



**TRABAJO DE FIN DE MÁSTER EN FILOSOFÍA TEÓRICA Y
PRÁCTICA.
ESPECIALIDAD EN FILOSOFÍA PRÁCTICA**

***FUNDAMENTOS PARA UNA
DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA
SEXUALIDAD.***

Autor: Carlos Gabriel Luján Berenguel

Tutor: Javier San Martín Sala

Madrid, marzo de 2014

Facultad de Filosofía. UNED.

Convocatoria de febrero.

Curso 2013/2014.

A Susana, que, aún no sé por qué, ha fundido su vida con la mía, haciendo
de dos vidas, una sola;
de dos voluntades, una sola;
de dos mundos, uno solo.

A Lucía, a Rosa y a Pedro, que me han remolcado hasta la vida plena.

I.- INTRODUCCIÓN:	5
A.- PRIMERAS PALABRAS:	5
B.- EL <i>PROBLEMA</i> DE LA INTERSUBJETIVIDAD:	7
C.- PERSPECTIVAS DE ESTUDIO DE LA EXPERIENCIA DEL OTRO:.....	13
II.- DESARROLLO. APORTACIONES SOBRE EL ESTUDIO DE LA EXPERIENCIA DEL OTRO:	15
A.- EL CUERPO DESDE LA FENOMENOLOGÍA:	15
B.- LAS APORTACIONES DE MORENO MÁRQUEZ:.....	19
1.- EL SURGIMIENTO DEL PODER-SER-DE-OTRO-MODO:	19
2.- LA EXPERIENCIA DEL OTRO:.....	21
3.- DISPOSICIÓN COMUNICATIVA:.....	30
C.- LAS APORTACIONES DE IRIBARNE:	32
1.- FENOMENOLOGÍA ESTÁTICA:	32
2.- FENOMENOLOGÍA GENÉTICA:	33
3.- EL AMOR, COMUNIDAD DE VIDA Y ASPIRACIONES:	35
III.- CONCLUSIONES:	37
A.- LAS APORTACIONES COMO FUNDAMENTO DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA SEXUALIDAD:	37
B.- FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA DEL OTRO SEXUADO: ...	40
C.- EL OTRO EN MI CARNE:.....	50
IV.- BIBLIOGRAFÍA:	53

I.- INTRODUCCIÓN:

A.- PRIMERAS PALABRAS:

Aunque a menudo la expresión *ética sexual* aparezca en los manuales, e incluso exista como sección de “Materia” en el catálogo de bibliotecas como la nuestra, la *ética*, como reflexión racional filosófica, se distingue de la *moral*, como modo de conducta¹.

Nuestro interés en este Trabajo de Fin de Máster no se centra tanto en la moral de la sexualidad cuanto en lo que podríamos denominar *los fundamentos de una descripción fenomenológica de la sexualidad*.

No se puede asumir un estudio sobre la ética, en lo que atañe a la sexualidad; es decir, una reflexión racional filosófica sobre la cuestión del hombre como ser sexuado y su modo de estar en el mundo acorde con este carácter de sexuado, sin un fundamento sobre el que desarrollarlo.

Desde la perspectiva de una moral religiosa el fundamento sería la Revelación: Dios mostraría al hombre su plan y el hombre asumiría este plan en la confianza en Dios, que se llama *fe*. El fundamento de su moral sexual, de su vivir como ser sexuado sería, por lo tanto, la *fe*.

Desde la perspectiva de una moral utilitarista el fundamento será el mayor valor para el individuo en sus vivencias sexuadas. No implica esta perspectiva necesariamente un uso y disfrute del otro, sino el sopesar en cada caso los medios para conseguir el mayor valor, que en el terreno de la sexualidad con otros a menudo exigirían un consenso o una búsqueda compleja (en cuanto en ella participan al menos dos personas) del mayor valor para todos.

Consideramos que todo acercamiento a la sexualidad debe partir de la realidad, debe ser coherente con ella. Cualquier otra perspectiva acaba resultando o una entelequia o una norma imposible de cumplir y asfixiante².

No pretendemos hacer ética. Mucho menos aún, moral. Pretendemos buscar los fundamentos que nos permitan avanzar una perspectiva fenomenológica de la sexualidad.

¹ Aunque se pueden ver confusiones, incluso con el campo de la psicología y el desarrollo biopsíquico en la infancia en el tratamiento del tema, como sucede en la entrada *sexualidad* del *Diccionario de ética*. HÖFFE, Otfried (ed.), ed. Crítica, Barcelona: 1994. Pág. 258.

² Con esta afirmación no estamos desdeñando otras perspectivas morales. Sólo consideramos que éstas necesitan previamente una ética sobre la que construirse. Por ejemplo, si una ética que surja de la realidad del ser humano de un modo racional no puede fundamentar una moral religiosa, o Dios manda al hombre vivir de un modo no humano o el desarrollo moral en esa religión no es cosa de Dios...

Desde ella surgiría una antropología de la sexualidad o una ética de la sexualidad, pero éstas quedarían fuera del ámbito de este trabajo.

Intentamos profundizar en el enfoque fenomenológico por su realismo, por su capacidad de obligarnos a dejar a un lado pre-juicios y conceptos previos sobre la sexualidad, de modo que podamos fundamentar su estudio.

Para ello, partiremos de una aproximación a la fenomenología del cuerpo para luego enfocar desde dos autores el problema de la experiencia del otro. Creemos que esos dos aspectos son los fundamentales en la fenomenología de la sexualidad: somos seres sexuados y como tales nos encontramos con el otro. Más allá de este modo de ser y de este encuentro comenzaría la sexualidad como modo de relación, de la que apuntaremos algunas intuiciones en la parte conclusiva del trabajo.

B.- EL PROBLEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD:

El primer tema que debemos atender es el de la intersubjetividad. De que tengamos o no posibilidad de acceder al otro depende que podamos entablar una relación sexual con él³.

El tema de la intersubjetividad se puede considerar un *problema* en un doble sentido: en un sentido metodológico, por ser éste uno de los temas peor comprendidos de la obra de Husserl y, en segundo lugar, en un sentido temático, pues es un tema-asunto-problema central para la fenomenología.

Es un problema metodológico por la incompreensión de las ideas de Husserl acerca de la intersubjetividad, incompreensión que se debe a dos motivos: a la tardía publicación de las obras husserlianas que lo tratan y a la poca claridad de lo publicado⁴. Como muestra del carácter problemático de su comprensión, Moreno Márquez señala, entre las críticas que se han realizado al enfoque husserliano, la crítica indirecta por parte del pensamiento dialógico (Buber o Ebner) y la más explícita de Levinas, así como la de Apel⁵. Iribarne señala, por su parte, a Sartre o a Ricoeur⁶. San Martín señala la del propio Ortega⁷.

El tema no ha sido adecuadamente expuesto en parte por el carácter incompleto de muchos textos husserlianos y en parte por la dificultad interpretativa dentro del proyecto husserliano (el tema de la intersubjetividad debe ser resuelto antes de otros, como la reducción y la constitución, no después, como a menudo se ha hecho, desarrollando una fenomenología descriptiva previamente a la fenomenología crítica, camino inverso al que expuso Husserl, como señala el profesor San Martín).

En un segundo sentido del término *problema*, se trata de un tema-problema fundamental, hasta el grado de que es “la piedra de toque de la fenomenología”,⁸ pues sin su resolución la fenomenología cae en el solipsismo (pretensión de creer que sólo se puede conocer el propio yo).

³ Deberíamos distinguir entre *relación o encuentro sexual e intercambio sexual*. Sólo un encuentro con el otro como otro-yo, como sujeto, como persona, nos permite una *relación de carácter sexual*, un *encuentro sexual* (o *sexuado*) con el otro. El resto de actos sexuales, sin participación personal, son *intercambios sexuales*.

⁴ Para la mayor parte de este apartado seguimos la exposición de SAN MARTÍN, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Ed. Anthropos. Barcelona: 1987. Págs. 82-106.

⁵ MORENO MÁRQUEZ, César. *Experiencia ontológica e intersubjetividad en la Fenomenología de Husserl* (tesis doctoral inédita) Universidad de Sevilla: 1988. Pág. 37.

