupone quiere decir: asume, en su actitud natural “especializada”, que este mundo y los descubrimientos que haga de él son válidos para todos lo que quieran comprobarlos. Que este mundo con sus formas no es su mera invención, sino que efectivamente es algo para una comunidad de personas, que pueden comprender y corroborar. En el esclarecimiento fenomenológico podemos observar que en el prejuicio objetivista de científico ya existe la intuición de un mundo intersubjetivo y esta intuición, ciertamente no científica sino antes bien directa, no conceptual, proviene, no de la

invención del científico, sino de una experiencia en la percepción, en el mundo de la vida antepredicativo, que le evidencia el mundo bajo unas regularidades, una forma típica, mientras también aparece de múltiples maneras y en relación con nuestros movimientos corpóreos, sensibles.

Detengámonos en esta cuestión: la objetividad a la que el científico aspira y en virtud de la cual catalogamos propiamente una disciplina como científica consiste en el conocimiento objetivo, conocimiento para todos, que pueda alcanzar. El punto consiste en que esta objetividad que la ciencia aspira, este impulso, por así decirlo, no es algo creado por el científico a partir de sus reflexiones, sino que dicha idea de objetividad ya se encuentra de manera intuitiva en el mundo de la vida antepredicativo. Sin embargo, las cosas del mundo de la vida se nos presentan de manera subjetivo-relativa, como ya habíamos dicho, por lo que propiamente no hay un “en sí” en la experiencia cotidiana, no nos encontramos con la objetividad formalizada del científico.

¿Pero cómo se da esta idea del “en sí”? Según Husserl en *Crisis*, en nuestra experiencia de mundo tenemos una confirmación de la mismidad de un objeto a partir de la continuidad de los distintos momentos en que experimentamos dicho objeto. Lo reconocemos a través de sus propiedades y lo corroboramos a través de la repetición (cf.) (Husserl, *The Crisis of the European Sciences and the Transcendental Phenomenology*, 1970, p. 343). Sin embargo, este reconocimiento sigue siendo relativo, abierto a un horizonte de posibilidades que me permiten “completar” cada vez más el objeto percibido. Y esta compleción no sólo me involucra a mí, sino también a todas otras posibles personas que experimenten el objeto. “Todo lo que es válido para nosotros como existiendo ahí, en la actualidad, es siempre ya entendido como existiendo para todos, precisamente a través de la experiencia común.”(Husserl, *The Crisis of the European Sciences and the Transcendental Phenomenology*, 1970, p. 344)

Entonces bien: el científico parte de sus experiencias subjetivo-relativas que contraponen a una permanencia del objeto, una corroboración constante que además de su propia experiencia, hace con otros. Su objetivación consiste, pues, en lograr un método que trabaje sobre estos invariantes que le sugieren su experiencia de objeto, pre-científica, y formalizarla a través de un constructo matemático: “*La objetivación* en un asunto de *método*, fundado en datos de experiencia pre-científicos. El método matemático “construye”, de la representación intuitiva, objetos ideales y enseña cómo manejarlos

operativa y sistemáticamente.” (Husserl, *The Crisis of the European Sciences and the Transcendental Phenomenology* , 1970, p. 348). Toda esta construcción es un método de idealización de objetividad, un método que todos pueden abarcar y utilizar para conocer el mundo objetivamente. “Este mundo [la totalidad de dichos objetos] es ya objetivo en la medida en que dicho conocimiento le permite, los ideales formados de este, son absolutamente idénticos para cualquiera que practique el método, sin importar cuanto pueda diferir su representación intuitivo-empírica de lo que sirvió a otros en su idealización basada en la intuición” (Husserl, *The Crisis of the European Sciences and the Transcendental Phenomenology* , 1970, p. 349).

En esta esfera de la experiencia humana, la original, ya tenemos una intuición de un mundo compartido (no sólo para mí). En este punto se evidencia la importancia de estudiar en el mundo de la vida el origen de sentido de un mundo intersubjetivo, un mundo en el que los otros ya están para mí, específicamente, un mundo que se presenta de manera típica para otros como para mí, pero sin embargo, un mundo que me trasciende en sus múltiples apariciones a través de mi dinámica corporal.

“...Se recordará el hecho, puesto de relieve como válido, de que la ciencia es una realización espiritual humana que - históricamente y también para todo aquel que aprende – presupone tomar como punto de partida el mundo de la vida circundante intuitivo, dado previamente como siendo para todos en común.” (Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*, 1991, pág. 127).

En el mundo de la vida ya están los otros: en la percepción que tengo de las cosas me encuentro constantemente con otros hombres. Siempre existe en la experiencia la validación intersubjetiva, la idea presupuesta de que en general vemos “lo mismo”, que nuestras experiencias de las cosas, en su sentido más general, pueden ser corroboradas por otra persona con el mismo carácter de validez que yo le otorgo. Constituimos intersubjetivamente en nuestro mundo vital, el mismo objeto. “...dirijamos nuestra atención al hecho de que en nuestra percepción continuamente fluyente del mundo no estamos aislados, sino que en esta percepción estamos a un mismo tiempo en conexión con otros hombres (...) De este modo, el mundo no es sólo siendo para los hombres aislados, sino para la comunidad de hombres, y, ciertamente, ya en virtud de la

mancomunación de aquello lisa y llanamente susceptible de ser percibido” (Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, 1991, pág. 172).

Es decir: en la percepción de objetos también se toma en cuenta la mancomunación (comunidad- unión dirigida hacia...), lo que genera un cambio de validez de lo que entre todos se representa como “lo normal”, una corrección intersubjetiva de la percepción de mi mundo circundante que confluye con el de otros. “En esta mancomunación también tiene lugar constantemente, en la corrección recíproca, un cambio de validez. En el cruce de comprensiones, mis experiencias y mis adquisiciones entran con las de los otros en una conexión análoga a la de las series particulares de experiencia en el marco de mi vida experiencial, o bien en el marco de la vida experiencial en cada caso propia; y esto sucede de nuevo de modo tal que, en líneas generales respecto de las particularidades, la consonancia intersubjetiva de la validez y, en esta medida, una unidad intersubjetiva en la multiplicidad de las valideces y de lo válido en su interior, se manifiesta como lo normal.” (Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, 1991, pág. 172)

Recordemos dos aspectos de esta descripción del mundo de la vida: primero, el mundo de la vida es visto como un horizonte, es decir, como el fondo sobre el cual las cosas son percibidas, el escenario en el que las cosas del mundo aparecen con sentido; no es un campo o un espacio específico del mundo, sino es el fondo sobre el que cualquier espacio específico de sentido es construido. Husserl resalta la necesidad de un estudio de este espacio vital, tomando en cuenta sus particularidades como el ser un espacio anterior a toda teoría, es más, ser el espacio por el que cualquier teorización es posible. Volver sobre este es, pues, necesario, si queremos esclarecer el tipo de rasgo que es la intersubjetividad en su sentido originario.

Segundo: al hablar del mundo de la vida como el origen de todas las idealidades es importante aclarar que se está hablando de sentido de mundo. Cualquier tematización de algún aspecto del mundo, cualquier teorización de algo en el mundo, la antecede un sentido cotidiano e intuitivo del cual este sentido más complejo surgió. El mundo de la vida es el horizonte último de sentido, en el que se incluye un sentido de los otros como elemento constitutivo de la objetividad: “La intersubjetividad universal en la que toda objetividad, todo lo ente en general, se disuelve, no puede, evidentemente, ser otra que

la de los hombres, la cual es innegablemente, ella misma, una parte constitutiva del mundo” (Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, 1991, pág. 189).

Por último, es importante señalar que nuestra manera de ser en el mundo de la vida, en tanto es pre científico, antepredicativo, subjetivo-relativo, es perceptual, es decir, la percepción es la forma originaria de estar en el mundo de la vida. Nuestra manera de “navegar” con las cosas del mundo, y con otros seres animados, es través de nuestra percepción. Existe un relación directa entre la percepción y el mundo de la vida, hasta el punto de que la manera de estar en el mundo de la vida es percibiendo. Esto será explicado a continuación.

1.3 Mundo de la vida y percepción

Hasta este punto se ha asumido una relación que requiere de mayor aclaración: la de mundo de la vida y percepción. Para darle más fuerza a la relación, nos remitimos a lo que Husserl ha dicho al respecto. Para este autor, percibir es experimentar un objeto de manera directa y pre científica. Percibiendo tenemos una experiencia que no es reflexiva, aunque pueda, a cada momento, pasar al plano de la reflexión. “I spoke of a turning of attention. More specifically, I spoke of a turning of the thematic regard and even more precisely of a reflection. In fact, we speak of a reflection in all cases, where in any kind of conscious lived-experience a direction of the thematic regard is prefigured from the very start as a normal, that is, as a necessary, thematic attitude that serves as a starting point from which we must turn away in order to get hold of something new in our conscious lived-experience. This is how it works for external perception” (Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis; Lectures on Transcendental Logic*, 2001, p. 34).

Cuando hablamos de percepción es importante resaltar que no nos referimos a un proceso psicológico, una habilidad o una capacidad de enfrentarse con el mundo, sino más bien la forma originaria de estar en el mundo. Es una cuestión de sentido de mundo y es la forma de ser en el mundo por excelencia, con la que partimos, por así decirlo. Percibiresexperimentar el mundobajounaciertaactitud, a saber, la actitudoriginaria:

“Belonging to external perception is a thematic basic attitude, namely, the attitude directed towards the external object, which without further ado we call it the object of perception (Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis; Lectures on Transcendental Logic*, 2001, p. 104).

De acuerdo con esto, la percepción es el lugar de la intuición sensible. Es el mundo de nuestra vida cotidiana. Un mundo al cual podemos siempre voltear la mirada y tomar reflexivamente aquellos objetos que se nos presentan de manera directa y no temática. El mundo de la vida intuitivo ya tiene de antemano la posibilidad de poder volver la mirada sobre el mismo para así encontrar nuevas sedimentaciones de sentido presentes en mi conciencia de este mundo.

“Generally speaking, perception is original consciousness.” (Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis; Lectures on Transcendental Logic*, 2001, p. 40) La manera más básica de captar el sentido de un objeto, de algo del mundo, es a través de nuestros sentidos. Percibir un objeto es estar frente a él, experimentarlo por medio de mi tacto, vista, oído, etc. A través de la manera en que se me presenta (lo veo, toco, siento su aspereza o su suavidad, etc.), lo reconozco como el mismo, el que está ahí, presente ante mi percepción, en las múltiples apariciones en que se encuentra, con la diversidad que los sentidos me ofrecen, pero siempre en torno a una manera originaria de dárseme, una *típica* por la que las múltiples y distintas apariciones se sintetizan, pasivamente, para presentar el objeto. Es en virtud de esa típica manera de presentármelo el objeto, que cobran sentido las variadas alteraciones como alteraciones de “la misma cosa”. Las cosas del mundo circundante están inmersas en lo meramente típico.

Percibir el objeto es ser conciente de él en la unidad (la *típica*) de sus múltiples apariciones. Ser conciente de él significa: aprehenderlo en sus evidencias originarias, aquellas que permiten que lo percibamos como “ello mismo”. Estas evidencias, son, sin embargo, no idealizadas, no cuestionadas en la vida realizadora (cf.) (Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, 1991). Lo objetivo, en contraste, nunca es experimentado como “ello mismo” sino como una idealización del mundo de la experiencia inmediata (las evidencias originarias). De esta manera, investigar lo esencial de dichas evidencias (su sentido primario) es trabajo de una

Ciencia del Mundo de la Vida (cf.) (Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, 1991, pág. 130)

Puedo acercarme o alejarme del objeto, tocarlo con un dedo o con toda la mano. Puedo, en general, modificar mi manera de percibirlo a cada instante en el que estoy. Es parte esencial de la percepción el estar en constante variación. Pero dicha variación se da sobre “la base” del mismo objeto, aquel que está siempre presente ante mis sentidos como él mismo. Esta base, por otro lado, nunca debe entenderse como el objeto en sí, pues nunca se debe olvidar que el objeto siempre se presenta por perspectivas, matices o escorzos, nunca en sí mismo. Por lo tanto, la mismidad del objeto percibido debe entenderse no como el objeto en sí, sino como el sentido sintetizado (por así decirlo) que tengo del objeto.

