

Génesis trascendental de la subjetividad: el desarrollo infantil en perspectiva husserliana

Transcendental Genesis of Subjectivity: Infant Development from a Husserlian point of view.

ANDRÉS MIGUEL OSSWALD

CONICET/UBA/UNLZ

Argentina

Resumen:

El pasado del sujeto no se limita únicamente a conformar un horizonte que asiste al yo en el presente sino que la subjetividad misma tiene un pasado. Esto es, para Husserl, las operaciones trascendentales que posibilitan la experiencia presente así como las dimensiones que componen la subjetividad no son estructuras rígidas que permanecen inalteradas a lo largo de la vida sino que constituyen formas en devenir susceptibles de cambiar bajo el influjo de la experiencia. De aquí que la fenomenología genética deba tomar como tema el desarrollo de las estructuras trascendentales desde el nacimiento hasta la vida adulta.

Palabras clave: Fenomenología Genética, infancia, temporalidad, mundo, sujeto

Abstract: The past constitutes not only a Horizon for the present I but the subjectivity has itself a past. Husserl claims that the transcendental activity that makes possible the actual experience as well as the dimensions that define the subject as such are not a rigid and unchangeable structure. On the contrary they change by the influence of the experience. Therefore Genetic Phenomenology has to research the development of transcendental structures from birth to adulthood.

Keywords: Genetic Phenomenology, childhood, temporality, word, subject

En términos generales, el análisis fenomenológico procede mediante la descripción de lo dado a la intuición. Resulta patente, sin embargo, que no es posible tener un acceso perceptivo de las experiencias que tuvieron lugar en el comienzo de la vida. Husserl propone, por tanto, realizar una «reconstrucción» del pasado de la subjetividad mediante un abordaje doble: por un lado, un estudio «desde dentro» que opera mediante la rememoración y la reflexión y por otro, un análisis «desde fuera» centrado en la empatía. En primer lugar, entonces, estudiaremos el método que el autor propone para abordar el pasado inaccesible de la subjetividad (1). En segundo lugar, expondremos un problema íntimamente asociado con lo anterior: el olvido al que sucumbe la primera infancia (2).

En tercer lugar, intentaremos describir los primeros vínculos establecidos por el niño pequeño, así como el proceso en virtud del cual constituye su propio cuerpo y se toma a sí mismo como un sujeto independiente(3). La tesis central que defiendo aquí puede sintetizarse así: el proceso de desarrollo puede ser descrito como un pasaje de la indiferencia -tanto entre el sujeto y el otro como entre el sujeto y el mundo- a la diferenciación, posibilitada por la emergencia de la actividad. Junto con ello se desarrollan las estructuras trascendentales que vuelvan al niño un adulto.

1. El método reconstructivo

Tengo certeza de que fui un bebé. Si busco reconstruir mis experiencias infantiles únicamente mediante el recuerdo, me encuentro rápidamente con una dificultad insalvable: existen trechos de mi vida que no puedo recordar. En este sentido, se pregunta Husserl en uno de los textos complementario a las *Crisis*: “¿Es esta consideración sólida? ¿Se ha de reivindicar lo que se dice aquí como intelección esencial? ¿Tiene el no intuitivo «retroceder en el horizonte abierto de pasado», dentro de la no intuitividad, «amplitudes» ilimitadas?”¹. Se responde que el recuerdo es un modo de acceso válido siempre y cuando no se pretenda por esta vía “fundamentar el comenzar del ego de la manera indicada desde dentro”², esto es, mientras no se persiga ir más allá del límite que marca el comienzo de mi posibilidad de recordar. En este sentido, es necesario distinguir entre una «primera infancia» signada por el olvido, y una «segunda infancia» accesible por la rememoración. La existencia de un olvido esencial constituye un obstáculo para la indagación desde dentro y, por ello, requiere ser complementada por un abordaje externo. En relación con ello, el autor escribe:

“Si retrocedo ahora, como se dijo, a los estadios más tempranos de mi desarrollo, entonces, se modifica mi ego primordial y en él mi intencionalidad referida a los otros y a la constitución intersubjetiva -todo esto se modifica retroactivamente; y entonces se trata de modificaciones que no puedo hacer intuitivamente reproductivas a partir del recuerdo de mi infancia, al menos en parte, y tampoco por medio de la empatía en el bebé que veo exteriormente y no comprendo mejor que a los gatitos. Comprender al niño en la explicitación, comprender mi propia infancia en su primer estadio de desarrollo, significa comprender a partir de ellos la marcha originaria de la intencionalidad constitutiva, marcha por medio de la cual pude convertirme en el yo que soy como el yo que ahora experiencia el mundo, el yo de este mundo que vale para mí.”³

1 HUSSERL, Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* Husserliana XXXIX. Dordrecht: Springer, 2008, p. 469 (de aquí en más se abrevia “Hua XXXIX”)

2 Hua XXXIX, p. 469

3 Hua XXXIX, p. 479

En este pasaje se hacen varias afirmaciones importantes: (1) el ego maduro no coincide con el ego infantil; (2) el modo en que los sujetos infantiles se relacionan con otros sujetos no debe pensarse a la luz del modo en que se constituye la intersubjetividad en la vida adulta; (3) la intencionalidad, por su parte, experimenta un proceso de desarrollo. Por todo esto, (4) si pretendo comprender mediante la empatía, sin tomar las debidas precauciones, la vida del bebé que me hace frente es muy probable que o bien no pueda distinguir su interioridad de la de otros animales y, por tanto, no logre dar con lo propio de la infancia humana, o bien que imponga a la experiencia temprana las estructuras subjetivas que operan en la vida adulta y tampoco pueda captar lo característico de la vida infantil. Es necesario, por tanto, precisar las características que posee la empatía cuando se dirige a sujetos humanos no adultos. Antes de avanzar en esta aplicación especial de la empatía, conviene estudiar algunos aspectos centrales de la teoría husserliana desarrollada centralmente en la *Quinta Meditaciones Cartesianas*.

1.1 Empatía

El primer paso para poner a la luz el complejo intencional de la experiencia de lo ajeno es lo que Husserl llama «reducción a la esfera de la propiedad». Se trata de una segunda reducción realizada sobre el campo de la reducción fenomenológica que tiene por objeto hacer abstracción de las efectuaciones constitutivas relativas a la intencionalidad que se relaciona inmediata o mediatamente con la subjetividad del otro. La nueva reducción posibilita, entonces, desprenderse metódicamente de todos los sentidos que no han tenido su origen en mi propia experiencia. Como resultado de este procedimiento abstractivo se obtiene un «ámbito de primordialidad» que reúne a todas las presentaciones y a todas las apresentaciones susceptibles de recibir una confirmación presentativa. En términos noéticos, esto significa que el núcleo de la primordialidad la ocupa mi cuerpo propio en tanto «aquí» central, punto cero de todas las orientaciones y órgano del movimiento. El cuerpo propio, a su vez, se revela como sede de un yo psicofísico “que ordena y manda inmediatamente”⁴ sobre él y que deviene de la autoobjetivación del yo trascendental, como parte del mundo de los objetos que componen la esfera de la propiedad. El correlato noemático es una naturaleza primordial que abarca sólo a los objetos que me son accesibles en persona en virtud de los desplazamientos del cuerpo propio así como las obras que dependen únicamente de mi actuar. La esfera de la propiedad abarca, entonces, por una parte, al cuerpo propio y al yo psicofísico y, por otra, a la naturaleza primordial.

