

FENOMENOLOGÍA DE LA CORPOREIDAD EMOTIVA COMO CONDICIÓN DE LA ALTERIDAD

María-Luz Pintos Peñaranda

Universidade de Santiago de Compostela, España
mariluz.pintos@usc.es

“¡Cómo odio a todos esos bárbaros
que creen ser sabios
porque ya no tienen corazón!”.

Hölderlin, *Hiperion*

¿Qué papel juegan en nosotros las emociones y la vida afectiva en general? ¿Las emociones brotan espontáneamente en cada uno de nosotros de un modo natural o, por el contrario, son fruto de una construcción cultural procedente de los otros sobre el propio individuo? ¿O quizás el origen de las emociones esté tanto en una espontaneidad natural como en una construcción cultural? Y, en todo caso, ¿cómo se podrían conjugar ambas explicaciones? ¿Por qué podemos afirmar, siguiendo a Husserl, que sin la corporeidad empática y emotiva no es posible que el sujeto humano se constituya como tal ni tenga ninguna relación interpersonal con los otros sujetos? ¿Coincide en esto el pensamiento de Husserl con lo que en la actualidad nos dicen algunos psicólogos, psiquiatras, neurólogos, etólogos, etc.? ¿Por qué el asunto de las emociones ha sido un asunto ignorado e, incluso, menospreciado a lo largo de la historia del pensamiento occidental hasta el punto de que hemos tenido que esperar hasta el siglo XX para abordarlo como un aspecto del ser humano? ¿De dónde viene este menosprecio? ¿En qué medida el racionalismo —camuflado bajo la concepción antropocéntica— ha estado interviniendo de un modo sutil —pero continuo— en nuestra tradicional des-

estimación de que las emociones forman parte de la esencia de la subjetividad humana? Y, finalmente, ¿tiene —debería tener— alguna consecuencia ética el considerar como un elemento clave de la subjetividad trascendental humana la empatía, es decir, nuestra corporalidad empática?

Son éstas demasiadas preguntas como para pretender buscarles una respuesta en este ensayo. Con todo, creo que por lo menos es interesante haberlas confesado y tenerlas a la vista porque de algún modo constituyen la motivación de mi estudio y son, por tanto, su armazón. Pero, por mucho que estén tan presentes para mí no podré desenvolver aquí cada una de ellas de modo exhaustivo. A algunas cuestiones sólo podré referirme nada más que de paso y, lo que toque, probablemente lo tocaré en otro orden. Un orden que va a tener tres centros sobre los que van a pivotar todos los demás elementos que vayan emergiendo: (1º) el cuerpo, (2º) las emociones y (3º) la originaria y trascendental intervención de la corporalidad empático-emotiva en la experiencia del otro. Con todo ello, mi objetivo es contribuir a la recuperación del estatuto ontológico del cuerpo; del "cuerpo fenoménico" (el mío propio; el "intracuerpo" como diría Ortega) —no del "cuerpo físico". Y esta recuperación ontológica por fuerza tiene que ir en paralelo con la recuperación de estrategias biológicas ligadas al cuerpo, como son la empatía y las emociones.

Para responder a estas cuestiones que he mencionado voy a valerme del método fenomenológico. Y aplicar este método significa siempre ir al sujeto humano, a la personas, y, a la vez, ir a aquello en lo que consiste su vivir en su mundo entorno para hacer su *descripción*. Será esta descripción —y sólo ella— la que nos facilite una respuesta a estas cuestiones. Una descripción fenomenológica que tiene en su punto de partida una doble decisión: la primera es la de adoptar una actitud investigadora que lleve a evidencias originarias, es decir, a aquello que no provenga de prejuicios relativos y cambiantes, sin fundamento real, sino que sea en sí mismo fondo de validez absoluta; la segunda decisión es la de hacer *epojé* de las distintas teorías habidas sobre las emociones.

Vamos, pues, directamente al sujeto existente para dar cuenta de en qué consiste de forma típica —para cada uno y para todos los sujetos humanos cualesquiera que sean— vivir como un sujeto humano en su mundo entorno, es decir, en este mundo simbólico-cultural concreto propio de nuestra especie. Y en lo que consiste este vivir es, primeramente, en ser un ser *vivo* (esto puede parecer una trivialidad pero resulta ser la base —olvidada— más elemental de la que todo se deriva y en la que se halla la cuna de la explicación de todo lo que viene después); un ser vivo que es *animal* (es decir, no es un vegetal; si lo fuera probablemente no podríamos hablar en él de la importancia de las emociones ni de nada por el estilo), que es animal *mamífero* (es decir, no es, por ejemplo, un coleóptero, ni es un anfibio, porque, de serlo, las cosas serían bien diferentes), y que como tal animal es, pues, un ser *corpóreo* que, gracias a ser corpóreo, es un ser continuamente *perceptivo* y continuamente *en actividad práctica*¹, de tal suerte que se halla en permanente-experiencia-de-contacto-con-su-mundo entorno vital, el cual —para los humanos— es un mundo —dice Husserl— de cosas y de personas y, en este doble sentido, tiene, pues, como uno de sus rasgos esenciales ser un mundo intersubjetivo, es decir, un mundo de convivencia de los unos con los otros².

Hasta aquí, y en esto que parece un inicio de descripción demasiado básico y elemental, hasta aquí están mencionados aspectos muy importantes para poder desenvolver nuestro asunto de las emociones. Tan sólo tenemos ahora que tirar un poco más de este mismo hilo. Como animales humanos que somos, hay en todos nosotros dos instintos fundamentales: el instinto de sobrevivencia y el instinto de procreación. Si esto es así y en cada nuevo individuo animal nacido de mujer hay algo que, desde el momento en que es nacido, le empuja instintivamente a seguir viviendo e, incluso, a generar nuevos individuos, es evidente que la naturaleza de los humanos tiene que

¹ “El cuerpo vivo ajeno objeto de experiencia se atestigua continuamente como cuerpo vivo real tan sólo en su cambiante pero siempre acorde ‘conducta’, de tal modo que ésta tiene su lado físico que es representativo de lo psíquico”. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, F.C.E., 1985, § 52, p. 178.

² Bien sean estos otros sus congéneres, bien sean otros animales o bien sean los vegetales; y toda esta interrelación con otros seres vivos y su actividad en general tienen siempre un fondo de materia inorgánica del que nunca se puede escapar.

estar dotada de unas estrategias biológicas mínimas que posibiliten o favorezcan el cumplimiento de estos instintos primarios tan ligados a todo ser vivo. El que nace vivo nace para vivir; por eso precisamente debe traer consigo, en su propia configuración natural, alguna estrategia que le ayude a conservar esta vida y a salir adelante; es decir, a salir adelante-en-medio-de-su-mundo. Pero el mundo propio del neonato de mujer es un mundo intersubjetivo, principalmente un mundo de coexistencia-con-otros-congéneres. Y esto último es de una importancia trascendental y por doble motivo: ya no sólo se trata de que el nuevo nacido de mujer venga a un mundo que tiene esta peculiaridad de ser un mundo social y simbólico-cultural, un *Lebenswelt*, ni se trata tan sólo de que desde el inicio de su vida se va a ver obligado a sobrevivir en medio de otros congéneres, sino de que, además de esto, *cada nuevo animal humano (a) únicamente podrá llegar a "adquirir" su carácter de "humano" y (b) únicamente podrá llegar a adquirir esa forma de vida "humana" como es la de estar en "actitud natural" dentro de su mundo cultural concreto, gracias, y sólo gracias, a sus congéneres, a esos congéneres que le rodean desde que nace y con los que hay interacción desde el mismo momento del parto.*

Pues bien, lo que el método fenomenológico aplicado por Husserl ha permitido descubrir es que, por debajo de las diferentes culturas y de las diferencias personales entre unos sujetos humanos y otros, siempre hay unas formas o estructuras de la vida humana y del mundo humano que son universales y que no cambian nunca. Son estructuras ligadas apriorísticamente a toda nueva vida humana en medio de un mundo humano. Y éstas son las que en fenomenología intentamos descubrir y describir, haciéndolas visibles. Y al describir la "actitud natural" nos damos cuenta de que *esta estructura de todo sujeto humano está muy ligada a su propia vida biológica³ y, en concreto, a su corporalidad empática emotiva, una de las estrategias*

³ Husserl habla incluso del "apriori biológico". Y, como dice en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Barcelona, Crítica, 1990), "los científicos del espíritu no deberían contentarse con considerar el espíritu como espíritu, sino que deberían retroceder a los fundamentos corporales y elaborar sus explicaciones con la ayuda de la física y de la química exactas". "La espiritualidad humana está basada, sin duda, en la *physis* humana, toda vida anímica humana está fundada sobre lo corporal, por lo tanto también lo está toda la comunidad en los cuerpos de los hombres individuales que son sus miembros" (p. 325). En lo que sigue, nos referiremos a este texto como *La Crisis*.

que su biología trae consigo de modo natural. Sin esta empatía emotiva es seguro que el nuevo sujeto no podría sobrevivir muy fácilmente y, en caso de sobrevivir, jamás llegaría a hacerlo como "humano" sino sólo como animal, es decir, como un animal que, a pesar de haber nacido de mujer, no ha conseguido llevar a término sus posibilidades biológicas haciéndose con una esencialidad "humana". ¿Por qué digo esto? Pues porque para que el neonato adquiera el carácter de "humano" y viva desde una "actitud natural" como un ser cultural, es imprescindible un muy estrecho y personal contacto intersubjetivo con los congéneres de la comunidad en la que nace.