Entonces algo extraño parece decirse acá: ¿al percibir capto el mismo objeto y al mismo tiempo la variación de perspectivas de ese mismo objeto? No escuestión de extrañeza, sino de entender que ya existe en la percepción una estructura que unifica la experiencia en un mismo objeto de percepción: “Note now that the objective sense of perception is nothing less than or means the same thing as the actual perceptual object (...) it is beyond doubt that perception possesses in itself what appears to it as such, possesses it perceptually meant object. (Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis; Lectures on Transcendental Logic*, 2001, p. 35)

Al percibir un objeto, en sus múltiples apariciones, estamos percibiendo, de manera pasiva, la identidad del mismo objeto, Es más: en la actitud natural, al percibir, no captamos el objeto en sus múltiples apariciones, sino al contrario, lo tomamos como el mismo a pesar de sus tonos cambiantes. Percibir, en un sentido originario, es pues, captar la mismidad del objeto a través de los sentidos y a pesar de los distintos modos de aparición, que pueden ser erróneos, pero por su misma naturaleza, corregibles.

Un acita de Husserl para aclarar esta idea: “Perception is an intentional lived-experience and has immanently, within itself, an intentional object as an inseparable sense. If we make a judgement about this sense, we thus judge something that is demonstrable in an evident manner and therefore has being, even if it also turns out later to be that the perception was a deceptive one. (Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active*

Synthesis; Lectures on Transcendental Logic, 2001, p. 36). Percibir es estar ante un objeto con sentido. Es captarlo en su mismidad a través de los sentidos, que aunque siempre cambiantes en su dación del objeto, conservan una unidad con el objeto percibido.

Tomamos, pues, como estudio fenomenológico la conciencia en la percepción, para esclarecer lo invariante de la variación. Es en esta forma de ser de la conciencia donde nos interesa aclarar el problema del origen de un mundo intersubjetivo. Algunos autores contemporáneos hablan, en este espacio, de intersubjetividad primaria, es decir, la intersubjetividad en el plano de la experiencia originaria, fundante, por así decirlo, de otros tipos de intersubjetividad mediada ya por aspectos más elaborados de la experiencia humana, es decir, predicaciones, conceptualizaciones acerca del otro. Esto será aclarado más adelante, por ahora es importante resaltar que en la percepción no tenemos distintos tipos de intersubjetividad, más bien tenemos facetas, caras, (maneras de vérnoslas con), de la misma intersubjetividad.

En la esfera de la percepción, es decir, del mundo de la vida antepredicativo, se aborda el tema de la percepción del otro desde la corporalidad, pues (como más adelante se expondrá en este texto), toda naturaleza, tanto la exclusivamente material como la naturaleza animada, remite a un cuerpo, a sus contenidos materiales. En el estudio del cuerpo, que va a ser nuestra guía para esclarecer el fenómeno de la intersubjetividad, nos encontramos inevitablemente con el tema de las cinestésias, rasgo que hace parte de la constitución corporal fundamental de todo ser animado. Las primeras exploraciones del recién nacido, según algunos estudios de psicología del desarrollo, por dar un ejemplo, parten de las posibilidades de movimiento de su corporalidad, la experiencia que tiene de su propio movimiento. Mover sus dedos, su cuello, sus brazos y piernas; las exploraciones cinestésicas presentes desde que nacemos son aquellas que orientan el sentido de mundo que un ser animado se hace en la percepción, y más específicamente y de manera primaria, el sentido de otro en el mundo de la vida antepredicativo.

Por ahora, retomemos lo dicho hasta el momento sobre la percepción:

1. La percepción no es un estado o un proceso psicológico acompañado de otros procesos como teorizar, imaginar, etc. que requieran de un análisis científico-natural. Percibir es la manera originaria de estar en el mundo. Es la actitud originaria, es “nuestro punto de partida” para experimentar un mundos de cosas y cuerpos.

2. El terreno de la percepción es pre conceptual, ante predicativo, pre teórico. En él vienen a jugar aspectos relacionados con nuestra experiencia directa del mundo, que se da a través de nuestros órganos sensoriales y no pasan (en un comienzo) por una reflexión, sino que percibir, en este sentido, se da de manera directa.

3. En la percepción, las cosas se nos presentan como una síntesis unitaria de multiplicidades sensibles, llamadas apariencias que, aunque captamos dichas apariencias a través de los distintos sentidos y como nuestro cuerpo este posicionado al percibir, vemos la cosa "unificada", es decir, experimentamos el objeto, en una percepción directa de la cosa, como el mismo. Un análisis posterior de la experiencia nos permitiría estudiar a fondo la relación entre las distintas apariciones de la cosa y la síntesis pasiva (cinestésica) que hacemos en la percepción para darle sentido de una cosa como una y la misma. "Different appearances are only taken to present us with one and the same object if the appearances can be given in a continuous synthesis, that is, if there exists a sliding transition between them. According to Husserl, our awareness of such a continuity presupposes the contribution of kinaestheses." (Zahavi, Husserl's Phenomenology, 2003, p. 100).

4. Siempre, y esto es esencial a este campo, percibimos por perspectivas, siempre captamos la cosa "por un lado". El objeto percibido es trascendente, nunca se nos presenta completo. Pero, y esto también es esencial de la percepción, podemos dirigir nuestra mirada hacia las partes del objeto que están vedadas a nuestra percepción inicial, podemos actualizarlas según cambie de posición al captar el objeto. Es decir, los otros lados de la cosa están co-presentes con el lado que se percibe actualmente y siempre tiene la posibilidad de ser actualizados para la percepción, esto gracias a mis posibilidades de movimiento (cinestesis), que a través de la experiencia de mi cuerpo *anticipan* la cosa no percibida para unificarla.

Vemos como en muchos apartes de las obras de Husserl se describe percepción de manera similar a la del mundo de la vida, en su estrato más básico, en su estrato pre dado, pre científico. Las descripciones que hace de una y otra son de una similitud innegable. Hablamos del terreno de la percepción como el mundo de la vida antepredicativo. Explica cómo aquello que encontramos en la percepción puede volverse

tema de reflexión, tema, en su sentido más amplio, de una objetivación científica, de una teorización. También hace notar, por ejemplo, la importancia del mundo de la vida como olvidado fundamento de la ciencia natural. La naturaleza idealizada de objetos matemáticos, por ejemplo, ha desplazado el sentido último del cual aquellas idealidades surgen, un sentido que está presente en nuestra cotidianidad de manera intuitiva, pre reflexiva y sensible (corpórea). La ciencia natural ha idealizado aquello que ha encontrado intuitivamente y pre reflexivamente en la percepción y lo ha teorizado, idealizado y esta objetividad surge de una intuición de “un mundo para otros como yo”, un mundo intersubjetivo.

Es importante señalar, pues, qué es aquello que nos interesa en el campo de la percepción, a saber, nuestra relación con el cuerpo cinestésico (la cosa material y la cosa animada). Husserl relaciona directamente la percepción con el aspecto corporal y cinestésico que le atañe:

“En todas las verificaciones de la vida natural de intereses, de aquella que se atiende puramente al mundo de la vida, el regreso a la intuición experiencial <<sensible>> juega un papel preminente. Pues todo aquello que, desde el punto de vista del mundo de la vida, se presenta como cosa concreta posee, evidentemente, una corporeidad (...) Si prestamos atención tan sólo a lo corporal de las cosas, entonces, como es obvio, esto sólo se presenta perceptivamente en el ver, en el palpar, el oír, etc. (...) En ello toma parte evidente e irremisiblemente nuestro soma, el cual nunca falta en el campo perceptual, ciertamente, toma parte con sus <<órganos perceptivos>> correspondientes (ojos, manos, oídos, etc.). De forma constante juegan aquí consciencialmente un papel, y en el ver, oír, etc., funcionan conjuntamente con la movilidad yoica que les pertenece, las así llamada cinestésias.” (Husserl, La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental, 1991, pág. 110)

Para Husserl, es a través del cuerpo la manera originaria de percibir un objeto. Sin embargo, el cuerpo es objeto material y al mismo tiempo objeto animado (cinestésico, la experiencia de movimiento corporal mismo, que es un rasgo siempre presente en la percepción de un objeto por un cuerpo). Es de vital importancia, pues, estudiar el cuerpo, diferenciarlo de un mero objeto, y explicar el papel que juegan las cinestésias en esto.

Por ahora sólo se ha dicho que el cuerpo y las cinestesis parecen jugar un rol de suma importancia para poder percibir.

1.4 Fenomenología Genética

Ahora bien: si es un mundo donde sólo está presente la experiencia sensible, la intuición, donde no vienen a jugar los conceptos, sino es en virtud de esta parte “intuitiva” que los conceptos son formados, ¿Cómo podría hacerse una investigación rigurosa, que no incluya elementos “exteriores” a este campo de la percepción, pero que a su vez pueda llegar a conclusiones definitivas y mancomunadas, que puedan ser analizadas en detalle y entendidas por una comunidad científica? La dificultad radica en la naturaleza del mundo de la vida, en el que no nos detenemos a reflexionar sobre nuestro actuar mismo, sino que simplemente actuamos. Es decir: ¿Cómo hacemos un análisis reflexivo (científico) de lo que es pre reflexivo?

Husserl expone esta “paradoja” en la siguiente cita: “Y ahora la pregunta paradójica: ¿No puede uno [girar hacia] el mundo de la vida, el mundo del cual todos somos concientes en vida como el mundo de todos nosotros, sin de manera alguna convertirlo en sujeto de una investigación universal, siendo siempre dado sobre, más bien, a, nuestros individuales o universales, diarios y momentáneos, fines e intereses vocacionales (...)?” (Husserl, *The Crisis of the European Sciences and the Transcendental Phenomenology*, 1970, p. 382). La paradoja es enunciada por Husserl de distintas maneras, ya sea al estilo de la pregunta puesta anteriormente, o en el caso del texto *Experiencia y Juicio*, en el que se plantea la duda de cómo poder investigar de manera rigurosa la experiencia antepredicativa, si la única manera parece ser a través de la reflexión y la utilización de conceptos y lenguaje predicativo. La duda está en si es posible hacer una investigación teórica, que conduzca a objetividades (aunque no sea en el sentido del método de la ciencia natural) cuyo tema central sea el mundo de la vida, que es subjetivo-relativo. Además, también entraría acá una posible objeción de circularidad: ¿Cómo se puede tomar como tema aquello que posibilita la especificación de cualquier tema, a saber, el mundo de la vida?

