

Las disposiciones afectivas en la "Quinta meditación cartesiana" y su proyección político-social

**Affective Dispositions in The Fifth Cartesian Meditation
and Their Politico-Social Projection**

MARÍA JOSÉ ROSSI

Universidad de Buenos Aires/Fac. de Ciencias Sociales/
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe
Argentina
majorossi@hotmail.com

La célebre "Quinta meditación cartesiana" de Husserl procura dar fundamento a la relación intersubjetiva. En tal sentido, la percepción analogizante y la empatía cumplen un papel decisivo como modalidades de apertura. Ambas disposiciones afectivas permiten percibir el cuerpo ajeno como cuerpo carnal y comprender el psiquismo ajeno sin caer en las trampas de la simbiosis. En la comunidad intersubjetiva, la empatía asegura la sociabilidad armoniosa. Sin embargo, al fundamentarse en el ego trascendental (uno e idéntico), este planteo deja en la sombra el pensamiento de la politicidad, cuya lógica (de acuerdo con H. Arendt y J. Rancière) supone el antagonismo de las partes. El objetivo de este trabajo es mostrar cómo la empatía fundamenta la socialidad en la comunidad monádica, pero deja impensado el desacuerdo, que es visto, desde la perspectiva de Husserl, como impropiedad. De este modo, la *praxis* política cede en favor de la dimensión ética de la comunidad humana.

Husserl's celebrated Fifth Cartesian Meditation seeks to give foundation to the intersubjective relationship. In this sense, analogizing perception and empathy play a decisive role as modalities of openness. Both affective dispositions allow to perceive the foreign body as carnal body, and to understand the psychism of others without falling into the traps of symbiosis. In the intersubjective community, empathy ensures harmonious sociability. However, based on the transcendental ego (one and identical), this proposition excludes the thought of politics, whose logic (according to Arendt and Rancière) supposes the antagonism of the parts. The aim of this work is to show how empathy underlies sociality in the monadic community, but gives no thought to disagreement, which is seen, from Husserl's perspective, as impropriety. In this way, political praxis yields to the ethical dimension of the human community.

§ 1. Antecedentes del problema

A principios del siglo XX, el tratamiento fenomenológico de la empatía tiene lugar en el marco de un amplio debate filosófico. Para Husserl, que se ocupa largamente de la cuestión en la célebre "Quinta meditación cartesiana", uno de los retos de la fenomenología es encontrar el fundamento de la relación intersubjetiva. Como veremos más adelante (§ 2), ese fundamento descansa en la percepción analogizante y en la empatía, condición de posibilidad de la sociabilidad. Ello me lleva a sostener la tesis de que si bien es cierto que la célebre "Quinta meditación" sienta las bases para pensar la sociabilidad en tanto "actuación-con" —la cual redundaría en el pacto asociativo como clave de acción en la sociedad civil—, obturaría en cambio las chances para un pensamiento de la politicidad.

Respecto de la diferenciación entre sociabilidad y politicidad, tomamos la indicación de H. Arendt¹: no es lo mismo estar juntos, es decir, estar asociados naturalmente a otros ("vivir-con") que "vivir bien". La vida junto a otros no necesariamente es vida buena. Y solo puede ser buena cuando, habiendo dominado las necesidades de la llamada nuda vida, el ciudadano de la *polis* puede dedicarse a lo que realmente vale: a expresar lo útil y lo justo, a intervenir activamente en el espacio público, a actuar, a desarrollar la propia potencia. Ligada a la palabra y la acción, la condición política se distingue del mero vivir juntos, cosa que pueden hacer también los animales. En cambio, la *praxis* y la *lexis* sustraen al animal racional de la violencia prepolítica y lo incorporan a un espacio de deliberación, consensos y disensos. De ahí que el uso de la palabra articulada (*logos*), a diferencia del grito o la voz (*phóné*), trace una frontera irremisible entre los que hablan la propia lengua y los que no, entre aquellos con los

¹ Arendt, Hannah, *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Buenos Aires: Paidós, 2003, p. 38.

que nos entendemos y con los que no, entre bestias y humanos. Hay política, va a decir en el mismo sentido J. Rancière, cuando aquellos a quienes no se les confiere de antemano el derecho a ser contados como seres parlantes, como seres dotados de *lexis*, se incluyen entre los iguales, haciendo visible el enfrentamiento, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo. Son los bárbaros, los plebeyos o la plebe que irrumpen en la escena para decir "nosotros también tenemos palabra". Ni las partes ni el escenario de la disputa preexisten al conflicto: es la propia situación verbal la que lo instituye poniendo a la vista el enfrentamiento, el encuentro no exento de fricción entre dos mundos. Un conflicto que resulta ocultado por todas "(...) las concepciones intercambistas, contractuales o comunicacionales de la comunidad política"².

