

XV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXX Jornadas de Investigación. XIX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. V Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional V Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2023.

# **La constitución de la experiencia del otro en fenomenología y psicoanálisis - contribuciones interdisciplinarias al debate.**

Sourigues, Santiago.

Cita:

*Sourigues, Santiago (2023). La constitución de la experiencia del otro en fenomenología y psicoanálisis - contribuciones interdisciplinarias al debate. XV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXX Jornadas de Investigación. XIX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. V Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional V Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-009/482>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ebes/gF7>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# LA CONSTITUCIÓN DE LA EXPERIENCIA DEL OTRO EN FENOMENOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS - CONTRIBUCIONES INTERDISCIPLINARIAS AL DEBATE

Sourigues, Santiago

CONICET - ANCSA - Universidad de Buenos Aires. Facultad de Psicología. Buenos Aires, Argentina.

## RESUMEN

En este trabajo, que forma parte de una investigación doctoral más amplia, nos proponemos analizar los ejes argumentales de la teoría husserliana de la constitución del otro. En ella, como requisito para el acceso al otro, Husserl sostiene que, sin intervención activa del yo, tiene lugar una transferencia analogizante, que constituye al cuerpo físico del otro como otro cuerpo viviente sobre el fundamento de su semejanza con el cuerpo viviente del sujeto. Esta teoría presenta como punto interesante que no presupone el estar-dado del otro como un dato inmediato y evita la circularidad de presuponer como dado aquello de cuya constitución se busca dar cuenta. La misma suscita, empero, una serie de puntos controversiales con el psicoanálisis, al sostener una primariedad del yo respecto del otro, sin abordar la génesis constitutiva del yo, en la cual, según el psicoanálisis, el otro se muestra como una instancia fundante antes que fundada. Sin embargo, los desarrollos más recientes en el ámbito de la fenomenología husserliana permiten responder a tales objeciones procurando desarrollar una teoría de la génesis de la experiencia del otro que se nutre de las contribuciones de cada perspectiva, preservando a la vez los aportes del método fenomenológico.

## Palabras clave

Otro - Yo - Fenomenología husserliana - Psicoanálisis

## ABSTRACT

THE CONSTITUTION OF THE EXPERIENCE OF THE OTHER IN PHENOMENOLOGY AND PSYCHOANALYSIS - INTERDISCIPLINARY CONTRIBUTIONS TO THE DEBATE

In this paper, we propose to analyse the main lines of argument of Husserl's theory of the constitution of the other. In it, as a prerequisite for access to the other, Husserl argues that, without the active intervention of the self, an analogising transferrence takes place, which constitutes the physical body of the other as another living body on the basis of its resemblance to the subject's living body. An asset of this theory is that it does not presuppose the givenness of the other as an immediate datum and avoids the circularity of presupposing as given that of whose constitution one seeks to account for. It does, however, raise a number of controversial points with psychoanalysis, in

that it claims a primary character of the self with respect to the other, without addressing the constitutive genesis of the self, in which, according to psychoanalysis, the other is shown to be a founding instance rather than a founded one. However, more recent developments in the field of Husserlian phenomenology allow us to respond to such objections by attempting to develop a theory of the genesis of the experience of the other that draws on the contributions of each perspective, while preserving the contributions of the phenomenological method.

## Keywords

Other - Self/I - Husserlian phenomenology - Psychoanalysis

## *La constitución del otro en Husserl*

En sus *Meditaciones cartesianas* (1931), según su nombre lo indica, Husserl adopta un punto de partida cartesiano, en la medida en que deja de presuponer todos aquellos datos que no son dados inmediatamente de manera indubitable a la conciencia en el ámbito de la inmanencia. La función que cumple este tipo de maniobra metodológica de reducción fenomenológica primordial (*Primordialreduktion*) a la esfera de lo propio (*Eigensphäre*) estriba precisamente en que el dejar fuera de juego todos los datos relativos al otro permite no presuponer aquello de cuya constitución se busca dar cuenta (Lohmar, 2017, 131, 135). De este modo, la existencia del otro y el estar-dado del otro deja de ser presupuesta como un dato primario de la experiencia, lo que lleva entonces a la pregunta por la constitución del otro en la experiencia, es decir, por cómo se constituye la empatía, esto es, el tipo de acto de conciencia que se dirige a otros yoes (Walton, 2001, 409), siendo que no es obvio por sí mismo que una tal conciencia esté dada de antemano[1]. En la experiencia, pues, lo que está dado en primer lugar es el cuerpo del otro. Ahora bien, la pregunta que surge una vez llevada a cabo la reducción se torna patente a partir de la consideración siguiente: siendo que lo que comparece en la percepción es el cuerpo del otro, ¿cómo es que a partir de su cuerpo puedo percibir al otro, en lugar de percibir un mero cuerpo?