Estas últimas objeciones se pueden responder a la luz de la siguiente cita de Husserl: “Ahora bien, el desconcierto desaparece tan pronto como nos damos cuenta reflexivamente de que este mundo de vida posee en todas sus relatividades su estructura general. Esta estructura general, a la que está ligado todo aquello que es relativamente, no es ella misma relativa (...) El mundo en tanto que mundo de vida ya tiene pre científicamente aquellas <<mismas>> estructuras que las ciencias objetivas presuponen como estructuras aprióricas y despliegan sistemáticamente en ciencias aprióricas...” (Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, 1991, págs. 146-147). El estudio del a priori del mundo de la vida sería aquello que justificaría el mismo con un valor de ciencia rigurosa. Se toma como tema la estructura general del mundo de la vida, lo invariante de la variación que se encuentre presente allí. Si el mundo de la vida ya tiene pre científicamente estructuras generales que la ciencia después idealiza en teorías, estas estructuras pueden ser esclarecidas en la percepción.

La segunda objeción (que parece tener tonos de una objeción lógico-argumentativa) puede ser respondida apelando al método fenomenológico, tomando en cuenta que el método mismo ya plantea un manera original para abordar este tema, al no considerar la circularidad argumentativa como una objeción al estudio de la percepción, pues no es así como funciona la experiencia perceptual, donde lo argumentativo no juega (en el mundo de la vida no se demuestra, sino que se muestra). Es importante pues, ver con mayor claridad el método, específicamente la fenomenología genética, para entender por qué puede dar mayores luces sobre la percepción.

Una aparente objeción fuerte a la fenomenología consiste precisamente en el punto que si partimos, al percibir, únicamente de nuestro punto de vista, de nuestra propia subjetividad, no podremos después explicar cómo nos salimos de ella y la conectamos con un mundo objetivo. Se genera el llamado problema del solipsismo. ¿Estamos encerrados en nuestro propio ser? ¿Y si no es así, cómo es la relación entre la percepción (subjetiva) de las cosas y el conocimiento objetivo que se pueda tener de estas? Estas objeciones sólo pueden ser al método (no en realidad) pues ya en el mundo de la vida nos encontramos con los otros, es decir, en la subjetividad ya hay una intersubjetividad (subjetividad trascendental).

La acusación de solipsismo a la investigación fenomenológica es una cuestión que puede aclararse yendo al mundo de la vida. En este mundo pre científico ya nos encontramos

(en nuestra subjetividad) con estructuras y formas generales de la experiencia pre científica, pero que a su vez generan la formalización conceptual de las ciencias, cuya validez las objetiva y apunta hacia la universalidad. Una investigación de estas estructuras generales de la conciencia deben conducir pues a esclarecer cómo desde el principio este mundo circundante es de una vez un mundo para todos, en el que se presentan estructuras generales para todos, esas estructuras formalizadas por la ciencia y que todos aceptamos como válidas. En el mundo de la vida ya están los otros, es por esto que la subjetividad ya es intersubjetiva desde el comienzo (este tema se tratará por aparte en otro capítulo).

De manera general ya se había dicho que la fenomenología husserliana está dividida en dos maneras de trabajo o dos momentos: la fenomenología estática y la genética. Durante el paso de los años de desarrollo de la fenomenología, Husserl se fue inclinando más hacia la fenomenología genética, relegando, por así decirlo, la posición de la fenomenología estática, pues su componente es más de un corte descriptivo de las estructuras generales de la conciencia, enfocado en las “leyes” generales que constituyen los actos de conciencia, algo así como un estudio lógico de la conciencia. Esta manera de investigar ha llevado a malinterpretaciones sobre el método fenomenológico y críticas como que el método es solipsista (no se necesita de otros para investigar, ni se necesita analizar la génesis de la propia conciencia que percibe), o que el interés último de Husserl es idealista y se contradice con el método mismo de la fenomenología como tal.

A medida que su estudio se enfoca en el mundo de la vida, Husserl se dirige más hacia la fenomenología genética, ya que este segundo momento de la fenomenología es de un talante dinámico, que toma en cuenta la variabilidad y mutabilidad de los fenómenos que se presentan en la experiencia perceptual del mundo de la vida, buscando la manera de moverse hacia estas estructuras constitutivas de la experiencia mundano vital. La fenomenología genética se centra en la búsqueda de los orígenes del mundo de experiencia, tomando en cuenta la experiencia subjetiva como punto de partida del desarrollo de una experiencia perceptual. Tomemos unacita de Janet Donohoe que puede aclarar esta diferencia: “What this means is that where static phenomenology remains on the formal level where there is no understanding of the development of an ego, genetic phenomenology provides not only an explanation of the ego and its

development but also a corresponding explanation of the world and its development.” (Donohoe, 2004, p. 21).

La fenomenología genética busca “retroceder” desde un conocimiento ya “completado”, idealizado, hacia la experiencia perceptual, originaria en el mundo de la vida, de la cual surgió. Toma en cuenta el desarrollo temporal de un sentido de mundo, remitiéndose en última instancia al mundo de la vida del cual dicho sentido emergió.

Para analizar en detalle la percepción necesitamos un método que describa aquello que sucede en la experiencia. Además, que se remita, tal como lo hace la fenomenología, a la experiencia en primera persona, ya que es este tipo de experiencia la que se encuentra en la percepción.

El estudio de la percepción es el estudio de una experiencia subjetiva pues ¿Qué tenemos en la experiencia perceptual si no es nuestra propia experiencia? Una revitalización de la antigua *doxa*, tan largamente rechazada en tanto valor epistemológico, requiere de un estudio riguroso a través de un método como el de la fenomenología, pues es el estudio de la génesis de nuestro sentido de este o aquel “mundo”, nuestra *doxa* intuitiva de la cual surgen todas nuestras elaboraciones teóricas que son posteriores. ¿Si es el terreno de dónde parten nuestras apreciaciones sobre el mundo, no tiene acaso la experiencia subjetiva valor cognoscitivo?

Una ciencia del mundo de la vida es el tema central de la fenomenología genética y se puede decir que históricamente es el tema que más se ha continuado trabajando por parte de los fenomenólogos posteriores a Husserl. De esto es que se puede considerar una investigación que requiera llegar hasta la formación, la génesis de cualquier pensamiento objetivo hacia su formación en el mundo de la vida subjetivo-intuitivo, la experiencia directa de la cual surgió dicho pensamiento. El interés primordial del estudio sistemático, de lograr una ciencia, del mundo de la vida, como lo plantea Husserl en *Crisis*, es lograr esclarecer el origen de las objetividades de la ciencia, de precisamente entender cómo este mundo, que es presupuesto como objetivo por la ciencia, es desde un comienzo intersubjetivo, es para otros que entienden como yo.

Después de la explicación fenomenológica del mundo de la vida, lo primero que tenemos que preguntarnos es: ¿Qué encontramos en este mundo que nos permita percibir? Nos adelantamos para decir que las cinestésias son capitales en el estudio de la percepción, o mundo de la vida antepredicativo. Dado que el eje de este escrito consiste en mostrar la importancia de este rasgo en la constitución de un mundo intersubjetivo, la aclaración de dicha idea es fundamental para poder justificar la investigación. Adentrémonos, pues, en el mundo de la vida, el terreno de la conciencia perceptiva, en el que ocupan las investigaciones a continuación.

2. La percepción como el terreno de las cinestésias: Naturaleza Material y Naturaleza Animada

2.1 Cinestésias: Caracterización

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

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

De acuerdo con Maxine Sheets-Johnstone, las cinestésias manifiestan conciencia de unas dinámicas corporales: "As its etymology indicates, kinesthesia in its primary, experiential sense¹ denotes an awareness of movement, hence an awareness of

¹Este sentido primario del que habla Sheets-Johnstone es justo el sentido que se pretende trabajar en este texto. Dado el carácter del mundo de la vida, la percepción, ante-predicativa, pre-conceptual, nos quedamos con la experiencia directa. Necesitamos pues, el sentido de cinestésias que se atenga a la experiencia, su sentido experiencial.

dynamics, hence an awareness of a qualitatively felt kinetic flow.” (Sheets-Johnstone, 2010, pág. 218). Es decir, al percibir algo del mundo, además del sentido o sentidos que utilizo para relacionarme con ese algo, con ello viene una experiencia de unas dinámicas que están jugando al tiempo que percibo, dinámicas por cierto, que no son otra cosa que mi mismo cuerpo “disponiéndose” ante una cosa.

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

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

La variedad de posibilidades con respecto a los movimientos que realizo me evidencian (de acuerdo con Sheets-Johnstone, haciendo un análisis fenomenológico esencial, esto sería, encontrando lo invariante en la variación) que a pesar de la constante variación, existe una unidad en la experiencia, esto es, una *calidad* sentida de todo mi cuerpo (unas tensiones, unas posibilidades de movimiento, unos “ritmos” a los que mi cuerpo puede moverse). Con mayor claridad: con cada variación de mi percepción viene una *calidad* de mis dinámicas corpóreas, que conserva la unidad de “calidad de todo el cuerpo”; sólo a partir de esta unidad es que entiendo las variaciones como tales.

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

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

Primero habla de la libre variación del movimiento, por ejemplo, al hacer mi movimiento más rápido o más despacio, una tensión ejercida en mi cuerpo de acuerdo a la velocidad a la que quiera ir. Además, puedo proyectar mi cuerpo con respecto a una percepción que vaya a tener, es decir, anticipo los movimientos que tengo que hacer, dispongo mi cuerpo para proyectarme hacia el objeto percibido. Esto denota una estructura de variación temporal del movimiento. También habla de un despliegue de posibilidades según mi postura corporal, aspectos lineales y de expansión o contracción de mi cuerpo con respecto al objeto percibido, lo que denota una estructura de variación espacial del movimiento. Lo que se muestra con estas estructuras es una serie de dinámicas cinéticas que se despliegan al tener conciencia de algo. “In other words, kinesthetic consciousness is fundamentally a consciousness of an unfolding kinetic dynamic” (Johnstone, 1998, p. 142)

¿A qué se refiere Sheets-Johnstone cuando habla de dinámicas cinéticas? Ya habíamos dado luces sobre el carácter “holista” de la experiencia cinestésica, es decir, experimentamos un objeto con todo el cuerpo. Las cinestésias no son cuestión de sensación, como sentir algo en una parte específica del cuerpo (un pinchazo en la mano, por ejemplo). Las cinestésias son cuestión de dinámicas cinéticas: “One can see why kinesthesia –the experience of one’s own movement- is not a matter of sensations, but of dynamics. Sensations are spatially pointillist and temporally punctual. Kinesthetic experience is in contrast an experience of an indivisible dynamic whole, a kinetic form that is an overall bodily-kinetic dynamic.” (Sheets-Johnstone, 2010, pág. 225)

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

Podemos dividir estas cualidades en cuatro principales: 1. Una tensión corporal sentida (felt tensional quality), esto tiene que ver con un sentido que tenemos de nuestro esfuerzo corporal. 2. Una cualidad lineal (linear quality) que se refiere al contorno de mi cuerpo (algo así como mi límite corporal) pero también el sentido de mi contorno con los lugares en que me muevo. 3. Una cualidad de amplitud en la que se siente una expansión o contracción de nuestro movimiento corporal y la expansión o contracción espacial de nuestro cuerpo. 4. Una cualidad de proyección que tiene que ver con la manera en la que dispongo mi cuerpo (según fuerza o energía utilizada) para relacionarme con un objeto. (cf.) (Johnstone, 1998, p. 143). Podemos decir que la experiencia cinestésica “se vive” en estas cualidades.

Según lo anteriormente dicho, es importante resaltar qué las cualidades cinestésicas son originarias en nuestra constitución de sentido de conceptos tan importantes como fuerza, espacio y tiempo. Es en nuestra experiencia perceptual con el mundo, en la que mi cuerpo (propiamente yo) moviéndose, hace “surgir” dichos conceptos, por medio de mi tensión corporal, mi límite corporal, la fuerza aplicada, la velocidad con la que me muevo, etc., en una palabra, las cinestésias. Como dice Sheets-Johnstone al respecto: “However brief the above delineations, it should be evident that fundamental concepts of space, time, and force, derive from movement (...) kinesthesia is foundational to fundamental human concepts that develop early on and continue to inform the lives of humans ever onward.” (Sheets-Johnstone, 2010, pág. 224).