4 HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen. Husserliana I*. Hamburg: Meiner, 1995, p. 55. Edición castellana: *Meditaciones Cartesianas*. Trad. José Gaos. México DF: FCE, 1985 (De aquí en más se abrevia “Hua I”)

En el orden de la fundamentación, lo primero es la auto-objetivación del sujeto trascendental en un yo psicofísico asociado a un cuerpo. Ahora bien, puesto que no hay experiencia originaria del otro pues “[...]si ocurriera esto, si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no-independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo mismo seríamos uno”⁵, la experiencia de la alteridad sólo puede tener lugar a través de una mediación de la intencionalidad que presenta al otro a partir de una aparición perceptiva en el mundo primordial propio: el cuerpo físico extraño. En virtud de una «parificación»; i.e. una síntesis pasiva que reúne a mi cuerpo y al del otro, al cuerpo físico extraño se le atribuye una corporalidad análoga a la mía propia y, por ello, deviene para mí un cuerpo propio. Husserl denomina «transferencia analogizante» a este procedimiento.

En el caso que nos ocupa, la empatía funciona como una herramienta auxiliar que permite trazar el puente entre el abordaje desde fuera, fundado en la observación presente de sujetos que no son humanos adultos (por ejemplo, bebés o animales), y el abordaje interno que persigue reconstruir los fragmentos de mi vida pasada que no son accesibles directamente por medio del recuerdo. Husserl escribe:

“Este esclarecimiento en la guía desde afuera, en el tomar como punto de partida los animales y los bebés que aparecen en el mundo externo, se ha de alcanzar naturalmente sólo por medio del análisis interior intencional de la empatía y de una interrogación intencional de mi ego dirigida a su primera constitución originaria de su humanidad. Por ambos lados es necesaria una reconstrucción (y una que sea esencial y evidente) de aquello que no es directamente experimentado o experimentable [...]”⁶

El método propuesto por el autor para reconstruir las primeras experiencias supone una intrincada relación intencional que reconoce dos momentos. En primer lugar, y al igual que en la empatía de la normalidad desarrollada en las *Meditaciones*, i.e. dirigida a otros sujetos adultos, el punto de partida lo constituye la percepción de un cuerpo físico al que se le atribuye, por parificación, la propiedad de ser un cuerpo propio y, con ello, una cierta vida interior. Pero, a diferencia de aquella, como ahora no se trata del cuerpo de otro hombre adulto no es posible transferir, sin más, el sistema de mis disposiciones motrices ni un yo psicofísico de las mismas características que el mío propio. La transferencia analogizante, por el contrario, debería poseer una cierta gradualidad de manera de atribuir al cuerpo propio percibido unas disposiciones corporales acordes con el comportamiento

5 Hua I, p. 111

6 Hua XXXIX, p. 480

observado. Esto es, no corresponde adscribir al niño recién nacido una corporalidad con las características de la del niño que gatea o del que ya domina la marcha erguida. Sin embargo, puesto que la parificación es un proceso pasivo de transferencia de sentido no parece esperable que, por sí misma, sea capaz de establecer tales distinciones (aquí, seguramente, reside una de las razones que enfrenta el adulto al intentar comprender el comportamiento de subjetividades alejadas de su norma). En este punto, interviene la imaginación que debe posibilitar no sólo que me represente como si ocupara el lugar del otro sino también debe volverme accesible la experiencia de su corporalidad y, por su mediación, una presentación concomitante del mundo.

1.2 El recuerdo mediato

En segundo lugar, la vivencia de la alteridad así obtenida me permite volverme sobre mi propio curso y reconstruir el pasado que se encuentra más allá del umbral del olvido. Husserl llama en las *Lecciones* a este tipo de rememoraciones «recuerdos mediatos» aunque, en sentido estricto, no se trate de recuerdos pues no tiene lugar aquí una plenificación de intenciones vacías⁷. Sin embargo, se las llama recuerdo en tanto permite darle algún tipo de intuitividad a un fragmento de mi vida pasada. Como resultado de esto: “[...] podemos [...] retroceder reflexivamente, y sobre la base de la rememoración, y su repetición efectuar con posterioridad una constitución temporal, esto es, construir el ser temporal como pasado del presente posterior. Y hacemos esto de manera evidente como un pasado «olvidado», un pasado que ha sido y no es efectuado actualmente, pero que es efectivo.”⁸ En síntesis: puedo representarme, a partir de la empatía presente de bebés (vía externa) como fue mi infancia temprana. Al hacerlo, reconstruyo un pasado al que no puedo acceder directamente pero que puedo «recordar» como si lo hubiera vivido efectivamente (vía interior).

El método de reconstrucción indirecta permite conciliar la certeza fundada en la experiencia externa (la observación de otros bebés, en este caso) de que tengo un pasado que se extiende más allá del límite de lo que puedo recordar y la imposibilidad efectiva de recordarlo; i.e. sé que he sido un bebé aun cuando no pueda recordarme como tal. Particularmente importante resulta en este sentido tener la precaución de distinguir entre la dotación trascendental del yo que emprende la indagación fenomenológica sobre su pasado y el yo pasado reconstruido. Ahora bien, ¿por qué he olvidado mi primera infancia? Esto es: ¿Cómo explica la fenomenología husserliana que un fragmento de mi pasado sucumba, por principio, al olvido?

7 HUSSERL, Edmund, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Husserliana X*. Tübingen: Max Niemayer, 2000, pp. 51-52. Edición castellana: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002 (De aquí en más se abrevia “Hua X”)

8 Hua XXXIX, p. 470

2. La primera infancia y el problema del olvido del comienzo

La distinción entre dos niveles de la vida infantil es caracterizada en los textos contenidos en *Die Lebenswelt* en relación con la temporalidad; en los *Manuscritos C*, por su parte, Husserl presenta la separación según el tipo de relación que se establece entre el sujeto y el mundo. Los manuscritos que estudiaremos a continuación tienen fechas muy próximas: los primeros fueron escritos, probablemente, en enero de 1931, mientras que el segundo está datado en diciembre de ese año. Entiendo que ambos análisis describen aspectos de un mismo proceso y, por ello, deben ser complementados.