Los rasgos básicos que definen a un individuo como miembro de la especie humana, tales como el caminar bípedo, el razonamiento simbólico, el lenguaje simbólico y la transformación de la naturaleza mediante las manos, todos ellos son "adquiridos" —o comienzan a adquirirse— mediante un proceso de aprendizaje que abarca ese primer año o año y medio de vida que Adolf Portmann definía como el "año extrauterino" del feto. Y, obviamente, este aprendizaje sin el cual un neonato de mujer nunca llegaría a hacerse con estos rasgos que son la base para empezar a desenvolver una vida humana, requiere de un estrecho y continuado contacto del bebé con sus congéneres: ellos le enseñarán a caminar bípedamente, a hablar y a razonar de un modo simbólico y a saber cómo usar sus manos y su cuerpo todo para transformar la naturaleza. Y, a la vez que le enseñan esto, el bebé va siendo introducido en un modo de estar en el mundo que es el que en fenomenología denominamos el modo de la "actitud natural"⁴. Desde esta actitud, el sujeto toma como "natural" lo que tan sólo es "cultural", es decir, propio de su convencional mundo cultural concreto (*Lebenswelt*). Se trata —como dice Husserl— de

la tradición por comunicación, por apercepción práctica habitual, por acción compartida conforme al hábito, según el 'modelo' de otro (costumbre). Es así 'como se hace esto'. De esta manera, hay también la tradición que pasa

⁴ Por ejemplo, aprender a hablar no es tratar sencillamente de emitir sonidos articulados y con sentido, sino de que uno aprende a hablar desde una cultura concreta y de que, al ir aprendiendo, va haciéndose con el modo de interpretar la realidad que es propio de esa cultura. Aprender a hablar, a caminar, a pensar y a interactuar con las manos y todo el cuerpo con la naturaleza es, al mismo tiempo, un proceso de aprehensión de la cultura en la que uno nace. Son procesos simultáneos y como las dos caras de una misma moneda.

de generación en generación. Los adultos tienen ya costumbres, los niños 'crecen en estas costumbres' por imitación y enseñanza.⁵

Pues bien, ¿cuál es el principal objetivo que se cumple mediante este aprendizaje de los rasgos básicos de la especie humana y mediante esta inculturación y, por tanto, gracias a este coexistir del nuevo sujeto con las personas que le rodean en lo que ya es, desde el primer momento de su existencia, una comunidad de mónadas⁶ y un trascender recíproco —para decirlo merleau-pontianamente, un entrelazo carnal— en el que se funda, genéticamente, la intersubjetividad⁷? Este objetivo —que es el objetivo número "uno" para todo neonato— sólo puede ser éste: vivir, sobrevivir. Debido a nacer tan indefensos y necesitados, estamos *naturalmente* obligados a mantener una íntima y continua relación de contacto *cultural* con otros congéneres. Por tanto, todos los rasgos básicos humanos que adquiere con la ayuda de los congéneres, así como su introducción en ese mundo cultural concreto y la "actitud natural" en la que se pone, van a estar al servicio del cumplimiento de su instinto de sobrevivir, el cual sólo tendría cumplimiento gracias a que la subjetividad es intersubjetividad desde su misma raíz y en todos y cada uno de los momentos de su existencia humana. La subjetividad sólo es lo que es en la intersubjetividad⁸, y sólo ésta da lugar a sujetos humanos y sobrevivientes como tal humanos.

La cuestión, pues, que se nos plantea ahora es la siguiente: si es tan necesario para la propia sobrevivencia de cada uno —y de todos los sujetos humanos— el mantener un estrecho contacto con los congéneres desde los primeros momentos de la vida y, en la medida que fuere, durante lo que dure toda su vida, ¿no tendrá que venir dotado cada nuevo individuo nacido

⁵ E. Husserl *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. III, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, p. 611.

⁶ Afirma Husserl que "yo me constituyo, con *mi* horizonte del otro, y constituyo a la vez la comunidad homogénea de los 'nosotros', y esta constitución *no es la del mundo*, sino una prestación que puede ser descrita como la monadización personal, de la pluralización monádica". Cfr. Anexo VII al § XVIII de *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

⁷ Cfr. Ichiro Yamaguchi "La interculturalidad considerada desde la fenomenología genética de Husserl", *Investigaciones Fenomenológicas* 7 (2010) 173-188.

⁸ Cfr. E. Husserl *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, § 50, p. 181. "Para las almas en su esencialidad propia no existe ninguna escisión de separación recíproca...[sino sólo]...puro entrelazamiento intencional". *Ibidem*, p. 267.

de mujer de alguna estrategia adaptativa que facilite y permita la interrelación exitosa entre él y sus congéneres que le rodean para cuidarle o entre él y los congéneres con los que se va encontrando tanto en su infancia como a lo largo de su existencia? La respuesta a esta cuestión la obtenemos yendo a cómo es la vida de cada neonato y a cómo es su mundo, el pequeño mundo en el que comienza su existencia.

Ante todo, la vida de neonato es una vida en la que impera la necesidad —biológica— de relacionarse *exitosamente* con los congéneres. Uno de los aspectos de esta relación que aquí llamo “exitosa” está regido por esa necesidad de que los congéneres le cuiden y protejan ya que, al nacer, el neonato de mujer nace totalmente desvalido y necesitante de los demás para poder sobrevivir. Para tener éxito, en su infancia el nuevo sujeto debe conseguir esto: que le cuiden, que le alimenten, que le protejan, que le den afecto. Pero para conseguir esto, se requiere la intervención tanto del nuevo sujeto como de los que le rodean, ya sea su madre o cualesquiera otros congéneres. Y aquí es en donde entran en juego unas estrategias biológicas con las que unos y otros venimos dotados y que, por consiguiente, están ya presentes tanto en el nuevo sujeto desde su nacimiento como en los otros que le rodean en esos primeros momentos y en lo que le restará de vida. Estas estrategias biológicas adaptativas son las que hacen posible *la experiencia del otro*, la cual es primordialmente —esto muy importante, y recoge el pensar de Husserl— una interrelación de carácter intercorporal (que no representacional) entre unos y otros, en la que los unos comprenden a los otros, pudiendo iniciarse, así, entre ellos algún tipo de comportamiento activo de los unos para con los otros. En nuestro caso, tendremos al recién nacido expresando por medio de su cuerpo todo su desvalidez y necesidad de cuidado y, del otro lado, tendremos a la madre y demás congéneres que rodean al recién nacido captando esta desvalidez y todas las necesidades que en él van surgiendo: saciar su hambre, protegerle del frío, acariciarle para calmarle, etc. Husserl habla de una “corporeidad carnal compartida”⁹ como base de esta comprensión. Pues bien, una de estas estrategias bioló-

⁹ E. Husserl *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. III, p. 433.

gicas que hacen posible el cumplimiento de las necesidades básicas del recién nacido, imprescindibles para conseguir sobrevivir biológicamente y, como veremos, para conseguir vivir como humano (es decir, como animal cultural-simbólico) es el de las emociones. Otra es la de la empatía. Estrategias a las que, más adelante, en la vida del nuevo individuo, se les sumará la estrategia de la tolerancia¹⁰. Todas ellas están ligadas a esta *necesidad que el nuevo individuo tiene —en cuanto animal viviente mamífero humano que es— de relacionarse exitosamente con los congéneres* (además, por supuesto, de con otros seres vivos) y, por tanto, a su necesidad de sobrevivir.

Realmente, estas tres habilidades o estrategias adaptativas, sobre las que ha habido durante muchos siglos una continuada —y, quizás, en algunos casos, una interesada— mala interpretación son, en el ser humano, como tres aspectos de lo que es una misma estrategia biológica adaptativa: la de la *empatía emocional de nuestra corporalidad*. Es sólo por ella que nos es posible constituir, *trascendentalmente, la experiencia del otro*. Por tanto, debemos entender que cuando nosotros estamos hablando de este fenómeno natural y biológico estamos hablando, a la vez, de la *conciencia trascendental constituyente*, para describirla en su modo de dar sentido.