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

the everyday experience of animate forms involves thinking in movement. Our capacity to think in movement is rooted in fundamental human concepts of space, time, and energy or force, all of which are rooted in the experience of movement itself, that is, in kinesthesia.” (Sheets-Johnstone, 2010, pág. 222)

Según lo anteriormente dicho, las cinestésias son, en términos generales, conciencia del propio movimiento. Sin embargo, es importante aclarar la diferencia entre la conciencia cinestésica del propio movimiento y propiocepción. En términos generales, la propiocepción es más amplia que las cinestésias (cf.) (Sheets-Johnstone, 2010, pág. 218). La propiocepción abarca aspectos como las sensaciones específicamente localizadas en un cuerpo, sentidas a través de mis órganos sensoriales, caso más claro, el de mi tacto. Al rozarme con una superficie en mi mano se activan unos órganos propioceptivos, a saber, mi piel (órgano táctil) que me permite tener una conciencia de esta sensación localizada. Propiocepción tiene que ver, a diferencia de las cinestésias, con sensaciones localizadas, no con dinámicas corporales. De acuerdo con Sheets-Johnstone:

“Properly speaking, proprioception is a matter of all manner of bodily organs that sense movement and deformations, a primordial form of animate awareness that began its evolutionary career in surface recognition sensitivity –tactility in the service of movement– that evolved into different external sensors registering movement (...) and that, with the advent of internal bodily organs sensing movement through muscular effort, evolved into kinesthesia.” (Sheets-Johnstone, 2010, pág. 218).

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

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

pedazos de sensaciones puntuales. No se sienten en una parte específica del cuerpo. Son un todo dinámico, en movimiento.

Sabemos pues, después de un análisis fenomenológico, que es por medio de nuestra corporalidad que percibimos un objeto. Pero esto es necesariamente ir más allá de ver nuestro cuerpo únicamente como un portador de órganos sensitivos: Efectivamente es por nuestros órganos sensoriales que logramos percibir; sin embargo, no son el único elemento que juega en el momento de percibir. Con nuestros órganos sensoriales tenemos una sensación de nuestra corporalidad moviéndose, es decir, animada, que nos permite percibir. Esta sensación no es más que la animación corporal, la forma original de estar vivos, estar en movimiento, o en caso de estar quieto, la sensación de rigidez corporal que, de alguna manera, expresa una animación. Es porque podemos hacer un recorrido de la mirada, o tocar la superficie de algo, o acercarnos o alejarnos para oír mejor, entre otra variedad de movimientos, que efectivamente podemos tener sentido de un objeto. Con mayor precisión, es en tanto que soy un cuerpo animado que puedo percibir un objeto.

No es un movimiento consciente, pero tampoco es algo vedado a la reflexión. Siempre podemos dirigir nuestra atención a los fenómenos dinámicos que ocurren en nuestra corporalidad al experimentar un mundo. El tema de las cinestésias puede ser investigado al dirigir la atención sobre nuestra corporalidad, es decir, ver la manera en que nos movemos y buscar el origen de las estructuras capitales del movimiento corporal. Para esto debemos centrarnos en el cómo se me presenta en la percepción tanto objetos inanimados como seres animados para así aclarar de qué manera intervienen las cinestésias en dichas percepciones.

Para esto último, nos centraremos en el estudio de la naturaleza material y la naturaleza animada que Husserl, como fundador y mayor exponente del método fenomenológico, trabajó en muchas partes de su extensa obra. Esto para evidenciar cómo en el estudio husserliano, las cinestésias aparecen como un rasgo constitutivo de la percepción de objetos no animados y animados (y entre estos, otros seres humanos).

2.2 Husserl: Naturaleza material: lo invariante de la variación. El fenómeno de la anticipación.

Entramos, pues, en el estudio de los fenómenos que se encuentran en la percepción y nos atenemos exclusivamente a lo que se nos aparece allí, que como se denotó en el primer capítulo, es lo ante predicativo, la experiencia directa que tengo con el mundo. Sobre la percepción debemos, pues, recordar dos aspectos fundamentales:

Primero: la experiencia de cualquier cosa del mundo sólo puede ser percibida por una subjetividad, desde una perspectiva, más específicamente, desde mi corporalidad. En la percepción, la experiencia se da de manera directa, pre reflexiva y desde un punto de vista. Esto quiere decir: No se encuentra, en un estudio fenomenológico de la experiencia, una perspectiva del objeto “en sí”. Esto, nuevamente, ateniéndonos únicamente a lo que se presenta en la experiencia, lo que encontramos al percibir.

Nuestro encuentro con las cosas del mundo en la percepción es subjetiva, perspectivista y animada. No nos encontramos con las teorías de las cosas, ni su explicación científica; al contrario, nos encontramos con la cosa “matizada” por nuestra percepción, pre teorizada. Si queremos hacer un descripción adecuada de la experiencia debemos centrarnos en esta “forma de ser” de la experiencia perceptiva, para poder encontrar allí los rasgos dominantes en este tipo de experiencia.

Segundo: Partimos de saber que es un campo en el que prima lo sensible, en contraposición con lo conceptualmente elaborado y tematizado. Siendo un campo en que nos enfrentamos directamente con las cosas, nuestra más manera más directa de ser con el mundo es a través de nuestros sentidos. Nuestra percepción se da a través de nuestro cuerpo, específicamente, nuestro movimiento corporal. Es, pues, de vital importancia estudiar el fenómeno del movimiento de nuestro cuerpo al tener una percepción con el fin de esclarecer nuestra relación intencional con el mundo.

Husserl hizo un estudio fenomenológico de la naturaleza material y animada, especialmente en su texto Ideas II. En este análisis, se comienza por intentar esclarecer mi percepción de una cosa, es decir, de un objeto que no se mueve, algo propiamente inanimado. Tomamos como tema el objeto exclusivamente en tanto su materialidad, su extensión corpórea en términos de Husserl (cf.) (Husserl, Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica; Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución, 2005, pág. 58). No incluimos, en un primer momento, los rasgos psicofísicos o las vivencias psíquicas que se puedan encontrar en la percepción del objeto, sino que nos atenemos exclusivamente a sus componentes materiales, a la cosa. Igualmente, primero tomamos el estudio de la cosa material en un

nivel solipsista (para mi conciencia solamente), esto como ejercicio metodológico para ver hasta dónde podemos llegar a esclarecer la constitución del objeto material.²

Al ocuparnos reflexivamente en nuestra experiencia de un objeto material, de un cosa, podemos encontrar el siguiente rasgo: toda realidad material posee extensión espacial y temporal, es decir, ocupa un tiempo y un espacio (cf. (Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica; Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución*, 2005, págs. 57-58). Toda cosa presente en la experiencia se caracteriza por su materialidad. Toda cosa está extendida, en virtud de sus componentes materiales, en un lugar y además, permanece en el tiempo, permanece ahí durante los distintos momentos en que la observo. La materialidad o extensión es la forma esencial de todas las realidades; todas las propiedades se remiten a esta forma esencial. “Pero la extensión corpórea no es, en el mismo sentido, rayo del ser *real*; no es de la misma (“propiamente de ninguna”) manera propiedad real, sino una forma esencial de todas las propiedades reales” (Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica; Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución*, 2005, pág. 61).

En este encuentro con las cosas, vemos ya una manera en que éstas se nos presentan, con unas ciertas características materiales perceptibles a través de nuestros órganos de los sentidos. En este encuentro primario con el mundo, ya existe una perspectiva, una forma de ver el objeto, de esta o aquella manera, matizada precisamente por la manera en que se me presenta el objeto. La variación, el movimiento constante de nuestra percepción y más específicamente su alteración, es una característica de nuestra experiencia del mundo. Este elemento va a jugar un rol constitutivo, fundamental, en la explicación que Husserl hace sobre la naturaleza material: “En primer lugar, fácilmente nos convencemos de que en la esencia de la cosa material en general / se fundan por principio las posibilidades de movimiento y el reposo, de la alteración y la inalteración cualitativas.” (Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica; Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución*, 2005, pág. 66).

Los objetos en su exclusiva materialidad, sólo son captables a través de los sentidos, y estos desplegados en nuestra corporalidad, nuestros órganos sensoriales, nuestra vista, oído, tacto, etc. Pero, en su misma investigación fenomenológica de la constitución de

²Es importante aclarar que el “ejercicio” de tomar inicialmente al objeto exclusivamente en tanto su materialidad y de manera solipsista es algo que se hace reflexivamente, pues el objeto en su realidad tácita, explícita, evidenciada en la percepción, viene siempre acompañada de rasgos psicofísicos, de sensibilidad, es decir, de animación y ya incluye a otro seres- esto será explicado más adelante.

sentido de objeto, Husserl da cuenta de su método genético al resaltar cómo la investigación de la naturaleza material debe tener dos direcciones: la primera, la anteriormente expuesta, el objeto en su materialidad, por así decirlo, y la otra, la *dación* de ese objeto para una subjetividad, para una conciencia que lo perciba. En esta dación salen a la luz ciertos fenómenos por los cuales el sentido de objeto, como tal, se vuelve evidente. Experimento la cosa, de cierta manera, bajo una perspectiva, con sus múltiples apariciones cambiantes, y por medio de mi tacto, vista, oído, olor y gusto, es decir, a través de mis órganos corporales. La cosa se me aparece, pues, en su figura corpórea, su esquema sensible (cf.) (Husserl, Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica; Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución, 2005, pág. 67), su materialidad. Es importante tomar esto en cuenta, pues su esquema sensible, aunque alterable por principio, es lo que nos manifiesta (propriadamente proto-manifiesta, pues como tal no tenemos todavía el sentido de cosa) la cosa como la misma. Con esquema sensible no nos referimos a otra cosa que las propiedades materiales de la cosa, aquellas que percibí inicialmente y asumo como parte de la “misma cosa”. Sobre este esquema genero expectativas y anticipaciones de su continuidad sensible para mi percepción.

Al tomar en cuenta la dación de la cosa, (es decir, cómo el sujeto percibe la cosa) inevitablemente también nos vemos conducidos a la corporalidad, pero en este caso al propio cuerpo. Gracias a la posibilidad y al movimiento de mi propio cuerpo puedo captar el objeto como el mismo. Pero también es esencial a nuestra corporalidad la alteración continúa de la cosa percibida. Enfoquémonos un poco más en este punto:

El objeto se me presenta por matices o perspectivas, a través de los sentidos. Se percibe siempre de manera relativa, no total, no en sí. Con cada paso del tiempo y a cada movimiento que hago, ya sea acercarme o alejarme del objeto, agarrarlo o soltarlo, etc. conozco más el objeto. La dificultad parece evidente: ¿Si se me presenta el objeto siempre de forma relativa y cambiante, como puedo captar un objeto como *el mismo*?

En esta misma relatividad se encuentra una *típica*, una unidad sintética, en términos de Husserl, una forma recurrente y unificada que aparece en cada momento de percepción. Así un objeto suele sentirse con una usual rugosidad, con el mismo color, etc. La variación que se presenta constantemente en la percepción subjetiva de un objeto sólo se da en tanto hay una manera *típica* de este objeto de presentarse a los sentidos. La alteración del objeto, por así decirlo, se da en tanto ya hay esta *típica* del objeto. “Podemos decir: el *cuerpo* espacial es una unidad sintética de una pluralidad de estratos de “apariciones sensibles” de sentidos diferentes.” (Husserl, Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica; Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución, 2005, pág. 69).