2.1 El pre-tiempo

Desde la perspectiva del tiempo, el pasaje de la primera a la segunda infancia implica el desarrollo de las estructuras de la temporalidad inmanente que son condición necesaria del recuerdo. Sabemos que la rememoración supone, por un lado, un acto presente dirigido a la plenificación de un trecho de pasado y, por otro, que previamente haya tenido lugar el encadenamiento retencional. La imposibilidad del recuerdo está asociada, en primer lugar, con el hecho de que el acto rememorante no logra dar con la cadena de retenciones. De aquí que haya elementos para pensar que la estructura tripartita de impresión, retención y protensión no se encuentra disponible desde el comienzo de la vida. En este contexto, el autor se pregunta: “¿Cómo no sería entonces imposible el curso como curso constituyente del tiempo ya que se carecería de un «a la vez» en sentido propio, de una sucesión en sentido propio, y de una retención en sentido propio, etc.?”⁹. El camino desde dentro choca con el límite del olvido esencial. Más allá de él se extiende un campo de vida subjetiva que no corresponde identificar con una nada sino con una vida de conciencia que aún no ha alcanzado la organización temporal. Antes del tiempo, entonces, hay un no-tiempo que coincide con las estructuras yoicas propias de un «yo no-despierto». En relación con el no-tiempo, Husserl señala:

“El no-tiempo sería, pues, la posibilidad esencial de cada yo de poder ser temporalizado antes del comienzo de su efectiva temporalización. El no-ser del yo «antes de que ha llegado a su tiempo» significa que la posición del ser (como ser temporal, como ser «efectivo») choca con toda rememoración (mundana) motivada desde la vida, rememoración que tiene justamente límites-. Pero el «ser» del yo en la intemporalidad significa que el «comienzo» ya presupone al yo como lo que puede ser despertado a la vida temporalizante.”¹⁰

9 Hua XXXIX, p. 472

10 Hua XXXIX, p. 473/474

Otro nombre que recibe el no-tiempo es pre-tiempo (*Vorzeit*)¹¹. Con ello se indica que debe existir cierta gradualidad entre el tiempo propiamente dicho y su antecedente genético. El pre-tiempo está asociado a un puro fluir que todavía no está articulado según las fases de la conciencia absoluta, de aquí que “[...] no se pueda hablar de ningún modo de «antes» en sentido propio[...]”¹² ni, correlativamente, de «después». Se trata de un fluir indiferenciado pero que, sin embargo, es condición de posibilidad de la primera donación afectante. En este sentido, dice Husserl: “La protoafección [...] debe estar en marcha de modo fluyente a fin de que pueda ser constituido el punto de entrada como punto pretemporal del trecho de tiempo pretemporal pasivamente constituido.”¹³ El comienzo de la afección es condición de posibilidad del volverse-yoico que está a la base de la constitución del mundo.

2.2 La infancia del mundo

El tema del mundo y la niñez aparece en el manuscrito C 12. Allí se traza una doble distinción. En primer lugar, se diferencian dos niveles de niñez: una infancia desarrollada (*Wickelkindlichkeit*) y una que aún no ha alcanzado el desarrollo, asimilable a la primera niñez. La infancia desarrollada se define por poseer una dimensión mundana que se identifica con el carácter de infancia propiamente humana¹⁴; la primera infancia, por su parte, se corresponde con el estado de indiferencia primordial donde no cabe hablar de mundo. En segundo lugar, es preciso distinguir entre el mundo tal como se da a los adultos y el mundo infantil. El mundo adulto es el correlato de la intersubjetividad trascendental desarrollada, es decir, de la “experiencia comunalizada de los adultos”¹⁵. Ahora bien, dado que este carácter común se alcanza por medio de la empatía, esto es, a través de un acto, se comprende porqué el mundo propiamente dicho es correlato de una subjetividad desarrollada. Con todo, los niños participan en cierto sentido de ese mundo común: “A este mundo pertenecen los niños, pero no como co-sujetos, como si a través de su vida experienciante co-constituyeran este mundo en su estructura de ser, sino, de manera similar a los animales, en cierta manera secundaria, en cierta manera como co-sujetos y, sin embargo, como no contando.”¹⁶ Dicho en otros términos, el pasaje del niño hacia la vida adulta tiene como correlato la constitución progresiva del mundo que encuentra en la conformación de un único mundo, definido por la convergencia unánime de todas

11 Cfr. Hua XXXIX, p. 471/472

12 Hua XXXIX, p. 472

13 Hua XXXIX, p. 471

14 Cfr. HUSSERL, Edmund. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte. Husserliana Materialien VIII*. Dordrecht: Springer, 2006, p. 243 (de aquí en más se abrevia “Hua M VIII”)

15 Hua M VIII, p. 243

16 Hua M VIII, p. 243.

las experiencias, el límite ideal al que se orienta la comunidad teleológicamente. En otro pasaje, puede leerse:

“Por tanto, el mundo mismo tiene una infancia y crece hacia el mundo maduro -«en» el niño humano y en su crecimiento- pero por cierto la constitución del mundo no es asunto de este hombre individual que crece sino de la intersubjetividad de los hombres que maduran y ya han madurado -con lo cual, el juego, dicho analógicamente, se repite.”¹⁷

El carácter común del mundo remite al hecho de que los objetos que lo integran sean correlato de la intersubjetividad trascendental. Sin embargo, y dado que la intersubjetividad se asienta sobre los sujetos individuales, la condición de posibilidad de la comunalización reside en que cada sujeto individual tenga, por su cuenta, experiencia de objetos. Esto es, el mundo objetivo depende, en última instancia, de que cada sujeto sea capaz de percibir. De manera que el desarrollo de la capacidad perceptiva está a la base de la constitución del mundo, incluso en un sentido más elemental que la empatía.

2.3 Recuerdo y experiencia

Ahora bien, Husserl señala que no corresponde afirmar que hay experiencia en el comienzo de la vida. En efecto, escribe:

“Que se pueda operar con tales cosas ⟨en relación con el método reconstructivo⟩ solo puede tener obviamente legitimidad («legitimidad» hay con pleno sentido para el ego que piensa fenomenológica y teóricamente, pero no para el bebé) en razón de que tales «experiencias» en cada nivel de la constitución, y también de la constitución ya efectiva y propiamente experienciante, son mostrables y pueden ser inteligidas como esencialmente inherentes a un ego en cuanto tal en todas sus modificaciones concebibles. Y a ello es inherente también el tiempo del bebé que se ha de admitir necesariamente como propio pasado, como un «tiempo» que no tenía ni podía tener aun experiencia en sentido propio.”¹⁸

Carecer de experiencia implica, según esto, no sólo no tener tiempo sino ser incapaz de emitir actos; i.e de percibir y empatizar. De aquí que el recuerdo suponga, por un lado, como condición necesaria, que el flujo temporal se organice y posibilite el proceso de modificación retencional, y,

17 Hua M VIII, p. 75

18 Hua XXXIX, p. 481

por otro, como condición suficiente, que lo dado se dé perceptivamente. Podemos afirmar, por tanto, que existe una conexión entre la constitución de la experiencia y la posibilidad de recordar: sólo puedo recordar aquello que en el presente pasado pudo ser constituido en sentido propio y, a la inversa, no puedo recordar lo que no he experimentado. Esto es lo mismo que decir que la rememoración presupone la percepción.

