

ESTILO CORPORAL: SOBRE LA NOCIÓN DE ESTILO EN LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

Agata Bąk

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Resumen/*Abstract*

El presente artículo explora la noción de estilo en la fenomenología husserliana como una noción que permite describir la totalidad concreta de la vida humana en su desarrollo temporal. Partiendo de las consideraciones generales sobre esta noción, centramos la investigación en el estilo corporal de la conciencia. En un primer momento describimos las características animales o sensibles de la conciencia humana, para luego dar paso a la consideración de las mismas desde una óptica personalista, propia del ser humano, y ver cómo estas están asumidas en el desarrollo de la persona. Concluimos ponderando la relevancia de la noción de estilo para la fenomenología y otras disciplinas.

Palabras clave: fenomenología, estilo, Husserl, cuerpo vivido, normalidad.

Corporal style: on the notion of style in husserlian phenomenology

This paper explores the notion of style as exposed in Husserl's writings. We consider it an useful resource to describe concrete totality of human life in its temporal becoming. We start from a general consideration of the concept and we focus on the embodied style of consciousness. In the first step, we describe animal or sensible features

of human consciousness, in order to understand, in the second step, how these are conceived from a personalistic perspective, and to see how they are adopted in personal development. Finally, we make some general observations about the relevance of the notion of style for phenomenology as well as other disciplines.

Keywords: phenomenology, style, Husserl, lived body, normality.

Agata Bąk

Es doctoranda en la Universidad Nacional de Educación a Distancia bajo la dirección del profesor Javier San Martín. Trabaja la cuestión de la corporalidad en Husserl y su posible aplicación a la antropología filosófica. Realizó estancias en el *Center for Subjectivity Research*, Copenhague, Dinamarca, bajo la tutela de Dan Zahavi y en Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México. Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales, y varios capítulos de libros con temática fenomenológica y antropológico-filosófica. Es profesora tutora de Teoría del Conocimiento II en el Centro Asociado de la UNED, y Tutora Virtual en Problemas Actuales de Filosofía y Núcleos Vigentes de Historia de la Filosofía.

El presente artículo¹ explora la dinámica total del sujeto encarnado, personal, en un mundo que se constituye para él y en el que este se constituye y comprende a sí mismo. Defendemos aquí que la noción de *estilo* [*Stil*] es manejada por Husserl en un sentido amplio para designar la totalidad dinámica de particularidades que conforman la dación de una cosa de determinada región [*Gebiet*] de objetos y en un sentido más preciso que nos interesa, esto es, el estilo de la vida humana y más en concreto, el estilo de la encarnación. El estilo es un concepto que une en una dinámica temporal todas las dimensiones de la corporalidad: la constitución de la corporalidad vivida con sus posibilidades e imposibilidades, la relación con la materialidad, y la constitución comunitaria, tanto a nivel animal como personal, con la correspondiente dinámica grupal de exclusión-inclusión a través de la mirada del otro que yo aprehendo como una apreciación de lo que soy.

En primer lugar, abordamos la noción de estilo en general, y seguidamente, el estilo de la persona humana, ahondando en sus diversas dimensiones. Se trata de una noción que ha adquirido cierta notoriedad en la fenomenología posterior a Husserl, sobre todo en la fenomenología de Merleau-Ponty (en el que se basan varios de los autores que citamos a lo largo del presente artículo, a excepción de Heinämaa, que incorpora explícitamente a Husserl en sus análisis de estilo) y que ha servido como punto de partida para filosofías fenomenológicas y posfenomenológicas de diversa orientación (feminismo, fenomenología del cuerpo, antropología, estética, estudios sobre teatro, danza, etc.). En segundo lugar, precisamos qué entendemos por el estilo corporal de una persona humana en diálogo con diversos autores que atendieron este problema. Ello implica explorar en primer lugar el estilo de la dimensión animal, conformada por una relación especial con la materialidad, capacidades prácticas, y las posibilidades e imposibilidades cambiantes en el tiempo.

En un segundo paso, recordamos que la plena autocomprensión del ser humano como sujeto real solo se lleva a cabo en la comunidad intersubjetiva, cuando otros animales salen al encuentro; y es que en el mismo momento en el que reconozco empáticamente al otro como un ser humano como yo, me percato también de que para él yo soy igualmente un *alter ego*, que solo puede apercibirse como una anomalía respecto de su corriente de vivencias. Es aquí donde podemos sacar pleno rendimiento de las nociones de la normalidad corporal intersubjetiva. Concluimos ponderando la importancia de la noción de estilo para la fenomenología.

1. La noción de estilo en la fenomenología husserliana. El estilo de la vida

La noción de estilo en la fenomenología de Edmund Husserl no está sistematizada ni parece que este jamás fuera el propósito de Husserl. No obstante, las observaciones sueltas en torno a este concepto nos invitan a pensar en él como un recurso muy útil para la investigación fenomenológica. La noción de estilo aparece en Husserl en dos contextos. En primer lugar, y de forma genérica, se emplea para designar los modos generales de aparecer ciertos objetos o legalidades de ciertas actividades de la conciencia: así tenemos en la obra husserliana referencia al estilo de objetos espaciales que designa el modo en que aparecen a la conciencia: escorizados, matizados siempre desde una cierta perspectiva, dados en persona [*leibhaftig*] aunque nunca en exhaustividad. También tenemos el estilo de ciertas operaciones de la conciencia, su modo esencial de transcurrir. Así, podemos hablar de estilo de ciertas actividades conscientes (por ejemplo juicios, o percepciones): les pertenece que sean ponentes o que den el objeto en persona, etc. La experiencia en general, tiene un estilo (Hua XV, p. 50).² En este sentido, el estilo vendría a ser sinónimo de la descripción del modo de dación de una cierta región ontológica [*Gebiet*], o de ciertas actividades, y sus propiedades esenciales.

En este capítulo nos interesa explorar una aplicación particular de la noción de estilo, esto es, en la descripción de la subjetividad humana que se desprende de los escritos póstumos.³ Lo interesante es que en el caso de la subjetividad humana, el estilo que le es propio no describe ninguna región ontológica en exclusiva, más bien las atraviesa, asume, estructura. De cara al presente trabajo, presuponemos explícitamente que la pregunta por la subjetividad constituyente en la fenomenología husserliana desemboca en la consideración de la subjetividad trascendental en tanto que persona.⁴

¿Quién o qué es “persona trascendental”? Pocos estudiosos lo resumen de forma tan clara como Brudzińska:

En el sentido trascendental la persona se comprende, en primer lugar, *como una estructura lograda (gained) de cumplimientos habituales*. Como tal, es ella el sujeto del mundo de la vida: una estructura *concreta de la subjetividad*, que realiza fines intencionales de forma temporal, cinestésica y emotiva.

(...) *La vida de la persona trascendental no es vida de mera identidad, sino más bien una vida dinámica de individuación. Semejante individuación no tiene lugar en un mundo abstracto de meras cosas o tesis científicas, sino más bien en un mundo de la vida concreto, en tanto que mundo dado sensual e intuitivamente de nuestras necesidades experimentadas y expresadas corporalmente, de nuestros deseos, planes y objetivos prácticos, como el mundo en el que nos encontramos entre otros.* (Brudzińska, 2014, p. 91, cursiva nuestra).⁵

Es el dinamismo del desarrollo de la subjetividad, la presencia de lo anímico, la expresión corporal de necesidades, fines y objetivos no meramente “cósicos” (natural) ni vistos desde el punto de vista “científico”, en los que cuentan meramente propiedades “objetivas” a expensas de otros ámbitos de la vida humana. En lo que queremos ahondar a propósito de la noción de estilo es en la convicción de que ponderar la primacía de la persona no significa afirmar una dualidad entre lo natural *versus* lo cultural, sino más bien insistir en una estructura de autocomprensión: la de personas humanas que, interpretándose desde los seres espirituales⁶ que son, se comprenden como animadas y asumen su materialidad. Si efectivamente podemos resumir así —a riesgo de quedarnos muy cortos en la ex-

plicación⁷— el desarrollo de la fenomenología husserliana, se torna preciso encontrar una herramienta descriptiva con la que atender la subjetividad humana en su complejidad. Creemos justamente que la noción de “estilo” constituye un recurso para trasgredir ciertas tendencias de descripción de la conciencia humana en las que *nollens vollens* caen numerosos estudiosos de la fenomenología husserliana, y que no son de extrañar, puesto que el propio Husserl tiende a describir el estilo en distintos planos, según el propósito de la investigación que está llevando a cabo.

