

# La corporalidad más primitiva Los análisis de Husserl en 1921<sup>1</sup>

The Most Primitive Embodiment. Husserl's Analyses in 1921

**AGUSTÍN SERRANO DE HARO**

Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

España

agustin.serrano@cchs.csic.es

ORCID ID: 0000-0002-3020-5782

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VII (Actas del VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*

Círculo Latinoamericano de Fenomenología  
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú

2026 - pp. 15-36

---

<sup>1</sup> Este ensayo se encuadra en los trabajos del proyecto de investigación *Fenomenología del cuerpo y experiencias de gozo*, PID 2021-123252 NB-I00, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Gobierno de España. Agradezco a Ariela Battán sus agudas observaciones a una primera versión del texto.

### **Resumen**

El manuscrito de Husserl de 1921 "Cuerpo, cosa, empatía" ofrece un planteamiento llamativamente original acerca de la comprensión más básica de la corporalidad. De acuerdo con este enfoque, en el análisis fenomenológico de la acción en el mundo, la unidad del yo con su cuerpo operativo es inmediata, originaria, remota. Pero la tesis del texto es que esta unidad descriptiva no implica ninguna dualidad psicofísica, ni remite a un infrastrato de mera fisicidad del cuerpo; antes bien, el cuerpo como tal forma parte esencial del polo subjetivo de la percepción y de la acción. Pero, a diferencia del enfoque de *Meditaciones cartesianas*, este mismo cuerpo primitivo solo llega a presentarse como corporeidad, como realidad física en el mundo (*Leibkörper*), merced a la experiencia de la corporalidad de los otros, gracias a la perspectiva que los otros tienen sobre mi propio cuerpo y que yo interiorizo. En conjunto se trata de un análisis del cuerpo como clave de la actitud natural y clave de la comprensión fenomenológica de ella.

### **Palabras clave**

Yo, cuerpo, aunamiento, apropiación, alteridad

### **Abstract**

Husserl's 1921 manuscript "Body, Thing, Empathy" offers a strikingly original approach to the most basic understanding of embodiment. According to this view, in the phenomenological analysis of subjective action in the world, the unity of the self with its operative body is immediate, original, remote. But the thesis of the text is that this descriptive unity does not imply any psychophysical duality, nor does it point back or refer to an infra-stratum of mere physicality of the body; rather, the body as such is an essential part of the subjective pole of perception and action. Yet, in contrast to the approach of the *Cartesian Meditations*, this primitive body only comes to present itself as corporeality, as a physical reality in the world (*Leibkörper*), through my experience of the embodiment of others, thanks to the perspective that others have of my own body and that I internalize. Altogether, this text offers a consideration of my body as the basis of natural attitude and as a key category to the phenomenological understanding of it

### **Keywords**

Ego, body, unification, appropriation, alterity

## § 1. Lo más originariamente mío

Una de las descripciones más intensas y, a mi juicio, más logradas del fenómeno "cuerpo", "cuerpo mío", de entre las que Husserl fue proponiendo después de 1912–1915 —por tomar como referencia las fechas de composición de *Ideas II*—, data de un singular manuscrito de investigación del final del verano o principios de otoño de 1921. El texto fue escrito, por tanto, solo unas semanas antes o después, quizá incluso en la misma semana de la conocida fotografía que sirve de marco inspirador a este VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología A 100 años del encuentro Husserl-Heidegger. Esa famosa instantánea de la conversación de Husserl y Heidegger a solas, al aire libre, un día fresco y luminoso, traslada al observador a la pequeña localidad de St. Märgen. En el enclave montañoso próximo a Friburgo, Husserl disfrutó ese año 1921 de una excepcional vacación de verano de casi tres meses de duración. Aunque cercanas en el tiempo las desdichas de la guerra, en St. Märgen el filósofo trabajó intensamente en "la gran obra sistemática que, construyendo desde abajo, pudiera servir como obra fundamental de la fenomenología". Así refería él mismo, en carta a Roman Ingarden, su entrega al pensamiento de estos meses, con un ritmo de escritura que no decreció hasta bien entrada la primavera de 1922 (*Hua Dok III/3*: 213)<sup>2</sup>.

Los textos de este período de tiempo forman la enorme primera sección de *Husserliana XIV*. De todo este conjunto quiero centrarme en torno al primer centenar de páginas, y muy en particular, en efecto, en un ensayo muy llamativo, el tercero, que se presenta en un avanzado estado de elaboración. Bajo un título de resonancias tradicionales: "Cuerpo, cosa, empatía. El vínculo alma-cuerpo", el esbozo de programa de

---

<sup>2</sup> Carta de noviembre 25 de 1921. Las traducciones son mías.

la obra sistemática de fenomenología trascendental toma aquí una orientación original, pues justamente su punto de partida y su eje de despliegue remiten a la corporalidad. Al hilo del examen del cuerpo mío, de este "pobre cuerpo impuro / a mitad de camino entre el ser y el no ser", tal como decía del suyo un poeta español contemporáneo (Valverde 1971: 25), el filósofo parece poder avanzar sin desmayo en la clarificación fenomenológica del ser y del no-ser. Podría incluso especularse con que esa fotografía campestre de los dos genios frente a frente sugiriese, en voz baja, la idea de que el cuerpo propio, el cuerpo viviente sentido por uno mismo y a la vista de los otros, pudiera ser, sorprendentemente, el fenómeno de fenómenos, el "archifenómeno", por decirlo con la expresión de Michel Henry. Como si la aparente provocación de James Dodd de que "se podría presentar toda la fenomenología de Husserl como el camino en marcha de dar respuesta a la cuestión ¿cuál es el papel del cuerpo?" (1997: 4) no estuviera nada escasa de razones.

A modo de primera pista orientativa se observa en este texto de investigación que el análisis de la corporalidad no se enmarca directamente bajo las delimitaciones ontológico-regionales que atraviesan *Ideas II*. Estas eran ya una extraordinaria puerta de entrada a la fenomenología y ontología del cuerpo. Recuértese que en la obra inédita de 1912–1915 el cuerpo poseía la asombrosa prerrogativa de situarse en el quicio mismo de vinculación entre todos los órdenes del ser: realidad física, pero a la vez realidad sentiente; fondo somático de los seres conscientes que experimentan el mundo, pero a la vez primer objeto cultural y a la vez condición de la intersubjetividad y de la vida colectiva y espiritual, etc. En el mapa ontológico de lo que se nos da existiendo, el cuerpo comparecía por doquier y proporcionaba las juntas entre todos los dominios regionales, "el punto de transbordo" de la ontología material (*Hua IV*: 161 [1997: 201])<sup>3</sup>. Pues bien, ni siquiera esta potente geografía regional de *Ideas II*, que, como es sabido, Heidegger tuvo oportunidad de leer en estos años, llega a satisfacer en 1921 —diríase— el afán de radicalismo del filósofo sexagenario, que aspira a una meditación sobre el cuerpo todavía más honda e innovadora, todavía más primordial. Prueba de ello es que esta tentativa pospone la diferenciación regional de referencia entre *Leib* y *Körper*, y en cambio sí sitúa en el corazón de la constitución intencional del mundo al cuerpo, a un cuerpo sin apellidos —si puedo decirlo así—, a la corporalidad "más primitiva" (*Hua XIV*: 162)<sup>4</sup>. Me atrevería a sugerir que las densas páginas del ensayo "Cuerpo, cosa, empatía. El vínculo alma-cuerpo" conectan con la meditación fenomenológica fundamental de *Ideas I*. De un lado se ofrece una descrip-

---

<sup>3</sup> La obra de Husserl se cita de la colección *Husserliana - Gesammelte Werke* con las siglas *Hua* seguidas del volumen en números romanos y la página en arábigos. Entre corchetes se consigna el año de la publicación castellana y la página, para facilidad del lector, aunque las traducciones son enteramente del autor. Los datos completos se hallan en las Referencias (N.d.E.).