⁶ IRIBARNE, Julia Valentina. *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Edic. Carlos Lohlé. Buenos Aires, Argentina: 1987. Pág. 32.

⁷ SAN MARTÍN, Javier. *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid: 2012. Pág. 180.

⁸ SAN MARTÍN, Javier. Ob. cit. Pág. 85.

Si bien la objeción del solipsismo puede considerarse como un primer escollo que debe ser salvado para poder discutir de fenomenología o como una lectura parcial de la obra de Husserl⁹, finalmente es necesario responder a esa crítica, en la medida en que la respuesta contendrá la exposición de la teoría de la intersubjetividad en Husserl.

Husserl, ocupado en la fundamentación gnoseológica (perspectiva desde la que el solipsismo sólo es un momento metodológico, una abstracción que se supera en el curso de las sucesivas reducciones, sobre todo al encontrar al Otro en el yo-originario, como veremos), busca dar cuenta de la objetividad y sólo lo puede lograr desde la intersubjetividad, puesto que “objetivo es universal, objetivo es intersubjetivo”¹⁰.

De la importancia que el propio Husserl da al tema dan cuenta los cientos de páginas que dedicó al tema, así como el hecho de que su primera ayudante, Edith Stein, dedicara su disertación al tema, o que el volumen de la quinta meditación en las *Meditaciones cartesianas* ocupe casi tanto como las cuatro anteriores, o, finalmente, el tratamiento abundante del tema en la *Crisis*.

En primer lugar, surge en la fenomenología en la oposición entre el sentido de lo trascendental frente a lo fáctico contingente: el proyecto crítico de la fenomenología busca situar a la base de cualquier descripción la razón y la verdad como fundamentos, no como objetos de estudio. Es necesario que esta descripción, que se inicia desde las propias vivencias individuales y que se constata individualmente, sea válida para todo sujeto racional.

Si bien el sujeto de la razón y la verdad soy yo, no soy yo en cuanto ser que soy en el mundo (que sería alterable por el mundo y por los hechos). Para esto necesito practicar una *epoché* (una puesta entre paréntesis del mundo objetivo) y una reducción (que me asegurará una vida subjetiva absoluta, a partir de la cual pueda discutir los problemas de la razón).

Sin embargo, en tanto que pongo entre paréntesis el mundo objetivo, la vida subjetiva que sirve de base al proyecto crítico es sólo mi vida. De este modo, la fenomenología pondría como fundamento de la razón y la verdad a sólo el mismo sujeto y quedaría infundada, sin el carácter vinculante de la razón y la verdad, encerrada en el solipsismo.

⁹ Pág. 32.

¹⁰ Ob. cit. Pág. 12.

Como veremos, la superación del solipsismo sin sacrificio de la egología se daría en la posibilidad de la compatibilidad entre la experiencia del respeto a la alteridad del Otro y el enraizamiento de tal experiencia de su trascendencia en la experiencia primordial del sujeto, tesis que Moreno toma de Ricoeur¹¹.

Para superar este solipsismo, Husserl desarrolla la noción de intencionalidad implicativa: la descripción fenomenológica no sólo se aplica al objeto realmente dado (a lo inmanente) sino a todo lo implicado en la conciencia actual efectiva (a lo inmanente fenomenológico): el fenómeno actual y el conjunto de experiencias pasadas y posibles que puede tener ese objeto, desde su génesis constitutiva hasta su constitución como presencia viva. En el caso de la intersubjetividad, la *epojé* me impediría la descripción del otro (doblemente: en tanto que cuerpo trascendente al que no podría acceder sino a través de fenómenos y en tanto que ser subjetivo del que no podría tener ninguna experiencia original, ningún fenómeno absoluto).

Por tanto, el proyecto por el que inicia Husserl, el proyecto crítico, necesita ser aplazado a favor de un proyecto descriptivo, como hemos señalado.

Amplía así Husserl el ámbito de la descripción a todo lo dado en presencia (lo efectivamente dado) o en cualquier otro modo de conciencia (recuerdo, la experiencia del otro, la fantasía...). De este modo, la intencionalidad que da sentido a todo acto de conciencia sólo se mantiene en una perspectiva que remite a un pasado y a un futuro. En la cuestión del otro, el cuerpo del otro es un fenómeno mío (en cuanto que implica una serie de experiencias mías, que yo puedo efectuar), pero implica otras experiencias que yo no puedo realizar. Para que se dé esta implicación es preciso que exista un esquema de implicación, una constitución.

En el caso de la constitución del otro, el problema es superior, puesto que en cualquier constitución del mundo real el mundo no es mi mundo sino el mundo de otros. En cualquier constitución, la subjetividad constituyente no soy yo solo, sino que somos nosotros. “Ese nosotros está implicado en cualquier vivencia intencional mía”¹². El otro no es un objeto del mundo, sino una condición constituyente de la objetividad y de la razón y la verdad. Tanto el contenido de una ciencia que pretenda ser válida para todo sujeto racional como los objetos culturales remiten a otras subjetividades, a la intersubjetividad.

¹¹ MORENO MÁRQUEZ, César. Ob. cit. Pág. 278.

¹² SAN MARTÍN, Javier. Ob. cit. Pág. 90.

Mejor que de “constitución del otro”, deberíamos hablar de “reducción intersubjetiva”, puesto que yo no constituyo a los otros como constituyo las cosas. Para realizar la reducción trascendental debemos desvelar la subjetividad como intersubjetividad como requisito para superar la representación del mundo (que sin intersubjetividad sería una visión particular del mundo). Se trata de una “ampliación de la reducción”.

La constitución del otro, el esquema de implicaciones que dirige la experiencia del otro debe incluir la experiencia inmediatamente perceptiva de un cuerpo (*Körper*) que se haya entre otros cuerpos, semejante a otros cuerpos, pero que no es sólo cuerpo, sino que lo percibo como soma (*Leib*) del otro (que siente, se mueve por movimiento propio y es órgano de actuación o presencia en el mundo de una persona, del otro que a veces entra en interacción conmigo o no pero siempre está ahí como vida subjetiva).

Sin embargo, este conjunto de implicaciones dadas en la experiencia del otro es diferente al conjunto de implicaciones de cualquier otra experiencia: sólo puedo percibir lo concerniente al *Körper* del otro, nunca a su *Leib* (nunca su vida subjetiva, sus vivencias, su personalidad), aunque en la percepción del cuerpo del otro siempre están implicados la vida subjetiva, vivencias, personalidad, etc.

La percepción de la vida subjetiva del otro no es deducción (posterior a la percepción de su *Körper*) sino que veo inmediatamente al otro, porque su *Körper* implica su vida subjetiva: este verlo como otro, como vida subjetiva, inmediatamente en la misma percepción de su *Körper*, por ser también *Leib*, hace que pueda introyectarle (asignarle vivencias subjetivas). Primero se da su percepción, la visión de su subjetividad inmediatamente en un solo acto y luego se da la asignación de las vivencias concretas (la capacidad de tener vivencias subjetivas, la subjetividad, se ha percibido a la vez que su cuerpo). “La experiencia del otro es previa a cualquier *Einfühlung* (introyección) en sentido estricto”¹³.

Mi propio cuerpo, como mediador, me revela una perspectiva somatológica (en tanto que es soma, *Leib*): percibo mis movimientos no como cuerpo *Körper*, sino como soma *Leib*, no en el orden de la causalidad o reacción, sino internamente.

El paso a lo mismo en el cuerpo de otro, *Körper* percibido a la vez como *Leib*, se da por asociación emparejante (experiencia de algo análogo en situación análoga). Sin

¹³ Ob. cit. Pág. 98.

embargo, ¿cómo se puede dar esto si mi perspectiva es somática y mi experiencia del cuerpo del otro es corporal?