Y es que una puede tener la sensación de que existe una división, un dualismo profundo entre la subjetividad humana en tanto que ser anímico (con su correspondiente desdoblamiento analítico en lo que tiene de *leiblich* y en lo meramente *körperlich* que se vivencia en lo anímico, y que otorga la necesaria materialidad y en última instancia, realidad, al sujeto humano) y en tanto que ser que se interpreta inevitablemente desde la razón y la cultura. División que se torna más problemática pues además encontramos siempre la división descriptiva entre lo individual y lo comunitario (a la sazón, deberíamos distinguir entre aspectos comunitario animal y comunitario cultural).⁸

Pues bien, la noción de estilo aplicada a la subjetividad humana parece ser un concepto que permite describir el sentido de la subjetividad humana en un intento de trasgresión de las diversas ópticas descriptivas en la obra husserliana. Según la lectura que aquí proponemos, el estilo hace referencia a la vida subjetiva (humana) en su concreción que debemos comprender de modo doble. Por un lado, como una concreción de diversos aspectos de una vida anímica y espiritual, individual y colectiva, animal y humana:

Una humanidad tiene una particular unidad en que ella, en cuanto normal, a través de sus normales sujetos singulares constituye un mundo normal, y que como campo de una praxis normal de la humanidad crece en una cultura normal, y en que los sujetos singulares, en todas sus formas de vida, al menos tomadas en totalidad, se mantienen en su *estilo* normal. (Hua XV, p. 154, cursiva de la autora).

La noción de estilo aparece pues en contextos vinculados a la unidad de la humanidad en su doble articulación natural-cultural, para dar cuenta justo de esta óptica global, consideración “de la totalidad”, de lo característico o lo propio de lo humano como tal. Un grupo de los textos en los que se menciona el estilo serán aquellos en los que está en juego la descripción de la “totalidad” de la vida subjetiva, el carácter humano de la subjetividad, en suma, la humanidad. Esta tiene un particular estilo de vida en el mundo (Hua XV, p. 118).

Y, en segundo lugar, a la vez, la noción de estilo hace referencia a una concreción temporal *unitaria e individual* (que tiene un estilo de unidad –Hua XIV, p. 423–); a una subjetividad extendida entre su pasado sedimentado en la conciencia y abierta desde las posibilidades adquiridas o “ganadas” (corporalmente, como vimos en capítulos anteriores) hacia el futuro individual y el futuro societario. Su estilo esencial es necesariamente temporal.

Un individuo *se da necesariamente como un ser en devenir*, y allí yace una necesidad adicional, y es que él se da en un fragmento de duración ya cumplido, sea “ya no tan pequeño”. Seguidamente, que él se da con un horizonte de futuro abierto (conforme a su pasado) en un *estilo esencial*, cuyo cumplimiento concreto todavía está pendiente y que se realizará en una percepción concreta (Hua XIV, p. 15, cursiva de la autora).

El estilo, por lo tanto, se hace cargo del desarrollo y la génesis de la persona (tanto en sus habitualidades más animales, como en sus adquisiciones de rasgos de carácter):

El mismo “yo” ya no tiene más un sentido de “en sí”, pues no soy sustrato de los predicados idénticos (propiedades sustanciales). El [yo] *tiene propiedades habituales y de carácter*, pero en continuo desarrollo y si él tiene un *estilo en su desarrollo*, este no se reduce a un sistema de propiedades absolutamente idénticas (Hua XIV, p. 84, cursiva de la autora).

No es de extrañar pues que exista cierta normalidad de estilo en distintas etapas vitales de la persona: “El yo espiritual puede ser así aprehendido como un organismo, *un organismo de capacidades* de su desarrollo

en un estilo normal típico con los niveles de infancia, juventud, madurez, vejez” (Ideas II, 302/Hua IV, 254).

En resumen, la noción de estilo es una forma adecuada de descripción de una persona humana concreta y singular en su devenir en el contexto intersubjetivo, en tanto que ser cultural y en tanto que “animal”.⁹ Es a la vez esta unidad individual: yo soy esa persona, y la relación del individuo con la humanidad: su modo de vida en el mundo (otra vez, Hua XV, p. 118). En adición, parece necesario admitir que el estilo no es solo una herramienta descriptiva. Es el mismo modo de ser de las personas humanas y su modo de relacionarse con el mundo, y eso, según se desprende de ciertos textos, desde la más abstracta e incipiente constatación de que “la conciencia lo es de algo” propia de la fenomenología temprana, hasta una descripción robusta de una persona en el mundo de la vida de la fenomenología tardía: “Con el mundo de la experiencia original presuntivamente puesto en la corriente de la subjetividad inmanente –esto es, en el origen mismo de la subjetividad, en lo más puro (se sugiere a continuación de la cita)– no se trasgrede el ser propio de la subjetividad; tan solo se delinea un cierto estilo de su vida”. (Hua XIV, p. 442). Correlativamente, el mundo también tiene su estilo de exhibición unitario (Hua XV, p. 138) que se modulará en experiencia concreta de esta subjetividad. Tenemos que asumir que la existencia humana es estilizada en tanto que subjetividad; pero luego admitir a la vez el estilo propio de cada individuo, las distintas líneas que trazan su frágil (en tanto que temporal) silueta. A continuación procuraremos precisar y dar contenido a estas consideraciones generales.

2. Estilo corporal personal. Existencia humana estilizada

En este apartado tomamos la corporalidad como hilo conductor para describir la unidad de la subjetividad humana.¹⁰ Indagaremos pues en el estilo de la persona humana en tanto que carnal. Esclarecemos su sig-

nificado y nos preguntaremos, en diálogo con Heinämaa y otras autoras, por los elementos que configuran el estilo corporal de la subjetividad. Se trata de indicar nexos que admiten diversa articulación y conforman, a nuestro juicio, diferentes estilos de vida, lo cual tiene consecuencias tanto a nivel trascendental de reflexión como a la hora de reflexionar sobre el rol de la fenomenología en diálogo con otras ciencias.

Los distintos sentidos de la corporalidad están magistralmente recogidos en la obra de Depraz, *Lucidité du Corps de l'Empirisme Transcendental en Phénoménologie*. La autora francesa traza las distintas dimensiones de lo corporal tal como aparecen en la obra de Husserl: el aspecto material, la vivencia del cuerpo que empieza en lo psicológico pero que inevitablemente, con el giro de la mirada, se descubre trascendental (Depraz, 2001, pp. 6-9). Y eso en el sentido doble, en tanto que el cuerpo anímico y el cuerpo cultural, generativo, nacido en una cultura y miembro de la humanidad, de la comunidad de “los que tienen la verdad desde la razón” (*Crisis*, p. 228/ Hua VI, p. 191); también hay una sensualidad en lo más puro de la conciencia, el cuerpo entendido como *flux charnel*. Al hilo de sus distinciones procuraremos ahora pensar el estilo de la corporalidad: la manera en la que los distintos sentidos entran en relación, a veces discreta y armoniosa, a veces tensa, conformando la persona humana.

El análisis del estilo corporal de la vida debe atender al menos los siguientes aspectos de relación entre distintas dimensiones de la persona humana:

- El cuerpo vivido y su relación con la materialidad;
- La relación de la subjetividad corporal con el mundo circundante, el estilo normal de la experiencia encarnada;
- El cuerpo en el tiempo: sus procesos y sus rupturas;
- Y, finalmente, abordar la forma en la que todos estos aspectos están atravesados por la cultura, la intersubjetividad en la que el ser humano llega a ser propiamente humano.