<sup>4</sup> Mis versiones castellanas coinciden con las de la traducción del texto alemán que se ofrece en este mismo volumen del *Acta Fenomenológica Latinoamericana*.

ción muy concentrada de la actitud natural de la existencia, descripción que toma en cuenta o que procede en la perspectiva del cuerpo; el sentido básico de la actitud natural —la expresión reaparece por supuesto— se esboza en términos de la inserción pragmático-corporal en el mundo circundante del que yo soy consciente. Pero, en sintonía también con el planteamiento fundacional de 1913, este aparecer originario del mundo a la acción corporal requiere de una meditación radicalizada acerca de cómo la manifestación de todo y del todo acontece en relación o en correlación con el aparecer específico del cuerpo. El texto de 1921 habla de ahondar en esa "autoexperiencia" (*Selbsterfahrung*) en que la intimidad del yo con su cuerpo alienta la donación del mundo; la presencia perceptiva del mundo remite a un acontecimiento y a una estructura en que el yo no se reconocería si no fuera con su cuerpo, en él, de modo que esta instancia única es más bien "auto-percepción-corporal" ("*Selbst-Leib-Wahrnehmung*") (Hua XIV: 57). Pero el lector tiene derecho a que no se demoren más estos preámbulos y a que preste yo alguna concreción a los anuncios realizados.

## § 2. Apropiación y aunamiento como categorías fenomenológicas

La inmersión en nuestro asunto se produce con la afirmación de que "en mi esfera práctica universal" (Hua XIV: 58), en el dominio global de los quehaceres de la vida y de la vida como quehacer, conviene contar, a efectos de su análisis fenomenológico, con una diferencia descriptiva entre, de un lado, toda posible "apropiación" de útiles, de objetos, de obras, incluida toda realización de tareas y ejecución de actividades por parte del sujeto viviente, y, del otro lado, el "aunamiento" en que este mismo sujeto activo se halla con su cuerpo, y solo con su cuerpo. Para la determinación genérica de los correlatos y términos y dinámicas de la acción emplea Husserl aquí el sustantivo *Zueignung*, que yo traduciré por "apropiación", mientras que me manejaré, mal que bien, con el arcaísmo castellano "aunamiento" para el sustantivo *Einigung*, que hace referencia en exclusiva a la copertenencia yo-cuerpo; este segundo campo semántico conduce a la forma verbal *einig sein* e incluso al rescate husserliano del cultismo *einen* como verbo. La proximidad fonética y conceptual de los dos términos alemanes se halla en el texto al servicio de la tesis básica de que el aunamiento yo-cuerpo no debe concebirse como apropiación, ni siquiera en el sentido amplísimo que recibe este último concepto. Claro que tampoco la diferencia entre ambas nociones es la de una oposición contradictoria.

Apropiación y acción, acción consciente, son en estas páginas términos coextensivos. Actuar es en todos los casos incorporar el yo a su vida lo que antes no estaba en ella o no lo estaba del mismo modo. La acción consiste en entrar en relación con los términos efectivos del quehacer y en hacerlo uno mismo en primera persona, "apropiativamente", por mucho que la realidad, el bien, el asunto, que así resultan

apropiados, sigan abiertos a muchos otros sujetos, a innumerables otros vivientes presentes y futuros:

Yo como yo operativo me comporto hacia mi mundo espacial, y soy todo el rato un yo activo, un yo que se guía por metas, que hace realidad las metas o que las yerra. Cada meta alcanzada es una apropiación, me la he apropiado, estoy con ella, y ella permanece mía propia en tanto yo no la pierda o no la abandone (*Hua XIV: 58*).

Por ende, toda acción descrita en la perspectiva del agente es, en primera instancia, una apropiación, un hacer yo mío algo. Se trate de la comida que ingiero y aplaca mi hambre, o se trate de los utensilios con que manejo los alimentos a la mesa; se considere el proceso previo de llegar a pie a un restaurante y de recorrer el espacio intermedio que me separaba de él —que subsiste igual, sin asimilación posible—, o se tome, en fin, en consideración incluso el encuentro con los otros comensales y la conversación, amena o ingrata: todo ello, toda la vida práctica del yo consistiría, dicho en una generalidad casi formal, en que el yo haga suyo propio lo querido, lo perseguido, mas también lo captado en cada uno de los procesos activos o a la base de ellos, y asimismo lo realizado y lo acontecido. El ejemplo de la comida en el restaurante es mío, y sugiere cómo los distintos órdenes de la actividad humana diferenciados por Arendt: labor consuntiva y desplazamiento del viviente por el espacio, empleo de útiles, palabra intercambiada con iguales, todos ellos y no solo el primero, presentan esta comunidad estructural mínima. La acción del yo consiste en un estar con o cabe su correlato y en incorporar a su vida subjetiva el bien precedero cuya apropiación es su consumo, o en hacerse con los útiles que no se destruyen con su empleo, o en incorporarse a y hacerse con esa charla de sobremesa a la que uno mismo contribuye. El manuscrito de Husserl se preocupa de mencionar las realidades culturales, que tienen necesariamente un lado físico, en virtud del cual se disponen en el espacio, a cuyo emplazamiento hay que acercarse, con cuyas peculiaridades hay que entrar en relación y tomar contacto; de tal modo que la intencionalidad como tal, con solo haber dado un primer paso sobre la pasividad sensible, puede caracterizarse como "una apropiación por la experiencia": "El ser, la verdad de estas cosas llega a ser entonces mía propia, y ello por la mediación de mi cuerpo como órgano activo de la percepción" (*Hua XIV: 58*).

Pese a su apariencia quizá un tanto especulativa, el interés teórico de este punto de partida radica en que el cuerpo propio no cae, para el yo que actúa, bajo la categoría de apropiación. El cuerpo parece la única realidad de que el yo no se apropia intencional y prácticamente, y ello justamente porque el yo activo es más bien "uno" o "se hace uno" con su propio cuerpo, y en esta unidad radical egoico-corporal, gracias a ella, acontece toda otra posible apropiación:

Si adopto una actitud reflexiva sobre mi yo como yo de las operaciones y funciones, encuentro pues esta especial pertenencia del cuerpo al yo, como siendo el 'mío', que es tan mío como nada otro puede ser mío, y que ha de co-implicarse en todo hacer mío, en todo apropiarme (Hua XIV: 59).

Ciertamente no se trata de que la reflexión teórica y el examen de mi esfera práctica universal promuevan esta diferenciación entre el yo-cuerpo, de un lado, y el mundo de la vida en el que el yo-cuerpo actúa, de otro. Se trata de que la diferencia, la distinción, se impone de suyo a la reflexión fenomenológica como una estructura originaria de la esfera práctica universal. El texto anterior sigue de hecho:

Pero antes de la reflexión ya está el yo constituido como centro funcional y como yo habitual de las operaciones que ha llevado realmente a cabo y que se han sedimentado en él por modo habitual, hallándose a este respecto en desarrollo siempre ulterior. Es más, el yo está constituido como constantemente "uno" con su cuerpo; no sólo como teniendo constantemente presente, sino como ejerciendo el yo, a través de él como órgano, todas las restantes operaciones externas, y frente a él se alza el mundo circundante, en parte conocido, en parte abierto (Hua XIV: 59).

¿Cuáles son los fundamentos fenomenológicos de esta ambiciosa tensión entre la apropiación de cuales quiera correlatos y el aunamiento con el cuerpo? ¿Cómo asumir la tesis de que el cuerpo, mi cuerpo, no es un polo objetivo de la acción, ni es tampoco solo una condición mundana o una exigencia natural del actuar, sino que el polo subjetivo de la acción mundana es ya corporal y que, por ende, la subjetividad como tal es yo-cuerpo en aunamiento originario?