Pero no es sólo por la posición espacio temporal que el objeto se me da como el mismo a pesar de su variación, también existe una manera *típica* en la que mi cuerpo se relaciona con el objeto, la manera en que mi experiencia cinestésica interviene me permite también percibirlo en su manera originaria. “Se pone de manifiesto que la contextura de la cosas materiales como *aistheta*, tal como se encuentran ante mí intuitivamente, son dependientes de mi CONTEXTURA, LA DEL SUJETO EXPERIMENTANTE, referida a MI CUERPO Y MI “SENSIBILIDAD NORMAL” . (Husserl, Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica; Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución, 2005, pág. 88).

Ahora bien: ¿Cómo puedo observar esto en mi percepción de una cosa material? Veamos una cita de Husserl que nos puede dar un indicio: “El percibir tiene su SENTIDO PERCEPTIVO, su algo presunto tal como es presunto, y en este sentido yacen indicaciones *anticipadoras y retrospectivas* no cumplidas que sólo tenemos que seguir.” (Husserl, Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica; Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución, 2005, pág. 65). (Cursivas mías).

Aclaremos esto un poco más: mi percepción de un objeto material tiende a cambiar según el sentido con el que lo perciba, la posición en la que me encuentre, la luz que se proyecta en el objeto, etc. Sin embargo, tiendo en mi percepción a mantener la cosa como la misma, sin cambio, sólo con el hecho, por ejemplo, de ponerme en la misma situación en la que percibí en un momento dicha cosa. Aunque parece esencial a la percepción la alteración, en actitud natural obviamos las alteraciones y asumimos la cosa como “la misma”. Nuestra manera más directa de tener este sentido de cosa como la misma (propia mente el sentido de cosa como tal) se ve reflejado en las expectativas y disposiciones que tenemos frente a la cosa, esto es, la anticipación y el recuerdo que tenemos, corpóreamente hablando, con respecto a lo percibido.

Esto se evidencia en la manera en que mi cuerpo se *dispone* para para percibir el objeto. Mi postura corpórea, la tensión que ejerzo en mis músculos, mi dinámica corporal sentida (*feltdynamics*– en términos de Sheets Johnstone) y a su vez mi sensación de mi cuerpo dispuesto, sintonizado, como un todo cinestésico, para percibir el objeto. “Our experience of lifting a suitcase, for example, is not simply “an arm movement”, but engenders a whole-body tensional quality that is peculiar to the particular lifting movement we happen to make” (Johnstone, 1998, p. 145). En la experiencia que tengo de mi corporalidad, veo, al indagar fenomenológicamente, como a cada movimiento direccionado que hago todo mi cuerpo anticipa el cómo va a hacer mi siguiente movimiento.

Hasta este punto Husserl se ha enfocado en la naturaleza de una cosa tomada aisladamente y en actitud solipsista (la cosa sólo para mí). Pero si se quiere avanzar más en una verdadera determinación del sentido de cosa, debemos incluir las “circunstancias” en las que la cosa se encuentra, y su papel para determinarla. Una cosa nunca está aislada, siempre está en relación con otras cosas, o cuerpos del mundo. Precisamente esto es lo que podría ser un factor de diferencia entre percibir una cosa, un objeto material, real, y un fantasma de una cosa. Al percibir, veo un horizonte de cosas que se co-pertenece y se referencian unas a otras, y esto me ayuda a determinar con mayor precisión la cosa. La anticipación que hago al percibir una cosa la hago en relación con los nexos causales en los que se encuentra, es decir, las circunstancias que “rodean” al objeto. Si se alteran las circunstancias, se altera el esquema sensible de la cosa, la presentación, por así decirlo, de la cosa a mi conciencia. Si, por otro lado, las circunstancias permanecen inalteradas, el esquema sensible de la cosa no cambia. “Conocer una cosa quiere por ende decir: saber por experiencia cómo se conduce al presionarla y golpearla, al doblarla y romperla, al calentarla y enfriarla, esto es, cómo se comporta en el nexo de sus causalidades, en qué estados entra, cómo al atravesarlos sigue siendo la misma.” (Husserl, Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica; Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución, 2005, pág. 75).

Por último con respecto a la constitución de la naturaleza material, así como se incluyen las circunstancias que “rodean” la cosa para su determinación real, la dación de la cosa, el sentido propiamente hablando de cosa, no es alcanzable en un nivel solipsista. En mi experiencia con otros confirmo que mi sentido de cosa real no es una invención o una alucinación. La cosa es corroborada cuando otros pueden, bajo su perspectiva, ver la misma cosa en su esquema sensible. Puedo ver en la cosa un color más oscuro que como otra persona lo ve, o incluso tener una expectativa distinta de cómo va a ser el otro lado de la cosa, pero sólo en la concordancia de las experiencias de distintos sujetos es que puedo, con sentido pleno, llamar algo como cosa.³La idea de objetividad, de cosa real, objetiva, sólo es plenamente alcanzable en un nivel intersubjetivo de la experiencia (la objetividad científica es intersubjetividad en el terreno de la percepción). “El sujeto solipsista podría ciertamente tener frente a sí una naturaleza *objetiva*, pero NO podría APREHENDERSE A SÍ MISMO COMO UN MIEMBRO DE LA NATURALEZA (...) como *animal*, tal como sucede en el nivel intersubjetivo de la experiencia.” (Husserl, Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica; Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución, 2005, pág. 122).

³Este tema de la intersubjetividad para la constitución de la naturaleza materia (y por tanto de todas las otras naturalezas, en tanto la material es primaria) se tratará con mayor detalle en la tercera sección dedicada a la intersubjetividad

2.3 Naturaleza Animada: Una cuestión de movimiento

Partimos de explicar la naturaleza material, pero es evidente que no es la única naturaleza que encontramos en nuestra experiencia. Se busca ahora esclarecer en qué consiste el fenómeno que acompaña a nuestra materialidad, a saber, la animación de esta materia. Es lo que Husserl denominaba en su Artículo de la Enciclopedia Británica, como lo psíquico, aquello con carácter de yo (Husserl, El Artículo de la Enciclopedia Británica, 1990, pág. 59). Aquel rasgo característico de los seres animados consiste en una corriente de vivencias psíquicas, un horizonte interno de expectativas, creencias, deseos, etc. que acompañan nuestras percepciones materiales, externas. Con la animación viene una motivación, un deseo de...; un ser animado es un ser que se mueve, que está motivado a desplegarse en un mundo. El ser animado tiene la característica del yo-me- muevo, la naturaleza material, en cambio, no goza de esta característica, sólo puede ser movida. Son pues, naturalezas distintas, la material y la animada.

Pero lo relevante aquí no son sus diferencias, sino sus puntos de conexión, que en la vida real, fáctica, es total: aunque sean de naturaleza distinta, no por ello están separadas una de la otra. Aunque podemos considerar la naturaleza material como el estado primigenio de toda conciencia perceptiva, en un ser animado no se da la una sin la otra, a saber, lo material sin lo animado. Son dos naturalezas que van de la mano una con la otra, pues lo animado no podría ser como tal animado, sin la corporalidad que le ata. "Conforme a nuestras consideraciones, se ordenan legítimamente, una al lado de la otra, DOS ESPECIES DE EXPERIENCIA REAL, la EXPERIENCIA "EXTERNA", la física, como experiencia de cosas materiales, y la EXPERIENCIA ANÍMICA como experiencia de realidades anímicas. (Husserl, Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica; Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución, 2005, pág. 164)

A la naturaleza animada pertenecen, pues, cierto tipo de vivencias, estas son, sensaciones, deseos, sentimientos, etc. que son percibidas intuitivamente por el sujeto experimentante. Pero estas "nuevas"" vivencias exclusivas de la esfera anímica, no son por ello separadas de la naturaleza material, es decir, de un cuerpo experimentante, un cuerpo material. No son algo separado; las vivencias del ser anímico no son

independientes de la de su ser material. Al contrario, son una unidad indivisible en la experiencia.

“Las vivencias, esto es, sensaciones, percepciones, recuerdos, sentimientos, afectos, etc., NO nos son DADAS EN LA EXPERIENCIA COMO ANEXOS, EN SÍ DESCONETADOS, DE CUERPOS MATERIALES, como si estuvieran unidas unas con otras solamente mediante el común entrelazamiento fenomenal a éstos. Más bien SON ALGO UNO POR SU PROPIA ESENCIA, enlazadas y entretejidas unas con otras, fluyendo estratificadamente unas en otras, y sólo posibles en esta unidad de una corriente.” (Husserl, Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica; Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución, 2005, pág. 127).

Lo animado viene acompañado de lo material (cf.) (Husserl, Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica; Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución, 2005, pág. 126). Notando que lo anímico, como tal, pertenece a otro estado de “ser” en comparación con lo meramente material, lo inanimado, podemos decir, que pueden haber cosas materiales que carecen de animación, pero no podemos decir que lo animado carezca de materialidad, pues lo animado siempre está enlazado con lo material. Es la diferencia que Husserl muestra entre una cosa meramente material y un cuerpo, cuyo sentido es de otra índole. Un cuerpo, es algo vivido, algo que se mueve. Algo que percibe pero que también “se siente” al percibir. Esta característica no la tendría una cosa, algo exclusivamente material, que puede ser percibida pero que no percibe. Con mayor claridad: una cosa material puede ser movida, pero no se mueve ella misma. El cuerpo (la cosa animada) tiene como carácter esencial el poder moverse por propia voluntad.

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

to “experience” that, in walking, my whole body moves toward the bookcase as a body moving there corporeally? Very simply, we will say. Within the visible domain, I can bring every visible part of my body into relation with an external body (...) And ultimately, indeed, my corporeal body altogether appears like a body (...) This naturally is not a conclusion but an apperception.” (Husserl, *Thing and Space: Lectures of 1907*, 2010, págs. 335-336)

De acuerdo con lo anterior, me reconozco como un cuerpo entre otros. Y es a través de mi relación constante con esos otros cuerpos, mi co-presencia y co-pertenencia al mundo, que también me entiendo como un cuerpo. Aunque la cita se refiere al campo visual exclusivamente, en nuestra experiencia de nuestro propio cuerpo llegamos al sentido de que con el “yo muevo”, característico del ser animado, lo que se mueve es mi cuerpo. Si volvemos sobre la distinción entre lo material y lo animado, lo físico y lo corpóreo, vemos que la característica esencial de lo animado radica en que a la vez que se mueve, un ser animado está dirigido, con todo su cuerpo, a un objeto de percepción. Este estar dirigido también se “siente”, es decir, el ser animado tiene una conciencia del movimiento de su propio cuerpo en relación con el ambiente en el que se mueve. Vivimos con una conciencia corpórea, que un objeto inanimado por principio no tiene. ¿Qué podría considerarse conciencia corpórea, tomando en cuenta que estamos en un campo en el que no hay un proceso racional-reflexivo de, en este caso, nuestro propio cuerpo? Sheets-Johnstone lo expone de esta manera: “A creature's corporeal consciousness is first and foremost a consciousness attuned to the movement and rest of its own body”. (Johnstone, 1998, p. 70).

Un ser animado mueve así como es movido. La diferencia fundamental, en términos de movimiento, entre una naturaleza material y una naturaleza animada radica en la sensación cinestésica que un ser animado tiene, esta experiencia de los movimientos de su propio cuerpo como un todo, de la disposición corpórea que tiene al percibir. La animación consiste, entre otras cosas, en sentirse moviéndose.