Esta asociación es posible porque el soma es “cuerpo práxico”: el soma no tiene lugar en el espacio homogéneo, sino en el inhomogéneo; pero transforma el espacio homogéneo (propio del *Körper*) en espacio inhomogéneo al permitir la aparición del *Körper* en el espacio inhomogéneo (el *allí* de mi cuerpo siempre es *aquí* de mi soma, que es el punto cero del espacio, pero al moverme descubro que el movimiento de mi cuerpo transforma el espacio para mi soma: descubro que la interioridad está exteriorizada y que la exterioridad tiene un interior). Esta experiencia de mi cuerpo como *Körper* y *Leib* es la que permite la asociación emparejante que me hace percibir el *Körper* del otro como *Leib*, como soma con vida subjetiva, como expresión de su vida.

La constitución del otro, además, es distinta de la de las cosas porque afecta a mi vida en su conjunto. La constitución del esquema de implicaciones de la experiencia del otro es un proceso complicado que se inicia desde el primer momento de la vida (“el primer hombre no soy yo, son los otros”), porque el otro me precede: el hombre es un “ser-con”, vive en un horizonte social.

Es necesaria una segunda reducción: que reduzca el mundo de la subjetividad pasada a las experiencias reales o posibles de ese yo pasado (esta segunda reducción se da en el recuerdo).

Si la primera reducción me descubre un campo de experiencia subjetiva, me descubre mi subjetividad en un horizonte temporal y también en un horizonte social, la segunda me descubre al otro como subjetividad trascendental igual que yo, constituyente del mundo¹⁴ (él también tiene vida subjetiva, también tiene una representación del mundo y es distinta a la mía).

Una vez practicada esta segunda reducción se habrá superado la tensión entre el mundo y la representación, se habrá conseguido la reducción trascendental.

Antes de entrar a desarrollar con cierta profundidad todo esto, debemos considerar que un problema específico de la teoría de la intersubjetividad en Husserl es que ésta “no

¹⁴ Haber conocido esta segunda reducción, que supera la *epoché* y recupera el verdadero sentido del mundo, habría permitido a Ortega “avanzar más en sus grandes logros conceptuales de los primeros años” y superar una de sus objeciones a la fenomenología: la de que Husserl no se preguntara por el modo de ser del ser humano. El cuerpo humano para Husserl no es sólo ejecutivo, sino también sentido y, por lo tanto, da consistencia a lo virtual, es constituyente. Véase SAN MARTÍN, Javier. *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid: 2012. Pág. 148.

nos fue legada como un todo orgánico”.¹⁵ De modo que, aun a riesgo de perder fluidez en nuestra exposición, intentaremos proceder de un modo sistemático. Para ello, ofreceremos las aportaciones de Moreno Márquez y las de Iribarne, de modo que logremos una perspectiva completa de la experiencia del Otro.

¹⁵ IRIBARNE, Julia. Ob. cit. Pág. 19.

C.- PERSPECTIVAS DE ESTUDIO DE LA EXPERIENCIA DEL OTRO:

Pretendemos que el hilo conductor de este estudio de la intersubjetividad sea la *Fremderfahrung*, la “experiencia del Otro”, a partir de presupuestos eidéticos y trascendental-temporales, a través del análisis intencional. Se tratará de llegar así a una intersubjetividad egológica: “el Otro hacia el que el yo trasciende se encuentra predelineado en el Yo, siendo la ejecución concreta de la experiencia del Otro sólo o principalmente el testimonio de tal interioridad del Otro-en-el-Mismo”¹⁶.

Sin embargo, ante la confusión que se puede dar entre términos solapados, traducciones diversas, exposiciones con distintos intereses, etc. Enfocaremos el análisis de esta experiencia también desde las dos perspectivas expuestas por Iribarne: la fenomenología estática y la fenomenología genética, más claras en su exposición y más entrelazadas en la de Moreno Márquez (ambigüedad que, de acuerdo con Iribarne, aparece en la *V Meditación Cartesiana*).

Considerar dos *fenomenologías* puede llevarnos a la confusión de creer que entre ambos enfoques existe una ruptura, paralela a la que habría entre el Husserl de la *V Meditación Cartesiana* y el *último Husserl*. No es nuestro propósito defender la continuidad en el desarrollo husserliano y la existencia de una teoría de la intersubjetividad (ese propósito es el logrado por la profesora Iribarne en la obra citada), sino apuntar la base de la experiencia del Otro y ver su posible desarrollo en otros campos filosóficos.

Al hablar de *fenomenología estática* (también podríamos hablar de una perspectiva estática, alejándonos de la terminología de Iribarne) nos referimos al ámbito trascendental, en el que practicamos la reducción a la esfera de la propiedad, donde encontramos mis vivencias del Otro en el conjunto de vivencias de mi yo-originario¹⁷, o, dicho de otro modo, el ego primordial. Es el punto en el que fundamentar la reflexión filosófica del Otro trascendental; es decir, el sentido de “Otro” que tiene el Otro. En este ámbito no consideramos la aparición del cuerpo del otro (es de lo que Moreno Márquez hablará

¹⁶ MORENO MÁRQUEZ, César. Ob. cit. Pág. 355.

¹⁷ Como se irá observando, uno de los problemas con los que nos encontramos al abordar el Trabajo ha sido la multiplicidad de términos que se solapan con otros, o que aceptan el uso de términos sinónimos. Esta carencia en la univocidad y especificidad de la terminología no la podremos solventar de un modo satisfactorio, pero procuraremos sistematizar el uso de los términos, incluso recurriendo a veces a la repetición quizá excesiva y fatigosa.

cuando defienda el tránsito que se da, con la autovariación egológica, al Otro, “incluso al Otro *corporal*, ¡aunque no perceptible!”¹⁸).

Por *fenomenología genética* entendemos la aproximación propia de la reducción intersubjetiva, encontrando el presente vivo, la historicidad del ego y la temporalidad intersubjetiva. Una segunda reducción en el ámbito trascendental nos llevará a la experiencia del Otro mundano, acercándonos a los problemas de la socialidad y la cultura. Se accede a ella cuando se estudia la constitución del Otro mundano a partir de la aparición de su cuerpo (lo que exige mi cuerpo viviente en el mundo, también).

¹⁸ MORENO MÁRQUEZ, César. Ob. cit. Pág. 332. El subrayado es suyo.

II.- DESARROLLO. APORTACIONES SOBRE EL ESTUDIO DE LA EXPERIENCIA DEL OTRO:

A.- EL CUERPO DESDE LA FENOMENOLOGÍA:

A partir de la descripción fenomenológica del cuerpo podremos comenzar a sentar las bases para hablar de una fenomenología de la sexualidad¹⁹ que nos permitiera enfocar adecuadamente la ética sexual.

Partimos del concepto husserliano de la realidad en una triple estructura: material, animal y espiritual. El ser humano vive en los tres niveles gracias a que la vida animal sostiene tanto su nivel material como su nivel espiritual (o, si el término se prefiere, *cultural*). Estos tres niveles interaccionan de un modo complejo: de hecho, en la sexualidad, será la materia la que actúe pero será el espíritu el que, inseparablemente gracias a la vida, haga de esa actuación una actuación específicamente humana. La fusión será tal que el progreso en el nivel material será resultado y fuente de progreso en la unión espiritual, haciendo que la vida sea humana.

Esto que definimos como específicamente humano está recogido en el concepto de cuerpo propio, *Leib*. En el cuerpo propio el hombre vive la realidad anímica; los tres niveles de la realidad son niveles del hombre en tanto que su cuerpo es *Leib*, *carne*. Este sentido del cuerpo propio se diferencia del sentido de cuerpo como realidad física, como *Körper*²⁰.

En el nivel de la carne o cuerpo propio se engloban la capa material y la somático-anímica unificadas en lo que podemos denominar *naturaleza* humana; esta naturaleza que se encuentra en la carne la constituirá como mediación entre la naturaleza y espíritu, entre naturaleza y cultura. Apuntamos así el carácter mediador del cuerpo propio, de la carne, que diferencia el cuerpo humano de la materia de la que están compuestos muchos objetos: el cuerpo humano no es mera materia, sino *materia animada* (en común con otros seres animados, vivos). Lo específico del hombre es que esta materia animada lo es de un espíritu creador de cultura.

¹⁹ Seguiremos en este apartado el artículo de SAN MARTÍN, Javier. «Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo.» en: *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2002; págs. 133-165.