En el contraste preliminar de unos párrafos más arriba recogí la cita de que toda apropiación transformadora de las cosas o captadora de su verdad se produce "por la mediación del cuerpo como órgano activo de la percepción". En esta línea de análisis, el cuerpo se determina, pues, como órgano en singular del yo individualizado, no *prima facie* como suma de órganos de un organismo; y la condición de mediador universal que específicamente le pertenece, que el cuerpo encarna, se determina desde la percepción, que no es *prima facie*, por tanto, ni suceso psíquico, ni hecho mental, ni siquiera mera vivencia, sino suceso yoico-corporal en la ocupación práctica con y en el mundo circundante. Ciertamente que al actuar, al proceder a cualquier acción concreta, el yo ha de mover su cuerpo en conformidad con el tipo y el fin de la actividad, con la fase de su despliegue, con las circunstancias del caso; el cuerpo se desplaza al lugar adecuado, como si tomara posición aquí o allá del emplazamiento requerido, empuña unos u otros útiles, adopta las posturas requeridas, que sin cesar se modulan y suceden, y así ingiere alimentos, emplea útiles, conversa con otros, emprende y sustancia cualquier quehacer. Este yo activo en su cuerpo activo es quien

está percibiendo dinámica y sensiblemente el medio entorno de la acción, de tal modo que sus funciones perceptivas, "cognoscitivas", de dirigir la mirada, de fijarla o dejarla vagar, de orientar y aguzar la audición, de definir y modular el contacto táctil con los útiles, de emitir sonidos que son palabras, no se diferencian del despliegue concreto de la acción en curso, en el cual se integran y de cuya secuencia son solidarios. El manuscrito no se detiene sobre ninguna de estas obviedades, cuyo arduo análisis en detalle emprende la fenomenología. Persigue más bien una categorización genérica del órgano único, unitario y universal de la acción. El cuerpo es el centro "desde el cual" se engendra el movimiento y es el centro "a través del cual" el movimiento se lleva a término. Ejerce como punto cero del espacio de la acción, siendo él a la vez el vehículo permanente de todas las operaciones que el yo pone en marcha en ese espacio: es "aquello *desde dónde y a través de lo cual* como medio me acerco yo a todos los otros objetos, me apropio de todos los otros, los configuro de acuerdo con mis fines" (Hua XIV: 59). El cuerpo es el medio que está siempre en medio, juego de palabras este calcado del que sobrevuela el texto alemán (*Mittelpunkt, in der Mitte, als Mittel* [Hua XIV: 58–59]); y en condición de tal, de "centro funcional para todos los otros objetos", está el cuerpo a disposición inmediata del yo como su órgano "percipiente-práctico"<sup>5</sup>.

Pero este principio de que la motricidad del cuerpo sostiene toda intervención intencional del yo no supone que el yo lleve a cabo una suerte de apropiación previa o preliminar del cuerpo, que, luego, en segunda instancia o en momento ulterior, permita las actuaciones apropiadoras en el mundo. Más bien el órgano permanente es de consuno la sede de la vida del yo. No es un vehículo, resorte, cursor, listo para ser accionado, para dispararse, que, por lo demás, esté vacío, indeterminado, hueco. Sino que el órgano-centro-vehículo es un aquí espacioso, que se halla recorrido de punta a cabo por afecciones en él localizadas, que sin cesar conciernen al yo, en particular al moverse. Tal pasividad sensible y espacializada, ubiestésica, lejos de quedar sujeta a la intervención del yo y dependiente de sus propósitos, define "el lugar" inamovible en que el yo vive su vida: aquí radical, entrañado, que va con el yo dondequiera que vaya y del que, como punto cero pero espacioso, no le cabe al yo apartarse, haga lo que haga. Esta otra dimensión de pasividad ubiestésica permanente está a la base de que el mover yo mi cuerpo sea siempre un moverme yo con él, yo gracias a él, y un ser afectado por el movimiento. Cuando se trata del desplazamiento local de mi corporalidad, las voces gramaticales activa: "yo muevo el cuerpo", pasiva: "soy movido por él", y media: "él se mueve", se funden unas con otras, y en la perspectiva

---

<sup>5</sup> Véase Hua XIV: 55, 58. En este texto no aparece la meditación posterior de Husserl de que el cuerpo está siempre moviéndose en la vida despierta. Es decir, incluso de que cuando se está "quieto", en la contemplación estética, en la escucha del otro, en la lectura de un libro, etc., se está produciendo una verdadera activación cinestésica que el yo ha de llevar a cabo y ha de mantener. En definitiva, el reposo del cuerpo es una forma de motricidad —tesis que no se aplica al sueño.

fenomenológica ninguna es previa o separable de las otras; ellas se entrecruzan, o bien, una vez más, se aúnan<sup>6</sup>.

Que el mediador percipiente-motriz sea a la vez, necesariamente, sede carnal de la acción se advierte de una manera especial en que la sensibilidad corporal, ubiestésica, es de suyo generadora constante de afecciones y sentimientos específicos; ella se halla, por así decir, cargada emocionalmente, y lo está con la misma inmediatez con que se muestra disponible para el movimiento. Dolores y molestias, fatigas, agotamientos, mareos, y desde luego placeres, gozos, goces, lo son por igual del yo y del cuerpo, pero ahora la relación de aunamiento se articula casi a la inversa: las urgencias del cuerpo convocan al yo y ponen en movimiento una acción a la vez orientada a ellas y afectada por ellas; por ejemplo, en el dolor yo actúo en orden a su alivio o supresión afectado por la perturbación que el propio dolor introduce; el yo, adolorido, moviliza partes de su cuerpo para mitigar el dolor de esas otras partes de su propio cuerpo que lo sufren y que hacen sufrir al yo. Es verdad que esta otra gran dimensión de la meditación primordial sobre el cuerpo tiene un relieve claramente menor en estas páginas. Hay varias declaraciones magníficas: "De entre todas las cosas, mi cuerpo es para mí lo más próximo, lo más próximo a la percepción, lo más próximo a mi sentimiento y voluntad" (*Hua XIV: 58*); "La corporalidad es condición de posibilidad de una pasividad en los sujetos a través de la cual un mundo intersubjetivo se deja constituir pasivamente" (*Hua XIV: 73*), etc. Hay también desde luego una mínima enumeración solemne de cuáles son los "estratos fundamentalísimos" de la aprehensión somatológica, sin los que no habría por principio vivencia de la corporalidad; y, en este listado, dos de las referencias caen más claramente del lado pasivo-somatoestésico que del activo-motriz: "datos hiléticos, datos cinéstésicos, sensibilidades al dolor, etc."<sup>7</sup>. Pero lo que importa en este ensayo, al menos lo que suscita mi interés, no es que el tratamiento de esas distintas capas del análisis fenomenológico esté desequilibrado, sino sondear sintéticamente cuál es la luz especial, de haberla, que el concepto de "aunamiento" y su tensión con "apropiación" arrojan sobre la comprensión simultánea del cuerpo y del yo.

En lo que sigue me referiré a las tres capas esenciales que acabo de evocar: motricidad, sensibilidad localizada, afectividad carnal, como el núcleo somatológico de la experiencia, el reducto esencial de la experiencia corporal del mundo. Son las dimensiones estructurales básicas en que yo y cuerpo se co-pertenece, se abrazan,

<sup>6</sup> Cfr. Serrano de Haro 2019. El conjunto de ensayos de este volumen determina quizá la mejor muestra en castellano de un enfoque riguroso de "anatomía fenomenológica".