Ahora bien, ¿En qué consiste tener percepción de un ser animado? ¿Cuál es la diferencia entre ver un objeto (un balón) y un ser animado (un perro)? La diferencia, en el terreno de la percepción, se encuentra en la manera primigenia de experimentar el mundo, a través de nuestra corporalidad. Lo importante radica en que al percibir un ser animado, navego con sus movimientos. Tengo experiencia de que ese ser también se

mueve sin que yo lo mueva, también tiene un movimiento motivado cinestésicamente, corporalmente dispuesto de acuerdo con las circunstancias que lo rodean. “I also perceive these Bodily members, however, according to their properties, as subjectively self-moving or voluntarily moved “by me”, or as stationary and not moved by me” (Husserl, *Thing and Space: Lectures of 1907*, 2010, pág. 333). Resonamos, pues, en el mundo de la vida, según nuestros movimientos corporales, movimientos animados cinestésicamente.

2.4 El papel trascendental de las cinestésias

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

Sin embargo, de acuerdo con Sheets-Johnstone, Husserl parece haberse “quedado corto” con la descripción fenomenológica que hace de este rasgo esencial de los seres animados. Su enfoque del estudio de las cinestésias iba dirigido más hacia la percepción externa, es decir, mi percepción de un mundo de objetos; pero, al parecer, su estudio de cómo sentimos nuestro cuerpo en relación con la percepción externa quedó en un esbozo más general y no se adentró tanto en la importancia capital de tener una conciencia de nuestro movimiento corporal. “In short, Husserl does not turn toward self-movement *tout court*, toward the actual perceptual experience of movement in the phenomenon of kinesthesia. His overriding concern is with external perception.” (Johnstone, 1998, p. 140).

El ser animados es la forma primaria de encontrarnos en el mundo. Es la posibilidad misma de moverme e interactuar con los distintos objetos con los que me encuentro. Es un pre requisito (aunque no es, en manera alguna, un argumento lógico) que podamos movernos, que seamos animados, para que se nos presente un mundo con sentido, para

que podamos tan sólo explorar y desplegar en un lugar. "In short, the crucial point made by Husserl is not that we can perceive movement, but that our very perception presupposes movement." (Zahavi, Husserl's Phenomenology, 2003, p. 100).

El movimiento corporal, propio de la esfera animada (cinestésias) es indispensable para que un ser perciba. Más bien: es en virtud de este movimiento que podemos percibir. Este siempre está mano a mano, con los procesos físicos y psíquicos de un ser animado. Tenemos, por lo tanto, al percibir, sentidos (vista, tacto, etc.) y con estos conciencia de movimiento de mi propio cuerpo para poder *dirigirme con sentido hacia el objeto percibido*. Tenemos las cinestésias como la posibilidad de moverme de todo mi cuerpo, experimentada en caso paso que doy, con cada percepción que tenga.

Husserl define las cinestésias como la movilidad yoica que está ligada a la corporalidad sensible: "...Y este imperar, aquí mostrado como funcionar de toda percepción de cuerpos, el sistema global de las cinestésias, sistema digno de confianza y disponible consciencialmente, es actualizado en la correspondiente situación cinestésica, está constantemente ligado a una situación de aparición de cuerpos, a saber: la del campo perceptivo." (Husserl, La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental, 1991, pág. 111).

La característica esencial del ser animado consiste en que percibo al mismo tiempo que siento mi percepción (soy tocante y tocado a la vez).

"On the one side, we have a series of kinaesthetic experiences and, on the other side, a motivated series of perceptual appearances that are functionally correlated to these experiences. Although the kinaesthetic experiences are not interpreted as belonging to the perceived object, and although they do not themselves constitute objects, they manifest bodily self-givenness and, thereby, a unity and framework that the perceptual appearances are correlated with (Hua 11/14), and which furnish them with a coherence allowing them to gain object-reference and become appearances of something (Hua 4/66, 16/159, 6/109). (Zahavi, Husserl's Phenomenology, 2003, p. 100)

Nuestra experiencia de nuestros movimientos corporales al interactuar con un mundo la podemos llamar *experiencia cinestésica*. Es nuestra manera de desenvolvemos en un

ambiente. Es la posibilidad de movimiento, expresada en el movimiento corporal interactuando en un medio. Sin la experiencia cinestésica no podríamos movernos, y no podríamos constituir sentido de mundo alrededor nuestro (y más allá). Pero es importante resaltar que las cinestesias sólo se hacen evidentes en el movimiento mismo, no son algo “anterior” al movimiento mismo, es aquello que posibilita el movimiento, pero esto que posibilita es el movimiento que yo experimento. Es una estructura dinámica de la experiencia, sólo es expresable a través del movimiento mismo del cuerpo, como aquello que está ahí, posibilitando ese movimiento animado.

No debemos entender nuestras posibilidades de movimiento en un sentido lógico, de condición de posibilidad, sino en un sentido experiencial, pues el movimiento cinestésico mismo sólo es evidente en la experiencia cotidiana (moverse para alcanzar un objeto, levantar la mano para preguntar, correr para alcanzar a alguien, etc.). Aunque la vida animada es posible porque tenemos cinestesias, no es un sistema estático que “se le agrega” a una máquina para que así pueda empezar a funcionar. Las cinestesias son la animación, el estado de estar vivo, dirigido intencionalmente hacia el mundo. Moverse es la manera de ser de todo ser animado. En términos de Zahavi: “This kinaesthetic experience amounts to a form of bodily self-awareness and, according to Husserl, it should not be considered as a mere accompanying phenomena. On the contrary, it is absolutely indispensable when it comes to the constitution of perceptual objects. (Hua 16/189, 11/14-15, 4/66, 16/159, 6/109).” (Zahavi, Husserl's Phenomenology, 2003, p. 99)

Podemos reconocer, pues, que las cinestesias cumplen un papel constitutivo en la percepción de un mundo, tanto de cosas como de cuerpos. Son trascendentales, en términos de Husserl, es decir, son un rasgo esencial de la experiencia perceptiva. Experimentar un mundo es percibirlo con nuestro cuerpo, siempre dispuesto y motivado, a moverse. Para finalizar este capítulo, es importante ver como las cinestésias juegan un rol constitutivo para tener sentido de otro -tema capital de la fenomenología genética-, a saber, la intersubjetividad. Sólo con un estudio riguroso de la relación entre nuestra dinámica corporal y el mundo, podremos hacer una justa aclaración del tema de la intersubjetividad, aspecto que será tratado a continuación.

3. La Intersubjetividad Trascendental – el Otro-Yo y la Sintonía Corporal

3.1 Facetas de la intersubjetividad y su carácter trascendental

El tema de la intersubjetividad es el punto de llegada de esta investigación. ¿Por qué, es la pregunta en cuestión, podemos reconocer inmediatamente a otro como otro-yo, otro que tiene las mismas capacidades que yo, además de poder diferenciarlos de otros seres animados, precisamente como un ser animado de índole distinta a un animal, dotado de algo más que yo también poseo?

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

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

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

Este rasgo trascendental, además, puede dar luces con respecto a la respuesta a la acusación de solipsismo en la que suele situarse a la fenomenología. La crítica está dirigida con respecto a la relación que se da entre mi subjetividad, como punto de partida de cualquier investigación de corte fenomenológico, y el sentido de objetividad de mundo, más específicamente, de un mundo de sentidos constituidos entre sujetos que perciben, un mundo intersubjetivo. La crítica en términos generales, consiste en la imposibilidad (o al menos, la aparente imposibilidad) de salir de mi subjetividad hacia un conocimiento no subjetivo, un conocimiento objetivo y “en sí” del mundo.

La intersubjetividad trascendental tiene pues, un valor crucial en la tradición fenomenológica, en tanto si desde un primer encuentro experiencial con el mundo ya tenemos un sentido intuitivo de este mundo para mí pero también que es para otros como yo. Entonces, puede reconocerse que un hacer explícitas mis propias experiencias y los presupuestos por ellas significados nos conduce inevitablemente a la pregunta por la intersubjetividad. “In other words, the sphere of ownness is not really one’s own in any absolute sense but is already intersubjective.” (Donohoe, 2004, p. 72). La cuestión radica, entonces, en lograr esclarecer cómo se da el fenómeno de la intersubjetividad de manera constitutiva, trascendental, para un conciencia que percibe. Que se dé de manera trascendental significa que está presente ahí, como rasgo de cualquier conciencia que se tenga, en términos más amplios, de cualquier experiencia que se tenga, tanto de un objeto-cosa (algo no animado), hasta otro ser que percibe y constituye sentido del mundo como yo.⁴

Husserl debió enfrentarse con el problema de explicar la relación entre mi subjetividad y otra subjetividad dada la manera en que trabajó y expuso la fenomenología en un comienzo, especialmente en su texto Ideas I, pues resultó como un trabajo de fenomenología estática, en el que se hace un exposición de un corte más formal y que por supuesto no muestra el estudio genético que debe hacer la fenomenología. El posible solipsismo es una crítica que se puede dirigir al modelo estático, pero es una

⁴Valga la aclaración que el uso que se hace del término trascendental guarda diferencias con la visión trascendental kantiana, que es de formalidad lógica, abstracta; condiciones de posibilidad para cualquier sujeto que tenga experiencia. Trascendental, en la fenomenología husserliana, y específicamente en la fenomenología genética, se refiere a algo concreto en la experiencia, lo invariante del flujo continuo de experiencias, aquello que constituye sentido de algo. La relación entre lo concreto y lo trascendental se verá más claro más adelante en este texto.

interpretación que “se queda corta”, no tomando en cuenta el progreso mismo del estudio fenomenológico y su manera de proceder hacia el modelo genético.

Se reconoce que el método fenomenológico, entre otras cosas, es una vuelta de la mirada hacia nuestra propia subjetividad. Para poder hacer una investigación debemos atender a lo que está más presente a nosotros que es, a saber, nuestra propia subjetividad, nuestra propia conciencia. Debemos pues, dirigir la mirada a nuestra manera de estar en el mundo. Sólo así pueden alcanzarse y comprenderse ciertas “esencialidades” presentes en nuestro flujo continuo de conciencia.

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

Sin embargo, en la investigación fenomenológica inicial, la que se conoce como la fenomenología estática, se obvió el tomar en cuenta que la investigación tiene que remitirse también a un esclarecimiento del origen de la conciencia que tiene una dación de una cosa, específicamente, una descripción rigurosa de la conciencia que percibe, lo que remite a una investigación de la génesis de dicha conciencia, lo que abre toda una nueva serie de elementos de investigación y una revaloración del método fenomenológico mismo: la llamada fenomenología genética.

Entonces bien, ¿por qué la fenomenología genética desvirtúa las críticas de solipsismo a la fenomenología? Una investigación primero que reconozca el movimiento constante, el dinamismo al que están sometidos todos los actos de conciencia, obliga a tomar una

cuenta una investigación que a su vez, también remite a una conciencia dinámica, una que a cada momento está constituyendo sentido de su mundo. La investigación genética, pues, debe ser tomando en cuenta esta característica. Lo importante consiste en que la investigación propiamente trascendental de la fenomenología cambia al verla a la luz de la fenomenología genética, en tanto la subjetividad es trascendentalmente intersubjetiva (en mi subjetividad existe, de manera constitutiva, un sentido de un mundo que es para otros, y que es para otras subjetividades que constituyen sentido de mundo).