Por lo demás, el criterio propuesto no sólo permite explicar el olvido de la primera infancia, vinculado a la falta de desarrollo de las estructuras trascendentales, sino que podría hacerse extensivo a otros casos de olvido que tienen lugar en la vida adulta. Podría incluirse aquí la amnesia selectiva que afecta a fragmentos del pasado de sujetos que atravesaron situaciones conmocionantes, acompañadas por pérdida de conciencia (como accidentes graves, miedo intenso, etc.); vale decir: estados donde no se puede constituir experiencia normalmente. Si bien esta es sólo una indicación que requiere, naturalmente, de una elaboración pormenorizada, en términos generales, la interpretación husserliana permitiría explicar el olvido esencial de los primeros años de vida y el olvido vinculado a ciertas experiencias de la vida adulta apelando a un mismo criterio: la posibilidad de constituir experiencia. Entre las explicaciones más difundidas del olvido, la psicoanalítica constituye un hito insoslayable. Según Freud, las representaciones correspondientes a los primeros años de vida se olvidan porque sucumben a la represión. Sin embargo, en tanto en la primera infancia aún no se ha producido la diferenciación entre las instancias del aparato psíquico, a saber: el «yo», el «ello» y el «súper yo», de la que depende el conflicto psíquico que motiva la represión (i.e. la presencia de representaciones que no son admisibles para el yo; como aquellas vinculadas al conflicto edípico), resulta difícil para el freudismo dar cuenta del primer olvido. Postula, entonces, una «represión originaria» que convierte al olvido temprano en fuente de todo olvido ulterior por represión («represión secundaria»). La represión originaria, por tanto, más que explicar el olvido convierte una cuestión de hecho (la imposibilidad del recuerdo) en una de derecho. La interpretación husserliana del fenómeno parece aportar una solución no sólo más simple, en tanto no necesita apelar a nuevos conceptos, sino que constituye, sobre todo, una explicación en sentido estricto.¹⁹

3. El otro, el mundo y yo mismo

La pura pasividad del comienzo puede ser caracterizada por la indiferencia entre el sujeto y el mundo. Sin embargo, no cabe hablar aquí de mundo en sentido estricto, pues el mundo presupone ya que cierto despertar haya tenido lugar. En este sentido, escribe el autor: “«Antes» del mundo reside la constitución del mundo, reside mi auto-temporalización en el pre-tiempo y reside la

19 Ver FREUD, Sigmund., *La represión. Obras completas. Volumen XIV*. Buenos Aires: Amorrortu, 1979

temporalización intersubjetiva y reside la temporalización intersubjetiva en el pre-tiempo intersubjetivo.”²⁰ El vínculo originario lo constituye una «relación» que se establece entre el sujeto y el otro y no entre el sujeto y las cosas: “Mi «cubrimiento» con los otros, en el proto-nivel constitutivo, por así decir, antes de que el mundo esté constituido para mí y para los otros como mundo común y, finalmente, como mundo para todos; en el cual la empatía se ha producido.”²¹ Se trata de una intersubjetividad primigenia que sólo podemos llamar «relación» o «vínculo» cuando se la considera «desde fuera»; desde la perspectiva del niño, simplemente, no hay relación sino que es más apropiado hablar de «fusión» (*Verschmelzung*) o «cubrimiento» (*Deckung*) con el otro. La fusión aporta el suelo sobre el que se asienta la constitución del mundo.

En otro texto, Husserl escribe: “Lo primero en materia de intención del «yo» (volverse-hacia) y plenificación es la intención que tiene lugar en el estado de seguridad vital proporcionado por la madre, y no por ejemplo un estruendo puro y simple, etc. Y así con ello es regulada también a partir de ahí la constitución del primer mundo circundante.”²² La relación madre-hijo, por tanto, proporciona el estado de seguridad vital de donde emerge el volverse-hacia que da paso a la constitución del mundo. Esto es, el vínculo con las cosas y el mundo está mediado, desde el comienzo, por el otro.

Habíamos visto que la empatía permite establecer una relación intencional entre el ego y el alter ego a partir de la parificación pasiva que sintetiza mi cuerpo con el del otro. Para describir la relación madre-hijo, sin embargo, Husserl propone abandonar el concepto de empatía y hablar de una proto-empatía (*Ureinfühlung*) o “[...] mejor, en lugar de empatía, que es explicitante, de una proto-intencionalidad de la manifestación de una continuidad con los otros.”²³ Es claro porqué la empatía en sentido estricto, a saber, aquella que supone el concurso de la imaginación, es inadecuada para comprender este vínculo. También lo es la síntesis pasiva que está a su base, pues, por definición toda empatía presupone, por una parte, la percepción del cuerpo propio ajeno, esto es, un acto, y, por otra, la donación de mi propio cuerpo. Pero la dificultad que encuentra Husserl aquí se sigue de la imposibilidad de distinguir entre el cuerpo de la madre y el del niño. Hay aquí implicados dos problemas: por una parte, la constitución del cuerpo propio a partir de la fusión entre el cuerpo del niño y el cuerpo de la madre, y, por otra, la caracterización del vínculo proto-intencional con el otro.

3.1 La constitución del cuerpo propio

20 HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929 – 1935. Husserliana XV*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, p. 597 (de aquí en más se abrevia “Hua XV”)

21 Hua M VIII, p. 435/436

22 Hua XXXIX, p. 474/475

23 Hua M VIII, p. 437

En *Ideas II* Husserl analiza el cuerpo propio a partir de cuatro ejes. En primer lugar, sostiene que la diferencia fundamental entre el cuerpo y el resto de las cosas materiales reside en que “[...] es órgano de la voluntad, el único objeto que para la voluntad de mi yo puro es movable de manera inmediatamente espontánea y medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras cosas.”²⁴ Esto es, su movimiento expresa inmediatamente los designios de mi libertad, mientras que sólo puedo mover al resto de los objetos a través del cuerpo. En segundo lugar, es centro de orientación: se trata del «punto cero» de todas las dimensiones espaciales. Esto significa, por un lado, que mi cuerpo es el aquí central “que no tiene ningún otro fuera de sí en referencia al cual el fuera un «allí»”²⁵ y, por otro, que las cosas del mundo circundantes poseen su orientación relativamente a mi cuerpo. En tercer lugar, el cuerpo tiene un modo peculiar de aparecer que lo distingue del aparecer del resto de los objetos. En efecto, mientras que, en relación con el resto de los objetos, tengo siempre la posibilidad de cambiar de posición y, con ello, variar a discreción las multiplicidades de aparición en las cuales vienen a dárseme, no tengo la posibilidad de alejarme de mi cuerpo. De aquí que “[...] ciertas partes de mi cuerpo sólo puedo verlas en un peculiar acercamiento perceptivo, y otras (por ejemplo la cabeza) son invisibles para mí.”²⁶ Por último, si lo consideramos no ya desde el punto de vista de la experiencia que tengo de él sino exteriormente, el cuerpo se integra como un objeto más en los nexos causales que rigen las relaciones mecánicas entre las cosas. Desde esta perspectiva, el cuerpo es “[...] una cosa que produce efectos en otras y en la cual otras producen efecto.”²⁷

Ahora bien, estas características califican al cuerpo que ya ha sido constituido. La constitución de la corporalidad, por su parte, puede ser descrita como la «síntesis de identificación» entre la «experiencia interna» del cuerpo, aportada por las kinestesis y las sensaciones localizadas (o «ubiestesias»²⁸), y la «experiencia externa» que resulta del recorrido perceptivo en virtud del cual mi cuerpo se constituye como un objeto.

Husserl escribe: “[...] las sensaciones de movimiento desempeñan un papel importante. Veo cómo se mueve mi mano, y sin que se mueva tentando, siento sensaciones de movimiento, pero a una con sensaciones de tensión y sensaciones táctiles, y las localizo en la mano que se mueve.”²⁹ Las

24 HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana IV*. Den Haag: Kluwer, 1984, p. 151/152. Edición castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziriñ Quijano. México: FCE, 2005 (De aquí en más se abrevia “Hua IV”)

25 Hua IV, p. 158 (el énfasis es de Husserl)

26 Hua IV, p. 159 (el énfasis es de Husserl)

27 Hua IV, p. 160

28 El traductor al castellano señala que el término que él traduce por «ubiestesias», «Empfindniss», es una voz arcaica que, en el lenguaje corriente, es sinónima de «Empfindung» («sensación») pero que aquí adquiere el sentido preciso de «sensación localizada».