<sup>7</sup> El párrafo en cuestión, al inicio de la exposición, sirve de resumen de otras investigaciones y su redacción no está especialmente cuidada: "Del cuerpo tenemos experiencia física (percepción), pero de él tenemos también percepción somatológica. A propósito de esta última, el problema capital es: ¿cuál es la estructura de sentido de esta percepción, es decir, qué estratos posee fundamentalísimamente el cuerpo, de suerte que si están dados de modo perceptivo por entero, el cuerpo mismo estaría dado originariamente? El estrato de la sensibilidad de-para lo localizado en el cuerpo. Datos hiléticos, datos cinéstésicos, sensibilidades al dolor, etc." (*Hua XIV: 56*).

se aúnan. Entiendo, por tanto, que ellas, y de una forma especial la primera, la más atendida en el texto, justifican fenomenológicamente la comprensión del cuerpo como “lo mío propio”, lo originario mío propio, en un sentido que resulta a la vez exclusivo de la corporalidad y superlativo en ella. Nada habría mío propio si no lo fuera en primer lugar, y en lugar absoluto, mi cuerpo; el aunamiento “yo-mío” es condición permanente de posibilidad de la apropiación del entorno perceptivo más elemental, de la presencia de los otros, del lenguaje natural, etc. A esta luz entiendo yo un fragmento crucial del texto, que, además de servir como recapitulación de este apartado de mi comentario, anticipa la problemática fenomenológica y ontológica que tal enfoque abre y que quiero glosar con un mínimo detenimiento en los apartados que siguen:

De entre todas las cosas espaciales de mi esfera práctica universal, “mi” cuerpo es *lo más originariamente mío*, lo que originariamente me es propio y lo que constantemente me es propio; lo que está constantemente a mi disposición y lo más originario y lo único que de inmediato está a mi disposición; aquello que yo (cuando niño) me apropié en primer lugar y con inmediatez, y que ahora es órgano, es medio para la apropiación de todo sin excepción: en el mundo hacia el que la mirada va directa (Hua XIV: 58).

### § 3. La unidad no-dual del yo con el cuerpo

Flexiones gramaticales del verbo *einigen* no faltan en los análisis básicos de la intencionalidad y suelen traducirse por “unificar, unir”: las múltiples vistas de la cosa física forman unidad en la mostración intuitiva de una realidad idéntica; el curso temporal de las vivencias mostrativas discurre unificado en su distensión incesante, etc. En ocasiones, el término *Einigung* equivale a cubrimiento (*Deckung*), en otras sirve para definir la asociación pasiva como unificación por cubrimiento de identidad. También tiene uso en los análisis de la intersubjetividad, en alusión al acuerdo de distintas subjetividades, al concierto entre ellas<sup>8</sup>. Lo que es mucho más difícil de hallar es otros textos en que Husserl sugiera con fuerza parecida la unidad del yo, como el polo subjetivo de la vida consciente, con su cuerpo, es decir, la unificación del yo con el cuerpo vivido. ¿No equivaldría, en definitiva, este cubrimiento específico y especial a una fusión de corporalidad y subjetividad? ¿No podría entonces leerse este “ser uno” (*einig sein*) al que Husserl se refiere en 1921, como una anticipación cabal de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty en 1945? La pregunta no es improcedente cuando se escucha de Husserl el siguiente balance de esa condición mía superlativa del cuerpo:

---

<sup>8</sup> Acerca de estos distintos usos, *cf.* por ejemplo: Hua I: § 17; Hua VI: §§ 28, 33, 50; Hua XIV: 98, 494, 511; Hua XV: 28, 74, 261, 271, 276.

Si el yo se "aúna" ["*eint*"] de este modo con el cuerpo y, así aunado con él, se contrapone a su mundo circundante externo, entonces esta unidad no es, en todo caso, una unidad que constituya una realidad dual (el cuerpo, de un lado; el yo y lo mío subjetivo, de otro) (Hua XIV: 59–60).

Por lo pronto, la posición husserliana sí parece rechazar toda comprensión dualista a propósito del núcleo somatológico de la experiencia. No sólo la descripción se aparta por completo de toda dualidad de sustancias independientes, sino que ella objeta incluso a toda posible dualidad regional entre estratos dependientes. La tesis del aunamiento yo-cuerpo no autorizaría a delimitar un ámbito de lo subjetivo en el que se situara el yo y la corriente de las vivencias conscientes, respecto de un ámbito heterogéneo de lo corpóreo, en el que se situara la realidad física de mi cuerpo y que perteneciera a la región "cosa física". Semejante dualidad o diversidad regional definiría acaso la unidad de un ser psicofísico, en la que el cuerpo vivido cumpliría con la función de nexo de lo corpóreo-físico con lo consciente-psíquico-espiritual. Tal es el esquema de comprensión característico de la fenomenología realista clásica, de Max Scheler o Edith Stein, en muy buena medida también el de *Investigaciones lógicas*, que hoy encuentra continuaciones poderosas, por ejemplo, en la teoría de la persona de Robert Sokolowski o, en nuestro espacio lingüístico, en el dualismo unitario de Pilar Fernández Beites<sup>9</sup>. El texto de Husserl en que me estoy apoyando rechaza, sin embargo, que la auto-experiencia primordial del yo activo se deje trasladar a un planteamiento dual de estratos psicofísicos. La operatividad corporal del yo no quedaría fielmente recogida en ese esquema estratificado de ontología regional. La condición del sujeto activo es yoica y es corporal, mas no por ello es psicofísica:

Este yo que se comporta de tal y cual modo padeciendo o actuando, y que en especial se comporta respecto de su cuerpo poniéndolo en funcionamiento, ejerciendo poder sobre él, este yo no está dado en la autoexperiencia reflexiva como enlazado psicofísicamente con este cuerpo; no está dado como realidad psicofísica en unión con el cuerpo físico. O bien: si llevo a cabo la reflexión sobre el yo, sobre mi persona, no encuentro esta realidad psicofísica (Hua XIV: 55–56).

Este preciso matiz teórico no es fácil de fijar, dado que la perspectiva husserliana no cuestiona de manera directa la clarificación regional, sino que se limita a posponer el análisis estratificado y a mostrar que su vigencia supone ya una perspectiva intersubjetiva plenamente constituida, la cual no coincide del todo con la perspectiva originaria del yo operativo (*fungierender Ich*). Una primera razón para la no-dualidad nace, en mi opinión, de que las dimensiones radicales de la corporalidad más primitiva, es

---

<sup>9</sup> Cfr. Sokolowski 2013: Tercera parte, o también Fernández Beites 2004; 2007: Primera y Segunda parte.

decir: del núcleo somatológico de la experiencia, no encuentran ninguna traducción adecuada a estratos superpuestos de ontología regional. En la motricidad universal del yo-cuerpo no hay manera de deslindar lo que aporta el yo, lo que procede del gobierno del yo, respecto de lo que aporta el cuerpo y procede de la realidad motriz; antes de que puedan delimitarse las contribuciones respectivas a la posibilidad y efectividad del movimiento, se impone de entrada su copertenencia básica, su donación compenetrada, y por ello pre-regional, como si en todo caso fueran momentos abstractos bilaterales de un mismo concreto regional. De una manera muy similar, tampoco existiría un bisturí de ontología regional que en el dolor del cuerpo —otra dimensión nuclear— fuera capaz de deslindar la ubicación en que se padece el pinchazo o la quemadura, respecto de la propia perturbación que tira conscientemente de la atención del yo y que obliga al yo a volverse hacia ella; la localización carnal no se da en una trama de lugares objetivos, no es percibida en una figura corpórea, sino que es sentida preobjetivamente, de modo que la perturbación como tal, como vivencia consciente, tiene por propiedad originaria su espacialización aversiva<sup>10</sup>.