²⁰ A diferencia del profesor San Martín, quien prefiere denominar al *Leib* como *carne* y al *Körper* como cuerpo, nosotros usaremos la expresión *cuerpo propio*, por haberla encontrado así en las obras de Moreno Márquez y de Iribarne.

En la descripción del *Leib* encontraremos el punto de partida para acercarnos a la experiencia del Otro, que no percibo como tal, sino como *Körper*. Mientras que inmediatamente sólo percibo mi realidad como materia animada, lo que inmediatamente percibo del otro es su realidad como materia. Sin embargo, y eso es lo que debemos reflexionar más adelante, llego al descubrimiento de otro como yo.

La descripción de la *carne* se nos presenta a través de tres experiencias: la táctil, la visual-auditiva y la movilidad.

La experiencia táctil me revela que la carne tiene experiencia de sí misma, por un lado, común a la experiencia que tengo de las cosas (es decir, tiene consistencia de cosa); por otro lado, experiencia específica de sensaciones que son fenómenos de la cosa y que percibo en mi carne: es carne en el sentido de siente. A diferencia de la cosa, que sólo posee cualidades, la carne posee cualidades y percibe sensaciones táctiles (ubiestesias) localizadas. Estas sensaciones me hacen presente mi carne. Esta percepción de la carne se da siempre, pero como compresencia en la percepción del mundo, no siempre como aprehensión (hay percepciones sin aprehensión).

En la experiencia visual no se da el desdoblamiento entre la presentación de las cosas con cualidades y la compresentación de la carne (como se da en la experiencia táctil en la que se da una sensación y una aprehensión) sino que sólo se da la presentación de las cualidades de la cosa (color, forma...) y no la presentación del ojo. No hay algo así como “ubiestesias visuales”, sensaciones localizadas en el ojo (tampoco en el oído, para las sensaciones auditivas).

Esta diferencia marcará para Husserl, de acuerdo con San Martín, la diferencia entre las propiedades de las cosas dadas a través de los sentidos y las ubiestesias. Toda realidad material es percibida por los sentidos, constituida “mediante un esquema y multiplicidades de matices, de escorzos” (un esquema que se mantiene a pesar de las múltiples maneras de presentarse). Por las ubiestesias lo que se me manifiesta inmediatamente es mi carne, *Leib*. Mientras que las percepciones son extensión, las ubiestesias son difusión y penetración.

La carne se identificará con las ubiestesias (sin ubiestesias no habría manifestación de la carne, nuestro cuerpo sería mera realidad física), incluidas las cinestesias, que están

vinculadas con lo táctil. Es el cuerpo propio, la *carne*, a través de la experiencia táctil, la que media entre un mundo virtual y un mundo ejecutivo, consistente²¹.

La carne es *órgano de la voluntad* en el sentido de que es la voluntad la que mueve inmediatamente a la carne. Junto con las ubiestesias de la carne tenemos los *sentimientos sensibles*, las *sensaciones cenestésicas* (placer, bienestar... o sus contrarios), fundamentales para los actos de valoración en la esfera del sentimiento. Ambas, ubiestesias y cenestesias, “lleen la carne”, son su contenido (recordando que las sensaciones cinestésicas son también ubiestesias).

Estos tres tipos de sensaciones constituyen el substrato material de la vida desiderativa y valorativa (y las sensaciones localizadas táctiles sirven para la constitución de las cosas de la experiencia). Son el substrato en tanto que los juicios de experiencia o valorativos no residen en la carne, no permanecen en ella; sino que lo material se localiza en la carne y se eleva al nivel de lo intencional (de nuevo, la carne como mediación). La *objetividad* de la carne está constituida por las ubiestesias, cinestesias y cenestesias: la carne física es una presencia que se me muestra, que se me objetiva, a través de esas sensaciones.

La intencionalidad se basa en que existe una correspondencia entre las sensaciones y la realidad: somos una unidad psicofísica (o, lo que es lo mismo, somos *Leib* en nuestro cuerpo propio). Las percepciones de la vista y el oído se acercarán a las funciones intencionales, por su menor materialidad, mientras que la carne ocuparía el nivel de la materia para las funciones espirituales.

Así, la sensibilidad, entendida en el sustrato de la carne (ubiestesias, cenestesias y cinestesias) y su ampliación a través de la vista y el oído, será el subsuelo de la conciencia, del yo. La carne lo será del yo, no en un sentido psicologista (como sujeción de una conciencia diferenciada de ella), sino en el sentido de que la realidad física humana es *carne* (cosa material pero de cierta naturaleza): “campo de localización de sensaciones y emociones afectivas y sensaciones atribuidas por la los campos sensitivos localizados indirectamente” (ubiestesias, cinestesias y cenestesias, por un lado, y la vista y el oído por el otro). No se pueden separar alma y carne: “el alma y el yo de cada uno se nos dan en el lugar de la carne”. Fuera de ella sólo están las funciones espirituales: la voluntad, el yo...

²¹ Véase la nota a propósito del estudio de San Martín sobre la fenomenología de Ortega citado más adelante.

aquéllas para las que la carne proporciona la materia (por eso la carne es punto de transferencia de lo físico a lo psíquico).

La carne, finalmente, es el *punto cero* (este aspecto lo hemos señalado ya) de mi orientación en el espacio (espacio no homogéneo), constituida imperfectamente (pues no es percibida por mí salvo con limitaciones) y cosa físicamente real en el mundo (sometida a las leyes físicas como cosa).

Finalmente, con la sola perspectiva nuestra de nuestra propia carne no podemos donarnos. Necesitamos la reciprocidad del otro para constituirnos, también, como cosa y poder donarnos como cosa diferente al otro (sin mi constitución como cosa no supero el solipsismo: el otro me es inaccesible, y es imposible la donación). El otro, por lo tanto, es necesario para que mi modo de estar en el mundo sea pleno. Veamos, entonces, en qué consiste la experiencia del Otro.

B.- LAS APORTACIONES DE MORENO MÁRQUEZ:

El esquema que seguiremos será, en primer lugar, el descubrimiento de la intersubjetividad inmanente, la comunidad del Yo consigo mismo como base de la experiencia del Otro. En segundo lugar, veremos los momentos que constituyen la experiencia del Otro, para ir descubriendo la implicación de la intersubjetividad trascendental en la subjetividad egológica (el Otro al que el Yo trasciende ya está predelienado en el Yo, habita en mi Yo-originario, no empírico). El tercer apartado tratará de la disposición comunicativa, como modo de ver un posible desarrollo del análisis fenomenológico practicado.

1.- EL SURGIMIENTO DEL PODER-SER-DE-OTRO-MODO:

Para afrontar el problema de la experiencia intersubjetiva (y también la praxis dialógica, aunque éste no sea ahora nuestro tema) es esencial considerar la relación entre actualidad y potencialidad como una relación dinámica. Existe una tensión entre la contingencia del ser-así-aquí-ahora, el *Sosein*, y la posibilidad de ser-de-otro-modo, el *Andersein*. En la vida egológica misma ya acontece este autotrascendimiento egológico (la superación de la propia actualidad, de la propia facticidad, de la propia ocasionalidad) que sirve de base para la experiencia del Otro, como primer paso para superar la contingencia de mi yo concreto hacia la posibilidad de ser-de-otro-modo, de abrirme desde esta primera alteridad a la alteridad plena, al Otro.

Se trata de la apertura del espacio de la intersubjetividad inmanente (la comunidad del Yo consigo mismo) como base de la experiencia del Otro y de la praxis dialógica. El punto de partida para descubrir este acontecimiento es la potencialidad egológica, la posibilidad de superar la ocasionalidad del ser aquí, ahora, de-este-modo (el *Sosein*) por el poder-ser-de-otro-modo (el *Andersein*) que constituye el primer encuentro con la alteridad²².

La primera apertura a la alteridad, dentro de la esfera de la subjetividad egológica, es la alteridad de sí mismo, la *autoalteración*²³. Entre la necesidad del Yo-soy-yo del Ser (*Sein*) y la contingencia del ser-así (*Sosein*) que incumbe en cada caso al sujeto concreto, la vida egológica experimenta la identidad o diferencia que engendran la *mismidad* como el yo que se mantiene idéntico a través del tiempo y a pesar de sus diferencias. Así, pues, la

²² Ob. cit. Pág. 257.