¿Qué son, pues, las emociones? Decir —como he estado diciendo— que son una habilidad o “estrategia” adaptativa, ¿implica reducirse a explicarlas

¹⁰ Me he referido a estos tres estrategias biológicas en ocasiones anteriores, entre ellas: “¿Dónde nace el sentido de la tolerancia y cómo valernos de él racionalmente? Aportación desde la fenomenología”, en Rosemary Rizo-Patrón / Cecilia Monteagudo (ed^{as}) *Interpretando la experiencia de la Tolerancia*, Lima, 2006, y “Fenomenología del cuerpo como expresión e interpretación”, Jorge V. Arregui / Juan A. García González (eds.) *Significados corporales, Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, volumen monográfico *Significados corporales* (2006) 127-145. Con posterioridad a la presentación de esta ponencia, he vuelto sobre estas estrategias en los siguientes textos: “Actitud natural”, intercorporeidad y empatía emocional en el “mundo da vida”. Análisis fenomenológico”, Ponencia en el III Congreso Luso-Brasileiro de Fenomenologia, Faculdade de Letras de la Universidade de Lisboa, Portugal, Diciembre 2007 (en prensa); “Emociones y empatía, dimensiones primordiales de toda vida humana. Análisis fenomenológico”, Comunicación presentada en el VIII Congreso Internacional de Antropología Filosófica: “La dimensiones de la vida humana” celebrado en Madrid en 2008 (en prensa); “Emociones. Empatía. Tolerancia. Análisis fenomenológico de la integración cuerpo-mente, naturaleza-cultura”, *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía* 22/23 (2008) 115-132; “Fenomenología, Género y Paz”, Ponencia Invitada en el I Congreso Internacional de Filosofía para la Paz. XV Aniversario del Máster Internacional en Estudios de Paz, Conflictos y Desarrollo, organizado por la Cátedra de la UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I, en 2010.

como actividades vegetativas y endocrinas que se originan en el hipotálamo y que generan movimiento (*emoveo*) en el sujeto? No. Por supuesto que las emociones pueden ser explicadas desde un punto de vista estrictamente físico como funciones biológicas de nuestro sistema nervioso, tal y como se hace desde la neurología¹¹. Pero aquí nosotros no buscamos "explicarlas", sino "describirlas", es decir, describirlas para intentar captar de qué modo y hasta qué punto intervienen en la constitución del sentido del existente humano en su mundo. Porque de esto se trata en fenomenología. Las emociones son una estrategia *biológica adaptativa, valorativa de nuestro entorno; estrategia con la que el sujeto valora el mundo en el que vive de un modo inmediato y pre-racional, de un modo simplemente vivido y no pensado, favoreciéndose así en él una respuesta también inmediata, rápida, no premeditada, automática, de la que el sujeto ni siquiera tiene que tener conciencia*¹². La función de las emociones consiste, pues, en hacer una rapidísima valoración pre-racional de aquello con lo se encuentra el sujeto, para así poder reaccionar¹³ también instantáneamente y actuar en su beneficio, esto es, en pro de su vida y de los intereses que a ella van ligados. Son, por tanto, una estrategia evaluadora, valorativa, que la propia naturaleza trae consigo. Esto es lo que Husserl descubre y lo que siempre ha intentado describir y analizar. Dado que todo sujeto está en permanente contacto percep-

¹¹ Cfr., a modo de ejemplo, las explicaciones de dos neurólogos: Joseph Ledoux *El cerebro emocional*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 14; Rodolfo R. Llinás *El cerebro y el mito del yo. El papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*, Barcelona, Belacque, 2003, pp. 181ss.

¹² Como afirma desde la neurología Joseph Ledoux, "los procesos inconscientes son fundamentales en nuestra vida. Algunos son tan triviales como respirar o andar... Con las emociones es más complicado creer que las regulamos inconscientemente, pero en realidad forman parte del inconsciente, como respirar o andar". Ledoux dice esto en una entrevista realizada por Eduardo Punset en este libro del que es editor: *Cara a cara con la vida, la mente y el universo*, Barcelona, Destino, 2004, p. 157. Afirma también Ledoux, que "las emociones conscientes ocurren cuando estas estrategias funcionan en un animal que tiene la capacidad de tener consciencia de sí mismo. Sabemos que esto sucede en el hombre pero nadie sabe a ciencia cierta si otros animales tienen esta capacidad... Cuando estos mecanismos ancestrales (como el que desencadena la conducta defensiva ante el peligro) actúan en el cerebro consciente, se desencadenan emociones (como, por ejemplo, el miedo). Cuando esto no es así, el cerebro cumple con su función sin tener conocimiento consciente. Y la ausencia de esta consciencia es la regla más que la excepción en el mundo animal. Si no necesitamos los sentimientos conscientes para explicar lo que llamaríamos conducta emocional en algunos animales, entonces tampoco los necesitaríamos para explicar la misma conducta en el ser humano. Las respuestas emocionales, en su mayoría, se generan inconscientemente". J. Ledoux, *El cerebro emocional*, pp. 19s.

¹³ Al decir de António R. Damásio, "la emoción es la combinación de un *proceso evaluador mental*, simple o complejo, con *respuestas disposicionales a ese proceso*". Cfr. *O erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*, Portugal, Publicações Europa-América, 1995¹¹, p. 153.

tivo con su mundo, es también, de un modo permanente, afectado pasivamente por él; es decir, el sujeto está afectado por todo lo que forma parte de este mundo: los congéneres, las cosas, otros animales, acontecimientos que surgen...; e, irremediabilmente —señala Husserl en *Ideas II*—, todo sujeto, sin que él lo busque (esto es lo que significa que actúa “pasivamente”), se siente determinado por las cosas que le afectan “a una valoración positiva o negativa, a un deseo o a una aversión”¹⁴, y así siente *atracción* por ese algo que le está afectando o, por el contrario, siente *rechazo*, derivándose de su valoración algún tipo de acción consecuente con ella. De esta manera, las emociones le permiten al sujeto humano dar sentido a la realidad que le rodea antes de que ésta sea objeto de racionalización por parte suya. ¿Cómo da sentido emotivo a la realidad? *Viviendo* como “buena” o como “mala”, “beneficiosa” o “perjudicial” (o, por lo menos, “no perjudicial” —éste es el caso de lo que es indiferente—), la realidad que le está afectando en cada momento. Y, al identificarla así (sin que para ello intervenga la inteligencia racional), lo que está haciendo el sujeto es calificarla valorativamente, sabiendo de forma inmediata —natural o biológica, diríamos— cómo actuar ante ella. Dicho en otras palabras, el sujeto, de esta manera, lo que hace es dar sentido, *pre-racionalmente*, a la realidad y organizarla organizando al mismo tiempo el propio comportamiento¹⁵. Y esto es posible porque la conciencia trascendental de la que Husserl nos habla está radicalmente vinculada a la propia biología del sujeto y emana de ella misma —por no decir que son uno y el mismo fenómeno.

Permítanme hacer aquí un inciso para recoger las aportaciones del fenomenólogo coreano Nam-In Lee. Según él, en *Investigaciones lógicas* Husserl ya se había dado cuenta de que la representación y la emoción están entrelazadas la una con la otra, aunque en ese momento tan sólo va a tener presente la posibilidad unidireccional de que es la representación la que funda la emoción. Sin embargo, en su curso “Problemas básicos de Ética”,

¹⁴ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía trascendental*, Libro II, México, U.N.A.M., 1997, p. 378.

¹⁵ Cfr. el estudio de Lester Embree sobre “Avances con respecto a la valoración y a la acción en *Ideas II* de Husserl”, en su libro *Fenomenología continuada. Contribución al análisis reflexivo de la cultura*, Morelia, Jitanjáfora, 2007.

de 1908, Husserl vuelve a referirse a la que llama "la problemática relación entre intelecto y emoción"; y la revisa; y esta revisión le lleva a una investigación sobre la relación entre diferentes tipos de actos mentales, tales como la cognición, la emoción y la voluntad (el pensar, el valorar, y el querer actuar). Es entonces cuando Husserl se ve forzado a replantearse de nuevo si la intencionalidad representacional tiene una absoluta prioridad frente a la intencionalidad no representacional. Y, como resultado, desde luego que en este curso lo que Husserl ya no dice, es que la representación tenga una absoluta prioridad frente a la emoción. Todo lo contrario: la emoción, que está entrecruzada con instinto e impulso, tiene ahora, para él, una absoluta prioridad frente a la intencionalidad representacional¹⁶.

Pero es que, además, como bien sabemos, en muchos de sus textos, y una y otra vez, afirma Husserl que *pensar*, *valorar* y *querer* (querer actuar) forman parte *por igual* de nuestra esencia humana, y de ningún modo antepone en importancia los actos de una clase a los de los otras¹⁷. Es más, las emociones son el más originario instrumento valorativo en el sujeto humano y, por tanto, son la base material para toda acción que llamamos "ética" o "moral". De hecho, Husserl defiende que la moral, aunque se exprese en juicios, es de emociones, siempre con ellas en su base¹⁸.

¹⁶ Cfr. Nam-In Lee "Phenomenology of Feeling in Husserl and Levinas", en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. 5 (2005). Yo únicamente he podido manejar el manuscrito de este ensayo que él presentó en el congreso *Phenomenology and Human Pathos* celebrado en Hong Kong en 2002, y es debido a esto que no puedo referirme a las páginas exactas del texto publicado.

¹⁷ En el contexto personal instituido por la empatía, en cada perspectiva auténticamente social que constituye un lugar de socialidad, vive "una convicción", "una evaluación", "una voluntad". Cfr. E. Husserl *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. II, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, p. 194.