Pero la cuestión de por qué la unidad yo-cuerpo no encierra una realidad dual, con “el cuerpo, de un lado, el yo y lo mío subjetivo, de otro”, no queda despejada con sólo decir que en el núcleo somatológico no se deja desgajar el lado no subjetivo de mi cuerpo, su pura fisicidad. La meditación husserliana se hace cargo asimismo de que mi propio cuerpo primordial co-aparece también a mi experiencia, y lo hace, desde luego, como cosa, en figura de cosa: en condición visible, tangible, sonora, emplazado entre cosas, con las que puede rozarse, tropezar, chocar, etc. La sede corporal de la acción está situada en el espacio pragmático de la acción, en el paisaje familiar de cosas y situaciones. Esta presencia perceptible tiene lugar, ciertamente, en primera persona del agente, no en la tercera de un observador ajeno que sobrevuele la acción: yo le “pongo cara” a mi cuerpo primordial, le pongo figura, forma, confín; mi cuerpo adopta para mí un aspecto reconocible, posee la familiaridad inconfundible de su tipo, sus proporciones, sus miembros más activos, los que lo son menos, sus recovecos y facetas, etc. La sabiduría traductora de Antonio Zirión ha traducido siempre el adjetivo *dinglich*, que cuadra a esta percepción de mi cuerpo (y no sólo a ella, claro está) por “cósico”; yo a veces he preferido “reiforme” para el cuerpo que, en las palabras de nuevo de José María Valverde, “me sorprende de improviso, / al volver de lo abstracto / con su perfecto aplomo de cosa ya existente”, “árbol erguido frente a mí, súbito cuerpo mío”, del poema de Ángel González (2008: 22). Lo cual, dicho sin poetas y con la categorización fenomenológica que tanteamos, significa que el aunamiento de la corporalidad con el yo no prohíbe ni estorba al hecho de que, en perspectiva genética, yo haya hecho mío intencionalmente a mi propio cuerpo; en una

---

<sup>10</sup> Cfr. *Hua XIV*: 62–63, nota 1. Sobre este asunto me permito remitir a mi ensayo “Espacialidad y dolor. Meditaciones fenomenológicas” (2019).

etapa primera de mi existencia, yo he alcanzado una peculiar apropiación perceptiva del cuerpo mío como cuerpo activo y reiforme, como agente carnal con figura de cosa y situado entre cosas con figura. La cita que antes reproduce hacía una alusión nítida a esta clave genética, que es también estructural y que forma parte de la dificultad teórica del asunto: "aquello que yo (cuando niño) me apropié en primer lugar y con inmediatez" (*Hua XIV*: 58).

Obsérvese que esta apropiación perceptiva del cuerpo propio no devalúa la diferencia categorial entre apropiación intencional-pragmática y aunamiento yo-cuerpo. La contraposición inicial no queda relativizada mientras se reconozca que la apropiación remota de mi cuerpo, "cuando niño", requirió, también ella, de la participación necesaria e insoslayable de un yo motriz, ubiestésico y afectado placentera y dolorosamente. La familiarización con mi cuerpo, con su aspecto y sus potencias, no se produjo, no puede en general producirse desde una instancia subjetiva desencarnada, en la que no existieran proto-cinestesis motrices en relación con una proto-hyle en proto-afectividad sobre la tactilidad de mi cuerpo. Dicho en lenguaje más sencillo, es un yo corporal en ciernes, "infantil", quien toma parte en la identificación y reconocimiento de su propio cuerpo, que enseguida, en la primera infancia, se tornará el hábito quizá más familiar de su existencia. Para la subjetividad que acaba de despertar, no solo está en ciernes la constitución de su cuerpo como órgano, sino que está en ciernes, a la vez y por ello mismo, la autoconstitución del yo como el sujeto motriz; en definitiva, lo están ambos de consuno y en relación con las mismas dinámicas preintencionales en que opera ya una movilidad conativa, en apartamiento del displacer, en aproximación a lo que llena y place. La apropiación subjetiva del cuerpo se produce desde un aunamiento todavía más primitivo.

Pero no es únicamente gracias a la comprensión genética como la diferencia categorial entre aunamiento y apropiación queda asegurada, o, cuando menos, protegida. El planteamiento fundamental que domina en el texto se formula más bien en términos de fenomenología estática y rige en el mundo primario de la vida. En ese mundo natural de la acción, mi cuerpo me aparece con fisonomía de cosa y, sin embargo, no lo hace todavía con la fisonomía de un cuerpo físico más. Lo que va de una instancia a la otra, a saber: de ser una cosa esencialmente peculiar a ser un cuerpo común, es la marca insoslayable de pertenencia íntima de la corporalidad al yo, "la marca de distinción que cada cuerpo tiene para su sujeto" (*Hua XIV*: 64). El cuerpo que opera en toda experiencia activa entre cosas co-aparece en este mismo proceso, de modo que él se hace entrever o se deja ver como cuerpo-cosa; y, sin embargo, incluso cuando aparece a la propia percepción como correlato reiforme de ella está haciendo al mismo tiempo valer su condición somatológica de motricidad carnal, de tal modo que nunca alcance yo a sorprender la pura fisicidad de mi cuerpo-cosa, y a tenerla dada en exclusiva a ella como infranivel ontológico. Ya puedo comportarme temáticamente respecto de mi propio cuerpo y explicitar en él los rasgos reiformes

de su realidad, que mi corporalidad se afirma simultáneamente como la cosa mía propia que hace posible esta captación explicitadora de sí. Así ocurre cuando me peso, me mido, me observo y escruto en persona o en el espejo, cuando recorro con mis manos mi piel: en todas estas objetivaciones intencionales se me da el costado espacial de mi cuerpo sólo en tanto en cuanto está integrado en el cuerpo vivido del yo, de este mismo yo que le presta sentido y vigencia al hacer experiencia corporal de sí mismo:

(...) en toda experiencia de cosas el cuerpo es co-experimentado como cuerpo *operativo* (es decir, no como mera cosa) y [...], allí donde es experimentado como cosa, es experimentado por partida doble y a una como cosa experimentada y como cuerpo operativo (Hua XIV: 57).

Esta clarificación radicalmente fenomenológica del concurso del cuerpo en la objetivación de sí mismo tiene alcance ontológico y permite introducir una determinación conceptual que ninguna ontología meramente descriptiva sabría manejar o podría invocar; quiero decir ninguna ontología clasificadora u ordenadora que no explore a la vez la constitución intencional de la realidad clasificada y ordenada. Como surgía ya unas frases más arriba, tal determinación categorial exclusiva de mi cuerpo es la de "cosa por completo peculiar". Contamos desde luego con un fragmento del manuscrito en que tal innovación ontológica se plasma con claridad y audacia:

En este estadio de constitución, el mundo externo se halla constituido como real (aunque naturalmente sin objetividad intersubjetiva), y mi cuerpo vivido lo está como *algo "en cierto modo" espacial, como algo análogo a una cosa; mas, constituido con tales diferencias, que él resulta algo por completo peculiar* y que, en esta peculiaridad, es el substrato fundante para la percepción como órgano operativo (Hua XIV: 63)<sup>11</sup>.

Por trasladarlo a otra formulación, ocurre que, en la determinación más noemática posible de este costado de mi corporalidad primitiva, ella es sólo cosa *sui generis*, sólo un análogo de cosa, es algo de algún modo espacial; y nunca es cosa sin más, cuerpo común, corporeidad. Con lo que este peculiar estatuto le corresponde a mi cuerpo-cosa por principio, con valor universal, es decir, con alcance ontológico; la peculiaridad no tiene que ver conmigo a título personal o individual, sino que cada viviente que hace experiencia del mundo puede captar y decir esto mismo de su corporalidad.

Repare entonces el lector, a esta luz muy matizada, en una fórmula sintética del manuscrito que también requiere de atención cuidadosa. Dice así: "Mi cuerpo vivido me está dado, por un lado, como cosa física (cosa espacial real-causal) y, por otro lado, como cuerpo vivido" (Hua XIV: 56). Bien se ve que la fórmula repite dos veces *cuerpo*

---

<sup>11</sup> Las cursivas son del autor de esta conferencia (N. d. E).