Cada uno de estos aspectos tiene sus implicaciones profundas, y cada uno merece ser tratado de forma monográfica. En lo que sigue, nos limitaremos meramente a trazar la posible problemática.

En esta tarea asumimos, siguiendo en ello los apuntes de Heinämaa, que la identidad personal incluye “dos tipos de la objetividad: una sensible y otra conceptual” (2011, p. 131), añadiendo decididamente por nuestra parte el modo de su articulación. Los primeros tres puntos anunciados anteriormente se analizarán primero en perspectiva *sensible*, o, hablando desde Husserl, *animal*. Tarea que, como se ha insistido antes, es necesariamente una cierta abstracción de lo que la persona humana concretamente es. A lo largo del siguiente apartado se mostrará lo difícil que es sacar a relucir esa *mera* animalidad, ya que requiere de una cierta “deconstrucción” [*Abbau*].¹¹ En el siguiente, mostraremos cómo todo ello inevitablemente está atendido desde una perspectiva cultural (conceptual, en palabras de Heinämaa); desde nuestra perspectiva, la diferencia crucial entre dos estratos no es la de lo conceptual *versus* lo sentido, como quiere la autora finlandesa. Esta diferencia, analizamos en el apartado 2.2., es más bien la diferencia entre una subjetividad que se experimenta sensualmente en su esfera de propiedad, y la subjetividad que se descubre como ser humano en el mundo de las personas, que primero, lo “mundanizan” (de acuerdo con la expresión muy lograda de *Meditaciones Cartesianas*): lo insertan en una historia comunitaria, lo ven crecer, y además, otorgan nombres, palabras, valores y conceptos con los que ella misma puede describirse y entenderse, con los que descubre valores y tiende a su consecución. No son dimensiones excluyentes; tan solo es preciso dar con la articulación adecuada.

El modo de articulación de estos dos ámbitos está claro en Husserl. La tercera sección del volumen segundo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una fenomenología trascendental* (en adelante, *Ideas II*) la inaugura un capítulo que puede leerse como manifiesto a favor de la perspectiva personalista en los análisis del ser humano. No obstante, es en el volumen XXXIX de *Husserliana* en el que encontramos la formulación

más precisa en qué significa esta prioridad de la perspectiva personal. En el texto 4º de ese volumen, Husserl indaga en la pre-dación del mundo que habitamos en actitud natural. A partir de ahí lanza una pregunta retrospectiva por el carácter de este mundo:¹²

La relación con un mundo ya constituido —esto es, con el mundo tal como lo conocemos, investido de significados naturales, culturales, etc.— es formalmente el presupuesto para una vida comunitaria unitaria de sujetos-yoes en un estilo que puede ser histórico, que, pasando a través y manteniéndose continuamente a través de los tiempos, hace posible la cultura, o hace posible una vida de la humanidad que pasa a través de los tiempos, para la cual todas las adquisiciones pasadas y presentes son permanentes, tienen relevancia práctica, son medios siempre posibles para nuevas adquisiciones (Hua XXXIX, p. 26, nota 1).¹³

Los análisis del mundo constituido y el paciente descubrimiento de las operaciones de conciencia que lo constituyen ponen de relieve que este se ha tenido que formar en una vida comunitaria de un estilo muy particular. Desentrañar la constitución de este mundo significa desentrañar las intencionalidades implicadas en su constitución. En el texto, Husserl resume magníficamente las distintas estructuras y su modo de relacionarse entre sí.

El mundo del que partimos es el mundo de la cultura. Pero este remite “genéticamente a un mundo aún *carente de cultura* y libre en general del mundo objetivo”. (ib., p. 27). Lo cual es paradójico, puesto que la idea del mundo desprovisto de significados culturales, sin sentido de la historia, en el que “los hombres caen como la nieve” (ib., p. 29), es cuestionable como presupuesto. A lo largo del presente artículo veremos hasta qué punto es así. En este sentido, nosotros siempre experimentamos el mundo culturalmente. Pero, en un proceso de análisis genético, descubrimos que en la dación de los objetos y de los otros, en tanto que cosas, instituciones, personas, está implícita esta intencionalidad individual y pre-cultural que remite a la *mera naturaleza*, objetos en su mera materialidad, y otros animales, cuerpos corpóreos, a cuyo mundo de sentido no accedemos de forma originaria, como al nuestro en nuestra

intimidad. Frente a lo que tendemos a pensar desde nuestra perspectiva contemporánea, es una capa fina; en el momento mismo en que le damos un nombre a nuestra sensación, en el momento en que localizamos la sensación de dolor dándole nombre a esa parte en la que nos duele, en este momento estamos ya en el mundo cultural. Pero el análisis genético del mundo interpersonal remite a su institución meramente anímica y natural, y en última instancia, subjetiva e individual. Los párrafos que conforman este texto recorren las investigaciones husserlianas en el sentido opuesto a su habitual modo de proceder. Lo que nos descubren es que el modo (estilo decimos nosotros) en que nosotros percibimos el mundo es el de verlo como mundo de objetos, valores, acciones en los que está *asumida* su materialidad y la experiencia individual e íntima. Ella no queda anulada. Siempre y cuando veo una mesa, la perspectiva individual y sensible (la veo desde este rincón, si giro la cabeza la veré peor, etc.) nunca queda anulada. No obstante, todo acto de relación con el mundo es de primera un acto complejo: pues veo una mesa, algo que en el curso de mi existencia individual aprendí a reconocer como una mesa, un útil, la veo como un útil (no es un acto interpretativo que se monta encima de percepción meramente sensible¹⁴), pero siempre tiene a la vez el inalienable aspecto de vivencia en primera persona que palpa, observa o intenta alcanzar un objeto en el espacio). Obsérvese el empleo del vocablo “estilo” en el párrafo en cuestión, referente al estilo de la dación del mundo:

La estructura, que se puede encontrar en cada caso, del mundo por así decirlo acabado, predado en el respectivo estilo y contenido de aparición, se ha de mostrar ante todo por medio del *análisis estático*, y en particular se ha de mostrar el *estilo universal de un mundo de hombres y mundo para los hombres*, con la señalada y necesaria estructura nuclear de la mera naturaleza y, distribuida en esta, la corporeidad [*Körperlichkeit*] como corporalidad para el ser animal y ante todo para el ser humano espiritual; y toda esta objetividad física y psicofísica está provista de determinaciones culturales en su objetividad secundaria referida a las comunidades para las cuales estas determinaciones tiene una comunidad de validez objetiva tal como han obtenido su significado a partir de la vida en comunidad (Hua XXXIX, pp. 32-33, traducción modificada).

Los apuntes para el análisis de estilo de la existencia humana carnal que llevaremos a cabo a continuación se desarrollarán desde la convicción de que el estilo encarnado en el que transcurre la vida humana consiste en un estilo de vida personal (investido culturalmente y consciente explícita o implícitamente de la intersubjetividad) que *asume* su animalidad (sin anularla, pero con inevitable investidura cultural que se quiebra muy en contadas ocasiones) y materialidad; elementos que pueden sobresalir o hallarse fuera de la atención en diversos momentos de esta vida.

No es el cuerpo una unidad física indivisa, indivisa desde el punto de vista de su “sentido”, del espíritu”. Sino la unidad física del cuerpo que está ahí, del que se altera así y así o está en reposo, está múltiplemente *articulada* y, según las circunstancias, ya más determinada, ya menos determinada. Y la articulación es una *articulación de sentido* (...) Más bien la aprehensión de una *cosa* como hombre (y con más precisión como hombre que habla, lee, baila, se enfada y vocifera, se defiende o ataca, etc.) es precisamente de tal índole que anima múltiples momentos (...) (*Ideas* II, 289-290/ Hua IV, p. 241)

A continuación analizaremos diferentes nexos de la estructura de estilo.