¹⁸ Sin duda el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume ha tenido mucha resonancia en este enfoque de Husserl, quien defiende que, aunque se exprese en juicios —producto de un razonamiento mental—, la moral es de sentimientos o emociones. Cfr. al respecto los valiosos desarrollos que ha hecho de esta idea husserliana Guillermo Hoyos, y que aparecen resumidos, por ejemplo, en "Ética fenomenológica y sentimientos morales", *Revista de Filosofía*, Universidad de Zulia (1996) 139-154. A mi vez, también he recogido y trabajado esta idea, en entre otros escritos, en "¿En dónde nace el sentido de la justicia y a qué nos debe llevar? La aportación de la fenomenología", en M. J. Agra y otros, *En torno a la justicia*, Coruña, Eiris, 1999, pp. 169-256. Es muy interesante también la aportación de Irene Angela Bianchi en *Ética husserliana. Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, Milano, FrancoAngeli, 1999; la autora afirma aquí que, siguiendo a Hume y a Brentano, Husserl considera que la emoción participa en el nacimiento del sentir ético de un modo esencial (cfr. p. 65). En palabras de Husserl recogidas por Bianchi, "la emoción participa esencialmente en el nacimiento del discernimiento ético" [Hua. XXVIII] (cfr. p. 68). En relación a esta idea en Hume, cfr. el estudio de Esperanza Guisán "Sentimiento moral", en Adela Cortina (ed^a.) *Diez conceptos clave en Ética*, Navarra, VB, 1994.

Me da mucho gusto comentar que, hoy, los avances en distintas ciencias avalan el enfoque de Husserl. Constatamos esto en relación a dos de estos avances. El primero de ellos es que, cuando se examina el mundo animal, al que pertenecemos, los especialistas comprueban que la valoración emotiva es una de las estrategias más arcaicas que han aparecido en el organismo animal, en nuestros más primitivos ancestros. Esto supone que, nosotros, los humanos, no somos especiales por poseer algo así como un "plus" sobre los demás animales: el plus de las emociones¹⁹. Más bien es, justamente, lo contrario: gracias, y sólo gracias, a que la reacción emotiva surgió en los antiguos mamíferos inferiores como una eficacísima estrategia de sobrevivencia, nosotros hemos podido heredarla de ellos —aunque haberla heredado no quita que en nosotros, como veremos, las emociones adquieran un carácter diferente al de la mayoría de los demás animales. Los científicos nos indican que "las emociones se cuentan entre las más antiguas propiedades del cerebro. Se efectúan en el rinencéfalo [llamado también sistema límbico, cerebro interno o cerebro emocional]..., cuya actividad soporta y genera no sólo nuestros sentimientos emocionales, sino también un conjunto de posturas motoras, autonómicas y endocrinas, que probablemente evolucionaron para disponer a la acción y como maneras de señalización social de" las intenciones del individuo²⁰. Entonces, tenemos que decir que, si la arquitectura funcional del cerebro es producto del lento

¹⁹ Por cierto, la postura cartesiana de identificar mente y conciencia consciente, de tal modo que sólo es mental y, por tanto, perteneciente a la esencia humana, lo que es consciente, ha traído consigo la nefasta consecuencia de que, entonces, como las emociones son, en principio, inconscientes, ellas no forman parte de la esencia —de la subjetividad— humana sino tan sólo de su cuerpo físico. Para Descartes, las emociones son simples estados físicos. Tanto en filosofía como en psicología —en la psicología conductista y, más tarde, en la cognitiva—, la herencia cartesiana del dualismo nos ha tenido hipotecados hasta hace bien poco. Por lo general, se han ignorado y despreciado el cuerpo y las emociones (las cuales siempre se han tomado por "ilógicas" y, pues, no interesantes ya que no forman parte del funcionamiento de nuestra mente cognitiva —ésta es la postura, por ejemplo, de la psicología funcionalista actual—) y, por tanto, esto nos ha tenido imposibilitados para captar el fenómeno de la alteridad. J. Ledoux ofrece un buen resumen de este enfoque de la psicología conductista, cognitiva y, dentro de ella, funcionalista, en *El cerebro emocional*, en pp. 27-41. Contrariamente a este enfoque y, coincidiendo, pues, con Husserl, este neurólogo defiende que las cosas tienen que cambiar y que, de hecho, están cambiando; y dice que uno de los motivos de este cambio "tiene que ver con el reconocimiento [hoy] de que la mente es algo más que cognición, de forma que, si los científicos se centran en los procesos cognitivos, sólo muestran una parte del funcionamiento del cerebro". Cfr. *ibidem*, p. 343.

²⁰ Rodolfo R. Llinás, *op. cit.*, p. 182. En *El cerebro emocional*, p. 18, señala J. Ledoux que "las diferentes clases de emociones están controladas por mecanismos neurológicos específicos que han evolucionado por distintas razones" para resolver los diferentes problemas con los que se enfrentan los seres vivos.

devenir de la evolución, y si el proceso de evolución consiste en ir seleccionando las funciones cerebrales más útiles para la supervivencia de la especie²¹, se deduce por sí mismo que, si las emociones hicieron su aparición en tiempos prehistóricos de hace millones de años, si han ido transmitiéndose genéticamente de unos animales a otros, y si nosotros los humanos las seguimos teniendo, entonces esto sólo puede ser porque las emociones, lejos de ser poco importantes en los animales humanos, son todo lo contrario: juegan un papel imprescindible en nuestra supervivencia; supervivencia que, en el caso de los humanos, está ligada –ino se olvide esto!– al mundo humano, al contacto-con-otros. Ahora lo veremos.

El otro hecho del que nos dan cuenta las ciencias actuales es que, cuando nacemos y en esos primeros tiempos de la vida de cada individuo - que es cuando más desvalidos estamos y más necesitamos de la ayuda de los demás-, si conseguimos sobrevivir no es porque ya tengamos en funcionamiento la inteligencia racional –que no la tenemos en funcionamiento–, sino porque en esa primerísima etapa de nuestra vida ya está funcionando en nosotros esta estrategia ancestral de las emociones; estrategia que nos permite valorar la situación y saber cómo hacer sin que tengamos que ponernos a reflexionar “racionalmente” sobre ello. Esto demuestra que las emociones no sólo son evolutivamente *anteriores* a los humanos –quienes las recibimos como importante herencia–, sino que, incluso, en cada nuevo sujeto que nace de mujer, la génesis de las emociones es anterior a la del raciocinio²².

Pero, ¿por qué, pues, las emociones son tan necesarias en los humanos? Son necesarias, decíamos antes, para sobrevivir. Pero para sobrevivir en dos sentidos: como animales y como humanos.

²¹ *Ibidem*, p. 237.

²² Que las emociones funcionan en nosotros desde el momento en que somos nacidos y durante todo lo que nos reste de vida siempre se ha reconocido en nuestra tradición, pero para acto seguido considerar que esto es como un lastre corporal que impide un comportamiento juicioso y acertado. Las emociones nublan nuestro entendimiento. Y, como señala José Guimón, “se nos ha enseñado que las decisiones hay que tomarlas utilizando la cabeza y, si damos explicaciones afectivas más que racionales (“no me apetece hacer esto o aquello”) para explicar nuestra conducta, se nos mira con reprobación. Cfr. *Los lugares del cuerpo. Neurobiología y psicología de la corporalidad*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 198.

En primer lugar, debemos decir que son tan necesarias e imprescindibles para nosotros, *en cuanto animales* que somos, como imprescindibles lo son también para los restantes animales. Las razones son obvias. La naturaleza supone para todo ser vivo tanto aportaciones beneficiosas como perjudiciales. Vivimos en un mundo lleno de peligros. Y el individuo animal —humano o no humano— debe saber adaptarse en todo momento a esta dual característica de nuestro mundo aun sin contar con el recurso del raciocinio (ya sea porque, por su temprana edad todavía no lo tiene desarrollado o ya sea porque no forma parte de los rasgos de su especie). Para ayudarle en esta adaptación, la propia biología del individuo posee una estrategia —la de las emociones— que hace que aquello que podría ser beneficioso para el individuo, en principio y de forma natural le resulte atrayente y de él salga una tendencia o impulso natural *a ir hacia eso*; y, a la inversa, también puede impulsarle a *apartarse de*, o a *atacar*, aquello que de un modo vivido experimenta como perjudicial para su vida. Todo animal que no sienta miedo ante un posible depredador y, al tener miedo, que no huya de él o le haga frente, tendrá muy escasas posibilidades de sobrevivir. Toda criatura que no sienta atracción hacia su madre protectora y nutridora, morirá de inanición y de frío (de frío físico o de frío afectivo). Y esto ocurre también en el animal humano, en su infancia o en su adultez.