²³ La alteridad como comunidad del yo consigo mismo o como autoalteración es la visión de otras posibilidades que no me impiden ser yo-mismo, pero me abren a otros modos de ser.

autoalteración es la experiencia de la autoidentificación (por la rememoración) y autodiferenciación (por la fantasía) a través del tiempo (en la autotemporalización en la que acontece este ser-de-otro-modo primariamente). Ambas experiencias forman parte de la automismificación en un modo de comunidad del yo consigo mismo.

En cuanto a la autodiferenciación, hay que señalar que se verifica no en lo recordado, sino en lo sedimentado de la vida vivida: el comportamiento pasado se comprueba diferente del presente, de modo que se introduce la fantasía de un futuro contingente en su propio pasado (yo-habría-podido). Así, pues, “la rememoración [...] constituye, junto con la fantasía del Yo en torno a sí mismo, la base experiencial egológica de la *Fremderfahrung*”²⁴.

Esta autoalteración, lo hemos señalado inmediatamente antes, abre la posibilidad del trato monológico del Yo consigo mismo (o con un primer Otro que es él-mismo-de-otro-modo), abriendo así la posibilidad de la experiencia del Otro.

Sin embargo, el autotrascendimiento no transcurre sólo hacia el pasado, o hacia un pasado que podría haber sido otro, sino también hacia el futuro. El sujeto pro-yecta, se abre al por-venir que se halla en mis proyectos ya en mi presente: es el yo-podría, que también forma parte de la autoalteración que es base de la experiencia del Otro: “el primer Otro-Yo (otro-Yo) es, para el Yo, él-mismo en sus posibles ser-de-otro-modo”²⁵.

En conclusión, podemos señalar que el autotrascendimiento posibilita la intersubjetividad inmanente necesaria para que el sujeto supere su atadura a la facticidad, exigencia primera para el encuentro con el Otro, por la rememoración y/o la fantasía sin salirse de su subjetividad egológica, de su dignidad formal como sujeto-Yo. Se abre así el camino para el encuentro con la intersubjetividad trascendental sin abandonar el ámbito monadológico (abandonarlo implicaría la desintegración de la mismidad, una subjetividad psicopatológicamente afectada).

Hay dos aspectos de la fantasía que hay que distinguir desde ahora en la apertura al ser-de-otro-modo: el *como si...* (*als ob*) de la ficción imposible de realización del *como si...* (*wie wenn*) de la fantasía que sí puede ser realizada o bien ahora, o bien antes o después. En la experiencia del Otro ambos modos se acoplarán.

²⁴ *Ibíd.* Pág. 264.

²⁵ *Ibíd.* Pág. 268.

2.- LA EXPERIENCIA DEL OTRO:

Antes de entrar en la consideración de los momentos constituyentes de la experiencia del Otro, nos conviene recordar dos tesis que permiten descubrir el surgimiento trascendental de la alteridad subjetiva del Otro como un desprendimiento trascendente de las posibilidades del Yo para ser-de-otro-modo, porque una vez descubierto ese *Andersein* estamos en camino de encontrarnos con el Otro como sujeto²⁶:

- “El universo de las posibilidades de mi ser-de-otro-modo se recubre con el universo de posibilidades de un Yo en general”.

- “A cada posibilidad de un otro Yo en general corresponde una posibilidad de mi ser-de-otro-modo”.

A partir de estas premisas, la experiencia del Otro se puede comprender como “una superación del solipsismo sin sacrificio de la egología”, como defiende Moreno Márquez, citando a Ricoeur²⁷.

a) *La semejanza intercorporal:*

El primer momento, no cronológico, es aquel en el que el sujeto-Yo percibe, sin salir de la esfera de su “propiedad”, la semejanza corporal de otro cuerpo, *Körper*. Un cuerpo que, sin embargo, aparece *allí* frente al *aquí* del propio cuerpo, es decir, un cuerpo que no es el mío ni igual al mío, pero que se le asemeja.

Podría percibirlo sólo como cosa del entorno, como un objeto, y no ir más allá. Sin embargo, por medio de una transposición (recuerdo asociado con una fantasía), lo percibe como un posible “estar yo allí”.²⁸

De este modo se inicia el camino de la fantasía-rememoración, que encontrábamos en la intersubjetividad inmanente, como descubrimiento de la intersubjetividad trascendental. Esta transposición se basa en la semejanza de ambos cuerpos, que mantiene la dualidad, percibida por una distancia material, aunque está fundido con él en una comunidad.

Como señala Moreno, la peculiaridad de la semejanza intercorporal es la diferente implicación de uno de los dos términos de la relación: uno está comprometido en dicha relación, que siempre está desnivelada en su reciprocidad.

²⁶ Ob. cit. Pág. 273, tesis tomadas a su vez de Husserl.

²⁷ Ob. cit. Pág. 278.

²⁸ Una posible objeción a esta primera aproximación al problema de la experiencia del Otro, que reconoce el propio Moreno Márquez es que el sujeto-Yo no tiene plena autoconciencia de su *Körper*. Sin embargo, sí cuenta con cierto acceso a él, como esquema y a través del tacto. Véase ob. cit. Pág. 281.

Gracias a esta relación de semejanza, que no de igualdad, es posible la transposición o proyección en el cuerpo-allí al tiempo que el mantenimiento de la distancia y la separación (mientras que dos objetos iguales se funden, dos objetos semejantes quedan separados). Así, entendemos que el ámbito del encuentro intersubjetivo es el de la analogía.²⁹ Por analogía iniciamos una vía de acercamiento a la experiencia del Otro, camino que no iniciamos con realidades desemejantes: un árbol, por ejemplo.

b) El emparejamiento (“Paarung”):

El surgimiento de la conciencia de la semejanza intercorporal por analogía tiene lugar en el ámbito de la actividad, pero presenta una cercanía con el ámbito de la pasividad, el del emparejamiento o *Paarung*.

Este acontecimiento supera el mero acoplamiento intercorporal, ya que supone un acoplamiento prototípico entre el Yo y el Otro.

Es una asociación emparejante, opuesta como síntesis pasiva a la identificación, en la que ambos se constituyen como par en un juego entre la similitud percibida y la diferencia, en un “mutuo y viviente evocarse y una conciencia mutua”.³⁰ Es una primera reciprocidad, reconocimiento mutuo, que llega a plenitud en otro nivel cuando “el Yo constituye al Otro como Sujeto y el Otro constituido como tal, constituye a su vez al Yo como sujeto humano”.³¹ La reciprocidad en la constitución es el primer fruto de la *Paarung*, que llega para dar paso a la complementariedad entre el propio cuerpo (pleno de *Leib* y deficitario de autoconciencia como corporeidad física) y el otro-cuerpo-allí (pleno de corporeidad física y deficitario de subjetividad). Viene a hacer posible la plenificación de la defectuosidad de sentido tanto de la autoconciencia subjetiva egológica como de la percepción del Otro.

Así, el emparejamiento hace posible el enriquecimiento del sujeto-Yo que descubre su Körper (se in-corpora al Mundo de los objetos) y el enriquecimiento del Otro, que es descubierto como sujeto, como un Leibkörper (se en-carna, se abre subjetivamente al Mundo, ahora habitado por otro). Este descubrimiento del propio Körper (descubrimiento que implica el descubrimiento del propio Leib como realmente propio) es apertura a la mismidad: mi ser corporal depende de otro Körper-allí para constituirse plenamente. Porque sin la mediación, que posibilita la *Paarung*, entre el *Leib* y el *Körper*, no es posible

²⁹ Ibíd. Pág. 283.

³⁰ Ibíd. Pág. 285, citando a Husserl.

³¹ Ibíd. Pág. 286.

la conciencia lo mismo (relacionado con el *Leib*) y lo cambiante (relacionado con el *Körper*). Por otra parte, pero relacionado con la mismidad, está el autofantaseamiento del Yo que permite la toma de conciencia de la semejanza intercorporal, autofantaseamiento también hecho posible por la *Paarung* al revelar la mediación entre el Aquí del *Leib* y el Allí de otro cuerpo.