La crítica de solipsismo que suele hacerse a toda investigación que parta de la subjetividad pierde fuerza al verla a la luz de la fenomenología genética, pues aunque la reducción trascendental de la fenomenología es una vuelta al ego y su propia experiencia (la esfera de la subjetividad), ya aquí encontramos indicios de un mundo que no es sólo para este ego: “Transcendental phenomenology is only apparently solipsistic, and there is a reason for introducing the primordial reduction methodological in nature. It is only possible to realize the full extent of the significance of intersubjectivity when we realize how little the single subject can manage on its own. In other words, a radical implementation of the transcendental reduction will eventually lead to a disclosure of transcendental intersubjectivity (Hua 1/69, 9/245-246, 8/129)”. (Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 2003, p. 111).

La fenomenología en términos generales ha dedicado gran parte de su desarrollo al estudio de la intersubjetividad. Es el tema central de la fenomenología genética. El estudio de la génesis de un objeto o un ser animado por ejemplo, remite a la génesis de la conciencia que tiene la percepción de dicho objeto, lo que implica un estudio de la misma conciencia que percibe y esto remite a su vez al problema de otra conciencia, pues en el estudio genético de nuestra propia conciencia encontramos al otro ahí presente ante nosotros desde el mismo momento en que nacemos. “Genetic phenomenology permits Husserl to initiate a discussion of transcendental intersubjectivity” (Donohoe, 2004, p. 74).

Antes de continuar, debemos aclarar algo con respecto a lo dicho hasta ahora: desde el comienzo nos hemos estado moviendo bajo dos maneras de ver la intersubjetividad, y esto requiere aclaración: por un lado hablamos de que tengo sentido del otro, de otra conciencia como yo, algo concreto, dado en una experiencia perceptiva. Por otro lado, hablamos de cómo la intersubjetividad es constitutiva de mi percepción de un mundo objetivo, un mundo para otros. Esta segunda, en una primera instancia por lo menos, parece ser la que posee un rasgo trascendental: para poder percibir un objeto, debo tener un sentido de la trascendencia del mismo, pero más aún, de que este objeto pertenece a un mundo que es para mí, pero a su vez, para otros, como yo, que pueden percibir, al igual que yo, objetos de este mismo mundo. El otro es condición de

posibilidad para que yo pueda percibir objetos del mundo en su plenitud. Un rasgo, por otro lado, que dada su condición trascendental, no requiere que yo tenga experiencia directa de otro para poder tener sentido de un mundo intersubjetivo.

Debemos, pues, entender que en la conciencia antepredicativa, perceptual, operan distintas facetas de la intersubjetividad. Como lo pone Zahavi con respecto a su investigación sobre la intersubjetividad en Husserl: "Husserl, however, does not operate with only one kind of transcendental intersubjectivity—a common assumption—but with several different kinds. Apart from the kind that has already been described [que sería la intersubjetividad concreta, mi percepción de otro sujeto como yo], Husserl also argues for a place for intersubjectivity in the very intentional relation to the world, that is, he occasionally argues that my intentionality already implies a reference to other subjects prior to any concrete experience of them, that is, a priori. Finally, Husserl also claims that one should ascribe a constitutive function to the anonymous community, which manifests itself in our inherited linguistic normality (in our tradition). (Zahavi, Husserl's Phenomenology, 2003, pp. 118-119)⁵

Tenemos una manera de experimentar la intersubjetividad, esto es, de manera "mundana", es decir, mi percepción de otra subjetividad en una experiencia concreta, y una intersubjetividad trascendental, un mundo que se me presenta con un sentido de ser para otro además de mí. Bajo estas dos miradas de la intersubjetividad es que Husserl se mueve para lograr mostrar el carácter constitutivo de la misma en la percepción de un mundo de objetos que me trascienden. Es importante, pues, aclarar cómo se da la relación entre estas dos caras de la intersubjetividad, más aún, mostrar de qué manera se da la intersubjetividad como elemento constitutivo de la percepción de un mundo objetivo.

"This suggests that there are two facets of the question of intersubjectivity in the Fifth Cartesian Meditation: the first is the sense of the Other who is there for the ego, a

⁵Esta última sería una intersubjetividad cultural que precede y prefigura la percepción concreta, el encuentro concreto, que cada uno de nosotros tiene con su mundo. Esto quiere decir que también es trascendental, pero difiere de la intersubjetividad mencionada previamente en que esta última señala que no solo es constitutivo el otro posible, sino el otro concreto, mi predecesor, para que yo pueda actualmente ser consciente de un mundo, y que ese otro prefigura y determina, con su legado cultural o espiritual, la manera en que llego a ser consciente de este mundo. En otras palabras, tengo un mundo, pero más específicamente este mundo, gracias a lo que me legan mis predecesores; a que ha habido otros antes que yo que me hacen siquiera posible y definitivamente existente.

“transcendental theory of experiencing someone else”; the second, which is dependent of the first, is the “existence-sense” of the world in its “thereness-for-everyone”. (Donohoe, 2004, p. 80).

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

Para resolver esta duda hay que notar que la intersubjetividad expresada en un experiencia concreta no se queda, por así decirlo, en esta experiencia concreta, sino que anticipa, por lo menos como posibilidad actualizable, la percepción de que otra subjetividad puede tener lo que yo concretamente percibo. Ahora bien, esta coincidencia, aunque posiblemente no actualizada, en la experiencia de una misma cosa por parte de mi subjetividad y la de otro, es propiamente la que tiene un carácter constitutivo, trascendental, ya que, como Husserl bien lo nota, estamos hablando de una intersubjetividad, una experiencia concreta entre sujetos. Esa experiencia concreta, en un primer momento, es constitutiva de mi sentido de un mundo objetivo. Es decir, sólo a través de la experiencia concreta del otro puedo yo entender a plenitud, con pleno sentido, el mundo como trascendente a mi propia subjetividad. “It is important to emphasize that the concrete experience of the Other, although it presupposes the intersubjectivity at work in horizontal intentionality, is still transcendental, that is, constitutive. Thus, the concrete experience of the bodily Other is not a mere intramundane episode, since it is only here that I can experience the true alterity and transcendence of the Other and take over his objectifying apprehension of myself.” (Zahavi, Husserl's Phenomenology, 2003, p. 120)

La relación entre ambas caras de la intersubjetividad radica en lo concreto de la experiencia: es sólo a través de mi experiencia concreta de la intersubjetividad, esto es, de otro, que el rasgo trascendental de la intersubjetividad, que mi mundo es un mundo que no es exclusivamente para mí, sino que es un mundo también de otros, y de cosas que son también para otros, que trascienden mi subjetividad, adquiere pleno sentido. “It is well known that Husserl claimed that the objectivity and transcendence of the world is constituted intersubjectively and that a clarification of this constitution consequently demands an analysis of transcendental intersubjectivity, and more concretely an

examination of my experience of another subject. (Zahavi, *Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy*, 1996, p. 2)

Ahora, la cuestión fundamental con respecto al problema de la intersubjetividad consiste en entender cómo puedo tener percepción de un mundo que no es sólo para mí, esto sin que tenga que estar percibiendo a otros que también perciban como yo. En nuestra cotidianidad tenemos todo el tiempo encuentro con cosas sin que estemos percibiendo a otros sujetos. Sin embargo, tenemos conciencia de un mundo que nos trasciende, es decir, que no es sólo para una conciencia, sino que se encuentra ahí también para otros. Esta cosa que tengo en mis manos, puede ser agarrada por otros también, captada por sus sentidos (como mínimo) como yo la capto. Este lápiz no deja de existir cuando dejo de percibirlo; a su vez otra persona puede cogerlo y usarlo para escribir; eso lo sé, no necesito un proceso mental reflexivo, ni que él otro esté efectivamente ahí, para poder entender esto en mi experiencia cotidiana.

Sin embargo para Husserl, en su investigación sobre el fenómeno de la intersubjetividad, es fundamental el tener la experiencia concreta de otro que percibe como yo, para que el rasgo constitutivo de la intersubjetividad, que al principio sólo está intuido, cobre pleno sentido, se vuelva evidente. Como lo dice Zahavi con respecto a un ejemplo de observar algo tan común como un computador: "To phrase it differently: Although my solitary experience of the computer is an experience of it as real and objective, these components of validity are at first only given signitively. Only the moment I experience that Others are, in fact, also experiencing it is the validity-claim of my experience fulfilled intuitively, that is, in evidence. (Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 2003, pp. 116-117)

Mi sentido de mundo objetivo es precedido por la trascendencia de este, es decir, mi sentido de que este mundo es también para otros como yo. Ahora bien, si es una experiencia concreta, es una experiencia corpórea, es decir, debo poder percibir un cuerpo que se mueve como yo, y captarlo como algo animado como yo soy animado (por supuesto, jamás con la formalidad y reflexión con la que se describe esta intuición significativa). "The concrete experience of the Other is, for Husserl, always an experience of the Other in its bodily appearance, for which reason concrete intersubjectivity must be understood as a relation between incarnated subjects." (Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 2003, p. 113)

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

un experiencia que siempre acompaña la intersubjetividad, pues mi experiencia concreta de otro, en tanto experiencia corpórea, es una experiencia cinestésica. “Were I not myself a bodily subject, I would never be able to recognize other embodied subjects. This does not imply, however, that my experience of the Other is, in reality, a case of an analogical inference (Hua 1/141, 13/338-339). We are not dealing with any kind of inference, but with an actual experience, the structure of which Husserl attempts to uncover.” (Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 2003, p. 113)

Según lo dicho por Zahavi en la cita anterior, experimento la trascendencia de un mundo a través de mi relación con la corporalidad de otro ser animado. Es solamente en la experiencia concreta de otro, que puedo decir que tengo sentido de objeto, es decir, propiamente percibo objetos de un mundo objetivo. En otras palabras: la trascendencia del mundo sólo es plenamente alcanzable cuando he tenido experiencia corpóreo-cinestésica de otro. “In other words, the central question is not how I can get from the experience of a physical object to the experience of a foreign subject, but how my experience of incarnated subjectivity (my own as well as foreign) conditions the experience of mere objects (Hua 15/637).” (Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 2003, p. 113)

¿Qué es, entonces, lo que encontramos en la experiencia concreta de otro? Lo importante en este punto consiste en mirar como Husserl siempre ancla la vida anímica con la parte corpórea, material; esto también es clave al momento de tener experiencia de otro. La vida psíquica de otro sujeto me es vedada por naturaleza. De lo contrario, no podríadiferenciar entre yo y otro: “As Husserl writes, had I the same access to the consciousness of the Other as I have to my own, the Other would have ceased being an Other and instead have become a part of myself (Hua 1/139). The self-givenness of the Other is inaccessible and transcendent to me, but it is exactly this limit that I can experience (Hua 1/144, 15/631).” (Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 2003, p. 114).

Mi inaccesibilidad por principio, a las vivencias psíquicas de otro, es sin embargo, una condición fundamental para poder acceder a otro: puedo experimentar, precisamente la trascendencia que este ser animado me ofrece. Es precisamente esta condición la que me hace “caer en cuenta” de la intersubjetividad trascendental: El otro es inaccesible a mí. A diferencia de las cosas del mundo, el otro me elude, sus vivencias no están para mí, pero sí su corporalidad: debo entrar en una sincronía de movimientos con el otro. No lo tengo ahí, para mí, más de lo que él me tiene a mí. “When I have an authentic experience of another subject, I am exactly experiencing that the Other—in contrast to objects—eludes me.” (Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 2003, p. 114)

Ahora bien: para poder hablar de la trascendencia del otro pero a su vez de que percibimos y es condición de cualquier experiencia el ya tener de antemano a otros, debe haber, pues, algún tipo de captación o “cognición” de otro como otro yo, es decir, se debe poder tener experiencia de un ser animado como ya trascendente a mi conciencia. Esto se da través de la conexión intrínseca entre lo material y lo animado. Veo, esto es, percibo, al otro en su corporalidad, y esta es la manera originaria de experimentar a otro, materialmente, es decir, corpóreamente, y en conexión con sus vivencias psíquicas (que en principio son vedadas a mi experiencia originaria). “Para establecer entre yo y otro una relación de trato, para comunicarle algo, etc., tiene que estar establecida una relación corporal, una conexión corporal a través de procesos físicos” (Husserl, 2005, pg. 209) Además, Husserl dice no sólo que en lo material está la conexión inicial con otro, sino que esto material está en conexión permanente con los procesos psíquicos: “[Q]ue cuerpo y alma formen una unidad de experiencia propia y gracias a esta unidad lo anímico reciba su sitio en el espacio y el tiempo: en ello consiste la legítima “naturalización” de la conciencia. Localizados y temporalizados de tal manera están ahí para nosotros los sujetos ajenos” (Husserl, Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica; Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución, 2005, pág. 209).