*vivido* (*Leib*) y que, en cambio, no menciona una sola vez *cuerpo físico* (*Körper*). En el sujeto gramatical, el término *Leib* designa de manera unitaria, global, a mi cuerpo, por más que en el predicado del enunciado el mismo término consta de nuevo y pasa a designar una dimensión parcial en él, la dimensión somatológica, no reiforme. *Leib* resulta a la vez, pues, el todo y una parte esencial: es mi cuerpo y es un momento o dimensión distintiva de él. *Körper*, por el contrario, no valdría siquiera como descripción adecuada de la dimensión reiforme o cósmica. En mi interpretación, este desequilibrio quiere decir que el órgano del yo acoge en sí tras la primera niñez la condición de cosa, que la sede del yo es constituida con rostro y figura en el entorno mundano. Y esta situación fenomenológico-ontológica no admite pensarse en el sentido de que un estrato puramente físico-perceptible sostenga en fundamentación unilateral la operatividad y sensibilidad subjetivas. Mi experiencia primordial nunca topa con la pura fisicidad de mi cuerpo como infranivel ontológico. Ni en el remoto origen infantil ni en el mundo primario de la vida mi cuerpo me aparece dotado de un estrato exclusivamente físico, de una dimensión que sea la mera corporeidad, trozo y caso de la realidad física. Nadie ha vivido así la autoexperiencia básica y permanente de su cuerpo<sup>12</sup>.

#### § 4. Menos que identidad, menos que diferencia

Recuperemos ahora la pregunta acerca de si esta relación de corporalidad y subjetividad que hemos traducido por "aunamiento" debe entenderse como una anticipación cabal del planteamiento de Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*. La cita de Husserl que en ese momento reproduce se valía del verbo arcaico "einen", que parece encerrar la sugerencia de que fenomenológicamente yo soy mi cuerpo, de que estoy no ya unido, unificado con él, sino "unimismado", por decirlo con la genialidad de Unamuno. La impresión de estar a un solo paso del gran fenomenólogo francés se acentúa por el hecho de que Husserl otorgue a la conexión "yo con mi cuerpo-mundo externo" la altísima consideración fenomenológica de ser la "estructura, la forma insoslayable de la experiencia" (*Hua* XIV: 74), la verdadera articulación del arco intencional, dicho en los términos del filósofo posterior.

Lo cierto es, sin embargo, que ni siquiera cuando Husserl pone el protagonismo del cuerpo máximamente de manifiesto y lo despliega en una ontología más profunda que los marcos regionales, ni siquiera entonces asume la fenomenología trascendental

<sup>12</sup> Cfr. *Hua* XIV: 57: "¿No apunta esto a que en la experiencia originaria mi cuerpo es experimentado justamente como mi *cuerpo*, y en modo alguno (antes de toda objetivación por medio de la intersubjetividad) lo es con un subestrato 'cuerpo-cosa física'? Mas ¿qué quiere decir esto? ¿Que en la auténtica autopercepción como auto-percepción-corporal no yace encerrada ninguna percepción de somaticidad? Ello solo puede significar que en la percepción del cuerpo como cuerpo no concurre aquello que constituye a la somaticidad como cosa *real*, como cosa sustancial-causal".

una unidad de indistinción entre el yo operativo o actuante y el cuerpo operativo o actuante. Más bien se trata todavía de distinción en la dependencia, de aunamiento en la distinción. Aunque el manuscrito no ofrezca demasiados detalles a este respecto, sí declara taxativamente: "Mi yo no se localiza en mi espacio fenoménico, no se localiza en mi cuerpo" (*Hua XIV: 60*). Cabría traer a colación, por tanto, que las tres dimensiones corporales de la trama pragmática: motricidad, localización sensible, afectividad del cuerpo, con ser fundamentales y con ser irreductiblemente somatológicas, no agotan la concreción fenomenológica de la acción. A su base late desde luego la conciencia interna del tiempo, en que el ahora vivo se me da en el acto mismo de fluir: es una orientación absoluta pero no cinestésica; es una ultrapasividad pero no hilética, no ubiestésica. No es mi cuerpo el que siente y sabe del surgir-estar-fluir del ahora, sino que todo lo que él siente táctil y afectivamente supone esta fuente de fenomenicidad que recibe y de la que también vive. Más, en segundo lugar, en el plano del despliegue de la acción, y no ya sólo de su temporalización pasiva, concurren factores esenciales que tampoco son asignables al núcleo somatológico de la experiencia. Piénsese en la tesis decisiva de que las vivencias intencionales carecen de localización primordial en el campo ubiestésico, en la sensibilidad corporal. Rasgos específicamente noéticos de la percepción activa, como son la atención y las modalidades atencionales, o bien las dinámicas de aprehensión, de las que dependen la identificación y la determinación de los correlatos pragmáticos, no admiten ubicación en el aquí absoluto del cuerpo primordial. Las aprehensiones que reconocen y tipifican, y sin las que no habría aparición de utensilios y alimentos, como tampoco aparición del cuerpo propio frente a cuerpos ajenos, no son más o menos extensas, no son vividas más o menos cerca de este o aquel emplazamiento corporal, como sí ocurre con las sensaciones táctiles o los dolores físicos. Ni siquiera se espacializa el factor ejecutivo de la movilidad cinestésica; el poder inmanente del yo de iniciar el desplazamiento corporal, de dirigirlo, de modularlo, de detenerlo, no ocupa unas u otras extensiones de la superficie o el interior corporal, no se esparce por ellas. Estos factores no primariamente somatológicos: el ahora vivo, la atención, la aprehensión, el yo-puedo, están implicados en el aparecer perceptivo del entorno y rigen también, en efecto, respecto de mi propio cuerpo primitivo, que gracias a ellos co-aparece como cosa peculiar.

Importantes estudiosos de Husserl han perseguido con más calma esta meditación acerca de por qué la corporalidad no puede ocupar por entero el lugar de la subjetividad en la estructura de la experiencia del mundo. A ellos me remito, con el fin de centrarme yo en un balance de la parte del manuscrito que he privilegiado<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Véase el rico tratamiento de la cuestión por Roberto Walton (2015: capítulo VI, § 4), y el elenco de autores que Walton trae a consideración, entre ellos Aron Gurwitsch, Ludwig Landgrebe, Donn Welton, etc. Entre las posturas más críticas se cuenta la de Antonio Aguirre (1970: 117–191). La argumentación contra la identificación de ambas filosofías estaba muy desarrollada ya en el ensayo de A. Kelkel "Le problème de l'intentionnalité corporelle"

Pues por el hecho de que no se produzca la fusión plena, la indistinción, entre subjetividad y corporalidad, por el hecho de que yo no sea, sin más, mi cuerpo, nada ha cambiado en la consideración previa que reconoce una condición peculiar, única, a la unidad del cuerpo con el yo que hace experiencia del mundo. De la reserva frente a Merleau-Ponty no se sigue, por ende, que yo tenga, sin más, un cuerpo, que la subjetividad posea una instancia corpórea, meramente física, y que esta pueda definirse en contraposición primitiva con la instancia yoica. El cuerpo sigue siendo "lo más originariamente mío", la definición superlativa y exclusiva de lo que es mío, lo único que "originaria y constantemente me es propio". En esta misma medida, el cuerpo no encuentra acomodo ontológico originario en una región no-subjetiva de lo que hay. En definitiva, no se produce una identificación total del yo con el cuerpo, no habiendo tampoco una diferencia regional. O, si se prefiere, hay menos que identidad indiscernible, y por tanto yo no soy del todo mi cuerpo, habiendo al mismo tiempo y por la misma meditación menos que diferencia.