La importancia de la “*Paarung*” para nuestro centro de interés es enorme: instaura un entre-dos (“*Zwischen*”), que no protagoniza ninguno de los dos términos por separado y que meramente es “acogido” por el Yo. Se instaura así, en la complementariedad de la asociación emparejante, una comunidad de dos. Una comunidad de dos basada en el reconocimiento recíproco (en un recíproco verse) y en la complementariedad que lleva a la plenitud de sentido de los dos cuerpo emparejados como *Leibkörper*.

El emparejamiento, finalmente, posibilita la experiencia del Otro activa (permite el siguiente momento constituyente) en dos momentos fundamentales: el seguimiento perceptivo del estilo corporal/comportamental del cuerpo-allí y la traslación del sentido “Otro-Yo” a ese cuerpo-allí: la percepción de la semejanza intercorporal e intercomportamental solicita ya pasivamente la interpretación del *Körper*-allí como *Leib*³², puesto que se basa en la semejanza de los términos, que deberán ser sustituibles, equiparables.

c) La mediatidad de la intencionalidad preeminente de la “experiencia del Otro”:

El tránsito desde el *Körper* al *Leib* (de la constitución del cuerpo físico que percibo allí como un cuerpo orgánico, por medio de una transferencia motivada sólo en la similitud de ambos cuerpos) en el que se nos muestra un ser psíquico hace posible la expresividad (gracias a ella accedemos a la alteridad subjetiva, al Otro-yo, a una co-presencia).

Así accedemos al Otro como sujeto que es-para-sí.

Esta co-presencia se verifica a partir de la mediatidad de la intencionalidad que la hace posible: lo presentado en el *Körper* no se reduce a presencia directa o inmediata (como podría reducirse lo presentado inmediatamente, las cosas), sino que es una no-presencia irreductible a presencia, una alteridad subjetiva del Otro en cuanto Otro. La peculiaridad de la mediatidad aquí es que lo percibido, el *Körper* esconde lo que no puede de ningún modo presentarse inmediatamente.

³² Ob. cit. Pág. 290.

No se trata aquí de lo que se presenta, sino de que a través de lo que se presenta, un *Körper*, accedemos a lo que no puede ser percibido ni experimentado originariamente. Nos encontramos con un límite, que será el de la experiencia secundaria: este modo de acceso al Otro en cuanto Otro, al mismo tiempo que lo mantiene como Otro, revela al Yo un límite, una impotencia³³.

Hay que señalar, para no confundir las divisiones analíticas con la realidad, que esta presentación no significa que sea separable la presencia originaria del *Körper* de lo presentado en ella (la alteridad subjetiva, la vida anímica), sino que ambos se donan en unidad. Esta presentación unitaria, además, es trascendente e inmediata, aunque mediada por su presencia física *Körper*, pero no mediatizada (no razonada por analogía). No hay un razonamiento para asignar a ese *Körper* una vida psíquica, sino que lo presente y lo co-presente se donan en unidad perceptible visiblemente (aunque sea una percepción deficitaria para el acceso a la trascendencia subjetiva del Otro), pero también por medio de la escucha del Otro, dada la ambigüedad de la interpretación de lo visible del Otro: necesito una experiencia dia-lógica, hablar con el Otro y fiarme de él para alcanzar su trascendencia subjetiva.

En la trascendencia del Otro debemos distinguir entre una trascendencia formal (el Otro como sujeto) a la que accedemos directa e inmediatamente a través de su exterioridad y una trascendencia concreta (lo que el otro siente, piensa, su modo de conducirse en la vida...) que nunca será presencia, sobre la que nunca cabe la certeza, sino la duda y el error. Esta es la razón de que, en nuestro último apartado, consideremos la relación con el Otro, especialmente una relación continuada en el tiempo e indisoluble como un riesgo: el amor es un riesgo.

En todo caso, la percepción del Otro no es una percepción aislada de su *Körper*, sino que éste es significativo en la forma de expresión: el *Körper* del Otro expresa su alteridad subjetiva porque su vida psíquica me es dada de un modo significativo, no perceptivo (aunque sea de un modo inmediato en la percepción del *Körper* ajeno); lo co-presente está mediado por la presencia.

d) La ambigüedad intersubjetiva:

Nos movemos, hasta ahora, en el “anuncio de una subjetividad”. No se trata, como hemos señalado, de una seguridad. El descubrimiento final de esta subjetividad requiere

³³ Ob. cit. Pág. 294.

del yo una transposición analógica que conste de dos momentos: una transposición egológica (otro-yo, un Yo-de-otro-modo) basada en una relación de comunidad y semejanza de sentido circular, reflexivo; y un trascendimiento, una diferenciación, el anuncio de un no-yo. “El Otro no es simplemente otro-yo ni simplemente no-Yo”³⁴, sino que en la intersubjetividad se da una colaboración entre la alteridad prefigurada en la autoalteración egológica y la trascendencia.

Se abre así un espacio de univocidad y equivocidad egológicas, en el que se desenvuelve la comunidad y la separación, el acuerdo y la discrepancia... Toda la ambigüedad de la relación intersubjetiva se despliega a partir de este espacio: en el espacio del “entre”, el Nosotros primordial, un ámbito relacional en el que se despliega la potencialidad de ambos términos que lo integran: la intersubjetividad trascendental. Es el ámbito que abre a cada sujeto a la Objetividad compartida. Este ámbito, en lo esencial, es compartido con la filosofía dialógica buberiana, aunque desde perspectivas distintas (existencial ésta y teórica la husserliana).

A la trascendencia del Otro se llega por la cooperación entre el autofantaseamiento egológico (la fantasía que me proporciona la conciencia de la proximidad del Otro al yo) y la percepción de otro cuerpo/comportamiento-allí (que proporciona la conciencia de su distanciamiento perpetuo): percibo una posibilidad que se realiza ya ahora y de un ser-de-otro-modo que acontece en este momento (si perteneciera al Yo, necesitaría la sucesividad temporal o se quedaría en autofantaseamiento). Mientras que la fantasía me representa un posible ser-de-otro-modo del Yo, la percepción me presenta un ser-allí irreductible. Ambas son necesarias, y ninguna de las dos suficiente en sí misma. En este punto hay que señalar que esta fantasía es motivada, responsable, en el sentido de que responde a una percepción, no es una mera fantasía libre.

La percepción de la diferencia y de la contemporaneidad con que se presenta el cuerpo/comportamiento-allí (comportamiento concordante, coherente) permite la autoobjetivación del Yo en el mundo, su incorporación como sujeto y su encarnación. Así, el encuentro intersubjetivo me permite alcanzar mi propia condición humana.

Este encuentro intersubjetivo se modulará más o menos intensamente según la mayor o menor modificación intersubjetiva (desviación de la semejanza): así, habrá comunidades interhumanas o interpersonales con menos modificación intersubjetiva (con

³⁴ *Ibíd.* Pág. 302.

términos más semejantes) y comunidades meramente intersubjetivas con mayor modificación intersubjetiva (con términos menos semejantes, como un humano y un primate, por ejemplo).

Es en este momento estructural cuando se da la reciprocidad, ya que ésta sólo es posible en una comunidad interhumana, puesto que al desprenderse hacia allí-ahora del otro cuerpo/comportamiento y constituir al *Leib* otro, otorga al otro la competencia para constituirle a él mismo (recíprocamente). La reciprocidad se entabla una vez que el sujeto-Yo se ha objetivado gracias a la constitución del Otro como sujeto/objeto-en-el-mundo, como hombre. Así, lo que hasta ahora hemos considerado una “promesa de reciprocidad” se convierte en una reciprocidad interhumana.

e) El otro no es una reduplicación del yo. El “entre” intersubjetivo:

La ambigüedad persiste. El otro es una modificación del Yo, a la vez que es una trascendencia trascendente a mí. Sin embargo, no es una duplicación del Yo, porque trasciende la temporalización inmanente del Yo. El otro es percibido como otro-cuerpo/comportamiento-allí contemporáneo. Pero siempre no sólo como un *Leibkörper*, sino como “una conducta corporal y una personalidad que actúa en ella que es diferente de la mía”³⁵.