En segundo lugar, las emociones son imprescindibles para nosotros los humanos ya no como animales que somos, sino en cuanto animales “humanos”, esto es, en cuanto humanos-que-vivimos-en-un-mundo-inter-subjetivo-compartido-con-otros-congéneres (además, por supuesto, de compartirlo con otros seres vivos de otras especies). Pero no se trata de que las emociones nos son imprescindibles porque no nos sentiríamos completos si careciésemos de ellas, sino que de lo que se trata es de que las emociones son una experiencia en la que ya se halla todo sujeto *desde que nace*, sin que necesite provocar su aparición y sin que las pueda evitar. Todo sujeto vive de un modo afectivo o emotivo antes que de un modo racional porque la experiencia perceptiva siempre está envuelta en una atmósfera de emociones. Por tanto, como sujeto viviente, el ser humano, al igual que no puede no estar en la experiencia de contacto perceptivo-práxico con

el mundo, tampoco puede nunca dejar de estar en la experiencia intersubjetiva, es decir, en contacto con otros congéneres. Y, estando permanentemente en esta experiencia intersubjetiva, *no puede nunca dejar de estar en la experiencia emocional*. Y es que las relaciones interpersonales siempre generan emociones; es decir, no hay posibilidad de que falten en ninguno de nosotros. El vivir de un humano, o es un vivir afectivo o emotivo desde el inicio de sus días, o se malogra como tal vivir "humano". El comportamiento emotivo es un comportamiento en el cual vivimos todos los sujetos a modo de permanente experiencia. Todo sujeto humano que convive con otros experimenta emociones. Pero esto no porque "algunas" de las relaciones que un sujeto mantiene con otros "puedan" llegar a generar en él algún tipo de emoción. Aquí no se trata de que las emociones puedan sobrevenir o no sobrevenir, sino de que *no hay relación interpersonal que al sujeto no le afecte de un modo u otro* (sobra llamar la atención de que "afectar" lo es siempre "afectivamente" aunque sea una redundancia decirlo) *y no le haga experimentar alguna emoción*, quiera o no quiera. Por tanto, cada sujeto vive en cada momento en la experiencia emotiva valoradora y, por tanto, ésta forma parte de su vivir como sujeto personal en su mundo cultural concreto junto con otros.

Me pararé ahora brevemente en dos características clave de las emociones que debemos tener a la vista.

La primera de estas características es que las emociones primarias del miedo, el enfado, la alegría y la tristeza, y, probablemente, la mayoría de las demás emociones (tales como el asco, el desprecio, la ternura, la compasión, la vergüenza, etc.), en esencia, todas ellas suponen siempre en el sujeto un movimiento de *versión hacia* —hacia aquello que le está causando la emoción— o un movimiento de *aversión*, de rechazo de eso que le causa la emoción; movimiento de *ir a*, o de *no ir a*, que en ambos casos se sigue de la emoción valoradora que en ese momento se pone a funcionar dando un sentido positivo o negativo a aquello que produce la emoción. Recogiendo el pensamiento de Husserl, afirma Ullrich Melle que "el más fundamental acto de dación de valor [*value-giving*] es el sentimiento general de placer (*Gefallen*) y su opuesto, el del displacer (*Misfallen*),

concebido de modo muy amplio como gustando o no gustando algo"²³. Nos sentimos inclinados a mantener en nuestros brazos a un pequeño gatito que nos inspira ternura y nos apartamos impulsivamente de un alimento que levanta en nosotros repugnancia. Un bebé sentirá atracción por el adulto que le está llenando de caricias o por la madre que le sonríe y le da de comer —lo que valorará pre-racionalmente como cosas muy beneficiosas para él. Y, al revés, sentirá rechazo inmediato de un congénere que le pone caras horribles o que hace grandes ruidos. Al valorarlo negativamente, simultáneamente se asustará, y su miedo irá acompañado de movimientos de retracción, como queriendo escapar de esa persona, o saldrá de él dar manotazos y patadas, aunque sea en el aire, para defenderse y atacarlo, o se echará a llorar para que alguien acuda en su auxilio. Para ello, no necesita pensar cómo hacer, sino que todo esto es automático, biológico: tanto en un caso como en el otro, saldría de él el impulso de ir hacia esa persona que le aporta tanto bienestar y también saldría de él ese impulso de evitar el contacto con quien le hace sentirse mal, levantando en él emociones negativas.

La segunda de estas características clave de las emociones es que, cuando se trata de las emociones en los humanos, nuestra espontaneidad natural sufre una construcción cultural desde el inicio de nuestras vidas. Lo que sentimos emocionalmente ante una cosa, ante algo que ocurre, ante un congénere u otro ser vivo, en los humanos siempre estará recubierto de modo simbólico-cultural como fruto del adoctrinamiento y aprendizaje que recibimos desde que somos nacidos y entramos a formar parte de nuestro *Lebenswelt*. Estar en el mundo desde la "actitud natural" supone ir haciéndonos, desde el principio, con *hábitos*: en nuestro modo de pensar, en nuestro modo de actuar y, cómo no, en nuestro modo de sentir —es decir, en nuestro modo de valorar emotivamente. De tal modo que, desde ese momento en el que comienza esa construcción —oral o visual—, las emociones seguirán formando parte de la vida del sujeto como una

²³ Cfr. Ullrich Melle "Edmund Husserl: from Reason to Love", en John J. Drummond / Lester Embree *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 232.

estrategia de su biología animal natural, si bien van a estar recubiertas por el sentido cultural que se les dé en ese *Lebenswelt* concreto en el que le ha tocado nacer a cada sujeto²⁴. Lo cual no hace variar un ápice lo que desde la fenomenología estamos interesados en describir y analizar: el hecho del *carácter trascendental de las emociones*, ya que tanto fluyan sin influencia cultural que las construya convencionalmente —algo, por cierto, imposible en los humanos²⁵— como reciban ese moldeamiento cultural que es inevitable para todo sujeto humano, ellas, tanto en un caso como en el otro, son siempre constitutivas de sentido, se entiende, constitutivas de ese sentido con el que el sujeto cualifica valorativamente todo aquello con lo que entra en contacto²⁶.

Una comunidad siempre implica intercambio recíproco y cooperación entre los individuos. Pues bien, las emociones son piezas fundamentales para lograr la integración social en una comunidad. Y para conseguir esta integración social, que se hace imprescindible desde la primera etapa de la vida de cada nuevo sujeto humano, contamos con otra valiosa estrategia biológica, de la cual tampoco tenemos exclusividad los humanos sino que la heredamos de nuestros antepasados animales y en la actualidad la compartimos con muchas otras especies animales: la empatía²⁷. Describir y

²⁴ Esto no implica que la emoción pueda quedar totalmente recubierta por la cultura. Como dice Dorion Cairns, "la racionalidad de algunas emociones actuales es *solamente* presuntiva; la absoluta racionalidad, tanto en la esfera de la emoción como en la esfera de la creencia, es un ideal irrealizable". Cfr. "Reason and Emotion", *Husserl Studies* 17 (2000), p. 33.

²⁵ Como ya hemos señalado, nunca un ser nacido de mujer podría hacerse humano sin contacto con sus congéneres, esto es, con la cultura desde la que ellos son lo que son y se le acercan la cual es la que terminará siendo la suya vivida desde su "actitud natural". Únicamente podemos hablar, pues, de emociones sin construir culturalmente en los animales no humanos. Y, aun así, no en los de todas las especies. Hay algunas —como es el caso de las de los póngidos— en las que es muy plausible esta construcción; si ellos son animales culturales, en el grado que sea —y parece que hay un acuerdo muy generalizado sobre esto—, su propia cultura probablemente interfiera en sus emociones modificándolas en un sentido u otro. Por otro lado, cualquier mamífero en convivencia con humanos es proclive a sufrir influencia de la cultura humana en sus emociones; por lo menos, en esa emoción tan primaria como es la del miedo.

²⁶ Coincidimos en esto con Nam-In Lee. En su opinión, Husserl desarrolla la fenomenología de la emoción como una parte de la fenomenología constitutiva. Cfr. *op. cit.* Si, como señala Eugen Fink en § 1 de su *VI^a Meditación cartesiana*, la reducción fenomenológica acaba en reducción "intersubjetiva", esto es, en despliegue de la intersubjetividad co-constituyente *implicada* en el ego trascendental, podemos añadir a esto que, por fuerza, siempre que se trate de la relación de los unos con los otros tienen que mediar relaciones afectivas o emotivas formando parte, pues, de toda reducción completa.

²⁷ *Einfühlung* también traducida, aunque menos frecuentemente, por endopatía, intropatía o impatía; Adam Smith, Max Scheler y otros clásicos utilizan la palabra "simpatía"

analizar la empatía nos ayudará a comprender mejor el papel de las emociones en nuestras vidas humanas como condición de la alteridad.

Ha habido una tendencia a pensar que la empatía es un acto cognoscitivo racional y fruto de la voluntad consciente del sujeto. Éste es uno de los muchos errores que hemos ido arrastrando en nuestra tradición²⁸. Originariamente, ni es un acto racional ni es fruto de la voluntad (racional). La empatía es un acto biológico y espontáneo que, cuando comienza a funcionar —al iniciarse la vida del neonato— es evidente que no podría estar mediado por ningún proceso cognoscitivo de tipo representacional. La empatía es, pues, una estrategia pre-racional. En el otro extremo, otro de los errores ha sido considerar que la empatía es una emoción o sentimiento. No lo es. La empatía no es una emoción sino una estrategia o habilidad natural que vehicula la transmisión de emociones de un sujeto a otro²⁹. Es la capacidad de captar intuitiva y emotivamente al otro (no necesariamente a un congénere, aunque no es éste el asunto en el que ahora estamos aquí). Digamos que, en situaciones de convivencia, si una emoción de un sujeto no es captada como tal emoción por otro sujeto, con el sentido que ella tiene para el que la está viviendo, es como si la emoción no existiera. Y la estrategia que hace posible esta transmisión emotiva de un sujeto a otro es el de la empatía. Dicho de otro modo, la

(*sympathy, sympathie*.) para referirse a lo que hoy denominamos "empatía": sentir "en" el otro, sentir lo que el otro siente "en" sí mismo, sentir como dentro del otro, en intuición comprensiva. "Simpatía" es más bien tener afinidad con el otro compartiendo su misma emoción o su misma actitud o su misma forma de pensar o su misma forma de actuar. Pero, como comenta Irene Switankows, empatía y simpatía han sido objeto de mucha dificultad al intentar diferenciarlas; y esto tanto por parte de filósofos como de psicólogos (cfr. "Sympathy and Empathy", *Philosophy Today*, vol. 44, 1 (2000), cit. por Corinne M. Painter "Appropriating the Philosophies of Edmund Husserl and Edith Stein: Animal Psyche, Empathy and Moral Subjectivity", ponencia presentada en la Universidad de Boston en 2006). Según Painter, los teóricos han estado intentando definir estos conceptos suponiendo que la empatía es meramente un tipo de simpatía, pero Husserl y Stein, como otros antes, no estaban desprevenidos sobre la dificultad de definir propiamente la empatía y se daban cuenta de la dificultad de mantener que la empatía es diferente de la simpatía. *Ibidem*.