Una primera distinción que aquí resulta importante hacer es aquella entre el cuerpo como mero-cuerpo, también cuerpo fisiológico y cuerpo como mero objeto, que en alemán es designado por la palabra *Körper*, y el cuerpo como cuerpo propio o

cuerpo viviente, en su dimensión experienciante, esto es, como polo de articulación de experiencia y apertura de mundo, designado por la palabra alemana *Leib*. El cuerpo como *Leib* es el cuerpo según está dado en la experiencia en primera persona, en la que no se presenta primariamente como un objeto, sino como punto cero en torno del cual están dados los objetos. (Husserl, 1977, 20, 128). Dado que los objetos están dados en forma perspectiva, por perfiles, y recortados sobre un fondo u horizonte perceptivo, y siendo que entonces el cuerpo (*Leib*) se presenta como condición de la perspectiva con la que los objetos están dados, el cuerpo en su dimensión viviente-experimentante (*Leib*) no está dado como un objeto, sino como pre-condición del estar-dado de los objetos, en la medida que es aquello a lo que los objetos están dados en uno u otro perfil perspectivo para ser constituidos como tales. Incluso si bien el cuerpo me[í] puede estar dado como objeto, por ejemplo, en la visión en el espejo y cuando una mano toca otra mano o cualquier otro punto del cuerpo, ello es sólo dentro de límites estrechos, pues el cuerpo no se reduce a su dimensión de objeto, por cuanto para incluso que haya un cuerpo-visto tiene que haber un cuerpo-que-ve, un cuerpo-vidente que lleve a cabo la objetivación del cuerpo propio como cuerpo visto, y para que esté dado un cuerpo-tocado es necesario un cuerpo tocante como su precondición, siendo así el cuerpo irreductiblemente sujeto.

Ahora bien, retomando con esta distinción el problema de la constitución del otro, podemos observar el siguiente punto que destaca Husserl: mientras que el cuerpo propio está dado como *Leib*, cuerpo-viviente y cuerpo-sujeto, el cuerpo del otro no está dado como *Leib*, puesto que para estarme dado originariamente como cuerpo-viviente/experimentante, tendría yo que ser el otro, tendría que ser su cuerpo, ese cuerpo experimentante en torno del cual se articula la experiencia del otro. ¿Cómo es, entonces, que ese cuerpo que no está primariamente dado como el cuerpo que soy, como cuerpo originariamente experimentante, sino dado originariamente como cuerpo-físico-objeto, puede presentarse como otro-cuerpo-sujeto? ¿Cómo constituyo a partir de ese *Körper* que comparece en mi experiencia un otro-*Leib*, ese otro-cuerpo-experimentante que es el otro mismo?

A estas preguntas, por cierto, se les podría asignar un carácter en alguna medida artificioso, por cuanto el hecho es que no hay una experiencia concreta de un mero *Körper* que me esté ahí meramente arrojado como cosa, salvo el caso límite, por ejemplo, del cadáver, eso que ahora es un mero *Körper* y que alguna vez fue el *Leib-(del)-otro*. La pregunta entonces, y así cobra más sentido, se refiere a cómo es que, sin embargo, nuestra experiencia cotidiana y regular es la de percibir otros *Leiber* y no simplemente meros *Körper*, a pesar de que no sea obvio que ello haya de ocurrir así, puesto que lo que comparece en primera instancia en nuestra experiencia es el *Körper* del otro. Nos preguntamos entonces por las estructuras experienciales y operaciones subjetivas presupuestas por dicha regularidad constitutiva.