La intersubjetividad trascendente surge sobre la base experiencial de la intersubjetividad inmanente, pero aquélla desborda a ésta al abrirse a la contemporaneidad intersubjetiva: mientras que en el autotrascendimiento egológico la conciencia de unidad y mismidad es posible por la cerrazón temporal, por la temporalidad inmanente, según el antes y el después, en la experiencia del otro se da la apertura a un yo-de-otro-modo a la vez que a otro-que-yo sin la temporalidad que pueda atraparlo en mi unidad y mismidad, puesto que se perciben ambos como contemporáneos. “Mientras que el pasado mío propio no es independiente de mí como concreción, el Otro es independiente, no está incluido en mí como un momento de ser mío”³⁶. La autotemporalización egológica, en la que el Yo supera su actualidad fáctica, no sobrepasa su ser monádico; sin embargo, la alteración en la que se descubre al Otro-yo trasciende al Yo porque se le representa el ser-de-otro-modo del Yo precisamente ahora, con lo que le enfrenta a una temporalidad-otra.

La temporalidad que encuentro, se le presenta contemporánea al Yo precisamente en tanto es de Otro. Se abre así el Yo a una temporalidad que no es suya. Más aún, que no

³⁵ Ob. cit. Pág. 320, citando a Husserl.

³⁶ *Ibíd.* Pág. 324.

puede hacerse presencia ante mí. Lo que se presenta es un Yo que no soy yo, que es Otro fuera de mi alcance.

La percepción de otro-cuerpo/comportamiento-allí hace posible una ruptura no sólo de la temporalidad, sino de la espacialidad: a la caída del Aquí en el Allí, no se le corresponde totalmente un deslizamiento desde el ahora al después o entonces (sólo sería un yo-de-otro-modo, fantaseado) sino un verdadero Otro-que-yo percibido, porque se me presenta en un Allí que es su Aquí propio, ajeno a mí.

Este Otro que, al mismo tiempo que me descentra (porque me despotencia, me saca de la soberanía fáctica de ser así, aquí y ahora), me constituye como sujeto, me alcanza la Mismidad. El Otro me hace superar mi facticidad para alcanzarme una mayor mismidad (identificación de mi Yo frente al Otro). Al mismo tiempo que me autoidentifico, me autodiferencio del Otro, superando los modi de la autoconciencia egológica.

f) Acerca de la dimensión eidética de la experiencia del Otro:

De lo que venimos tratando hasta ahora es del acontecimiento estrictamente trascendental de la intersubjetividad, más que del acontecimiento trascendental-mundano de la interhumanidad y la interpersonalidad. Así pues, nos movemos en la dimensión eidética. Pese a que nosotros, en un apartado posterior, sigamos este mismo esquema para describir la relación interpersonal en su peculiaridad de relación sexuada, hasta ahora estamos describiendo la experiencia de un Otro-Yo en general (al Eidos Ego, al Cualquiera) y de un Yo en general.

Por un lado, la intelección de la apertura trascendental al Nosotros trascendental es punto de partida para el acceso al Nosotros social y, por otro lado, la intelección del Cualquiera que en Nosotros será el Yo (uno-entre-muchos) abrirá el camino del descentramiento hacia la vida dialógica (sólo será posible ésta desde la rebaja de la soberanía del Yo) y como el receptor de la Objetividad (que será lo válido para cualquiera).

La transposición que realiza el sujeto no lo es de su Yo fáctico, sino de su carácter de Yo (“yoidad”). Esto quiere decir que en la variación del ego se alcanza al Otro (aunque no al otro de carne y hueso) incluso en su dimensión corporal posible, no fáctica y por eso no perceptible. A lo que llega el que realiza tal autovariación es a la com-posibilidad intersubjetiva, a la coexistencia de múltiples yos³⁷. Después en una dimensión no eidética,

³⁷ *Ibíd.* Pág. 333.

sino experiencial, la percepción abrirá el camino desde lo eidético a la concreta exterioridad del Otro.

Esta dimensión eidética de la experiencia intersubjetiva explica también la co-originariedad intersubjetiva. El yo que ejecuta el proceso de las autovariaciones egológicas reconoce que él mismo es uno-entre-los-muchos Otros-yo. Este modo de descentramiento, en el que se descubre el yo como un *cualquiera*, se da en esta dimensión eidética. Sólo se da *cualquiera* cuando no se percibe al otro en su concreción y diferencia (“se gesta en la indiferencia o sustituibilidad”³⁸). *Cualquiera* no es perceptible: sino el total de las posibilidades del Yo para ser de otro modo. Como veremos, más allá de la dimensión eidética comienza la dimensión ética a partir de la decisión entre las opciones de *mirar* al otro, o de *verlo*.

La importancia de la variación eidética es que destaca la implicación de la intersubjetividad trascendental en la subjetividad trascendental egológica.³⁹ El otro como *cualquiera* remite a una posibilidad concreta del yo (no es él mismo, sino una posibilidad de mi ser-de-otro-modo).

Desde el concepto de *Cualquiera* se comienza la aproximación a la búsqueda de la Objetividad. No se trata de lo válido para otro-concreto (estaríamos buscando el *acuerdo*, más que la *objetividad*, estaríamos moviéndonos en el terreno de la persuasión, del convencer al otro) sino de lo válido para *Cualquiera*, porque su validez no es fruto del consenso, aunque esté al alcance de todos (al menos teoréticamente).

Esta variación presenta dos límites: uno de origen egológico (las variaciones no son libres, sino que se encuentran vinculadas a mí en mi factum: porque el Eidos Ego no es algo existencialmente vacío. Gracias a esa vinculación con mi factum, que no puedo sobrepasar, los Otros siguen siendo Otros, no alteraciones del Yo, lo que será básico para la experiencia del Otro); otro, de origen social (el sujeto-Yo se encuentra abierto a una pluralidad intersubjetiva, abarcada en un *Cualquiera*, que en el tránsito de la intersubjetividad a la interhumanidad o a la interpersonalidad se convertirá en otro concreto).

Sin embargo, esta variación eidética es la que permite el acceso al eidos Ego y muestra cómo está implicado en él el eidos intersubjetividad trascendental: la implicación

³⁸ Ob. cit. Pág. 334.

³⁹ Ob. cit. Pág. 336.

de la intersubjetividad trascendental en la subjetividad egológica, contemplada desde la perspectiva eidética.

g) El yo originario como base de la contemporaneidad intersubjetiva: la co-presencia del otro en el yo.

Lo que queda de la epojé fenomenológico-trascendental es la soledad del yo. Una soledad que abre al yo a la intersubjetividad (que lleva en sí a los Otros), pues funda un ámbito relacional en el que el Yo-originario (indeclinable) se declina experiencial-intersubjetivamente, tal como se percibe en la experiencia del Otro.

Al igual que el presente vivo (vital) del sujeto no tiene el ser-de-otro-modo del sujeto como fases (modificaciones del Ahora), sino que las contiene en un com-presente (coexistencia de presentes-pasados, presentes-actuales y presentes-futuros), asimismo el yo-originario accede a los otros como com-temporáneos, como una presencia en sí de sujetos diferentes sin que implique la pérdida de su alteridad. Se da, pues, una analogía entre el presente vivo (la *Lebendige Gegenwart*) y el yo-originario (*Ur-Ich*): una hace posible la compresencia de momentos temporales extrínsecos y separados, y el otro implica la compresencia de sujetos diferentes en el Yo.

De este modo, se encuentra el yo con “otros” que no son meras posibilidades de ser-de-otro-modo, “alteraciones”, sino verdaderos otros que se encuentran com-presentes en el Yo, auténticas “variaciones”, comprendiendo al otro como Otro-yo sin razonamiento mediador. Y comprendiéndolo como co-sujeto, no como objeto.

Nos movemos, sin embargo, en el ámbito gnoseológico, más que en el experiencial, pues no hemos aludido a la presentificación del Otro de carne y hueso, propia de la dimensión experiencial. El Yo-originario no es el yo empírico, sino el Yo “anónimo, trascendental, prerreflexivo y prepersonal”⁴⁰. Precisamente esta perspectiva es la que permite a Husserl superar el solipsismo (que sería insuperable a partir del yo empírico, que ya se encontraría separado del Otro). El carácter trascendental del intento de Husserl de resolver el problema de la implicación de la intersubjetividad en la subjetividad egológica es el que permite distinguir la indeclinabilidad monádica del Yo-originario de la declinabilidad del Yo en la experiencia del Otro.