Recapitulando: mientras la sociabilidad alude al modo de "ser-juntos" en un espacio homogéneo (la casa, el hogar, la patria), la politicidad indica la fractura de ese espacio por una doble actividad (*praxis* y *lexis*) que genera ruido por quienes quieren hacerse oír; actividad que pone en conflicto los criterios de igualdad vigentes y que demanda ser reconocida, no como ruido o tumulto, sino como *potencia*.

§ 2. La empatía (*Einfühlung*) según Husserl

De acuerdo con M. Theunissen³, la ontología social de Husserl, en tanto teoría trascendental de la intersubjetividad, ocupa un lugar especial en el sistema de su fenomenología. Su elaboración más completa se encuentra en la última de sus *Cartesianische Meditationen*⁴ que, al incluir al *alter ego* en la investigación, supera la mera egología. ¿Cómo experimenta el yo a los otros?, ¿qué experimenta de esos otros? Tales son los problemas a que se enfrenta la investigación. Resumiremos muy brevemente el recorrido analítico que nos lleva a la empatía como condición de posibilidad de la sociabilidad.

En primer lugar, la experiencia cotidiana revela que efectivamente el yo experimenta a otros. En esa experiencia no se revela su mismidad (*ihn selbst*), su alma o su yo, sino que lo primero que se presenta es su cuerpo físico (que se asimila a otras cosas) y luego, su cuerpo carnal. Las mayores dificultades se encuentran en este paso: ¿cómo pasar del cuerpo físico del otro al cuerpo carnal? En efecto, la carne, observa G. F. Duportail, no es un ente más en el mundo sino nuestro propio ser de pertenencia al mundo, "el zócalo ontológico de mi cuerpo". Husserl y Merleau-Ponty nos invitan

² Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1998, p. 41.

³ Theunissen, Michael, *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*, traducción de Guy Georges Voet de Keyser, México D.F.: FCE, 2013.

⁴ Utilizamos la edición castellana: Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, México D.F.: FCE, 1986, que se ha cotejado con la edición alemana: Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana*, vol. I, Strasser, Stephan (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1963; en adelante, Hua I.

a "(...) pensar la Tierra originaria o la carne del mundo como la condición genética del orden sensible"⁵.

El propio cuerpo carnal funciona, pues, como mediador, lo que hace que esta experiencia sea no inmediata, sino mediata (*mittelbare*). Merced a una similitud (*Ähnlichkeit*) entre el cuerpo carnal y el cuerpo físico del otro, el yo traslada desde su cuerpo el sentido de su carnalidad al cuerpo físico del otro, llevándolo fuera del plano de igualdad con las meras cosas. La aprehensión de un cuerpo físico como el cuerpo carnal de otro en tanto cuerpo *vivo* es una percepción asimiladora (*verähnlichende*) o analogizante (*analogisierende*). Como señala R. Walton, "(...) lo esencialmente propio del otro no es accesible de un modo directo, sino que exige 'una cierta mediatidad de la intencionalidad', lo cual permite aprehenderlo a través de la presentación de un cuerpo físico o material <Körper> que se manifiesta como análogo de mi cuerpo propio <Leib>"⁶. Husserl aclara repetidas veces que esta transferencia analogizante (*analogisierende Übertragung*) de ninguna manera es una inferencia; no es un acto mediador del pensamiento. Es un traslado que no supone una comparación o un hacer conclusiones: "Sería, pues, una cierta apercepción asemejadora, pero, por esto, en modo alguno una inferencia por analogía. La apercepción no es una inferencia; no es acto intelectual alguno"⁷.

Una vez que el cuerpo físico del otro ha sido percibido como cuerpo carnal ajeno, entra en consideración, precisamente, lo que lo ha hecho carnal, esto es, en un sentido psicológico, su "alma". Aquí vuelve a entrar en juego la percepción analogizante: los estados anímicos del otro (tales como cólera, alegría, tristeza, etcétera) se comprenden por conexión asociativa con el estilo de vida familiar. Sin embargo, es una disposición especial, la empatía (*Einfühlung*), la que permite la experiencia del alma ajena. Por ser la condición para la percepción de la subjetividad ajena, la empatía —señala en el parágrafo 54— es la disposición que permite la comprensión del otro "desde mi propio comportamiento en circunstancias afines". Es intentar ponerse *en su lugar*, como si uno mismo estuviese ahí. De este modo, como ha sido notado por J. Iribarne⁸, la espacialidad aparece como punto de apoyo de la experiencia de la alteridad. La disposición espacial del "allí" no se da directamente, sino que debe evocarse reproductivamente a partir de la propia ubicación en el "aquí". Ese emplazamiento permite la comprensión (*Komprehension*) y la interpretación (*Interpretation*) de la dimensión afectiva del otro yo, lo que abarca además su mundo entorno.