2.1. Estilo animal

El ejemplo canónico de la constitución de la región anímica está contenido en el volumen IV de Husserliana, *Ideas* II. Allí se lleva a cabo un importante “descubrimiento” descriptivo, en el que el cuerpo humano, al que en actitud natural no le prestamos mucha atención (esta está dirigida hacia el mundo, conociendo y actuando), se desvela como portador de sensaciones, todo un “espacio” trazado por diferentes sensaciones, pulsaciones, etc.¹⁵ Lo crucial de ello, es que esta concepción de cuerpo dista de una consideración científico-natural; por ello mismo, la relación con la “materialidad” del cuerpo, que damos por hecha en la vida cotidiana, se problematiza. Por otra parte, queda por descubrir en qué consiste esta particular vida del cuerpo.

En cuanto a la relación con la materialidad. Debemos tener claro que en Husserl no es una relación obvia. Es un ejercicio de *suspensión de prejuicios* (¿no es otra cosa la epojé?) ya que, como pertinentemente observa Salamon, normalmente las “discusiones sobre la naturaleza, el origen y los sentidos del cuerpo han tendido a tratar la materialidad del cuerpo como auto-evidente y dada” (Salamon, 2010, p. 3). En actitud natural, describimos nuestros cuerpos en términos cotidianos: “me duele la pierna”, “tiene cara agradable”, “me cuesta andar rápido porque tengo mucha barriga”, “es una mujer”.¹⁶ También en escritos fenomenológicos, a menudo la descripción de la experiencia vivida inevitablemente refiere a los conceptos con los que convenimos designar ciertos objetos, experiencias. No obstante, y en eso los análisis de Husserl son muy claros, la vivencia del cuerpo vivido no es, en primera instancia, vivencia de una pierna, un dolor de muelas o de obesidad. Es, en el estrato más íntimo y primero, la experiencia de ciertas sensaciones localizadas, sin que se dé nombre todavía a esta localización, que trazan contornos de la corporalidad y otras, cinestésias, que abren el sujeto al mundo capacitándolas para el movimiento. Son ellas las que nos sitúan en la realidad sin que —en un nivel de descripción *meramente anímico*— tengan nombre ni “realidad” de la cosa física (cfr. al respecto el importante párrafo 47 de *Ideas II*). La materialidad del cuerpo no es pues algo que se vivencia en primera instancia; y mucho menos una materialidad nombrada: una pierna, o un exceso de peso. Volveremos sobre el asunto de nombrar en el siguiente apartado. Cabría decir que la materialidad no es propiamente experimentada de forma inmediata, salvo tal vez en la particular sensación de tacto: cuando me toco a mí misma, que es el movimiento inaugural con el que se abre el horizonte del cuerpo como cuerpo vivido, también experimento *lo que toco*, como cosa para mis sentidos. Y esta cosa, en tanto tocada, tiene una disposición espacial determinada, está lejos, fácilmente accesible o no para mi mano. Hay pues una primera geografía del cuerpo en tanto que cuerpo material, pero es una geografía frágil, pues en cuanto dejo de tocarlo, la sensación de la coseidad de mi

propio cuerpo a nivel descriptivo anímico en abstracción de los demás no es tan obvia. La frágil geografía de la materialidad en esta actitud puramente subjetiva desvela, sin embargo, una particular relación entre lo material y lo viviente: el de que la estructura anímica “no precede al arreglo material del cuerpo humano, y tampoco resulta de él” (Merleau-Ponty, 1986, p. 17). Es el autor francés justo el que anticipa la consecuencia de la disposición material que exploramos en el tacto:

Si nuestros ojos estuvieran hechos de tal modo que ninguna parte de nuestro cuerpo cayera bajo nuestra mirada, o si algún dispositivo travieso nos dejara pasear libremente nuestras manos por las cosas pero nos impidiera tocar nuestro cuerpo –o simplemente, si como ciertos animales tuviéramos ojos laterales, sin recorte de los campos visuales– ese cuerpo que no se reflejaría, que no se sentiría, ese cuerpo casi adamantino que no sería carne completamente, tampoco sería un cuerpo de hombre y no habría humanidad (Merleau-Ponty, 1986, p. 17).

El cuerpo vivido es, necesariamente, un *Leibkörper*, un cuerpo vivido en una materialidad que, a este nivel todavía sensible y pre-predicativo es muda e inestable, pero que se manifiesta en la exploración táctil o en estas contadas ocasiones en las que la corporeidad (*Körperlichkeit*) irrumpe: en una caída, en la pérdida de conciencia, etc. No es experimentada como la materialidad que tenemos en mente en actitud natural que da por supuesto como simple algo que es resultado de una constitución más compleja (y esto lo desentrañaremos en el siguiente apartado). No obstante –y a eso se refiere creemos la cita de Merleau-Ponty que traemos a colación–, que la experiencia anímica del cuerpo descubre ciertas coordenadas suyas, trazadas materialmente: si no los tuviera, o si no pudiera experimentarlas en sí mismo en absoluto, en rigor “no existiría” (la existencia en el mundo natural requiere de esta condición que Merleau-Ponty llama aquí *carne*: ser sujeto para el mundo y ser a la vez el objeto inserto en él).

¿Qué significa propiamente esta implicación material que se nos vislumbra en la primera exploración sensible de la animalidad? Las distintas sensaciones que conforman el campo del cuerpo, colmándolo, trazan

una “historicidad” de este cuerpo; difícil darle a un nivel meramente anímico una historia,¹⁷ pero sí hay una cierta pulsación rítmica,¹⁸ una cierta ganancia corporal. Descubrámosla. Las sensaciones localizadas lo son de manera particular; las cinestésias también se concentran en ciertas partes. Las cinestésias –estas sensaciones que parten desde el cuerpo y que sitúan el mundo alrededor de él, convirtiéndolo en el punto cero de orientación espacial– son las que no solo posibilitan la constitución del objeto¹⁹ sino que también permiten “apercibir” sus horizontes, es decir, otorgar o transferir un sentido extra más allá de lo estrictamente visto. En última instancia, los sistemas cinestésicos y las sensaciones localizadas son las que constituyen el mundo como campo abierto de posibilidades.²⁰ “Yo puedo” es la descripción de esta libertad corporal para moverse y trazar el contorno sensible del mundo. Pero no solo las posibilidades caracterizan lo anímicamente humano. Leder (1990) observa finamente que el cuerpo vivido también experimenta imposibilidades, unos movimientos involuntarios del cuerpo, como puede ser la digestión, que a este nivel anímico todavía no se puede nombrar como tal, es más bien una sensación de las profundidades, de localización imprecisa y manifestación puntual que exhibe una cierta automatización y “míedad extraña” (*foreign mineness*): sensaciones que “si bien aparentemente extrañas al yo, son sin embargo parte integral de su existencia” (Leder, 1990, p. 48). Es la sensación de que “ello puede” en mí, y a través del que yo me veo limitado (“yo no puedo”).

En la fenomenología solemos reparar en lo que Leder llama “el cuerpo extático” (capítulo 1 del libro referido), cuerpo de la superficie, cuya movilidad es en efecto tal como la que describe Husserl en *Ideas II*. Pero aparte de ello existe también la esfera “profunda”, que remite a esta imposibilidad, a “un poder que me atraviesa, me da la vida de forma que nunca quería o comprendía del todo” (Leder, 1990, pp. 64-65).

Pues bien, podemos observar cómo el estilo carnal anímico de la persona humana exhibe no solo posibilidades, sino también imposibilidades; lo que puedo o no puedo hacer, en función del mundo que me

circunda, está correlacionado con mi propia corporalidad corpórea²¹, la geografía sutil que hace posible la humanidad.