Con ello, el infrecuente término de "aunamiento" se torna al cabo singularmente preciso para la relación única del yo con su cuerpo. En ausencia de una diferencia regional, se trata de una verdadera intimidad, que, por su parte, al no llegar a la identificación pura y simple, queda en una radical copertenencia. La corporalidad de mi vida de experiencia se conjuga en compenetración con los momentos no somatológicos de ella, y sólo la integración necesaria de todo ello determina la concreción personal que sostiene la acción subjetiva<sup>14</sup>.

## § 5. La contribución de la alteridad a la constitución de mi cuerpo

Pero el texto tercero de *Husserliana* XIV indaga también en cómo se produce esencialmente la transición de sentido desde esta corporalidad primitiva al cuerpo objetivamente constituido. ¿Qué orden de motivación en la propia experiencia conduce desde el órgano espacioso al cuerpo objetivo en el que existo, a la corporeidad somática? Pues también en esta cuestión el texto reserva una sorpresa significativa.

La meditación inicial sobre la corporalidad discurre en una clave fenomenológica que está más cerca de la ontología del mundo de la vida que de las ontologías regio-

---

(1988). Véase también Ted Toadvine y Lester Embree 2002. Imposible, en fin, no mencionar los profundos ensayos de Elisabeth Behnke, al menos "World without Opposite/Flesh of the World: A Carnal Introduction" (1984), y "Bodily Protentionality" (2009).

<sup>14</sup> Frente a quien pueda juzgar de sutileza conceptuosa este doble recorte paralelo de la identidad y de la diferencia cabe decir que pensadores de la corporalidad tan distintos como Gabriel Marcel de *Ser y tener* o de "Mi cuerpo, mi vida, mi ser" (1991) y, en nuestra lengua, el Manuel Granell de *La vecindad humana* (1969) han abogado por esa doble rebaja mínima. Es verdad que, como ocurre siempre en filosofía, no importa tanto el tenor de la tesis cuanto la vía de su demostración, y dado que ninguno de ellos procede a un análisis intencional sistemático prescindo aquí de ahondar en estas comparaciones.

nales. Ella ha procedido, además, en la primera persona mía propia del sujeto agente, lo que, en términos husserlianos, se expresa como perspectiva o "actitud solipsista". En cambio, la meditación que sigue en los apartados cuarto y quinto del texto, y que determina el resto de su desarrollo, conecta este planteamiento con una meditación en que el otro yo asume una función constituyente o co-constituyente respecto de la realidad de mi cuerpo: las otras vidas subjetivas tienen algo esencial que decir acerca de mi cuerpo subjetivo, algo que sólo ellas pueden aportar. Con lo cual la alteridad no sólo aparece desde mi perspectiva en mi esfera práctica universal, en el mundo de la vida, sino que, además, ella viene a determinar el sentido completo de qué sea mi cuerpo, el alcance ulterior de qué sea estar aunado al cuerpo. Este sentido completo de la corporeidad, ya no solipsista, se genera, por lo demás, en la experiencia primordial del mundo, libre de las objetivaciones científicas acerca del cuerpo, que más bien solo son posibles a partir de esta misma ampliación.

La tesis que relanza el análisis es entonces la siguiente: "el primer cuerpo vivido que es experimentado como cosa física sería el cuerpo ajeno" (*Hua XIV: 63*). Afirmación ésta que encierra una novedad respecto del análisis canónico de la intersubjetividad en *Meditaciones cartesianas*. Ciertamente que Husserl indica de inmediato que esta experiencia de la corporalidad ajena tiene lugar en la forma de la presentación, empleando el mismo término y concepto que preside la Quinta meditación. En consonancia, no es que yo perciba la motricidad consciente tal como es ejercida por el otro en ese cuerpo que veo con mis ojos, ni es que yo sienta la sensibilidad vivida por el otro en la superficie o el interior de su cuerpo, ni que sufra la afectividad ubiestésica de dolores y placeres que lo recorren; nada de la corporalidad ajena se me da en su ser y verdad originarias, en su presencia inmanente a la experiencia del otro. Es sólo que sobre la base de la figura sensible y espacial que sí se me hace presente en su ser, yo capto, yo "apresento" la subjetividad que en esa espacialidad encarna y que el otro vive en persona. Hasta aquí se trata del mismo análisis fenomenológico. Pero el matiz que interesa estriba en una precisa ganancia intencional que trae la presentación, según la cual

(...) sólo en el rodeo a través del otro y a través de los posibles otros aprendo yo a experimentar *mi* propio cuerpo como cosa física, en un modo que es, pues, enteramente mediato: para cada uno de los otros mi cuerpo es algo físicamente experienciable y es posible expresión de mi corporalidad autoexperimentada (*Hua XIV: 63*).

En otras palabras, es la empatía, la noticia intuitiva que yo tengo del otro corporal, la que reobra constitutivamente sobre mi corporalidad y me da de ella una noticia que de otro modo no podría tener. Convivo con los otros, los oigo, los veo, los toco, apresento en su figura y en sus movimientos la condición de subjetividades humanas y, como de vuelta de o desde esta convivencia, llego a ver el cuerpo mío a la luz refractada en que

los otros lo ven; y lo comprendo ahora, "mediatamente", como una realidad cósmica a la vista de todos los otros. En este dar sentido mediato, en este rodeo necesario que los otros permiten y promueven, mi cuerpo se constituye para mí como una realidad física más, una que soporta y oculta una intimidad vivida. Ahora sí tendría completo rigor decir que mi cuerpo motriz y afectivo es una realidad corpórea común, un *Körper* objetivo, en que reside, por estratificación, un yo consciente y agente. Y de este modo sí quedaría establecida también la línea de despeque de una ontología regional que distingue estratos de la realidad sobre el infranivel básico, corpóreo.

La sorpresa de este manuscrito de 1921 respecto del enfoque maduro de *Meditaciones cartesianas* estriba, a mi entender, en que la obra publicada de 1931 asume que ya en la esfera de lo mío propio primordial mi cuerpo es de consuno vivido y físico, y que, precisamente por fundir él ambas condiciones —corporalidad y corporeidad— en su donación originaria, mi cuerpo sostiene la posibilidad de reconocimiento del otro, alienta la presentación del yo ajeno. En este planteamiento posterior, "el primer cuerpo vivido que es experimentado como cosa física" no sería, en consecuencia, el ajeno, sino que lo es ya el cuerpo propio. La determinación de mi cuerpo como cosa física en plenitud es un aspecto tan medular de la exposición intencional de la constitución del otro yo en la Quinta meditación, que hace innecesaria la multiplicación de citas textuales. Baste con una muy destacada:

Como en esta naturaleza y en este mundo [en la naturaleza y mundo primordiales de la esfera de lo mío propio] mi cuerpo vivido es el único cuerpo físico que está —y que puede estar— constituido originariamente como cuerpo vivido (como órgano que actúa), ese cuerpo físico de allí, que está sin embargo aprehendido como cuerpo vivido, tiene que poseer este sentido por una transferencia aperceptiva a partir de mi cuerpo vivido, y en un modo además que excluye la comprobación realmente directa —y, por tanto, primordial—, la comprobación por percepción auténtica de los predicados de la corporalidad específica. Es cosa clara desde un principio que tan sólo una semejanza que vincule dentro de mi esfera primordial aquel cuerpo físico de allí con mi cuerpo físico puede suministrar el fundamento de la motivación para la "aprehensión analogizante" del primero como otro cuerpo vivido (Hua I: 140 [1985: 173–174])<sup>15</sup>.