29 Hua IV, p. 151

kinestesis están tan íntimamente entrelazadas con las ubiestesis que las primeras reciben su localización de las segundas³⁰. En este punto, es importante distinguir entre la atestiguación de que me muevo del hecho de saber en qué dirección lo hago o qué posición en el espacio adopta mi cuerpo a cada momento. En lo relativo a las ubiestesis, Husserl propone una caracterización basada de la descripción de la donación de la mano izquierda para el tacto de la derecha: por una parte, encontramos las sensaciones que la mano derecha recibe de la superficie de la mano izquierda, por otra, las sensaciones que experimentan tanto los dedos de la mano derecha que tocan la mano izquierda como las zonas de la mano izquierda que son tocadas. Este último tipo de sensaciones son las ubiestesis: las sensaciones que experimenta internamente el cuerpo cuando es tocado y que se caracterizan por poseer una localización precisa. El fenómeno del tocar y, por extensión la experiencia del propio cuerpo es, por tanto, doble:

“El cuerpo se constituye primigeniamente de manera doble; por un lado es cosa física, materia, tiene su extensión, a la cual ingresan las propiedades reales, la coloración, lisura, dureza, calor, y cuantas propiedades materiales similares haya, por otro lado, encuentro en él, y siento «en» él y «dentro» de él: el calor en el dorso de la mano, el frío de los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos.”³¹

En cuanto «cosa física» el cuerpo es superficie tocada y posee las mismas notas que cualquier otro objeto material. En cuanto «cosa sensible» se da en la experiencia interior de las ubiestesis localizadas en la mano que toca y en la que es tocada y, por ello, se distingue del resto de los objetos. De aquí que haya que diferenciar la localización que aportan las sensaciones localizadas de la localización vinculada a la extensión propia de las determinaciones materiales; i.e. del carácter extenso que tiene el color, la temperatura, etc. en el espacio y el tiempo³².

El ejemplo vinculado a las sensaciones táctiles no es arbitrario. En efecto, si bien se reconoce la concurrencia de la visión y el oído en la conformación del cuerpo propio, el tacto tiene preeminencia respecto a los otros sentidos: “El cuerpo sólo puede constituirse primigeniamente como tal en la tactualidad y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como calor, frío, color, y similares.”³³ El carácter distintivo del tacto reside en su capacidad de proveer sensaciones dobles. La visión, y lo mismo podría decirse del oído, sólo manifiestan al objeto percibido; i.e. el ojo que ve los colores, remitidos a la cosa externa en la objetivación, no se muestra él mismo de

30 Cfr. Hua IV, p. 151

31 Hua IV, p. 145

32 Cfr. Hua IV, p. 149

33 Hua IV, p. 150

manera visual. En igual sentido, cuando miro mi cuerpo no me percibo como el sujeto que ve sino, únicamente, como un objeto visto: “Lo que llamo cuerpo visto no es algo visto que ve, como mi cuerpo en cuanto cuerpo palpado es algo palpado que palpa.”³⁴ La ausencia de una sensación interna que manifieste la visión es suplida por las ubiestesias táctiles y las kinestesias anudadas al movimiento ocular. Esto es, sé que mis ojos pertenecen a mi cuerpo porque puedo tocarlos y sentir su movimiento. Por estas razones, dice Husserl:

“Un sujeto que meramente tuviera capacidad ocular no podría tener un cuerpo aparente en absoluto; en el juego de las motivaciones cinestésicas (que él podría aprehender corporalmente) tendría sus apariciones de cosa; vería cosas reales. No se dirá que quien sólo ve, ve su cuerpo, pues le faltaría el distintivo específico como cuerpo, y ni siquiera el movimiento libre de ese «cuerpo», que va de la mano con la libertad de los cursos cinestésicos, haría de él un cuerpo. Sería entonces solamente como si el yo, a una con esa libertad en lo kinestésico, pudiera mover inmediata y libremente la cosa material cuerpo.”³⁵

El cuerpo como objeto visto es un objeto material indistinguible del resto de los objetos, lo que supondría, a su vez, que fuera cancelable. Pero como el cuerpo propio, además de ser visto (u oído) debe incluir las sensaciones localizadas de dolor, calor, etc. y puesto que éstas “no desaparecen”³⁶, no puede engañarme respecto a mi cuerpo. Esto es, el cuerpo es el único objeto respecto al cual no puedo engañarme y, por tanto, no puede desaparecer. La condición de incancelable del cuerpo propio proviene del carácter enteramente pasivo de las sensaciones internas que lo manifiestan.³⁷

Sin embargo, el cuerpo no se agota en su donación interior sino que el cuerpo es también una cosa en el mundo; i.e. tener un cuerpo es «saberse» en posesión de un objeto susceptible de establecer relaciones causales con otros objetos. De aquí que tener un cuerpo signifique también la aprehensión de esas sensaciones como aspectos de un objeto espacio-temporal. Lo que media, entonces, entre la experiencia interior del cuerpo fundada en sensaciones innatas, y su constitución objetiva, es un acto perceptivo.

Ichiro Yamaguchi destaca, también, la importancia de la distinción entre una corporalidad interna y una externa en el en este proceso. El autor propone, siguiendo las investigaciones del psicólogo austríaco-norteamericano René Spitz (1887-1974), que la diferencia entre la primera y la segunda

34 Hua IV, p. 148

35 Hua IV, p. 150/ El término «cinestesia» es sinónimo de «kinestesia».

36 Hua IV, p. 150

37 En esta afirmación podrían encontrarse indicios de una apodicticidad asociada a las sensaciones corporales.

infancia, con respecto a la corporalidad, reside en la indistinción que impera en un principio entre la vista y el tacto. Según esta interpretación, dado que en un primer momento se encuentran confundidas la percepción visual con la táctil -i.e.:el lactante no puede distinguir entre las sensaciones táctiles provenientes de su boca y del pecho de su madre (caracterizadas por la cercanía) de la percepción visual del rostro materno (caracterizada por la lejanía)- es incapaz de separar su cuerpo del cuerpo del otro. En un segundo momento, una incipiente separación comienza a producirse cuando el niño, alrededor de los tres meses, puede distinguir su propia voz, vinculada a las vocalizaciones y los sonidos producidos durante la succión, de la voz de la madre. Yamaguchi complementa estos análisis con los del propio Husserl y distingue tres momentos cruciales: primero, el pasaje de las kinestesis pasivas a las activas, esto es, desde el movimiento involuntario al voluntario; segundo, la progresiva asociación entre las kinestesis y la percepción del propio cuerpo, que aportan la comprensión de la relación de motivación que existe entre ellas, a saber: «si me muevo, «entonces» se modifica lo que percibo; tercero, la adquisición de la independencia corporal.³⁸