Pero hay más. La unidad concreta de la vida anímica que se desarrolla en el marco de estas posibilidades e imposibilidades tiene un ritmo, sedimentado en habitualidades que se expresan corporalmente; estas discurren desde manifestaciones tan modestas como el movimiento de una mano, una percepción –que también tiene para Husserl un estilo (*Ideas* II, p. 90-91/Hua IV, p. 58)– hasta manifestaciones tan complejas y cargadas de intersubjetividad como un baile, un arte marcial, etc. La razón de ello estriba en que los actos conscientes no son puntuales, desconexos entre sí, sino que conforman un sistema: el cuerpo es un “sistema de órganos de percepciones”, (cfr. Hua XIII, p. 365) y si estas son correctas –no fracasan, se cumplen– constituyen una instancia de experiencia normal, en el sentido de coherente. Este sistema corporal se asienta gracias a que cada percepción, con las correspondientes sensaciones corporales apercebidas en cada acto, le pertenece una duración más allá de la actualidad. Toda percepción nace de las pasadas y todas ellas abren el campo para percepciones futuras (así interpretamos el sentido de las retenciones y protenciones expuestas de forma minuciosa por Husserl en *Lecciones sobre conciencia interna del tiempo*). Las sensaciones corporales, las percepciones y toda acción nacen desde este trasfondo del cuerpo vivido y lo cambian constantemente, asignándole posibilidades cada vez más novedosas y en cada caso vividas conscientemente por cada individuo. Es en esa continuidad en la que se fragua el sentido del mundo circundante, con las posibilidades que brinda para su exploración. Husserl refiere a ella como experiencia normal (*Ideas* II, p. 92/Hua IV, p. 60) y constituye la primera instancia de normalidad en la obra husserliana: la que se expresa en un estilo concordante de la experiencia individual prerreflexiva.

¿En qué sentido cabe hablar de un estilo normal de habitualidades? ¿Cómo articular diferentes normalidades, la animal, la humana, la que difiere entre distintos grupos humanos: niños, hombres, mujeres? La noción de estilo parece útil para este acometido. Para ilustrarlo nos referiremos a un conocido –y no exento de polémica, como demuestra la amplia

discusión en torno de él— texto de Young: “Throwing like a girl” (1980). En este breve artículo, la autora se propone analizar fenomenológicamente ciertas afirmaciones hechas por E. Strauss o E. Erikson acerca de las particularidades del movimiento femenino, y en concreto, la imperante consideración (con bastante evidencia en estudios empíricos por cierto, sin que se le atribuya una causa concluyente) de que las mujeres exhiben una diferencia notable (Young 1980, p. 138) en el uso de su cuerpo en actividades deportivas o lúdicas de otro tipo que involucren el cuerpo.²²

La autora parte de la convicción de que ni el nivel meramente biológico, ni anatómico, ni tampoco psicoanalítico, dan cuenta de la experiencia del cuerpo femenino en su gestión de espacio y consecución de fines, y el trato con las cosas, adoptando por ende una postura fenomenológica.

En su análisis, que incluye también el nivel meramente vivido, como su implicación intersubjetiva, destaca el particular estilo de la corporalidad femenina:

A un nivel más específico, sin embargo, hay un estilo particular de comportamiento corporal, que es típico de la existencia femenina, y este *estilo* [subrayado nuestro] consiste de unas *modalidades* particulares de las estructuras y condiciones de la existencia corporal en el mundo (Young, 1980, p. 141).

Este modo de vivir el cuerpo de la mujer —hablando desde Husserl— consistiría en la sedimentación de ciertos rasgos, que la autora analiza primero en términos de la actitud natural (menor fuerza, diferentes modos de andar, diferentes modos de lanzar y recibir la pelota, actividad atlética, etc.), son explicitados en términos de una *trascendencia ambigua*, una *intencionalidad inhibida* y una *unidad discontinua* (Young, 1980, p. 145). Sin analizar los tres, centrémonos en la intencionalidad inhibida.

La autora describe esta particularidad como una inhibición de la capacidad (fenomenológica, el “yo puedo”) del cuerpo: una “intencionalidad inhibida, que al mismo tiempo se extiende hacia el fin proyectado con un ‘yo puedo’ y retiene su implicación corporal plena hacia ese fin en un ‘no puedo’ autoimpuesto”. (Young, 1980, p. 146).²³

En otras palabras: hay diversas maneras de vivir y ejercitar las capacidades del cuerpo. El modo en que se ejercerán dependerá de varios factores, cuya comprensión plena solo alcanzaremos al interpretarlo a nivel subjetivo. Pero ya aquí podemos ver que esto dependerá, por un lado, de la historia individual de los cumplimientos conscientes, historia sedimentada del sujeto (el sujeto trascendental, recuerda Husserl en el párrafo 32 de *Meditaciones Cartesianas*, es habitual²⁴), por otra parte, de la vivencia actual de las posibilidades: la sugerencia de Young, muy interesante de cara a este artículo y controvertida por lo demás, pero digna de pensar, es la de que las mujeres tienen un modo particular de vivir la materialidad de su propio cuerpo, tendiendo a considerarlo no solo como lo que mueve, sino también, y de forma exagerada, como un objeto, como algo que precisa ser movido (Young, 1980, p. 148). Entendemos, pues, que los modos de vivir en primera persona la propia capacidad corporal puede diferir de un sujeto a otro a un nivel muy íntimo. Lo que nos interesa recalcar aquí es esta modulación de las normalidades, sin que –como también apunta Young (1980, p. 153)– tengamos que resignarnos a considerarlas en términos meramente privativos. Es más bien una invitación a explorar estos estilos, como efectivamente se hace en estudios filosóficos, psicológicos y antropológicos.

En un tercer momento de nuestro análisis, debemos tener en cuenta el hecho de que las habitualidades y las posibilidades pueden variar, y eso en diversos sentidos. Por un lado, podemos adquirir capacidades nuevas, mediante entrenamiento, lo cual puede ensanchar nuestras capacidades. Por otro lado, puede suceder también que ciertas capacidades se vean truncadas: bien de forma temporal, como en el caso de la ingesta de una droga, en ejemplo del propio Husserl (*Ideas* II, p. 94/Hua IV, p. 62), bien de forma permanente. La crisis transformativa del curso normal de la experiencia ha sido analizada extensamente en el estudio fenomenológico de la enfermedad, campo extenso de investigación, en el que solo podemos indicar modestamente ciertos rasgos.

Así, en su libro reciente, Carel describe la experiencia de caer enferma en términos de diferentes pérdidas y de la afluencia de una particular

sensación que toma de Leder, la des-aparición/ aparición disfuncional del cuerpo (Carel, 2016, p. 57): estado en el que la transparencia del cuerpo sano se ve rota cuando afloran sensaciones desconocidas de malestar, imposibilidad, *achicamiento* del horizonte de posibilidades.

Precisamente este último punto nos interesa en relación con el cuerpo: sus posibilidades normales se muestran de repente inalcanzables, lo que antes se podía hacer, ahora se torna imposible. Y eso a niveles muy discretos; en caso de enfermos de vías respiratorias, empieza por la dificultad a la hora de inhalar. Lo que antes era involuntario y al margen de la conciencia, ahora reclama dolorosamente la atención,²⁵ se torna prominente en la vivencia del cuerpo. Es solo el comienzo: el estado que invade el cuerpo hace que la espacialidad, conformada antes como campo de posibilidades, ahora se torne problemática, limitada por la imposibilidad vivida (cfr. Carel, 2016, p. 111, para una penetrante descripción de este cambio).

Una vez más, es comprensible suponer que en la enfermedad, como en otra clase de las experiencias transformadoras, tras la ruptura de la normalidad instaurada, no nos quedamos con mera *privación* de lo que antes fue. Se puede instaurar una nueva normalidad, que puede ser bien anormal para el nuevo sujeto en cierto sentido, es decir, en tanto que ciertas experiencias y posibilidades son ya vetadas;²⁶ pero tampoco es necesario, en caso de enfermos crónicos de nacimiento, por poner un ejemplo. También existen, recuerda Husserl (*Ideas* II, p. 302/ Hua IV, 254), desarrollos normales de cierto estilo en el tiempo que conforman diferencia de capacidades, por ejemplo el envejecimiento. La noción de estilo de la corporalidad vivida permite abordar esta diferencia, lo cual tiene repercusiones importantes de cara al siguiente tema que proponemos abordar.

2.2. Estilo interpersonal o cultural

La vida en comunidad forma también parte del estilo de la existencia humana, no a nivel meramente fáctico, sino *de iure* (Hua XV, pp. 143-144).