Según lo anterior cualquier investigación que se considere rigurosa con respecto al carácter originario de la intersubjetividad debe dirigirse hacia el estudio de lo corpóreo, y más específicamente, al estudio del movimiento corporal, es decir, las cinestésias. Esporetoque Sheets-Johnstone agrega lo siguientesobrelas cinestésias: “Kinesthesia is foundational to fundamental human concepts that develop early on and continue to inform the lives of humans ever onward.” (Sheets-Johnstone, 2010, pág. 224).

Vamos ahora, a una experiencia concreta: Voy caminando por la calle. Es un lugar de la ciudad concurrido. Me cruzo constantemente con personas, más de las que caben en la acera, por lo que todo es cuestión de velocidad y agilidad. De alguna manera, que no tiene que ver con una deliberación, una atención directa a las acciones de mi cuerpo, yo me muevo con el fin de no estrellarme con las otras personas. Estas, a su vez, se mueven “de la misma manera”; buscan evitar chocarse con las otras personas. Se genera, pues, una suerte de coordinación de movimientos entre las personas con las me cruzo y yo, un “baile”, que por supuesto siempre es susceptible de equivocaciones⁶.Mi

⁶Aquí se incluirían aspectos tales como la disposición de alguien de no chocarse o por contrario de hacerlo, o las posibilidades de movimientos según sus condiciones físicas, etc. Si reflexionamos bien sobre esta experiencia, suele ser más probable que me choque continuamente antes que logre coordinar con los otros. Pero lo importante consiste en que incluso en esta falta de coordinación, ya existe una sintonía corporal entre los que se chocan. Como sea, chocarse

cuerpo sintoniza con los cuerpos de los otros, esto mientras no intente detenerme a pensar en cómo evitar ser chocado (si se hace la experiencia, de hecho, parar a pensar es ser más chocado y chocar más). Toda esta experiencia va en relación con la completa sensación corporal, propia y en relación con otros cuerpos. Son las cinestésias “jugando” en su plenitud.

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

3.2 El movimiento corporal en los recién nacidos: aportes de psicología del desarrollo a la primacía del movimiento.

La experiencia cinestésica es una experiencia cotidiana, tanto para el hombre que reflexiona como para el niño que aún no ha desarrollado sus primeras construcciones conceptuales. Para mostrar esto último nos podemos servir de algunos ejemplos de psicología del desarrollo, en investigaciones hechas por Andrew Meltzoff, en la se muestran que ya desde los primeros momentos del recién nacido encontramos ciertas “expresiones cinestésicas” cuando el bebé tiene relación con otro ser. Es decir, en un sentido muy primario, percibe a otro.

En *What imitation tells us about Social Cognition*, Meltzoff y Decety muestran los resultados de sus experimentos con recién nacidos en los que, con gran asertividad, se da como evidente el fenómeno de la imitación en bebés que, en la mayoría de las ocasiones, ni siquiera se han visto en un espejo, y ya pueden realizar una imitación de los gestos del adulto que hace dichos gestos. “To eliminate associative learning experiences, Meltzoff & Moore (1983, 1989) tested facial imitation using newborns in a hospital nursery. A large

también es estar dispuesto corporalmente, por lo que, aunque tal vez en un sentido negativo, también es una forma de coordinación, de navegación con el otro.

sample of newborns was tested (n=80). The oldest infant in these studies was 72 hours old. The youngest was 42 minutes old. The results demonstrated successful facial imitation.” (Andrew N. Meltzoff, 2003, pág. 492)

¿Qué demuestra la imitación neonatal en relación con las cinestésias y el movimiento corporal? “Human newborn imitation demonstrates an innate connection between the observation and execution of human acts.” (Andrew N. Meltzoff, 2003, págs. 493-494). Existe, según la investigación de Meltzoff, una conexión innata entre la observación y la ejecución de actos. En la imitación neonatal, el bebé se encuentra con gestos faciales que de manera innata imita. No ha llegado a elaborar una teoría de cómo mover su cuerpo, ni ha elaborado un sentido (en este caso, el sentido de la imitación), y aunque no podemos fundar la intersubjetividad en la imitación neonatal, pues decir que el bebé al imitar ya “sabe” que imita a otro sujeto es ir más allá de lo que tenemos en la experiencia (es decir, no tendríamos suficiente evidencia para probar esto último); la imitación de los recién nacidos evidencia un sintonía de ciertos movimientos corporales y lo primordial de estos, pues el neonato responde inicialmente a unos gestos corporales, a unos movimientos faciales, y sin mentar o reflexionar al respecto, incluso sin tener un “manejo” de su cuerpo cinestésico, ya vienen a jugar desde un comienzo, las dinámicas corpóreas.

Las investigaciones fenomenológicas sobre la constitución de sentido del otro a través de nuestra corporalidad pueden, además, ser parte de un aporte mancomunado con las ciencias naturales, en relación con la psicología del desarrollo y el estudio neuronal que recientemente se hace con respecto a las neuronas en espejo, que se activan con el movimiento del otro. Prueba de esto es cómo ciertos experimentos guardan en sus conclusiones (hasta cierto punto, por supuesto) una fuerte relación con temas trabajados extensamente por la fenomenología. Algunas conclusiones de experimentos de psicología del desarrollo dan fe de esto: “Infants also correct their imitative behavior, which indicates that their representation of the target is kept distinct from the representation of their own movements. Similarly, infants recognize being imitated by others, and they 'test' whether the other will follow what they do. Here, again, there is a recognition of self-other equivalence, but not a total confusion between the two.” (Andrew N. Meltzoff, 2003, págs. 497-498).

Independientemente que la imitación neonatal nos pueda decir algo de la intersubjetividad o no, lo relevante de estos experimentos y conclusiones radican en la primacía del movimiento corporal. Si el neonato no tuviera “algo” como un reconocimiento de su cuerpo, no podría imitar (dado que ni siquiera está en un momento en que se pueda reconocer perceptivamente). Pero su sacar la lengua en una dirección específica, o mover su cara de cierta manera y en concordancia con lo que ve, muestra cómo desde un comienzo están en juego las cinestésias. Sería interesante pues, llegar a investigar

que es propiamente (desde lo cinestésico) el imitar (esea reconocimiento y concordancia con el otro).

4. Conclusiones

Volvamos, ahora, a una pregunta inicial: ¿Qué veo cuando veo a otro? Veo su movimiento. Sintonizo con ese movimiento, ya sea para alejarme o acercarme, o cruzarme sin tocarme, o imitar. Es una corporalidad completa sintonizando con otra. La anticipación de la manera en me dispongo corpóreamente para relacionarme con las distintas cosas del mundo y con otros seres animados, y con otros sujetos, varía según las circunstancias pero también según “el tipo de ser” con el que me encuentro. Para ponerlo con mayor claridad: mi encuentro con otro ser animado como yo, se evidencia originariamente en una anticipación corpóreo-cinestésica en la que está incluida una sensación de todo mi cuerpo dispuesto en relación con ese otro cuerpo. El otro cuerpo interviene directamente en mi disposición corpóreo-cinestésica.

Toda experiencia posible que pueda tener la tengo a través del movimiento; sintiendo mi propio cuerpo, mi límite corporal, y la anticipación cinestésica que tengo con respecto a los objetos del mundo y otros seres animados como yo. En lo concreto, en la experiencia directa, tengo primariamente percepción de otro a través de mis cinestesias, de mis movimientos corporales, que se adecuan o sincronizan con los de otro sujeto. Pero esto también me dice que el otro tiene una relación especial con mi cuerpo: no solo mi cuerpo se anticipa a su encuentro para tener efectivamente la experiencia directa que tengo, sino que esto implica también que las posibilidades que mi cuerpo tiene en relación con el otro son singulares; lo más seguro es que no las tenga con ningún otro tipo de cosa que me aparezca al paso; mi cuerpo no se adecuará de igual manera a esta última. Por ello, puede entenderse que esta especificidad cinestésica, propia de la sintonía ahora entablada con el otro, señala ya de qué manera mi cuerpo está, de manera dinámica, constituyendo el sentido de esta experiencia concreta. Movermeesconstituirsentido: “In the experience of the body of another, one is confronted with a congruity between one’s own experience and the Other’s experience, — a congruity, which according to Husserl is the foundation of every subsequent experience of intersubjective objects, that is objects which are also experienced (experienceable) by Others.” (Zahavi, Husserl’s Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy, 1996, p. 3)

Congeniamos con el otro. Tenemos una coordinación de nuestro cuerpo con él del otro que experimentamos, sin que esto signifique, valga la aclaración, que tenemos un acceso total al otro. Por el contrario, en esta sintonía corporal es evidente una asimetría, en términos de Zahavi, un encuentro con algo que puede intuirse con evidencia cinestésica

que es otro como yo, pero a la vez ese otro está vedado para mí, específicamente, su subjetividad para mí es, por esencia, incompleta. "It is essential to the phenomenological description of the subject-subject relation that it involves an asymmetry. There is a difference between the experiencing subject and the experienced subject. But this asymmetry is a part of any correct description of intersubjectivity. Without asymmetry there would be no inter-subjectivity, but merely an undifferentiated collectivity. (Zahavi, Husserl's Phenomenology, 2003, p. 114). Esta incompletitud me evidencia la trascendencia de un mundo, la existencia de que lo que tengo ahí delante no es sólo para mí, sino para cualquier otro. Esta trascendencia es inicialmente experimentada a través de nuestros cuerpos.

Entre más se avanza en intentar comprender nuestras vivencias y actos, más nos relacionamos con el estudio de la animación corporal, y entre más nos acerquemos e intentemos un conocimiento riguroso de nuestra corporalidad, más podremos esclarecer el rasgo cinestésico que me permite comprender al otro desde mi experiencia más primaria.

Bibliografía

- Andrew N. Meltzoff, J. D. (2003). *What Imitation tells us about Social Cognition: a rapprochement between developmental psychology and cognitive neuroscience*. The Royal Society.
- Donohoe, J. (2004). *Husserl on Ethics and Intersubjectivity, from Static to Genetic Phenomenology*. New York: Humanity Books.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of the European Sciences and the Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1990). *El Artículo de la Enciclopedia Británica*. México, D.F. : Universidad Nacional Autónoma de México.
- Husserl, E. (1991). *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Husserl, E. (2001). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis; Lectures on Transcendental Logic*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers .
- Husserl, E. (2005). *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica; Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2010). *Thing and Space: Lectures of 1907*. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Johnstone, M. S. (1998). *The Primacy of Movement*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Co.

Sheets-Johnstone, M. (2010). *Body and Movement: Basic Dynamic Principles*. Springer Science and Business Media B.V.

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

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