En el manuscrito "Cuerpo, cosa, empatía", sin embargo, la fisicidad de mi cuerpo y su condición de realidad en el mundo pasan por la mirada del otro; es decir, la condición integral de mi corporalidad como realidad somática, como *Leibkörper*, es un sentido que solo llega a constituirse por interiorización de la presencia de los otros, por igualación con ellos como subjetividades corporales que se me han dado de primeras en su soporte cósmico, con su sustrato físico. Con lo que, en esta otra perspectiva,

<sup>15</sup> He modificado la traducción de Gaos y García-Baró para adaptarla a las decisiones sobre *Leib* y *Leiblichkeit*.

el nexo intencional de la empatía se mueve en parte, o se mueve más claramente, también del otro hacia mí: de la alteridad del otro cuerpo, que se me da, hacia la esfera de mi corporalidad, que "siente" sobre sí la mirada de los otros y que por ello se me revela a mí como intramundana, como somática.

No es mi intención valorar esta disparidad descriptiva y conceptual. Me limito únicamente a comentar el osado y atractivo posicionamiento primero, que apenas ha merecido la atención de la literatura especializada. La percepción sensible —dice el Husserl de 1921— entra en relación directa con realidades que se hallan de primeras inmediatamente individualizadas. Sin duda es verdad que la intencionalidad operativa procede en todo momento sobre la base de una tipificación de los correlatos individuales de su percepción y la acción y que, sin esta tipicidad objetiva, no habría conocimiento ni conducta subjetiva posible. Por recurrir a mis ejemplos anteriores, yo identifico el edificio al que me dirijo "como" el restaurante, la mesa que percibo vacía "como" la reservada para nuestra comida, los cubiertos "como" un tenedor y un cuchillo de pescado, etc. Ahora bien, en esta dinámica de percepción de útiles, de cosas, de entornos, yo no doy ningún "rodeo" a través de las series de los posibles individuos iguales a aquel que me incumbe de primeras; no tomo en cuenta en absoluto, por ejemplo, los infinitos ejemplos posibles de cuchillo de pescado o de mesa de restaurante, para manejarme, con toda soltura, con las realidades que se me dan de frente y que tengo ante mí en su individualidad. "Los iguales", los casos del mismo tipo, caen fuera de mi interés por las cosas que ahora se me dan en derechura, con directa individuación: "Una cosa, la que sea, esta o aquella, no necesita que se la empiece aprehendiendo como 'igual a cualquier otra': sencillamente se la percibe" (Hua XIV: 62). Esta ley fenomenológica de aprehensión de lo individual sin rodeo por su igualdad con otros individuos, encuentra, sin embargo, una excepción en el caso de mi cuerpo. Pues, a propósito de la realidad que me es íntima, en relación con ella, sí tiene lugar toda una vuelta o rodeo por los numerosos otros cuerpos que percibo a mi alrededor como semejantes al mío. Solo desde los otros cuerpos que son percibidos por mí como realidades, como seres humanos, llego yo a ver mi cuerpo como uno igual al suyo y, por ende, como "un cuerpo humano". Es como si tuviera que decir de mi cuerpo (¡que decirle yo a él!): "tú, cuerpo mío, uno más entre la multitud de los cuerpos humanos que pueblan el mundo". A diferencia de los restantes casos de aprehensión de útiles y cosas, el comparativo "igual a" y la condición numeral indeterminada: "uno entre muchos", "uno como tantos", aportan una explicitación imprescindible, una información nada vacua. La igualación indeterminada es la que trae una ganancia esencial de sentido para mi cuerpo operativo-análogo de cosa, que ahora es visto por mí, de una manera no sustitutoria sino complementaria, como realidad intramundana expuesta a los otros. En el límite de este proceso intencional ocurre como si mi cuerpo fuera cada vez más lo que los otros ven y saben de él, antes que lo que yo siento y hago en y con él. Como si tal fuera su verdad explicitable:

*En su verdad física, mi cuerpo es la unidad de las posibles percepciones que cada uno de los otros podrían tener de mi cuerpo. Mi autopercepción de él (mi autoaparición) es una percepción por excepción o excepcional: mi percepción meramente subjetiva, que en términos objetivos sólo puede ser significativa cuando yo la interpreto de determinado modo recurriendo a empatías (Hua XIV: 64).*

Si antes barajé la hipótesis de que Husserl no estuviera lejos de la inspiración teórica más distintiva de Merleau-Ponty, en esta nueva veta que necesita de la alteridad para pensar la mismidad del cuerpo podrían entrecruzarse, con parecida justificación, motivos anticipados del pensamiento de Levinas. Pues es el catedrático de filosofía en Friburgo, no el pensador lituano que sería su alumno, quien llega a decir en estos textos de *Husserliana* XIV: "con los ojos de los otros nos aprehendemos a nosotros mismos como seres humanos" (Hua XIV: 79). O también, más adelante: "El otro, no yo, es el primer ser humano" (Hua XIV: 418). Como he intentado aclarar, el fundamento de estas afirmaciones de Husserl es la evidencia de que

(...) por ley de esencia, yo, que me estoy dado a mí mismo como yo-soy y no de manera original como ser humano, soy quien tiene a su cuerpo de modo asombroso y propio como centro peculiarmente operativo de su mundo circundante (Hua XIV: 7).

## REFERENCIAS

- Aguirre, Antonio. 1970. *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Behnke, Elizabeth A. 1984. "World without Opposite/Flesh of the World (A Carnal Introduction)". Fenton, CA: California Center for Jean Gebser Studies.
- Behnke, Elizabeth A. 2009. Bodily Protentionality. *Husserl Studies* 25: 185–217.
- Dodd, James. 1997. *Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht / Boston / Londres: Kluwer.
- Fernández Beites, Pilar. 2004. "Conciencia y cuerpo: la posibilidad de un dualismo unitario". *Revista de filosofía* 36 (110): 37–75.
- Fernández Beites, Pilar. 2007. *Embriones y muerte cerebral. Desde una fenomenología de la persona*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- González, Ángel. 2008. "Miro", en: *Palabra sobre palabra*, Barcelona, Seix Barral. p. 22.
- Granell, Manuel. 1969. *La vecindad humana*, Madrid: Revista de Occidente.
- Kelkel, Arion L. 1988. "Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle. Un débat non résolu avec Husserl". En Merleau-Ponty, Maurice. *Le psychique et le corporel*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, 15–37. París: Aubier.

- Husserl, Edmund. 1950 ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua I. 1950. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. Stephan Strasser = 1985. *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García-Baró. México: FCE.
- Hua IV. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel = 1997. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo. *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Zirión Q. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hua VI. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. Walter Biemel.
- Hua XIV. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Zweiter Teil: 1921–1928, ed. Iso Kern.
- Hua XV. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Dritter Teil: 1929–1935, ed. Iso Kern.
- Husserl, Edmund. 1994. *Husserliana. Husserliana Dokumente III. Briefwechsel*, ed. Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann. La Haya / Dordrecht / Cham. Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua Dok III/3. *Die Göttinger Schule*.
- Marcel, Gabriel. 1991 [1935]. *Ser y tener*, trad. de Ana María Sánchez, Madrid, Caparrós.
- Serrano de Haro, Agustín. 2019. "Espacialidad y dolor. Meditaciones fenomenológicas". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* (60): 103–121.
- Serrano de Haro, Agustín. 2019. "Fenomenología del acto de andar. Cuatro primeros principios". En *De pie sobre la tierra: caminar, correr, danzar. Ensayos filosóficos e interdisciplinarios de antropología de la corporalidad*, ed. Xavier Escribano, 123–138. Madrid: Síntesis.
- Sokolowski, Robert. 2013. *Fenomenología de la persona humana*, trad. Nekane de Legarreta Bilbao. Salamanca: Sígueme.
- Toadvine, Ted y Embree, Lester (eds.). 2002. *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dordrecht / Boston / Londres: Kluwer.
- Valverde, José María. 1971. "Elegía del cuerpo". En *Enseñanzas de la edad. (Poesía 1945–1970)*, Barcelona: Barral.
- Walton, Roberto J. 2015. *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Aula de Humanidades-Universidad San Buenaventura Cali.