Sabemos las razones de esta afirmación husserliana: la subjetividad no se puede aprehender propiamente como humana y real si no es asumiendo la mirada de otros que salen a su encuentro. La mirada del otro, que en Husserl se investiga en el contexto de constitución de objetividad, nos interesa aquí por la siguiente razón: mi existencia concreta es mundana. Para que la subjetividad sea capaz de comprenderse como intersubjetiva, es necesaria la particular transferencia de sentido, que tiene lugar en la empatía. En la empatía no solo vemos al otro como otra persona humana (un tema por excelencia husserliano); también “él me experimenta como un otro para él, tal como yo lo experimento como mi otro” (*Meditaciones Cartesianas*, p. 170). Es decir, la empatía no solo nos descubre al otro como otra subjetividad trascendental; en el mismo gesto, también yo me descubro como de repente relativizado, mundanizado, como *objeto de una mirada ajena*.²⁷

Esta posibilidad –o más bien necesidad– de incorporar (en un sentido también literal) la mirada del otro en la autocomprensión, permea todos los niveles del estilo “solipsista” que muestra ser una mera abstracción de la personalidad concreta. Y ello a distintos niveles.

La relación con la materialidad, dijimos, no es inmediata. Son inmediatas las sensaciones que conforman los contornos del cuerpo vivido y abren sus posibilidades; ahora bien, la posibilidad misma de nombrar ciertas partes del cuerpo, en tanto que físicas, es investida cultural e intersubjetivamente. Para que yo pueda en absoluto identificar las sensaciones que describimos anteriormente con ocasión de las profundidades corporales con algún órgano –cuestión que en lenguaje ordinario hacemos innumerables veces– es preciso saber nombrarlos, saber qué son y cuáles son sus funciones, saber incluso su localización precisa y, por qué no, incluso *haberlos visto* en otro ser. Precisamente la descripción de las sensaciones profundas, esto es, de las vísceras, comienza así:

Después de unas horas de trabajo mis pensamientos empiezan a desvariar. Hay una ligera sensación de roer en mi *estómago*, un anhelo, aparentemente procedente de *la boca*, de *algo de comer*. Mis miembros se tornan pesados, mi mente un poco nublada.

Apenas soy consciente de todo ello pero pronto me veo levantarme de mi silla, dirigiéndome a la cafetería (Leder, 1990, p. 38, cursiva de la autora).

Es inevitable describir las sensaciones partiendo de la experiencia concreta de la corporalidad en un mundo de la vida que es siempre intersubjetiva, que tiene nombres y significados culturales (algo de comer), como advertimos al principio de la sección segunda. Es desde allí donde reflexionamos sobre lo que constituye la propia dimensión individual y sensible de la experiencia vivida. Pero tomada concretamente, en el estilo de experiencia que caracteriza a los sujetos humanos que somos, esta es investida de significados culturales y es a la vez vivencia intersubjetiva (“mi barriga”, “mi estómago que me duele”) como inalienablemente individual a nivel sensible. Y estos son conceptos relativamente fáciles, pues no están cargados de valor. ¿Qué diríamos de la geografía material cargada de valor de “partes pudendas”? Heinämaa (2011) lo recoge en términos de objetividad sensible y objetividad sensual que se entrelazan inevitablemente en el todo concreto de la experiencia. Toda expresión concreta humana, sea inmediatamente corporal como baile, o menos evidente, como un discurso, una obra teatral, tienen una parte sensible y anímica (cfr. *Ideas II*, p. 285/Hua IV, p. 238).

En cuanto a los diferentes cursos de habitualidades y experiencias de ruptura de normalidad descritas anteriormente, desde la perspectiva intersubjetiva la cuestión se torna aún más compleja. Husserl distingue entre normalidad antes descrita, la que refiere al nivel individual, de coherencia y continuidad de la experiencia en su estructura típica, y otra, intersubjetiva, que en su obra se analiza de forma preeminente en el contexto de la constitución del mundo objetivo (así *Ideas II*, *Meditaciones Cartesianas* e innumerables textos en los volúmenes de Husserliana consagrados a la intersubjetividad). En este contexto, distinguir la normalidad de la experiencia de su anormalidad es relativamente fácil:

De ahí [concordancia intersubjetiva de la percepción] parten las líneas de las diferencias posibles y conocidas de las personas humanas “normales” frente a las anor-

males: una normalidad que está referida a una multitud de personas de un conglomerado en comunicación, que en término medio, con regularidad preponderante están en conformidad en sus experiencias y por consiguiente en las enunciaciones de experiencia, frente a otras personas del mismo conglomerado que hacen enunciaciones acerca de su mundo circundante que se desvían en direcciones de descripción singulares, y son por ende aprehendidas por aquellas, en la comprensión, como personas que experimentan las mismas *cosas* de otra manera, no *realizable* empíricamente por quien entienda en el marco de la motivación respectiva (*Ideas II*, p. 253/ *Hua IV*, 206-207).

Existe, como quiere Taipale (2012) una tensión normativa entre la normalidad subjetiva e intersubjetiva: ella en principio puede o debe resolverse en una corrección intersubjetiva. No obstante, en *Ideas II* encontramos también, como mencionamos de pasada en el párrafo primero, una referencia a la normalidad de estilo, referida al desarrollo normal de capacidades y motivaciones (*Ideas II*, 302/*Hua IV*, 254). ¿Cómo se instaure la normalidad de los fenómenos vitales? Sin duda, tanto a nivel de la experiencia anímica, de capacidades, como intersubjetivamente. En el artículo citado Young insiste en que la vivencia que la mujer tiene de sus propias capacidades está permeada por la visión intersubjetiva de lo que “la mujer” es. Y no se trata, según la autora, de algo que es fácil de disociar en la experiencia *concreta* de la corporalidad, sino que se vive así a menudo, en primera persona, experimentando impedimentos que no siempre tienen origen en la *mera* sensibilidad, sino en una sensibilidad *instruída* por las normas, miradas objetivantes y educación corporal que la relegan a “ser objeto”, “ser guapa”, “comportarse modestamente”, etc.

Cabe preguntar pues cómo se articulan a nivel intersubjetivo los desarrollos “atípicos” de fenómenos vitales: la mujer para el hombre, pero igualmente el hombre para la mujer; el enfermo frente al sano. El enfermo crónico –un diabético controlado gracias a la insulina, pongamos por caso– que no experimenta su anormalidad frente a la sociedad cuyas prácticas culturales: comida, fuerza, capacidad de resistencia al esfuerzo, etc. son distintas. Pero también personas en distintos niveles de desarrollo “normal”: la vejez es anómala para la juventud, y al revés. Pero

además, la experiencia vivida de la corporalidad en la vejez también es anómala: bien porque experimentan la diferencia en sus capacidades, en tanto que son menores que antes, bien porque su corporalidad es *vista, mirada e instaurada* intersubjetivamente como distinta, anómala.

¿Es posible articular positivamente la particularidad de estilos “anómalos” de la experiencia? Parece que Husserl, con la noción de estilo quiere expresar una positividad inherente a cada subjetividad. Esta pasa primero por asumir el carácter siempre positivo de las capacidades corporales (La siguiente cita pertenece a la discusión sobre distintas etapas vitales en tanto que modalidades distintas): “La capacidad no es un poder vacío, sino una potencialidad positiva que viene en cada caso a actualización, está siempre en disposición de pasar a la acción, a una acción que, en tanto que es vivencial, remite al poder subjetivo inherente, a la capacidad”. (*Ideas* II, p. 301/Hua IV, p. 254).

Y en relación con ello, indagar también en positivities del carácter, sedimentado en la unidad concreta de la persona humana: “La motivación, empero, es para la conciencia algo abierto, comprensible; la decisión ‘motivada’ es clara como tal por la especie y la fuerza de los motivos. Finalmente todo remite comprensiblemente a la protocapacidad del sujeto y luego a la capacidad adquirida, surgida de la anterior actualidad de la vida”. (*Ideas* II, p. 301/Hua IV, p. 254).