⁵ Duportail, Guy-Félix, *El sujeto después de Lacan. Fenomenología, topología, psicoanálisis*, traducción de Agustín Kripper y Luciano Lutereau, Buenos Aires: Letra Viva, 2015, p. 34.

⁶ Walton, Roberto, "Fenomenología de la empatía", en: *Philosophica*, vols. XXIV-XXV (2001-2002), p. 411. En: <https://es.scribd.com/document/225354340/Walton-24>.

⁷ Husserl, Edmund, *op. cit.*, § 50, p. 174 (Hua I, p. 141).

⁸ Iribarne, Julia, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988.

A este respecto, cabe la distinción, destacada por Walton, entre empatía inauténtica (*uneigentliche Einfühlung*) y empatía auténtica (*eigentliche Einfühlung*). La primera, nos dice, se reduce a la presentación o remisión a una subjetividad extraña basada en la percepción de su cuerpo propio. La segunda, en cambio, "(...) no puede ser pleniificada por percepciones sino tan solo por presentificaciones. Con la plenificación intuitiva de esa referencia vacía por medio de esa forma de presentificación que es la imaginación, accedemos a la empatía auténtica"⁹. A diferencia de la percepción de un objeto cualquiera, la verdadera experiencia del *alter ego* exige el concurso de la imaginación: es la carne, no tan solo el cuerpo, lo que nos convoca del otro, y es nuestra carne la que la hace presente. Vivir un cuerpo de carne equivale a participar a su vez de la carne del mundo. Es por ello que, de acuerdo con Husserl, la empatía permite captar las motivaciones del otro en su vigor y su fuerza, su comportamiento actual y posible, de qué es y no es capaz, comprender muchas correlaciones interiores por ahondar en su interior. A su vez, la empatía permite el desciframiento de lo que le ocurre al otro a través de indicios corporales o conductas que resultan comprensibles por asimilación con los propios comportamientos en circunstancias afines. Esa hermenéutica del otro "(...) encuentra puntos de apoyo asociativos en el estilo de vivir propio, que me es, en sus rasgos típicos aproximados, empíricamente familiar"¹⁰. La posibilidad de percibir lo ajeno descansa, pues, en lo que ese otro tiene de afín o familiar.

Sin embargo, ese traslado no implica una absorción del yo en el otro, o una conversión de uno en otro. Husserl coincide con Scheler quien, en un claro rescate del núcleo irreductible de la individualidad, despega la concepción cristiana de la simpatía de la teoría psicológica de la proyección de Lipps. En efecto, en los escritos de psicología de T. Lipps, la empatía —considerada un complejo emocional espontáneo por el cual es posible alcanzar una plena identificación con los otros— se vincula con los procedimientos de imitación y proyección. Para Husserl, en cambio, compartir la perspectiva del otro no compromete la propia identidad: el mundo primordial ajeno se halla signado por la a-presentación: el otro tiene un reducto que permanece infranqueable. Mi esfera primordial y la del otro nunca llegan a confundirse. Pero el otro no es infranqueable por misterioso, como sucede desde la perspectiva cristiana de Scheler¹¹, sino por el carácter inverificable inherente a su ajenidad: no hay progreso posible en la experiencia que permita agotarla. En ese sentido, es una auténtica y genuina trascendencia.

Finalmente, la empatía permite ir del otro a la comunidad y al mundo objetivo compartido. De la percepción del cuerpo carnal ajeno y de su psique posibilitada por la empatía emana el sentido de la identidad hacia la totalidad. Se transita así del mundo propio primordial al mundo objetivo, común a todos, una "comunidad de yoes"

⁹Walton, Roberto, *op. cit.*, p. 411.

¹⁰Husserl, Edmund, *op. cit.*, § 54, p. 185 (Hua I, p. 149).

¹¹Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, traducción de José Gaos, Buenos Aires: Losada, 2004.

o "comunidad de mónadas", en la que los otros y yo estamos comprendidos. Es la comunidad del nosotros o, como Husserl dice ocasionalmente, de "todos nosotros". En la empatía trascendental, me represento el hecho de que soy para el otro "alter ego" como el otro es para mí, y, de la misma manera, cada otro lo es para cualquier otro, de manera que el "cada quien" preserva su sentido como lo hace el nosotros y el yo como "uno entre otros", como incluido en "cada quien", aunque la comunidad humana resulta constitutivamente de un recíproco-ser-el-uno-para-el-otro, en el que cada yo, como sujeto, encuentra al otro como objeto¹².