²⁸ Me he referido a este tipo de errores tradicionales acerca de la empatía emocional en "Emociones y empatía, dimensiones primordiales de toda vida humana. Análisis fenomenológico", comunicación presentada en el VIII Congreso Internacional de Antropología Filosófica: "La dimensiones de la vida humana" celebrado en Madrid en 2008 (en prensa).

²⁹ Acerca del sentido de la *Einfühlung* husserliana afirma Julia V. Iribarne que "se trata de una articulación de efectuaciones que, precisamente cuando funcionan adecuadamente, son objetivantes y resultan en el *noema* y objeto constituido 'el otro' o 'alter ego'". Cfr. nota 1 a su traducción al castellano del texto de Husserl Nr. 38, pp. 666-670, en Hua. XV, publicado en *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. II, Lima / Bogotá, CLAFEN / San Pablo, 2005, pp. 314s.

empatía es una estrategia biológica y trascendental —constituyente de sentido— que le permite a un sujeto tener experiencia de otro, o sea, ponerse en su piel y vivir uno mismo lo que el otro está viviendo emotivamente —no lo que el otro está pensando “racionalmente”. Esto nos lleva a otro de los errores que hemos venido arrastrando: y es el de que no siempre se ha sabido distinguir la empatía —en cuanto estrategia natural en funcionamiento espontáneo y pre-racional desde el mismo inicio de la vida de cada existente— de la comprensión intelectual y cultural del otro. Porque una cosa es la captación “intuitiva” de las emociones del otro y otra bien distinta es la captación “racional” de lo que el otro piensa. Y tampoco es lo mismo la empatía natural y pre-racional que la incentivación premeditada de la captación racional de cómo se siente el otro. Además de ello, tanto la comprensión racional como la incentivación racional sólo son posibles a partir de una edad determinada y no al comienzo de la vida, aunque ambas sí puedan darse más adelante, como un plus o añadido que puede ayudar a incrementar la empatía original, y a lo largo de toda la vida del sujeto.

Retomemos ahora una idea principal antes mencionada para, así, avanzar un paso más: Al igual que el sujeto, mientras está vivo, no puede no estar en *la experiencia del contacto corpóreo-perceptivo-práxico* (y *expresivo* —el cuerpo es expresión) *con el mundo*, tampoco puede nunca dejar de estar en *la experiencia intersubjetiva*. Y estar en esta experiencia significa que el sujeto no puede nunca no estar en *la experiencia pre-racional del otro*, esto es, en *la experiencia de la comunicación*, la cual tiene en su fondo que el cuerpo del uno expresa y que esta expresión es captada empáticamente por otro. La experiencia de comunicación es originariamente corporal y es, pues, por ello mismo, también originariamente expresión y, por consiguiente, una comunicación empática³⁰. El hecho de que nazcamos con esta capacidad de la empatía y el hecho de que ya la traigamos en —nuestra dotación genética se debe a que somos animales que desenvolvemos nuestro vivir en radical coexistencia con otros, en este mundo de la intercomunicación de los-unos-con-los-otros en donde unos y otros deben lograr comunicarse y

³⁰ “En mi entorno presentado y presentificado tengo la experiencia de los otros (bajo el modo de la ‘empatía’ ”. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. III, p. 398.

comprenderse mutuamente (y en donde de hecho lo logran sin proponérselo y sin poder evitarlo). Éste es el mundo de la vida cultural-humano que Husserl tiene por la "humanidad normal"³¹: la de la experiencia de la comunidad³², esto es, la de la experiencia de la continua comunicación, entendiendo por ella, *expresión* (por parte de uno) e *interpretación y comprensión* (por parte del otro). Pero aquí —en este ensayo— no nos interesa la comunicación que es el resultado de un aprendizaje cultural (la del idioma, la de los gestos del cuerpo normativizados para expresar lo "femenino" o lo "masculino", etc.). No vamos a hablar aquí de este tipo de comunicación que está mediatizada por la cultura y que se superpone al hecho de la comunicación *natural y originaria*, sino que aquí hablamos de ésta, de la que inevitablemente funciona siempre que dos sujetos se hallan en contacto directo y personal³³, en el contacto del "cara a cara", con la corporalidad de uno percibiendo —y, por tanto, viviendo— la corporalidad del otro; esto es, hablamos aquí de la comunicación empática o, para ser más precisos, de la comunicación empático-emotiva.

Con respecto a la intercomunicación entre los sujetos, ha habido también errores. Normalmente en filosofía nos hemos centrado en el nivel racional-cultural de la comunicación, en el construido, partiendo de él como si fuera únicamente *éste* el nivel desde donde desenvolvemos nuestras vidas de a diario. Lo que la fenomenología hace ante este prejuicio es desandararlo para así poder recuperar el nivel desde donde nace la posibilidad de expresarse y de interpretar y comprender. En otra ocasión he llamado a este nivel el cuerpo como "texto natural"³⁴ frente al cuerpo como "texto cultural".

³¹ Cfr. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. I, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, p. 379.

³² Cfr. *Formale und transzendente Logik*, § 95: "La experiencia del mundo en tanto que experiencia constituyente no quiere decir simplemente mi experiencia privada, sino la experiencia de la comunidad". Habla Husserl en este mismo párrafo de la "intencionalidad efectuante" como la intersubjetividad constitutiva del sentido del mundo objetivo, es decir, del que llama el *mundo de todos nosotros*.

³³ "Comprendiendo, captamos a las personas. Nos volvemos a ellas, tal como ellas se vuelven a nosotros. Las determinamos; ellas nos determinan. No encontramos aquí dos cosas entrelazadas extrínsecamente una con la otra, sino una sola. Las personas son los hombres mismos que tratan personalmente con nosotros". *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía trascendental*, Libro II, p. 371.

³⁴ He trabajado la relación entre ambos textos con cierto detenimiento en "Fenomenología del cuerpo como expresión e interpretación", en Jorge V. Arregui / Juan A.

Y este nivel, el del "texto natural", es el de la experiencia —una experiencia *vivida*— de estar ya intercomunicándonos empáticamente desde el mismísimo momento de nacer y de entrar el neonato en contacto con su madre y/o los y las que le acogen. Se trata ésta de una intercomunicación sin palabras y sin razonamientos, es decir, sin ningún tipo de lenguaje pactado. Se trata ésta, para Husserl, del *a priori* de la comunicación: el de la expresión y comprensión empáticas. Expresión y comprensión que no hay necesidad de pactar porque funcionan por sí mismas emanando de la *intercorporalidad* en la que de hecho estamos³⁵. Una intercorporalidad que hace de *nudo* de enlace o entrelazo carnal entre los sujetos.

En la empatía —dice Husserl—, la carne ajena está presente: ella está ahí en una donación originalmente perceptiva... Mi <carne> es un cuerpo como todo otro y...es el nudo y el lugar del paso de la apercepción empatizante del otro.³⁶

Unos y otros, los que entramos en contacto —perceptivo—, de entrada ya estamos compartiendo el ser, cada uno, un cuerpo animado, una corporalidad viva en la que impera un yo; una corporalidad viva que es del mismo tipo también en todos y en cada uno. Husserl considera que una condición apriorística para la intercomunicación empática es el ser todos los sujetos que entramos en contacto un sujeto-yo³⁷, es decir, un *Leib*, un intra-

García González (eds.), *Significados corporales*, volumen monográfico de *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía: Significados corporales* (2006) 127-145.

³⁵ Cfr. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. I, p. 177. "Yo tengo por tanto una experiencia, la de la comprensión de sus expresiones carnales en tanto que ellas anuncian una vida subjetiva", *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. II, p. 400. "Todos nosotros, en la comunicación y en la vida personal-singular, en cuanto constantemente referidos a la comunidad, referidos a 'el mundo', 'sabemos': [que] lo que yo experimento mundanamente, cualquiera puede experimentarlo <como> lo mismo, mientras que a la vez sabemos que cada uno tiene sus pareceres, sus maneras de aparición, etc.", *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía trascendental*, Libro II, México, UNAM, 2000, p. 406. La empatía supone para Husserl que el "cuerpo del otro" es para mí un "cuerpo propio", es decir, no sólo portador de sensaciones sino también de "actos" o vivencias intencionales. Cfr. *Ibidem*, p. 123. "En la empatía, la carne ajena está presente: ella está ahí en una donación originalmente perceptiva...Mi <carne> es un cuerpo como todo otro y...es el nudo y el lugar del paso de la apercepción empatizante del otro". *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. III, p. 642.