3. Importancia de la noción de estilo en el debate fenomenológico

De las consideraciones anteriores se desprenden a nuestro juicio dos consecuencias. Una de ellas es que, siguiendo en ello a Heinämaa (2011), el estilo personal no es mera configuración empírica sino configuración trascendental: “los sujetos que constituyen el sentido del ser no son unas ‘conciencias’ o ‘seres humanos’ (Dasein) sexualmente neutrales, sino que son personas femeninas o masculinas con diferentes vidas sensibles y mo-

tivaciones vivientes”. (p. 131). Ciertas características —que Heinämaa estudia desde la óptica de la diferencia sexual, pero que creemos convincente extender a diversos ámbitos— no son meros rasgos empíricos, sino que definen estilos de trascendentalidad: son su estructura. Que la noción de trascendentalidad en los escritos tardíos de Husserl está abierta a diversos “modos”, queda patente en el párrafo 55 de la *Crisis*, en el que se interroga por cómo atribuir a otros seres vivientes una trascendentalidad (*La Crisis*, p. 228/ Hua VI, p. 191), y es algo que debemos asumir e intentar comprender en virtud del rigor exegético de la obra husserliana; con más razón si tenemos en cuenta la amplitud de análisis sobre la trascendentalidad animal que el filósofo llevó a cabo en sus manuscritos de investigación.²⁸ Además, en este mismo párrafo, que sienta las bases de futura investigación trascendental, Husserl menciona, bien que de pasada, el problema de la identidad sexual (*La Crisis*, p. /Hua VI, p. 192).

La segunda consecuencia es que este problema está relacionado con una aporía metodológica central para la fenomenología. Incluso dentro de los seres que “tienen la verdad a partir de la razón” hay diferencias. Las hay individuales, monádicas, pero hay también ciertos grupos que exhiben particularidades: la diferencia sexual sería una de estas líneas divisorias. Pues bien, ante esta aporía cabe adoptar dos ópticas. La primera es que podemos asumir sin más que la normalidad plena le pertenece exclusivamente al sujeto que filosofa y que todos los demás son anomalías respecto de su experiencia. Podemos asumir en adición que hay ciertos grupos de sujetos: mujeres (frente a hombres, por ejemplo), personas sanas (frente a enfermos crónicos, por ejemplo) con los que se comparte cierta comunidad, mientras que otros grupos exhiben necesariamente anomalías respecto del nuestro.²⁹

Desde la segunda óptica podemos, sin embargo, asumir lo que apunta Heinämaa en sus análisis; esto es, que esta “anomalía” tiene una articulación positiva a la que es factible darle contenido pleno en sus particularidades de configuración, varias de las que ya hemos mencionado a lo largo de este texto. Estas podrían ser diversas, a modo de recapitulación destacaremos los siguientes aspectos.

En primer lugar, una particular relación con la materialidad de una y las posibilidades e imposibilidades que de ahí nacen, no solo por la mera distribución espacial de los órganos y su experiencia (como quiere Merleau-Ponty), sino también por el modo en el que se habitualizan sus posibles usos. Estos a la vez pueden habitualizarse no solo a nivel de mera vivencia sensible sino también, o sobre todo, dada nuestra condición personal y social, en interacción con los demás. Young lo vislumbra claramente con ocasión de la condición femenina: [A la chica] “se le dice que tiene que tener cuidado para no herirse, para no ensuciarse, para no romper la ropa, que las cosas que quiere hacer son peligrosas para ella. En consecuencia desarrolla una timidez corporal que incrementa con la edad. *Asumiéndose como una chica*, se concibe a sí misma como frágil³⁰” (Young, 1980, p. 153) lo cual repercute claramente en su vivencia concreta de la corporalidad.

En segundo lugar, una particular reconfiguración de la relación con la materialidad en el tiempo, por ejemplo en el caso de sufrir una parálisis facial a lo largo de la vida. No solo sirve para investigar cómo se expresan estilos corporales femeninos o masculinos, sino también cómo lo hacen en el tiempo: en tanto que cuerpos viejos, cuerpos mutilados, cuerpos enfermos.

En resumen, dar contenido positivo a esta lúcida observación de Husserl acerca de “diferentes humanidades particulares humanas” (Hua XXXIX, p. 32); lo cual nos enfrenta naturalmente a diversos problemas metodológicos en el seno mismo de la fenomenología.

Notas

¹ La autora quiere agradecer las pertinentes sugerencias de ambos revisores que contribuyeron a la mejora –también estilística– de la primera versión del manuscrito. Y aunque no se han podido incorporar las respuestas a sus comentarios, estas sí abrieron un campo por explorar en futuros trabajos.

² Seguiremos el siguiente modo de citación de obras husserlianas: si no existe una traducción al castellano citamos por el volumen de obras completas *Husserliana*

(Abreviación Hua). Si la hay, citamos siguiendo las ediciones referidas en la bibliografía de la siguiente forma: título abreviado de la obra según su uso consensuado en la comunidad científica (p.ej. *Ideas I*, *Meditaciones Cartesianas*, etc.) seguida de referencia a la edición en Husserliana.

³ Notablemente en los tres volúmenes dedicados a la intersubjetividad (Hua XIII-XV), pero también en el volumen XXXIX. En cuanto a las obras más conocidas y traducidas al castellano, el lector atento encuentra múltiples referencias al estilo también en *Ideas II*, que en la medida de lo posible intentamos recoger en este escrito.

⁴ Cfr. al respecto por ejemplo Brudzinska, 2014, Venebra 2017, pp. 235ss.

⁵ Salvo que se diga lo contrario, todas las referencias sin traducción al castellano han sido traducidas por la autora.

⁶ Espiritual [*geistig*] es para nosotros sinónimo de cultural. Seguimos en ello a San Martín (2015, p. 87). Conservamos sin embargo las citas de traducciones donde el predicado espiritual se sigue usando.

⁷ Cfr. no obstante, Hua XIII, Beilage XLI, o Venebra 2017, Heinämaa 2011.

⁸ Ver la estructura de las obras más conocidas de Husserl que se corresponden, naturalmente, con las exigencias metodológicas impuestas por la propia fenomenología. *Ideas I*: descripción de las operaciones intencionales de la conciencia en *abstracción de lo pasivo* y en *abstracción de lo cultural* (cfr. por ejemplo San Martín, 2008, p. 17). *Ideas II*, es la descripción de la constitución de las diversas regiones del mundo, y el ser humano aparece desdoblado entre la región anímica y la espiritual/cultural, si bien esta obra constituye la aproximación tal vez más lograda al problema del ser humano en su concreción. *Meditaciones Cartesianas*, en las que se describe el camino de la subjetividad individual que descubre su propia y necesaria intersubjetividad trascendental, pero que lo hace *abstrayendo* en primer lugar a los *alter egos* del mundo y erigiéndose en un solipsismo *abstracto*, para finalmente *descubrirse trascendentalmente intersubjetivo* (es la marcha de la V Meditación), como lo revelan con más contundencia los escritos del volumen XIV de la husserliana, escritos en torno a las *Meditaciones*. Todas ellas son en un sentido u otro, abstractas.

⁹ Primeramente en tanto que *animal*, vocablo reservado en el contexto husserliano para designar la región anímica; no tanto “animales no humanos”, para lo que emplea el adjetivo *thierisch* (cfr. Ziri6n, 2005, p. 15).

¹⁰ En el marco del presente artículo nos es imposible argumentar a favor de que la subjetividad trascendental husserliana es corporal en un sentido radical. Para ello véase por ejemplo Claesges 1964, Depraz 2001, Landgrebe 1982, Behnke, 2011, Taipale, 2014, pp. 147-155. Para ver la corporalidad como “hilo conductor” del pensamiento de Husserl, también véase Steinbock, 1995.

¹¹ No entramos a discutir el difícil y complejo sentido de la deconstrucción en la fenomenología husserliana.

¹² Una *Rückfrage* que, según Steinbock (1995) caracteriza el método husserliano respecto del mundo de la vida.

¹³ Si no se afirma lo contrario, todas las citas del volumen XXXIX de *Husserliana* proceden de una traducción inédita de Roberto Walton, a quien le agradezco su generosa autorización para citarlo.