La respuesta de Husserl a este problema está dada por lo que llama una *mediatidad* de la intencionalidad. Es decir, el doble requisito para la constitución del cuerpo que está allí como *Leib* consiste en que (1-) el cuerpo que allí comparece al mismo tiempo me esté dado como viviente-experimentante, (2-) sin por ello necesitar yo ser él, puesto que en ese caso, el otro ya no sería el otro. Ahora bien, ¿cómo tiene lugar una forma tal de donación mediata del carácter viviente-experimentante del otro-*Leib*, del cuerpo-(del)-otro? Husserl señala que lo hace por medio de una presentación. Del mismo modo que la cara que se ve de frente de un cubo presenta las demás, y las sugiere e intenciona pero en forma vacía, sin dárnoslas originariamente, la presentación se presta para dar cuenta de la mediatidad intencional por medio de la cual el otro me es dado a través de su cuerpo. “La presentación, que se enlaza siempre con la percepción, va más allá de ella e implica un excedente no dado, [...] trasciende lo dado de modo que intenciona en forma vacía lo que puede ser experimentado en un momento ulterior” (Walton, 2001, 410-11). Así, del mismo modo en que las caras ocultas del cubo no precisan darse presentativamente en una percepción efectiva para estarme dadas, puesto que se me dan presentativamente y en forma mediata a partir de las caras perceptivamente presentes que las sugieren e implican, no preciso “ser el otro” ni “estar dentro de su cuerpo” para que me sea dado su carácter de otro-sujeto-experimentante, pues su humanidad bien puede estarme dada presentativamente, en forma mediata como aquello que, al igual que los perfiles y el lado posterior del cubo, es sugerido por su propio cuerpo, es decir, por aquello que sí me está dado presentativamente en la percepción en forma inmediata. Así, gracias a esta forma mediata de la intencionalidad, puede estarme dado en forma presentativa sin que para estar dado tenga necesidad de estarme dado en forma originaria e inmediata, sin necesidad yo de ser él.

La pregunta que surge entonces es cómo puede la presentación del *Körper* del otro presentar el carácter viviente del otro, es decir, cómo es que lo que allí se constituye presentativamente sea precisamente el carácter experimentante/viviente del otro. Tal remisión aperceptiva, señala Husserl, descansa sobre un fundamento de motivación en la semejanza entre los caracteres, los movimientos, gestos y las conductas de ese cuerpo que comparece en el campo perceptivo y el cuerpo del sujeto, dado continuamente en forma originaria como cuerpo viviente (*Leib*). Así, la semejanza brinda el fundamento de motivación para una parificación -proto-forma (*Urform*) de la síntesis pasiva de asociación-, en la que tiene lugar una *transferencia analogizante* (*analogisierende Übertragung*), esto es, una transferencia del acervo de sentido con el que está dado experiencialmente el cuerpo del sujeto, dado como cuerpo-experimentante (*Leib*), a ese otro cuerpo (*Körper*) que comparece en el campo perceptivo y con el cual el *Leib* del sujeto entró en parificación. “Sin una intervención activa del yo, se transfiere el sentido noemático instituido originariamente con respecto a mi cuerpo propio al cuerpo

físico análogo” (Walton, 2001, 411). De este modo, gracias a dicha transferencia analogizante, le es transferido al *Körper* que allí comparece un sentido análogo al del *Leib* originariamente dado como tal (el que el sujeto es), deviniendo así aquel cuerpo el *Leib-(del)-otro*, esto es, un cuerpo viviente con capacidad de experiencia, cuerpo-sujeto-otro del que parten los movimientos y comportamientos del otro.[iii] Por lo tanto, así como mis gestos y movimientos son expresión de la vida subjetiva y actos subjetivos que los fundan, los gestos y movimientos del otro, a semejanza de los míos, pueden aperceptivamente remitir a una subjetividad extraña de la que son expresión.

#### Objeciones psicoanalíticas posibles al planteo Freudiano y el abordaje genético de la constitución del yo

Una objeción que podría suscitarle esto al lector de formación psicoanalítica es el punto de partida que toma Husserl en el sentido de cuerpo propio, como si este fuera un sentido que estuviera constituido con independencia del otro y con antecendencia a la conciencia del otro, para luego servir de base a la constitución del otro. Más bien, el psicoanálisis desde su primera formulación Freudiana y en sus más variadas corrientes, hace lo contrario, y en lugar de una tal primariedad o anterioridad constitutiva del yo, encuentra la constitución de lo propio y del yo en relación con el otro, sea como identificación, como superyó (estructura de indudable carácter antropomórfico/antropogénico), como alienación a la imagen especular, etc., sin haber tal autonomía ni tal anterioridad de lo propio respecto de lo ajeno, encontrando así una relación de fundación inversa. Si bien Husserl no hace referencia a la perspectiva psicoanalítica de la cuestión, sin embargo, también es cierto que no le escapan a él las dificultades de su planteo, y que incluso hace explícitas allí mismo, señalando que “no hemos investigado mediante qué intencionalidades (supremamente complicadas, a su vez) se ha constituido [el ego]: ello forma un estrato propio de grandes investigaciones en las que ni nos hemos introducido ni podíamos introducirnos” (Ibíd, 158).