En su forma realizada como comunidad, es una asociación de miembros a los que se considera iguales, sujetos colateralmente ordenados, objetivados, con sus leyes inmanentes y su *telos* racional común. Esta comunidad intermonádica resulta ser un *a priori* independiente del mundo natural, cuyo principal atributo es la armonía: "a la constitución del mundo objetivo le pertenece una 'armonía' de las mónadas <Harmonie der Monaden> (...)"¹³.

¿Qué lugar ocupa la empatía en la comunidad de mónadas? Si la empatía implica trasladarse al punto de vista del otro, en la empatía trascendental el yo actúa como si el ahí fuese su aquí, como si fuese su centro. Esta alteración, como señala Theunissen, es un descentramiento que quita poder¹⁴. La pérdida de poder consiste en que soy uno entre otros. Así como el otro es otro para mí, yo soy otro para el otro. Me aprehendo a mí mismo como uno entre otros y como algo entre otras cosas. Si la empatía tiene, en el momento intersubjetivo individual, un papel activo, aquí, en cambio, en la constitución del yo objetivo, la pasividad es protagonista: que el otro me vea como otro cae por completo fuera del dominio de mi acto.

§ 3. Conclusión

En lo que sigue esbozaremos algunas breves reflexiones que, a modo de conclusión, indican algunas derivas ético-políticas que resultan de esta ontología del otro fundada en la empatía.

En primer lugar, es claro que la vida comunitaria resulta equivalente a la suma de sus partes, a una multiplicación asociativa de egos. Al hacer de las mónadas los componentes últimos de lo real, la propuesta decanta en una ontología pluralista en la que lo social aparece como multiplicidad de sustancias independientes e irreductibles. Ellas se hallan animadas por una teleología que las lleva a estar "una junto a otra", atraídas hacia su igual: de ahí la armonía como predicado fundamental de la comunidad. Esta tendencia natural elimina la problematicidad inherente a la convivencia

¹² Cfr. Theunissen, Michael, *op. cit.*, p. 105.

¹³ Husserl, Edmund, *op. cit.*, § 49, p. 170 (Hua I, p. 138).

¹⁴ Cfr. Theunissen, Michael, *op. cit.*, p. 109.

con los otros. Al presuponer que la armonía forma parte de la estructura apriorística de la subjetividad, la convivencia en su dimensión litigiosa sería puramente empírica o *a posteriori*.

En segundo lugar, aunque la reducción al flujo interno de vivencias de la conciencia que fundamenta la experiencia de otras subjetividades permite responder al cargo de solipsismo, desdibuja la figura del yo extraño para convertirlo en una réplica del ego propio. En otras palabras, Husserl garantiza la experiencia certera de objetos y sujetos extraños, pero no logra garantizar el carácter radicalmente extraño y ajeno del *alter ego*.

Toda una tradición entronca aquí: es la que hace del parentesco la base para la amistad y la armonía profundas, fundada en la homogeneidad, en lo propio, en la afinidad sólida y firme nacida de la familiaridad. La naturalidad de lo propio, de lo que es familiar, funciona como condición de reconocimiento de lo ajeno.

Sobre el presupuesto de esta semejanza fundante, se emplaza la empatía. Ella se ubica en la perspectiva de la mismidad para reforzarla, pues solo está preparada para el reconocimiento de lo semejante y de lo mismo. Se constituye pues en condición de posibilidad de la convivencia, y en exacta correspondencia con la unicidad e identidad del yo en la que tiene su fundamento.

Al trascender el atomismo propio de la mónada, la empatía predispone a la sociabilidad, cumpliendo un papel decisivo como modalidad de apertura y como garante de la armonía en la comunidad intersubjetiva. Sin embargo, la dimensión específicamente política de las relaciones humanas —la que, volviendo a Aristóteles, Arendt y Rancière, implica la acción y la palabra, y con ellas, el antagonismo y el desacuerdo— quedaría en la sombra, al menos en lo que respecta al texto aquí considerado.

Estimo que esta vacancia se halla en las raíces mismas del sistema fenomenológico husserliano: tomar al ego trascendental "uno e idéntico" como fundamento de la comunidad monádica desvanece las posibilidades de concebir la escisión y la fractura al interior de la constitución ontológica del espíritu objetivo, lo cual excluye la lucha y el conflicto como modalidades de acción de los agentes. La erradicación del antagonismo de la estructura de la comunidad limita la relación con el otro a un lazo puramente social en el que el desacuerdo se explica en términos de impropiedad o corrupción. En cambio, solo con el reconocimiento del papel que el litigio tiene en las relaciones intersubjetivas, el concepto de politicidad resulta concebible como uno de los elementos estructurantes de la *praxis* humana.