¹⁴ Para discutir el carácter interpretativo de toda percepción, cfr. San Martín 2008.

¹⁵ Para un análisis más preciso, me permito remitir a B k 2019; pero sobre todo San Martín, 2010, Pokropski, 2013, 2015. Por mor de brevedad, en el presente artículo no vamos a dar cuenta de sus pormenores.

¹⁶ Explicar cada uno de ellos podría ser tema de una investigación separada, así que ni siquiera indicamos la complejidad que encierran.

¹⁷ Cfr. por ejemplo Hua XLII, texto n° 4.

¹⁸ Así Pokropski, 2015.

¹⁹ Son innumerables los pasajes en Husserl que describen la relación entre la percepción y el objeto en el sentido de una motivación condicional en términos que aquí citamos con *Ideas II*: “si el ojo se vuelve de tal modo, entonces la ‘imagen’ se muda de tal modo” (*Ideas II*, p. 90/ Hua IV, p. 58)

²⁰ Uemura (2009) muestra en su interesante trabajo cómo cambia la noción del mundo y de la subjetividad trascendental en Husserl, y cómo esta primera noción, que en un primer momento se identifica con “todo” (p.340) pasa a comprenderse no como un mundo en absoluto, sino como un mundo actual, para cuya constitución “se necesita de la existencia actual de cuerpo o cuerpos vividos” (p. 342).

²¹ No sin desgana dejamos el término de “corporalidad corpórea” como la traducción más pertinente, si bien seguramente no la más elegante de *Leibkörperlichkeit*.

²² Dejamos sin anotar nuestras reservas para con el planteamiento de Young. Tampoco vamos a analizar cierta diferencia de enfoque: la autora estadounidense se apoya en sus análisis en fenomenología merleau-pontiana y en Simon de Beauvoir, para los que (cfr. Young, 1980, p. 138) el punto de partida será la situación. Tampoco podemos mencionar la fascinante discusión en torno a este texto. En el presente trabajo tan solo apuntamos a la idea de las habitualidades (presente apartado) y sus implicaciones intersubjetivas (el apartado siguiente).

²³ Ya que “para todo cuerpo vivido, el mundo aparece como un sistema de posibilidades que son correlativas a sus intenciones (...) Para todo cuerpo vivido, además, el mundo aparece también como poblado de opacidades y resistencias correlativas a sus propias limitaciones y frustraciones. Esto es, para toda existencia corporal, un ‘no puedo’ puede parecer poner límites al ‘yo puedo’”.

²⁴ *Meditaciones Cartesianas*, p. 89.

²⁵ Sobre la relación entre los sentimientos y sensaciones en general en los procesos de atención cfr. Wehrle 2015.

²⁶ En este sentido, cfr. Steinbock 1995 para una interpretación de la segunda noción de normalidad individual, referida a lo normal como “óptimo” en su relación con la salud y enfermedad (Steinbock, 1995, pp. 134 y ss.)

²⁷ Una exploración muy interesante del lugar de la mirada del otro en la experiencia empática puede encontrarse en Sánchez Muñoz, R. (inédito) “La empatía reiterada. Una descripción fenomenológica”. Aprovecho para agradecer al autor la amabilidad con la que me ofreció revisar su estudio y la buena disposición con la que acogió mis comentarios e innumerables preguntas al respecto.

²⁸ El estudio más claro sobre la trascendentalidad animal es tal vez el de San Martín, (2007)

²⁹ Sin que ello signifique una valoración peyorativa. Cfr. también Bak, 2019.

³⁰ Sin que ello quiera decir que esta manera de saberse o asumirse mujer es perenne e inalienable. El entrenamiento, a nivel sensible, puede abrir el campo de posibilidades y, en un determinado modo de comprender la feminidad intersubjetivamente, no tiene por qué darse. La problematicidad del artículo de Young estriba, según nosotros, y a pesar de su compromiso con la idea de que no es necesario que las mujeres siempre asuman esta timidez corporal, de hecho sí parte del análisis de la diferencia sexual corporal en estos términos. Esto no invalida que hayamos escogido su artículo como ejemplo de las diferentes maneras de experimentar las posibilidades corporales en la pura sensibilidad.

Referencias

- BAK, A. (2019) Fenomenología de la enfermedad. A propósito del libro *Phenomenology of Illness*. *Acta Mexicana de Fenomenología*, 4, 29-56.
- BEHNKE, E. (2011) Husserl's Phenomenology of Embodiment. En James Fieser & Bradley Dowden (eds.), *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- BRUDZIŃSKA, J. (2014) Becoming a Person in a Life-World. *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, n. 3, 91-110.
- CAREL, H. (2016) *Phenomenology of Illness*, Oxford: Oxford University Press.
- CLAESGES, U. (1964) *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- DEPRAZ, N. (2001) *Lucidité du Corps de l'Empirisme Transcendental en Phénoménologie*. Dordrecht: Springer, Heinämaa, S. (2011) A Phenomenology of Sexual Differ-

ence: Types, Styles and Persons. En Ch. Witt (auth.) (ed.) *Feminist Metaphysics. Explorations in the Ontology of Sex, Gender and Self*. Dodrecht: Springer, 131-155.

HUSSERL, E.

Hua I (1991) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2. verb. Auflage. Edición castellana (2009) *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnos. Trad. Mario Presas (*Meditaciones Cartesianas*).

Hua XIII (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. Hrsg. von Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff

Hua XIV (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Hrsg. von Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff

Hua XV (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Hrsg. von Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff

(2005) *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: FCE. Trad. A. Ziriún. (*Ideas II*)

Hua XXXIX (2008) *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* Hrsg. von Rochus Sowa. 2008. Edición en castellano (inédito). *El mundo de la vida. Explicitaciones del mundo predado y de su constitución. Textos del legado (1916-1937)*. Trad. Roberto Walton.

(2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros. Trad. J. V. Iribarne (*La Crisis*)

Hua XLII (2014) *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr.

LANDGREBE, L. (1982) *Faktizität und Individuation*. Hamburg: Meiner..

LEDER, D. (1990) *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press.

MERLEAU-PONTY, M. (1986) *El ojo y el espíritu*. Buenos Aires: Paidós

POKROPSKI, M. (2013) *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*. Varsovia: IFiS PAN.

— (2015) Affectivity and time: Towards a Phenomenology of Embodied Time-Consciousness. En *Studies in Logic, Grammar and Rhetorics* 41 (54), Poland: University of Bialystok, 161-172.

SALAMON, G. (2010) *Assuming a body. Transgender and Rhetorics of Materiality*. New York. Columbia University Press.

SÁNCHEZ Muñoz, R. (inédito). La empatía reiterada. Una descripción fenomenológica.

SAN MARTÍN, J (1995) La subjetividad trascendental animal. Incluido en J. San Martín (2007) *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 39-67.

- (2008) La percepción como interpretación. *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. 6, pp. 13-32
- (2010) Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo. En J. Rivera de Rosales Chacón, M^aC. López Saenz. *Cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, 133-164.
- (2015) *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.
- STEINBOCK, A. J. (1995) *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- TAIPALE, J. (2012) Twofold Normality: Husserl and the Normative Relevance of Primal Constitution. En *Husserl Studies* 28, pp. 49-60.
- (2014) *Phenomenology and Embodiment. Husserl and the constitution of subjectivity*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- UEMURA, G. (2009). A Preliminary Sketch on Embodied Transcendental Subjectivity in Husserl. *CARLS Series of Advanced Studies of Logic and Sensibility*, vol 3, 339-344.
- VENEBRA, M. (2017). *La reforma fenomenológica de la antropología*. Bogotá: Aula de Humanidades.
- YOUNG, I. (1980). Throwing like a girl. A phenomenology of Femenine Body Comportment Motility and Spaciality. *Human Studies*, 3, 137-156.
- ZIRIÓN, A. (2005). Presentación. En E. Husserl. *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: FCE.



Recepción: 27 de agosto de 2019
Aceptación: 11 de octubre de 2019