No obstante, al interior de la fenomenología, por ejemplo, Lohmar estudia las dificultades que surgen del planteo de Husserl, ensayando lo que denomina una crítica immanente del mismo, que toma los métodos y vías de acceso de la fenomenología genética como medida de la empleabilidad del intento presentado por Husserl en su *V Meditación* (Lohmar, 1927, 131). A continuación, presentamos sus líneas argumentales centrales, las cuales ponemos en diálogo con una perspectiva psicoanalítica de estos problemas:

1 - Lohmar diferencia la constitución primera (*Erstkonstitution*) del caso normal de la constitución (*Normalfall der Konstitution*), que presupone genéticamente a la primera. La constitución primera se relaciona con el establecimiento de un tipo[iv] y con modificaciones de sentido decisivas de un tipo ya dado previamente. La pregunta por la constitución primera, entonces,

apunta al surgimiento del tipo y a sus fuentes de sentido[v]. La propuesta de la *V Meditación Cartesiana*, por el contrario, parte del cuerpo-viviente propio (*Leib*) dado en el aquí y ahora, como origen principal de todas las transferencias de sentido al otro, cuyo cuerpo-físico (*Körper*) me está dado. Por un lado, señala Lohmar, la restricción metodológica al aquí y ahora del cuerpo-físico del otro y de mi cuerpo-viviente como fundamento de la constitución es cuestionable, pues este intento de solución del problema de la constitución del otro no contempla el largo y sinuoso desarrollo de nuestro tipo del otro y presta muy poca atención a las sedimentaciones de la experiencia que yacen en él[vi]. Asimismo, el planteo de Husserl en su *V Meditación* apunta a preguntas que bien tendrían sentido en el marco de la constitución primera de este tipo, y la formulación de las preguntas está la mayoría de las veces insuficientemente separada del problema de la constitución primera. De acuerdo con ello, al buscar Husserl el fundamento de motivación para la constitución del cuerpo físico del otro en su semejanza respecto del cuerpo viviente del sujeto, aborda la cuestión como si se tratase de la constitución primera y no del caso normal de la constitución. Este avatar, por otra parte, obedece según Lohmar a motivos metodológicos relativos a la reducción a la esfera de lo primordial, recurso que Husserl toma para evitar la circularidad de presuponer aquello cuya constitución pretende abordar, resultando desde un punto de vista sistemático inevitable[vii]. Sin embargo, el problema que ello trae aparejado es que la situación resultante de tal reducción es similar a la de la constitución primera, y no tanto a la del caso normal, en el que los componentes de sentido que son transferidos a objetos mediante la aplicación del tipo no es necesario que estén dados inmediatamente, puesto que el tipo, al ser un portador de la experiencia pasada, ya porta dichos componentes.

2 - El análisis estático de la constitución supone en gran medida que una operación de conciencia puede ser llevada a cabo aquí y ahora y en un único acto o compleción de acto. El análisis genético de la constitución, por otra parte, considera por encima de ello la inserción del respectivo acto en una historia experiencial y dimensión futura más amplia, de la cual puede extraerse el sentido pleno de la constitución. En este sentido, dado que Husserl no rastrea la historia constitutiva del tipo del otro, Lohmar señala que los instrumentos allí desplegados son más bien de tipo estático[viii] (Ibíd., 132, 152), lo cual no significa que no se pueda emprender un análisis genético del problema del acceso al otro, pero ello requiere tener en cuenta el tipo del otro y su historia constitutiva.

3 - Ahora bien, si nos remitimos tal génesis del tipo, señala este último que encontramos que nuestra historia experiencial no comienza con un yo, pues al comienzo de la misma hay un largo tiempo en que no somos yoes reflexivamente autoconscientes de sí, ni que tengan un sentido cabal de sí como sujetos

humanos. En esta fase solo hay (otras) personas, los padres y hermanos mayores, quienes, a diferencia del estado original de desamparo, dependencia e impotencia primariamente experimentado por ese yo primitivo, se presentan eminentemente como siendo quienes pueden (*Ibid.*, 147). El yo que entra en una relación de semejanza con el otro precisa de un paso adicional de desarrollo, punto en el que Lohmar se remite, con Lacan, al estadio del espejo. Al igual que en la hipótesis Lacaniana - en la que el yo opera como una instancia de precipitación en una imagen exteroceptiva de unificación y potencia que permite el desconocimiento de la experiencia primaria y actual de desamparo, impotencia y fragmentación (Lacan, 1949/2002, 102-5)-, en el planteo de Lohmar, este *yo de los estadios primeros de la historia experiencial no es el original de la profundación*, pues toma al otro como modelo[ix]. Este yo:

[...] es un yo que no recibe su sentido de sí mismo, sino que sigue siendo un yo 'como los demás'. Esto significa que los otros, que siempre han sido un yo antes que yo, son el original profundante/protoinstituyente (*das urstiftende Original*) de la representación de un centro subjetivo propio 'yo' [...] (Lohmar, 2017, 148) (La traducción es nuestra)