Por mi parte, entiendo que la clave para comprender el proceso no reside tanto en la fusión primigenia entre la percepción visual y la táctil, sino en aquello que es pre-condición de ambas: la separación entre el sujeto y el objeto que subyace a toda actividad perceptiva. Según Yamaguchi-Spitz, lo que aporta la separación entre el cuerpo del niño y el de la madre es la comprensión de la distinción entre proximidad y lejanía. En este entramado conceptual, la percepción visual es condición necesaria de la constitución del cuerpo propio porque aporta la dimensión de la distancia. La consecuencia que se sigue inmediatamente de esta interpretación es que los ciegos de nacimiento no podrían separarse del cuerpo materno y, por tanto, no podrían hacerse de un cuerpo propio. Ahora bien, tal cosa no sólo parece contrariar la evidencia empírica sino la posición del propio Husserl. El filósofo escribe sobre la percepción táctil y la ceguera congénita:

“Con la percepción táctil de la mesa (esta aprehensión perceptiva) está necesariamente enlazada una percepción del cuerpo con su sensación de toque inherente. Este nexo es un nexo de necesidad entre dos aprehensiones posibles: pero correlativamente pertenece a él un nexo de dos cosidades que se constituyen. Empíricamente, la posibilidad de una representación del mundo en los ciegos de nacimiento prueba que todo puede ocurrir en la esfera extra-visual, que aquí las aperepciones pueden ordenarse de tal modo que estas correlaciones pueden constituirse.”³⁹

38 Cfr. YAMAGUCHI, Ichiro. *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1982, p. 116

39 Hua IV, p. 147 (la cursiva es de Husserl)

Como vimos, lo fundamental en este contexto lo representa el fenómeno de sensaciones dobles que solamente puede aportar el tacto. El cuerpo, entonces, resulta de la aprehensión perceptiva de esas sensaciones como aspectos de un objeto. De aquí que, si retomamos el hilo de la argumentación, lo que media entre la primera y la segunda infancia sea la emergencia de cierta actividad. En síntesis, la constitución de mi corporalidad no depende de la diferencia entre dos tipos de percepciones sino de la posibilidad misma de la percepción. Esto es, puedo constituirme como cuerpo propio porque soy capaz de percibir y puedo percibir porque con el advenimiento de la actividad, cuanto más no sea incipiente, puedo ponerme a distancia de mí mismo y advertir, con ello, que existe una diferencia entre el acto de tocar y la sensación de ser tocado. En cuanto tocado, no soy sólo un complejo de ubiestesias sino que me doy, a mí mismo, como objeto.

3.2 Proto-empatía

Hemos visto que respecto a la primera infancia Husserl rechaza que el acceso al otro pueda darse empáticamente. El lugar de la actividad lo ocupa, en este nivel, la vida instintiva.

En términos generales es posible trazar una distinción entre dos tipos de instintos: los de autoconservación y los que están dirigidos hacia el otro⁴⁰. Entre los primeros, se hallan los impulsos vinculados con la alimentación, los segundos remiten al impulso pasivo e innato que tiende a vincular a los sujetos entre sí; entre estos impulsos se encuentra el instinto sexual. Tanto la distinción entre estos dos géneros pulsionales como la identificación entre los instintos orientados al otro y la pulsión sexual, recuerdan la clasificación propuesta por Freud. En efecto, en “Más allá del principio del placer”⁴¹ (1920) Freud señala que el primer hito importante en la historia de la teoría psicoanalítica fue la extensión del concepto de sexualidad mediante su desvinculación de los fines estrictamente reproductivos. Se alcanza con ello una primera formulación del dualismo pulsional, en tanto es necesario separar a las «pulsiones sexuales», caracterizadas por su orientación hacia objetos, de las «pulsiones yoicas» que bregan por la autoconservación del individuo. En este esquema, las pulsiones sexuales procurando alcanzar una satisfacción plena, remitida retroactivamente al primer encuentro con el objeto, se acoplan sobre funciones fisiológicas (alimentación, excreción, etc). El reencuentro pleno, sin embargo, entre la pulsión y su objeto se ve interrumpido por una inadecuación; por alguna razón, el objeto no logra estar a la altura de lo que se esperaba de él. De aquí que la sexualidad devenga una potencia disruptiva que a la vez que impide

40 Cfr. Ms. E III, p. 4 citado por HOUSSET, Emmanuel. *Personne et sujet selon Husserl*. Paris: PUF, 1997, p. 143

41 Ver . FREUD, Sigmund. *Más allá del principio del placer. Obras completas. Volumen XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2007, pp. 1-68.

la satisfacción impulsa su búsqueda. Ahora bien, a pesar de seguir caminos independientes, las pulsiones sexuales (u objetivas) y de conservación remiten a los mismos órganos y funciones. Quedan planteadas así las condiciones del conflicto pulsional que está a la base del síntoma neurótico⁴².

La proximidad con Husserl, con todo, debe tomarse con precaución. En primer lugar, no existen suficientes indicios textuales para sostener que Husserl habría aceptado que las pulsiones orientadas hacia el otro son, en última instancia, de orden sexual. En efecto, desde el punto de vista freudiano, la relación primigenia con la madre no sólo es de naturaleza sexual sino que constituye la experiencia nodal que define la vida psíquica ulterior. Husserl, por su parte, identifica explícitamente el instinto sexual con la reproducción. Sobre esto, escribe en un manuscrito:

“Lo interno de la procreación. La pulsión hacia el otro sexo. La pulsión en la que un individuo y la pulsión contraria [*Wechseltrieb*] en el otro (¿se encuentran?). La pulsión puede estar en el estadio del apetito indeterminado, en el cual no porta en sí aún un objeto como su hacia-dónde [...] En el caso del apetito sexual con tendencia determinada hacia una meta afectante y estimulante, (tal meta) es el otro. Este apetito sexual determinado tiene su forma de cumplimiento bajo el modo de la copulación. En el impulso en sí mismo reside la referencia al otro como otro y a su impulso correlativo.”⁴³

Se menciona aquí, a su vez, que las formas más elementales de intencionalidad tienen un carácter no-objetivante. Aquí, se distingue aquí entre un apetito sexual indeterminado carente de objeto y una pulsión cuyo destino aparece ya claramente determinado. Lo mismo puede decirse de las pulsiones de autoconservación: “Tengo también una orientación originaria (instintiva) por la alimentación y con ello ya en el campo de los bienes alimenticios objetivos. Esto no señala un mero ámbito de objetos, una clase, un tipo, que se destaca como un tipo objetivo y por el cual me intereso oportuna y particularmente [...]”⁴⁴

Respecto a los instintos hacia el otro, agrega: “El interés (instintivo) no es aún interés objetivo [*Objektinteresse*] por el otro y por su propio cuerpo, a saber no es el interés experienciante que

42 Una precaución extra debe tomarse en relación con el uso de los términos. Freud o, al menos, la apropiación posterior de su trabajo, ha insistido fuertemente en la distinción entre «instinto» (*Instinkt*) y «pulsión» (*Trieb*): mientras el primer término se usa para describir la relación que los animales mantienen con el objeto, en virtud de la supuesta complementación que habría en este caso entre el instinto y su objeto; la palabra «pulsión» remite a la relación fallida con el objeto que caracteriza al hombre. Husserl, por su parte, utiliza ambos términos indistintamente y, consecuentemente, no parece establecer diferencias entre hombres y animales en este punto.