³⁶ Quizás uno de los máximos logros de Merleau-Ponty y el principal motivo de haber tenido tan buena acogida su obra ha sido el de saber recoger como nadie todas estas intuiciones de Husserl —intuiciones que forman el núcleo del pensamiento fenomenológico husserliano— y el de saber darles expresión; una expresión que Merleau-Ponty simplemente vuelca a veces en sus propias palabras pero siempre recogiendo lo que ya se haya en el propio Husserl, en esos textos tan duros y tan fríos como pueda parecer.

³⁷ "Las realidades individuales, separadas, y respectivamente sus sujetos-yo, entran en relaciones de comprensión mutua ('empatía')". E. Husserl, *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2002, p. 6.

cuerpo (Ortega), una *chair* (Merleau-Ponty) y no un puro cuerpo físico, despersonalizado³⁸, no habitado y no imperado por un yo³⁹. Yo impero en mi carne, dice, y esto me hace singular. Y los otros, cada uno también, imperan en la suya como sujetos-yo⁴⁰, dirigiéndola, moviéndola, *expresándose hacia afuera*. Y es este ser todos *Leib o chair* lo que funda la empatía con los otros⁴¹ ya que, como dice Husserl, todos somos de un mismo tipo carnal, todos compartimos la misma corporalidad viviente. Y esto supone una *región salvaje* en la que todos estamos entrelazados con todos, corpóreamente, con independencia de la edad, sexo, cultura o cualquiera otra diferencia de la que se trate⁴².

Avancemos. Los estudios especializados actuales sobre la etapa del recién nacido y los estudios sobre los siguientes meses y primeros años de vida humana, lo que hacen es tan sólo corroborar, sin saberlo, lo ya anticipado por Husserl gracias a su método de observar y describir la experiencia vivida del sujeto, es decir, la experiencia del que se expresa y también la experiencia del que percibe e interpreta y comprende esa expresión que le viene del otro —la experiencia empática⁴³.

³⁸ “Cuando yo comparto una emoción, yo no soy en tanto que yo absorbo en el otro y en su emoción, compartiendo lo que él vive, lo que él siente. Yo no soy en tanto que persona dirigida hacia la otra persona tomada como un objeto; yo estoy dirigido hacia lo que ella está dirigida en tanto que persona que se comporta de tal o de tal otra manera...Yo comparto su emoción, su deseo, su voluntad”. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. III, p. 513.

³⁹ “En la empatía —dice Husserl— estoy vuelto al yo y la vida de yo ajenos y no a la realidad psicofísica, que es una realidad doble con el nivel de realidad física como fundante. El cuerpo ajeno es para mí pasaje (en la ‘expresión’, en la indicación, etc.) para la comprensión del otro allá, del él; el mueve su mano, él coge esto y aquello, él da un golpe, él piensa, es motivado por esto y aquello...”. *Ibidem*, p. 400.

⁴⁰ “El hombre que es para nosotros extraño es una carne, un yo que reina en su carne”, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. III, p. 434.

⁴¹ E. Husserl “Le monde anthropologique”, en *Alter* 1 (1993) 274-276. Este texto corresponde a la traducción realizada por Natalie Depraz del texto nº 28 del vol. XXIX de Husserliana *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.

⁴² “La *carne* de cada sujeto comunitario debe ser *a priori* del mismo tipo sensible; se trata de una condición de posibilidad de la empatía”. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. I, p. 378.

⁴³ Como estamos aquí muchos y muchas de los que tuvimos el honor de conocer a nuestro querido colega, Andrés Simón Lorda, quisiera mencionar que la publicación de su Tesis doctoral (*La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, Madrid, Caparrós, 2001), entre otras de sus muchas valiosas aportaciones, lleva nuestra mirada a los textos en los que Husserl trató de la empatía en la etapa de la infancia, como siendo éste uno de los temas de investigación husserlianos acerca de la naturalidad y originariedad de la empatía, la cual sólo podremos comprender en el importantísimo e imprescindible papel que juega en la vida humana cuando nos remontamos a los primeros estadios de la infancia.

Desde la ciencia se nos dice que, el hecho de la maternidad —y de la paternidad— “implica un considerable grado de empatía que no tiene equivalente alguno en ninguna otra especie de primates... Desde el nacimiento, las madres tienden a situar a sus hijos en una postura ‘cara a cara’ para captar su atención y participar en intercambios sociales. Se suelen inclinar para ofrecer todo su rostro a la vista del bebé y favorecer el contacto ojo a ojo”⁴⁴. Lo que nos indica este comportamiento es de una importancia extraordinaria para lo que aquí estamos trabajando. Yo voy a pararme por unos momentos en esto, sin entrar en otros comportamientos perceptivos de los que podríamos hablar en muy parecidos términos y de los que, de hecho, hablan aquí otros colegas⁴⁵: el comportamiento táctil, el olfativo, el gustativo y el fonético. Es verdad que el bebé no tiene su visión desarrollada hasta la edad de los dos meses. Sin embargo, esto no significa que él no vea. Si así fuera, sería absurdo lo de la postura “cara a cara”. Lo que ocurre es que tarda ese tiempo en conseguir la visión de lejos (que tendrá que seguir perfeccionando por bastantes meses todavía). Pero, mientras tanto, ya en los primeros días es capaz de distinguir las sombras y los contrastes entre los tonos claros y oscuros y de ver —con mayor o menos nitidez— las siluetas de los objetos que se le ponen delante, tendiendo a fijarse sobre todo en los objetos con forma de rostro humano. Sobre la tercera semana de edad empieza a “fijar” la vista y ya reconoce el rostro de su madre; y, a partir del primer mes, ya mantiene la mirada. Como sabemos, todo lo que traemos en nuestra biología, e incluso nuestros ritmos de desarrollo, tienen un porqué. Y aquí es fácil hacer la deducción: cuando el bebé humano viene al mundo, *viene preparado desde el principio para poder entenderse con las personas* —hemos visto *in supra* que esto es de vital importancia para él. De ahí su

Otra de las valiosas aportaciones de Andrés Simón Lorda nos la ofrece una de sus conclusiones al final de su libro: “Se ha podido constatar —dice ahí— que las investigaciones de Husserl relativas a una fenomenología de la empatía no se emprenden tardíamente, ni esporádicamente, ni casualmente. La fenomenología trascendental, desde el momento mismo de su surgimiento con la aparición de *Investigaciones Lógicas*, tenía que analizar la experiencia del otro, puesto que...la meditación sobre sí mismo no es posible efectuarla de modo radical sin el estudio de la presencia en mí del otro”. Cfr. *ibidem*, pp. 307s. Para el recorrido por los textos husserlianos sobre empatía en la infancia, cfr. Cap. IV, III.

⁴⁴ Cfr. Philippe Rochat *El mundo del bebé*, Madrid, Morata, 2004, p. 34.

⁴⁵ Cfr. *in supra*, en este mismo volumen, el ensayo de Mădălina Diaconu “La experiencia de la alteridad olfativa”.

capacidad para reaccionar afectivamente a las caricias, o a los distintos tonos de voz, o al olor de su madre y, de ahí, también, su capacidad para ver de cerca. Ver de cerca, ¿qué cosas? Las caras, las caras humanas. *La visión de cerca es, en ese momento primero, para ver caras, para ver la expresión —emotiva— de esas caras y poder corresponder con su propia expresión; en otras palabras, para que así pueda entrar en funcionamiento una comunicación empática con aquello que en su desvalimiento el bebé más necesita: las personas.*

Esto tiene también otra lectura: el bebé humano *no* viene preparado desde el principio para relacionarse con objetos ni con personas alejadas de él con las que no está teniendo contacto perceptivo y afectivo. Su visión de lejos ya hemos dicho que tarda más en formarse; bastante más (no ve bien, no coordina los ojos del todo, no los fija, no coordina ojos y manos...). Al principio, el mundo del bebé es él y su madre —y/o los demás congéneres que con él están. El mundo de fuera de esta relación tan sólo vendrá más tarde. Por tanto, en el inicio de su existencia, su mundo es —exclusivamente— un *mundo afectivo*, un mundo de comunicación emocional. Viene preparado desde el principio para una relación afectiva y comprometida antes que para una relación descomprometida (éste sería el caso de la relación con los objetos). Todo su cuerpo, las capacidades y posibilidades de su cuerpo al nacer y en los primeros meses, todo ello le predispone a una relación intercorporal empática, y no a una relación de “conocimiento” racional.