4 - Otro punto de la crítica de Lohmar concierne al fundamento de motivación de la asociación parificadora y la transferencia aperceptiva en la semejanza, pues la semejanza entre el otro y yo se puede constatar efectivamente sólo en muy pequeña medida. Mi cuerpo y el cuerpo del otro no están dados como un par que veo desde afuera, como por ejemplo, dos aves de una bandada, puesto que mi cuerpo, a diferencia del cuerpo del otro, no comparece eminentemente como objeto en mi campo perceptivo, sino ante todo como el punto cero en torno del cual se presentan los objetos. A mi cuerpo "lo veo sólo desde dentro", mientras que al cuerpo del otro "lo veo sólo desde fuera", y no como un par de manera simultánea y fiable de manera regular. Mi propio cuerpo no puedo constituirlo como objeto de una manera tan acabada como el cuerpo del otro, y me está dado como objeto de una manera mucho más parcial que la unidad que reviste la donación objetiva del cuerpo del otro. No conocemos suficientemente bien el exterior de nosotros mismos que aparece ante los demás o en todo caso no lo conocemos lo suficientemente bien como para saber, por ejemplo, qué expresión facial tengo cuando estoy triste o contento. No están dados ambos igualmente como objeto ni como semejantes, y mucho menos aun en el caso de los bebés en relación con el cuerpo de niños más grandes y adultos. Sin embargo, no por carecer de dicha semejanza carecen los bebés de una experiencia del otro, tornando problemático sostener que la constitución del otro se remonte genéticamente a la experiencia de semejanza. En consecuencia, no tenemos tal percepción acabada de la semejanza como para que ella sirva como fundamento de motivación de la asociación parificadora y la operación de transferencia analogizante aquí empleadas para dar cuenta del acceso al otro. Por lo

tanto, sería difícil sostener que la constitución del otro depende genéticamente de la objetivación exteroceptiva del propio cuerpo. En sintonía con esta crítica, el psicoanálisis encuentra lo siguiente, a saber, que es el otro aquel que opera como sostén de la pregnancia perceptiva de la imagen unificada del propio cuerpo al infundirle a la imagen narcisista un sostén libidinal (Lacan, 1962-3/2011, 54).

5 - Aún habida cuenta de las objeciones y reparos que se le podrían formular al planteo de la cuestión en la *V Meditación Cartesiana*, obsérvese que ello no va en detrimento de los planteos acerca de las estructuras del tipo y la transferencia allí presentados, los cuales preservan su validez. En el análisis genético propuesto de la constitución primera, el tipo del otro se presentó como una estructura fundamental para la profundación del yo como yo humano, pues estando dada mi experiencia en primera instancia como un punto cero experiencial en torno del cual están dados los objetos y el mundo, sólo el otro es "humano" en sentido propio y estricto. Sólo posteriormente a dicho estadio inicial puedo objetivarme exteroceptivamente, como si me mirara desde fuera, como me veo a los ojos del otro, y me descubro como unidad, y con ello, como unidad semejante al cuerpo del otro, descubriéndome así como perteneciendo al tipo humano, siéndome transferido pasivamente su sentido noemático. Sólo así, al descubrirse el niño en una aprehensión analogizante como perteneciendo al tipo humano, al tipo de ese otro que sí puede y quien constituye una presencia que le resulta fundamental, puede "humanizarse" y serle pasivamente transferido a su comprensión auto-objetivada de sí el sentido noemático que le permite anticiparse como creciendo, como "siendo grande [algún día]" y "siendo como el otro", pre-delineando así un horizonte en el que, análogamente a ese otro, "él también puede/podrá"[x], superando -aunque más no sea virtualmente mediante tal remedo ortopédico anticipativo que le provee su imagen como *Gestalt* unificada (Lutereau, 2012, 104-5) perteneciente al tipo del otro- el estado de desamparo, dependencia e impotencia que caracteriza más primariamente su experiencia actual (Lacan, 1949/2002, 100-3). Así, encontramos que el tipo del otro y la operación de transferencia de sentido noemático que permite la aprehensión analogizante del yo según el sentido que le es transferido a partir del tipo del otro por su asociación parificadora devienen estructuras fundamentales que guían el desarrollo del yo. En consecuencia, las herramientas provistas por el análisis genético nos han permitido integrar los desarrollos del punto de vista psicoanalítico con la perspectiva metodológica de la fenomenología.