43 Hua XV, p. 593-594

44 Hua M VIII, p. 340

termina en lo ya objetivo.”⁴⁵ De aquí que, de igual manera que no me doy a mí mismo en primer lugar como un cuerpo propio, el otro no se presenta tampoco como un objeto en el mundo. En segundo lugar, entonces, no es válida para Husserl la identificación entre las pulsiones orientadas a los otros y las pulsiones de objeto pues, no sólo los instintos sexuales pueden no ser objetivos sino que las pulsiones de autoconservación pueden ser objetivas.

Por su parte, la pulsión que une al niño en la primera infancia con su madre no parece revestir carácter sexual ni poseer carácter objetivo. La ausencia de orientación objetiva conlleva, al igual que ocurre con el caso del cuerpo, a la indistinción entre mismidad y alteridad. Emmanuel Housset propone contrastar, en este sentido, al yo de los instintos o pre-yo con el yo como polo: “Si el yo pulsional es anterior al yo como polo, el yo como polo es el acto mismo por el cual surge el contraste entre alteridad e ipseidad. El yo como polo es, en este caso, el detentor de una tarea, la tarea misma de temporalizarse en el ocuparse de lo que le es predado.”⁴⁶ Esto es, lo que media entre la indistinción y el establecimiento de una auténtica relación entre el yo y el otro es un acto o, más precisamente, menos un acto en particular que la emergencia de la actividad en general. En este sentido, la contraposición «yo-tu» corre en paralelo con la oposición «aquí-allí» que caracteriza la orientación corporal.

Ahora bien; ¿qué fundamenta el volverse primigenio hacia el otro? La vida instintiva no vuelve al hombre, en primer lugar, hacia el mundo sino hacia el cuerpo de su madre. Esto se debe a que no sería posible hallar en el mundo aquello que los instintos persiguen ante todo: satisfacción. Housset señala:

“La carne de la madre es «reconocida» como la premisa de un cumplimiento de deseo. El contacto carnal con la madre despierta una memoria originaria, una memoria anterior a toda memoria, que es la misma que la del deseo. Lo propio de esta memoria involuntaria es que no puede despertar más que en el entrelazamiento con la carne, en tanto memoria de un cumplimiento posible. Toda la memoria del infante está como incluida en la carne de la madre.”⁴⁷

Según esto, el volverse hacia el otro no es independiente de la búsqueda de satisfacción vinculada a las pulsiones de autoconservación; por el contrario, pareciera que se trata de dos aspectos de un mismo proceso. Esto es, parece aventurado establecer algún tipo de subordinación entre los géneros

45 Hua M VIII, p. 339

46 HOUSSET, Emmanuel., op.cit., p. 144

47 Ibidem, p. 146

de pulsiones. De aquí que, a diferencia del esquema propuesto por Freud, Husserl no encuentra en la distinción entre las clases de pulsiones la génesis de un conflicto.

3.3 Individuación

El proceso de diferenciación con el otro y con el mundo tiene como correlato, desde la perspectiva del niño, la conformación de la conciencia de ser un individuo separado. Husserl encara el problema de la individuación desde una doble perspectiva. Por una parte, la separación aparece como corolario de la tesis que afirma que los cursos de conciencia son independientes, es decir, que, por principio, cada sujeto es sede de un yo que se vive en primera persona. Lo mismo puede decirse en términos de la síntesis temporal: la individualidad reposa sobre la unidad formal del flujo y sobre la automanifestación del presente viviente. Este punto de vista es estrictamente puro porque no remite a ningún contenido de conciencia para fundar la identidad de cada sujeto. Por otra parte, Husserl atribuya a la experiencia una relevancia capital cuando se propone definir ya no al sujeto en tanto yo puro sino el ser concreto de la subjetividad. Por «experiencia» podemos entender aquí dos cosas: en primer lugar, la suma de vivencias que conforman mi pasado; en segundo lugar, la sedimentación de las operaciones de la conciencia; i.e. los hábitos. Si bien ambas son dimensiones históricas no revisten la misma relevancia con respecto a la individuación. En efecto, mientras las experiencias pasadas son vivencias y, como tales, se integran al tiempo inmanente, los hábitos son determinaciones que se predicen del yo y no del curso de vivencias. Esto significa que los hábitos son el aspecto noético de la historia de la conciencia y que, por tanto, representan la incidencia que la experiencia produce sobre el yo. En este sentido, se llama mónada al “yo tomado en su plena concreción”⁴⁸, esto es, no considerado únicamente como un polo puro sino como substrato de habitualidades.

Las habitualidades son modificaciones que experimenta el yo con cada acto nuevo en tanto conserva las decisiones tomadas (dóxicas, valorativas o volitivas). Los hábitos, por tanto, forman parte de la dotación presente del yo y constituyen una condición de posibilidad de la experiencia futura. En cuanto a su génesis, resultan de una operación pasiva que conserva la experiencia no como un «contenido», al que se podría acceder eventualmente mediante el recuerdo, sino como un acervo de disposiciones y habilidades que asisten al yo en el proceso constitutivo. En la *Cuarta Meditación*, puede leerse: “Por lo demás, en cuanto al yo, en virtud de una propia génesis activa, se constituye en substrato idéntico de duraderas propiedades privativas de un yo, se constituye consiguientemente en un yo personal «estable y duradero», en un amplísimo sentido que permite

hablar también de «personas» infrahumanas.”⁴⁹ El carácter de persona, según esto, remite a la identidad que se construye en la unidad de una historia y que puede ser caracterizada como un sistema de convicciones.⁵⁰ Sin embargo, la noción de persona sólo remite en un sentido amplio a la identidad pasivamente constituida. En sentido estricto, el ser personal está en relación con la apropiación activa de los hábitos en el marco de un proyecto definido racionalmente. La persona, entonces, es una tarea orientada teleológicamente por el ideal de la absoluta fidelidad a sí y a la razón.

Ahora bien, si ponemos en relación estos conceptos con la ontogénesis podemos describir al desarrollo infantil como el despliegue teleológico desde la vida instintiva hasta la persona. En un primer nivel encontramos la vida instintiva con su dotación fija de disposiciones innatas. Si bien desde el punto de vista del sujeto individual los instintos constituyen la condición de posibilidad de la historia personal, en sí mismos poseen también una dimensión histórica pero de carácter generativo; pueden considerarse, en este sentido, como la sedimentación de los comportamientos adquiridos por una especie a lo largo del tiempo, es decir, como habitualidades generativas. El ejercicio del instinto, por su parte, produce una modificación de su operación en virtud de la selección del comportamiento eficaz (que se reconoce por el placer concomitante) del que no lo es (vinculado al displacer). De aquí sea posible afirmar que ya en las formas más elementales de comportamiento el sujeto comienza a delinear un carácter propio; i.e. la vida instintiva no debe confundirse, por ello, con un ejercicio ciego y mecánico. En un segundo nivel, deberíamos ubicar los hábitos adquiridos por el ejercicio de los instintos. Estos dos estratos conforman la dimensión pasiva que interviene en la constitución del sujeto concreto. Habría que añadir, a su vez, que el proceso de desarrollo abarca también la formación de las estructuras trascendentales que están a la base de las operaciones de conciencia relativas al contenido. Por ello, el desarrollo infantil supone, al menos, tres niveles en la constitución de las estructuras pasivas de la subjetividad: la formación de la estructura temporal y asociativa, las estructuras que están a la base de la formación de los hábitos y la formación de los hábitos en sí mismos. Un tercer nivel, finalmente, residiría en el volverse activo del yo sobre su vida pasiva. Se trata, naturalmente, de la formación del sujeto como persona propiamente dicha.