Que el bebé pueda distinguir el contraste entre lo claro y lo oscuro, junto con su tendencia a fijarse más en lo que se le pone delante con la forma oval de rostro humano, le capacita para prestar atención a lo que más interés tiene para su sobrevivencia en esa etapa temprana de su vida: el rostro de su madre. Su madre le sonrío y el bebé, como distingue entre lo claro y lo oscuro, aunque todavía no ve bien percibe la boca de la madre sonriéndole, gesticulando para él. Y esto le hace reaccionar sintiéndose bien; y, cuando su neurología ya ha madurado, incluso le hace sonreír respondiendo, así, a la sonrisa de la madre. La madre ocasiona sensaciones placenteras. La madre le habla en tono dulce y alegre, le sonrío, le da su calor, lo

acaricia, juega con él... Evidentemente, si todo va bien y esta historia es así de feliz y de natural, el bebé vivirá en la emoción de la alegría, es decir, del encontrarse bien, hacia arriba. Y expresará esta alegría con todo su cuerpo, porque, en su corporalidad viviente de animal mamífero, cuenta con la capacidad para expresarse desde el primer momento de su existencia; y, de hecho, se expresa sin poder evitarlo y sin siquiera tener que desarrollarse un poco más para poder premeditarlo.

A la vez, la madre, que por su parte cuenta con la recíproca capacidad para —*de corporalidad a corporalidad*— percibir y comprender empáticamente las emociones que el bebé está expresando, capta este buen estado del bebé, y se sentirá llevada a darle más de lo que le gusta incrementando así la interacción empática entre los dos, ya que ella misma también obtendrá mucha satisfacción viendo así de contento a su bebé. “Los adultos —dice Philippe Rochat— nos sentimos inclinados a empatizar con los bebés. Cuando, por ejemplo, empiezan a mostrar signos de pena y a llorar, lo habitual es que les tranquilicemos y, para ello, (que) nos acerquemos, acariciemos su espalda y adoptemos una voz triste y frunzamos el entrecejo. De este modo, en realidad estamos ofreciendo al niño una *simulación* emocional de lo que suponemos que debe sentir, una simulación de su vida subjetiva”... Porque “la forma de interacción más común de los padres con sus bebés es con la repetición y el *reflejo especular* de sus emociones... Los padres suelen imitar a sus bebés en interacciones cara a cara”⁴⁶.

Podemos decir, pues, con algún psicólogo, que si no existiese un repertorio innato, universal, de expresiones corporales emocionales acompañando a la estrategia biológica de las emociones (repertorio que sí existe; esto está probado), no sería posible que el bebé ya viniese dotado con la habilidad de interpretar una expresión emotiva determinada (enfado, alegría...); y que “si no existiese una capacidad para el reconocimiento innato [de las expresiones emocionales], sería muy poco probable que un adulto pudiera transmitir de forma inmediata una emoción a un niño, puesto que la expresión resultaría opaca y carente de significado a los ojos del bebé”. Por tanto,

⁴⁶ Philippe Rochat, *op. cit.*, p. 115.

no sólo se trata de que los bebés produzcan expresiones faciales de forma innata, sino de que “el reconocimiento y la reacción a éstas también es innato” por parte de los demás⁴⁷. Unos y otros —bebés y adultos— reconocen el significado de las expresiones corpóreo-emotivas de los que tienen delante, en presencia perceptiva; es decir, interpretan, comprenden y responden a esas expresiones de los otros. Y esto es debido a que la vida del otro se expresa en su cuerpo y a que un cuerpo viviente ante otro pone del mismo tipo en marcha la empatía⁴⁸, la cual, como antes hemos dicho, tiene la función de vehicular carnalmente la transmisión de emociones —no de pensamientos, sino de emociones— de unos sujetos a otros. Y es que vivimos desde el principio en una experiencia compartida o experiencia intersubjetiva, en la alteridad. Desde el principio estamos en la experiencia de la intercomunicación intercorporal, salvando así las diferencias que pueda haber entre unos y otros. La corporalidad, la expresión de las emociones y la comprensión empática no saben de diferencias (el color de la piel, el idioma, ser gorda o flaca, feo o guapo, pertenecer a una u otra época o cultura...) porque, a nivel biológico, este tipo de diferencias son irrelevantes.

La etapa de recién nacido o neonato y la de la infancia son las etapas que primero anteceden la vida adulta. En estas etapas está el inicio de lo que en la vida adulta tendrá total continuidad —aunque esta continuidad sufra el recubrimiento simbólico-cultural de un modo inevitable. Es decir, en el adulto sigue habiendo emociones valoradoras y no hay adulto que no empaticé inmediatamente ante otro y que no conecte con su estado emocional expresándose. Pero sus emociones están construidas culturalmente —como antes decíamos— y desde muy pronto; la mayoría desde la misma infancia. Y la empatía sufre también la interferencia cultural. Ya que una imagen vale más que mil palabras, me valdré de un ejemplo para que esto se pueda captar rápidamente: Va una madre por la calle llevando de la mano a su

⁴⁷ Paul L. Harris *Los niños y las emociones*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 20, 23 y 28.

⁴⁸ Como indica Roberto Walton, al igual que en el idioma propio no percibimos las palabras sólo como un sonido físico sino ya con su sentido, esto mismo ocurre con el cuerpo del otro. Mi comprensión del otro no es un anexo de la percepción de su cuerpo físico. Porque, realmente, nunca estamos ante un cuerpo físico, sino ante una corporalidad viviente, esto es, ante una corporalidad *expresándose para* otra corporalidad. Roberto Walton, “Fenomenología de la empatía”, *Philosophica* 24/25 (2001/2002), p. 414.

hija de tres, cuatro, cinco años. En un momento dado, la niña ve a una anciana que llora sentada en un portal y que tiene un aspecto lastimoso. La niña al momento siente el impulso de, por lo menos, detenerse y, acaso, de ir hacia la anciana: le da pena. La tristeza de la anciana es captada al momento por la mirada limpia de la niña. Pero la madre que se percata de la situación, tira con determinación de la mano de su hija para pasar de largo al mismo tiempo que le va diciendo que no se acerque a ella, que ya los policías se encargarán de ver qué le pasa, que puede ser un truco para conseguir dinero... Quizás ella esté pensando, con su buena lógica —la cultural—, que se trata de una borracha, que puede estar enferma y contagiar algo, o, en cualquier caso que acudir a ver qué le pasa a la anciana será, cuanto menos, meterse en complicaciones innecesarias. Y, así, pasan de largo. ¿Cuál es, en este caso, el aprendizaje cultural de la niña? Sin duda, que debe ser cauta y reprimir su impulso natural y no dejarse llevar por sus emociones tan a la ligera, no acudiendo a interesarse y a prestar ayuda a los que parecen estar en problemas. Sin duda, la niña habrá aprendido que su impulso, como respuesta a la emoción de la pena y de la compasión, es incorrecto, inapropiado o incluso peligroso. En adelante, su comprensión empática *seguirá siempre operando* cada vez que esta niña, o ya mujer adulta, vea a un congénere en similar situación. Pero *ella ya ha aprendido a no hacer siempre caso de su sentir-con-el-otro-lo-que-el-otro-está sintiendo y a alejarse de él*. Por tanto, en este ejemplo citado tenemos que, entre la expresión emocional del otro que uno ve directamente y comprende por empatía, y la respuesta que sigue de forma inmediata a esta comprensión, se puede y se suele interponer la cultura, produciéndose otro tipo de respuesta que ya no sería consecuente con la emoción empática sentida y que ya no sería natural sino cultural.

Como se apreciará, toda esta temática es riquísima en diferentes aspectos y consecuencias éticas en las que ahora no puedo entrar aunque sí lo he hecho en otras ocasiones. Aquí tan sólo he intentado tocar algunos de estos aspectos en línea con este Husserl que, cuando habla de la intersubjetividad trascendental como el fondo al que finalmente se llega siguiendo el camino de la reducción fenomenológica, lo hace para referirse al hecho de que *la*

subjetividad está atravesada de alteridad de lado a lado —y esto desde el mismo comienzo de la vida de cada nuevo existente nacido de mujer—, en línea con este Husserl para quien hablar de alteridad es hablar de relaciones de tú a tú personales, es decir, primigeniamente intercorporales, empáticas y teñidas de valoración emotiva.

Por tanto, cuando analizamos este fenómeno “biológico” de la corporeidad empática emotiva nos estamos refiriendo a la conciencia trascendental constituyente, y, por tanto, a la vez, nos estamos moviendo en el más estricto análisis fenomenológico en continuidad con los pasos ya dados por Husserl en su momento, si bien lo que ocurrió es que, la aportación husserliana era por entonces tan intempestiva, es decir, tan anticipada en relación al tipo de conocimientos de la época, que tan sólo ahora estamos comenzando a aceptar este tema y a comprenderlo en su justa importancia; y estaba esa aportación husserliana tan camuflada bajo una capa de terminología a veces muy árida y dificultosa, y, en todo caso, era tan difícil atreverse a seguir a Husserl en una perspectiva tan audaz y diferente como era la suya dentro del contexto de la filosofía continental, que todo esto ahora puede sonar “a nuevo”, aunque no lo es. No lo es; esto es plenamente husserliano, ya que él tuvo el mérito de esta grandiosa intuición sobre la *intercorporalidad empática* como fruto de querer recoger y describir el vivir del sujeto normal como sujeto personal-en-medio-de-su-mundo-humano. Si acaso, la única novedad es que ahora contamos con el aval de la ciencia, cada vez más interesada en esta temática, cada vez con más aportaciones, y que, así, ahora podemos confirmar científicamente, una y otra vez, desde múltiples áreas del conocimiento científico actual, toda esa perspectiva innovadora de Husserl con respecto al sujeto como corporalidad viviente.