### Conclusiones

En este trabajo hemos reconstruido los puntos centrales de la teoría husserliana de la constitución del otro. Como hemos visto, ello plantea la importante distinción entre el caso normal y la constitución primera. Solapando ambas, se podría pues caer

en la confusión de adscribirle al planteo fenomenológico que sostiene una primacía del yo sobre el otro, mientras que una perspectiva genética que distingue ambas formas de la constitución se acerca a las tesis del psicoanálisis acerca del rol fundante e informador del yo que es desempeñado en el desarrollo por el otro y por la imagen del propio cuerpo, sostenida exteroceptivamente, y por ende, como es vista desde el punto de perspectiva del otro y como el otro la ve. Realizando tales distinciones, por ende, hemos podido zanjar puntos de contradicción aparentes entre ambos enfoques, al mismo tiempo que, integrando los aportes del psicoanálisis a la indagación fenomenológica genético-constitutiva, pudimos alcanzar una elaboración de las teorías psicoanalíticas relevadas que se nutre, mediante los aportes del método fenomenológico, del punto de vista experiencial de la primera persona, que preserva los beneficios del método fenomenológico, el cual permite trazar una reflexión acerca de las operaciones subjetivas y estructuras experienciales que pre-condicionan la experiencia del otro y al mismo tiempo evita presuponer circularmente aquello de cuya génesis se busca dar cuenta.

#### NOTAS

[i] Cabe aquí destacar que la fenomenología, a diferencia del concepto de conciencia que constituye el eje de la crítica Freudiana, que es heredado de la psicología y psiquiatría del siglo XIX, concibe a la conciencia en términos experienciales, esto es, como experiencia-de, como dativo de manifestación, cuya esencia fenomenológica radica en su estructura intencional, esto es, en su carácter de ser conciencia-de que está dirigida a los objetos, y no como una entidad o instancia psíquica que necesariamente se caracteriza por la autopercatación reflexiva de sí y de sus actos, dado que abarca un plexo variado de formas y niveles experienciales que prescinden de tal condición (Osswald, 2016, 14-5), como por ejemplo fenómenos como el sueño, la fantasía y la alucinación, que presuponen la operatoria de niveles irreflexivos y pasivos de la conciencia que exceden la agencialidad del yo reflexivamente consciente de sí, pero no por ello dejan de ser formas de experiencia legítimas como objeto de estudio fenomenológico.

[ii] A partir de aquí, notará el lector que hacemos uso frecuente de la primera persona del singular en las descripciones que siguen. Ello se debe a que forma parte del estilo de las descripciones fenomenológicas del propio Husserl, siendo un uso que metodológicamente se fundamenta en la aspiración fenomenológica de fundar un conocimiento que parta de la experiencia subjetiva en su modo de manifestación, y por ende, en la perspectiva de la primera persona.

[iii] “Un cuerpo físico que está ahí es aprehendido como cuerpo propio, por medio de un emparejamiento o parificación (*Paarung*), es decir, una síntesis pasiva de asociación motivada por su semejanza con mi cuerpo propio en tanto órgano de mi movimiento en razón de que se mueve y altera de un modo análogo.” (Walton, 2012, 411)

[iv] Según Brudzinska, el tipo es una estructura experiencial pre-conceptual que produce una organización pre-reflexiva de las expectativas. [...] Opera como línea directriz de la apercepción, evocando

expectativas acerca del fluir experiencial ulterior, es decir, el horizonte de lo que se aguarda que haya de ser experimentado de manera subsiguiente. (Brudzinska, 2015, 18-21).

Como consecuencia de tal operación de pre-delineamiento del horizonte de expectativas, el tipo guía la apercepción de los objetos, pre-estableciendo qué elementos han de estar dados en la sensibilidad para que un objeto dado experiencialmente sea constituido como tal: “El tipo es una composición de características comunes a una clase de objetos que conozco por experiencias anteriores, por ejemplo, el tipo de un ser humano, el de un árbol o el de una oveja. [...] El tipo también guía la selección de lo que en sensualidad puede representar para mí una oveja. Gracias al tipo, sé qué elementos de la sensualidad son adecuados para representar objetos de ese tipo. Mi propia experiencia previa con objetos similares se sedimenta en el tipo”. (Lohmar, 2017, 132). (La traducción es nuestra).