En síntesis, si analizamos la ontogénesis desde la perspectiva de la individuación encontramos que la diferencia entre los sujetos responde, por una parte, a una separación a priori y pura y, por otra, una separación concreta que se desarrolla a posteriori. Ambas son, en esencia, procesos trascendentales que suponen el desarrollo de las propias estructuras trascendentales. Con respecto a

49 Hua I, p. 69/ Tanto la referencia a una «génesis activa» como la subordinación del hábito a los actos plantea problemas cuando intentamos pensar cómo opera la habitualidad en la temprana infancia.

50 Cfr. HOUSSET, Emanuel, op.cit., p. 84

la individuación a posteriori, hay que distinguir, a su vez, entre una individuación pasiva y una activa.

4. Conclusiones

Podemos ordenar las tesis de Husserl sobre el tema de la siguiente manera: (1) la aproximación metódica persigue comprender el fenómeno de la vida infantil «desde dentro», i.e. el fenomenólogo busca reconstruir a partir de una modificación de su experiencia actual un tramo de su experiencia pasada; (2) de esto se sigue que la predicación de conciencia esté dada por supuesta desde un primer momento; con respecto a los análisis propiamente dichos, se señala que (3) el niño humano se vincula, ante todo, con otro ser humano; (4) esta relación primigenia es condición última para el proceso constitutivo tanto de la propia subjetividad como de la constitución del mundo; (5) en el vínculo madre-hijo los sujetos se encuentran «fusionados»; (6) esto significa, desde el punto de vista noético, que no es posible separar el cuerpo del niño del cuerpo de la madre ni atribuir al yo de la primera infancia la capacidad de «vivirse como diferente» respecto a su madre y, desde el punto de vista noemático, que no hay objetos en sentido propio; (7) se demuestra así que la ontogénesis puede ser descrita como un proceso de desarrollo de las estructuras trascendentales; i.e. hay una génesis de la subjetividad trascendental; (8) por ello, Husserl puede explicar ciertos fenómenos, como el olvido de la primera infancia, a partir de la inmadurez; (9) los instintos, por su parte, explican las primeras operaciones de la subjetividad y se afirma (10) que se modifican en virtud del ejercicio. En términos generales, entiendo que el desarrollo puede pensarse como el camino que conduce desde la indiferencia hacia la diferenciación. O, en otras palabras, se trata de la articulación entre la pasividad, en todos sus grados, con la vida activa.

Es importante tener en cuenta que los análisis de Husserl en este punto revisten un carácter fuertemente fragmentario y, por ello, presentan muchas oscuridades. En este sentido, podemos señalar que falta una periodización cronológica para las etapas de la vida infantil; i.e. respuestas a preguntas del tipo: ¿Cuándo comienzo la primera infancia? ¿Qué edad aproximada tiene el niño que puede reconocer su propio cuerpo? Más aún, la teoría husserliana plantea que hay un comienzo y una forma final del desarrollo y también que existe una orientación teleológica que conduce de la una a la otra. Sin embargo, afirmar que hay un despliegue teleológico parece insuficiente si lo que buscamos es dar cuenta de cómo se pasa de un nivel a otro en la ontogénesis; y otro tanto podría decirse de la filogénesis. La teleología permite describir en líneas generales la orientación del desarrollo pero no aporta mayores precisiones si nos detenemos en los procesos en detalle. Attendamos, por ejemplo, lo siguiente: se sostiene que el instinto de objetivación impulsa a la experiencia hacia la formación de objetos pero sólo contamos con algunas indicaciones sobre el

Publicado en el Acta Colombiana de Fenomenología

modo en que lo hace. En este punto, puede ser útil recurrir a la psicología del desarrollo -pienso, ante todo, en Jean Piaget-.

FREUD, Sigmund. “La represión” en *Obras completas. Volumen XIV*. Buenos Aires: Amorrortu, 1979

-----*Más allá del principio del placer* en *Obras completas, Volumen XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2007

HOUSSET, Emmanuel. *Personne et sujet selon Husserl*. Paris: PUF, 1997

HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929 – 1935. Husserliana XV*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973

-----*Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana IV*, Den Haag, Kluwer, 1984. Edición castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* Trad. Antonio Zirión Quijano. México: FCE, 2005

-----, *Cartesianische Meditationen. Husserliana I*. Hamburg: Meiner, 1995. Edición castellana: *Meditaciones Cartesianas*. Trad. José Gaos. México DF: FCE, 1985

-----, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Husserliana X*. Tübingen: Max Niemayer, 2000. Edición castellana: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002

-----, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte. Husserliana Materialien VIII*. Dordrecht: Springer, 2006

-----, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937) Husserliana XXXIX*. Dordrecht: Springer, 2008

Publicado en el Acta Colombiana de Fenomenología

YAMAGUCHI, Ichiro. *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1982

ANDRÉS MIGUEL OSSWALD es filósofo especializado en fenomenología. En 2013 obtuvo el título de doctor en filosofía en la Universidad de Buenos Aires con el trabajo “La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl”. Se desempeña como docente en esa casa de estudios y en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora. Es becario postdoctoral del CONICET. Sus trabajos recientes sobre el tema son: “Tiempo y manifestación. Michel Henry y la teoría husserliana sobre el tiempo” en *Investigaciones Fenomenológicas* (ISSN: 1137-2400 / e-ISSN: 1885-10), Sociedad Española de Fenomenología (España), pp. 121-140, 2013; “El concepto de pasividad en Edmund Husserl” en *Areté. Revista de Filosofía* (ISSN: 1016-913X), Pontificia Universidad Católica del Perú (Perú), 2013; “Sobre la subjetividad animal o de la animalidad del sujeto: un recorrido por la reflexión husserliana sobre los animales” en *Anuario Filosófico* (ISSN 0066-5215), Vol. 45, N° 3, Navarra, Universidad de Navarra (España), 2012, pp. 589-614; “Psiquiatría: un cuerpo sin alma, una clínica sin sujeto” en *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis* (ISSN: 2250-5776), Vol. 1, N° 2, Buenos Aires (Argentina); “Apodicticidad y automanifestación” en *Revista de Filosofía* (ISSN 0718-4360), Vol. 67, Santiago de Chile, Universidad de Chile (Chile), 2011, pp. 215-131; “Tres regresos al infinito en torno a la noción de afección” en *Revista de Filosofía UIS* (ISSN 1692-2484), Vol.8, N° 1, Santander, Universidad Industrial Santander (Colombia), pp. 26-45, 2009; “Tres sentidos de inconsciente en E. Husserl” en *Espacios de Crítica y Producción* (ISBN 0326-7946) Vol. 41, Buenos Aires, (Argentina), 2009, pp. 118-124. Es miembro del CLAFEN.

Dirección de correo electrónico: amosswald@gmail.com