[v] Al respecto, Husserl señala: “Toda apercepción, en que, respecto de objetos ya dados de antemano (*vorgegebene Gegenstände*) (por ejemplo, respecto del mundo cotidiano previamente ya dado), los aprehendemos sin más y los captamos percatándonos de ellos, en que comprendemos de un golpe de vista su sentido junto con sus horizontes, toda apercepción remite intencionalmente a una protofundación (*Urstiftung*) en la que se había constituido por vez primera un objeto de sentido semejante. También las cosas de este mundo que nos son desconocidas son, dicho de modo general, conocidas por lo que hace a su tipo. Aunque no precisamente esta cosa de aquí, ya hemos visto algo así. De este modo, toda experiencia cotidiana, en su aprehensión anticipadora del objeto como ‘de sentido semejante’, oculta una transferencia analogizante al nuevo caso de un sentido objetivo fundado primitivamente”. (Husserl, 1931/2005, 159; 1963, 141). “El niño que ya ve cosas comprende por primera vez, por ejemplo, el sentido y el fin de unas tijeras, y en adelante ve sin más, del primer golpe de vista, tijeras como tales; pero, naturalmente, no en explícitas reproducción, comparación y realización de una inferencia”. (Husserl, 1931/2005, 159)

[vi] La formación de los tipos que guían la apercepción de los objetos tiene su fuente en la experiencia individual y comunitaria. Así, Lohmar señala: “En el tipo se recogen las experiencias de un solo sujeto con objetos percibidos bastante similares. [...] La adquisición y génesis de un tipo es un proceso extenso en el que hay que detectar también cierta influencia de la comunidad. Sabemos que la adquisición del uso del lenguaje en los niños, que suele empezar con nombrar a perros, gatos, vacas, pájaros, etc. como ‘bau-bau’. Y, desde el principio, la génesis de un tipo se basa sólo en parte en la experiencia de un sujeto, sino también en la influencia de la comunidad. En las siguientes fases de adquisición de experiencia, el tipo se vuelve más restringido y preciso, lo que puede deberse a mi propia experiencia (los gatos arañan, los perros ladran...), o bien a influencias normativas de los adultos que apuntan a la utilización de mis tipos. Ante un rebaño de vacas el niño puede decir con entusiasmo “¡Guau, guau!”, pero los padres dirán: “Esto no es guau-guau sino una vaca que muge” (Lohmar, 2021, 6-7) (La traducción es nuestra). “El tipo es ante todo un portador de experiencia previa y suele funcionar con solvencia sobre esta base” (Lohmar, 2017, 131) (La traducción es nuestra). Como consecuencia de lo anterior, la

constitución de la apercepción del otro presupone la tipificación según el tipo del otro, es decir, para que lo dado experiencialmente se constituya como apercepción del otro, tal operación se funda, al igual que cualquier apercepción, sobre la base del tipo del otro, sin requerir necesariamente al yo como modelo, puesto que la sedimentación de la experiencia en la que hemos percibido otros objetos semejantes ya es una fuente para la conformación del tipo. En efecto, el tipo ni es una formación estática ni tampoco se forma de una sola vez, pues en cambio se remonta a una historia constitutiva, que tiene su fuente en la experiencia tanto subjetiva como intersubjetiva. Gracias al rol directriz del tipo en la apercepción del otro es que podemos plantear que la percepción auto-objetivadora del propio cuerpo, en lugar de ser el modelo original para la profundación del otro, bien puede enriquecerse con el horizonte que le es aperceptivamente transferido de acuerdo con el tipo del otro al descubrir el sujeto un fundamento de motivación que lo asemeja al otro. Así, es el sujeto quien es asemejado al otro mediante dicha transferencia aperceptiva, la cual lo analogiza según el tipo del otro. Por dicha vía, la apercepción autoobjetivadora de sí se “humaniza” y cobra un sentido más pleno de “humanidad” en comparación con el sentido mucho más precario con el que puede estar dada dicha autoobjetivación en su estrato más originario y elemental, efectuada solamente sobre la base de los componentes experienciales directamente dados, según los cuales el bebé, a diferencia del modo en que están dados “esos adultos”, lejos está de estar dado a sí mismo como unidad ni como potencia, pues percibe eminentemente sensaciones y ve allí y unas manos y pies que *a posteriori* descubre que puede mover a voluntad y que “le pertenecen”, así como “su” cuerpo no le está dado primeramente como una unidad que “posee”, sino como zonas sensibles articuladas a sensaciones, ciertos “acá” que se conectan con sensaciones y que sólo a posteriori le son revelados como partes pertenecientes a un mismo cuerpo propio concebido como unidad.

[vii] A pesar de estar justificada la reducción a la esfera de lo primordial por motivos sistemáticos, Lohmar no deja de señalar que no por ello resulta completamente llevable a cabo, puesto que la desconexión del otro y de los sentidos y co-operaciones de sentido derivadas del otro no puede ser completa, dado que el instrumento principal de estos análisis, el tipo, está íntimamente relacionado en su desenvolvimiento con la influencia del otro y la comunidad, como ocurre, por ejemplo en la delimitación del alcance del tipo y los conceptos lingüísticos (Cf. n. vii, el ejemplo del perro y la vaca).

[viii] Al mismo tiempo, Lohmar no deja de destacar que no considera que los análisis allí desplegados por Husserl sean en su totalidad estáticos, ni que tampoco no estén bien logrados en su integridad, puesto que concuerda con el análisis que Husserl realiza de la verificación de la apercepción del otro como otro en la conducta y convivencia conjunta ulteriores, desarrollado en el §52 de la *V Meditación Cartesiana*. La apuesta de Lohmar, en cambio, apunta a explotar el potencial de algunas vías de análisis genético que el planteo husserliano no exploró exhaustivamente.

[ix] El planteo de la fenomenología de Merleau-Ponty también es crítico del planteo husserliano y no toma al yo como modelo de la constitución del otro como alter ego, crítica en la que no deja de hacer referencia al

psicoanálisis y el problema de la génesis del yo según son abordados por Lacan en sus desarrollos sobre estadio del espejo (Merleau-Ponty, 1951). Buffone (2019, 307), siguiendo a Dillon (1997), señala que “el planteo del problema que realiza Merleau-Ponty difiere del planteo husserliano, ya que el punto de partida no será cómo hace el niño para salir del solipsismo al que lo confina la esfera de propiedad centrada en el yo, sino cómo la vida del bebé está en un principio inmersa en el sincretismo y cómo debe aprender luego a distinguir la experiencia de sí mismo de la experiencia de otros”. Asimismo, García sostiene que la solución al problema husserliano (acerca de cómo constituir al otro como otra conciencia y a su cuerpo como otro-cuerpo-viviente a partir de su cuerpo-físico) sólo “sale a la luz al poner entre paréntesis el marco del ‘pensamiento objetivo’ y volver a la experiencia vivida. El otro existe manifiestamente para mí en la experiencia cotidiana porque yo no soy pensamiento puro ni el mundo es un objeto frente a mí. La existencia del otro sólo sería un problema si se tratara de deducir su existencia como espíritu a partir de un cuerpo, pero así como Merleau-Ponty afirma que ‘yo soy mi cuerpo’, el cuerpo del otro es él mismo y la experiencia se traba desde el inicio como un sistema conformado simultáneamente por mí, el mundo y los otros” (García, 2015, 12-13). [x] Cf. n. vii.

## REFERENCIAS

- Brudzinska, J. (2015). “Type as experiential structure from a phenomenological point of view”. In: S. Czerniak/S. Bonacchi (eds.): *Gestalt as a Structure Principle: Mind, language, and social Philosophy, Dialogue and universalism*, Varsovia, No.99 4/2015, 101-115.
- Buffone, J. (2019). La construcción del esquema corporal infantil desde una perspectiva merleauPontyana. La propiocepción como fundamento del accouplement fenomenológico, *Areté*, Vol. XXXI, N° 2, 2019 pp. 297-320.
- Dillon, M. (1997). *Merleau-Ponty's Ontology*. Illinois: Northwestern University Press.
- García, E.A. (2015). Anonimato, conflicto y reconocimiento como figuras de la alteridad en la filosofía de M. Merleau-Ponty. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*. Núm. 29, 2015, 1-24.
- Husserl, E. (1931/2005). *Meditaciones cartesianas*. J. Gaos y M. García Baró (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1963). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana - Band I. S. Strasser (ed.). La Haya: Springer.
- Husserl, E. (1977). *Grundprobleme der Phänomenologie* 1910/11. Iso Kern (Ed.). La Haya: M. Nijhoff.
- Lacan, J. (1962-1963/2011). *El seminario. Libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1949/2002). “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Lohmar, D. (2021). *Cultural elements in types and eidos. The intersubjective constitution of types and its effect on the eidos in Husserl's phenomenology*. [En prensa]
- Lohmar, D. (2017). Eine genetische Analyse des Zugangs zum Anderen. *Gestalt Theory*, 2017, Vol. 39, No.2/3, 129-154.



- Lohmar, D. (2003). Über phantasmatische Selbstaffektion in der typisierenden Apperzeption und im inneren Zeitbewusstsein. *Leitmotiv*, 3/2003, 67-80.
- Lutereau, L. (2012). *La forma especular. Fundamentos fenomenológicos de lo imaginario en Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Merleau-Ponty, M. (1951). *Las relaciones del niño con los otros*. Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Córdoba.
- Osswald, A. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Walton, R. (2001) "Fenomenología de la empatía". *Philosophica*, núm. 24-25: 2001. Valparaíso: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, pp. 409-428.