Es el yo-originario quien abre el espacio del entre, el ámbito experiencial intersubjetivo. Lo logra inaugurando la contemporaneidad, la co-existencia intersubjetiva.

⁴⁰ *Ibíd.* Pág. 347.

Éste es “el que lleva en lo más interior de sí al Otro, y que desde lo interior donde aún no es Yo es responsable del Otro”⁴¹.

En este sentido, conviene distinguir entre lo subjetivo (lo propio del yo en su ocasionalidad, facticidad y contingencia) y lo subjetual (lo subjetivo que ha vencido la ocasionalidad, facticidad y contingencia abriendo una vía hacia el Nosotros trascendental).

3.- DISPOSICIÓN COMUNICATIVA:

La disposición comunicativa constituye la superación de la ocasionalidad, de la facticidad para acceder al Nosotros trascendental que ya habita en el Yo-originario. Todos los aspectos de la experiencia del Otro (ser-uno-fuera-de-otro; ser-uno-con-otro; uno-hacia-Otro y uno-para-otro) son posibles en la medida en que se da una implicación del Otro trascendental en el Yo.

La coexistencia (que el Yo esté habitado por el Otro y viceversa) no es indiferencia (ni el Otro es una reduplicación del Yo, ni es radicalmente otro), sino que el Otro incumbe al Yo, dado que ambos constituyen el Mundo intersubjetivamente en la con-vivencia. Este com-partir, tomar parte en el afrontamiento del Mundo se vive en la semejanza (con su ambigüedad entre la diferencia y la identidad).

No se pierde el carácter de sujeto, puesto que sigo siendo-para-mí, pero al mismo tiempo soy-para-Otro. Mi sentido no es sólo el sentido desde mí, sino a la vez para cada Otro.

No somos mónadas aisladas, sino que “cada percepción comprensiva de un *Leib* ajeno es una tal ventana”⁴².

La capacidad para ponerse en el lugar de Otro no reside fuera del sujeto, sino que forma parte de su subjetividad concreta (en tanto que sujetos, no somos cerrados y excluyentes, sino intersubjetivos, cuando superamos nuestra propia facticidad en el *entre* anónimo, en el que cabe *Cualquiera*).

Es la disposición comunicativa la que abre al sujeto a la posibilidad de la constitución de la Objetividad (entendida como lo válido para *Cualquiera*). Y esta posibilidad no se da en el nivel de la facticidad del yo empírico, sino en el de la intersubjetividad trascendental que está implicada en el Yo-originario.

⁴¹ Ob. cit. Pág. 351.

⁴² Ob. cit. Pág. 360.

La apertura al Mundo del sujeto singular es restringida, pero al mismo tiempo se abre a otros modos de apertura, aunque sea mínimamente. El despliegue de ese “acuerdo mínimo” se dará en la experiencia del Otro y en la praxis dialógica, ya en un nivel experiencial, no eidético-trascendental.

Conviene distinguir que la intersubjetividad trascendental posibilita una comunidad sin unidad de acción ni voluntad (se mantiene en el nivel eidético), mientras que la praxis dialógica posibilita vínculos personales en unidad de voluntad, que llevan a plenitud la subjetividad del Yo.

La verdadera comunidad es la que se funda a partir de la implicación de la intersubjetividad trascendental en la subjetividad egológica, que es plenificable en la concreción del cara a cara de la relación Yo-Tú interpersonal y que pervive incluso en la pérdida del Otro de carne y hueso. La comunidad originaria es la que existe previamente a la presencia del Otro, la que está ahí antes de toda decisión de entablar relación, la que no depende, por tanto, de ninguna decisión ética personal.

C.- LAS APORTACIONES DE IRIBARNE:

Como hemos señalado, una de las principales aportaciones de la profesora Iribarne es la distinción entre la *fenomenología estática* y la *fenomenología genética*, porque a partir de su complementariedad como perspectivas, muestra la unidad de la teoría husserliana sobre la intersubjetividad.

1.- FENOMENOLOGÍA ESTÁTICA:

Se centra en la perspectiva eidética, en la descripción de la mónada en general, el ámbito del yo primordial. Desde este enfoque, que se centra en el objeto, “los contenidos esenciales se consideran como *ya devenidos*”⁴³. Es, por lo tanto, un enfoque de carácter metodológico, que sirve para descubrir los estratos de la realidad que serán reconstruidos en un análisis genético. Debe ser un análisis previo, ya que “el análisis estático funciona como hilo conductor para la fenomenología genética”⁴⁴.

Sin embargo, aunque Husserl propone el problema de la constitución del Otro como un problema trascendental, que parta del yo primordial, existe cierta ambigüedad en su tratamiento y desarrollo. Dicha ambigüedad se debe a la ambigüedad propia del concepto de *primordialidad* según aparece en la *V Meditación Cartesiana*: se trata de una diferente extensión del concepto de *lo mío propio*. Mientras que en un primer caso se trata de una esfera primordial que incluye mis vivencias del Otro (aunque no su presencia, su experiencia) que será el ámbito de la fenomenología estática; en el segundo caso se trata de un ámbito de mi propiedad en el que se excluye toda mención al Otro, y configurará el ámbito de desarrollo de la fenomenología genética. Denominará Husserl al primero *reducción y mundo primordiales* y, al segundo, *reducción y mundo solipsísticos*⁴⁵.

A partir de la reducción trascendental (o *primordial*), la que excluye al Otro y sus producciones, pero no las intencionalidades extrañas y todas las vivencias, me encuentro con mi cuerpo propio y mi vida psíquica. Descubro la intencionalidad preeminente, esa trascendencia en mi inmanencia, la presencia del Otro trascendental.

Descubro Otro, aún no otro hombre, que se mueve entre la identidad y la diferencia⁴⁶: diferenciado de mí, como constituyente del Mundo, pero idéntico en su

⁴³ IRIBARNE, Julia, Ob. cit. Pág. 38.

⁴⁴ *Ibíd.* Pág. 38.

⁴⁵ IRIBARNE, Julia, Ob. cit. Pág. 44.

⁴⁶ *Ob. cit.* Pág. 49.

carácter constituyente. De hecho, se impondrá de tal manera esta tensión que la objetividad será la validez para *cualquiera*, aunque no todavía.

No todavía porque, al suprimir toda creación extraña parece que hemos perdido el mundo. El mundo, que persiste en la relación con mi *Leib*. Precisamente para validar este mundo como objetivo encuentro al Otro, en mí (sin salir de mi yo primordial) como co-constituyente del mundo común.

En este punto surge “la cuestión sobre la experiencia que hace posible la donación intencional de ese sentido de ser propio que no es el mío”⁴⁷. El concepto que sirve para solventarla es el de la *doble reducción*: si en la fantasía y en el recuerdo descubro una doble conciencia (la propia presente y la propia captada en el recuerdo, ambas mías; o en la imaginación del futuro) dentro de mi propio flujo de conciencia, así mismo encuentro una conciencia extraña fuera de mi propio flujo pero simultánea a la mía. La coincidencia de ambas será el fundamento de la objetividad⁴⁸. Esta duplicidad de las conciencias encontrada en el ámbito primordial “ha desvelado el recíproco existir el uno para el otro”⁴⁹. El Otro que se refleja en mí.

2.- FENOMENOLOGÍA GENÉTICA:

El análisis anterior se concluye con el de la fenomenología genética ya que de todo objeto nos remitimos a un punto en el que se constituyó por primera vez. Sin embargo, esta transposición analogizante no es del mismo tipo que las que tienen lugar cuando el sentido que se nos ofrece es el del *alter ego*.

Se trata aquí del que considerábamos segundo sentido de lo primordial: se trata de una reducción que deja fuera de las vivencias del Yo las relativas al Otro.

Otra diferencia fundamental entre las dos perspectivas es que esta segunda parte de la aparición del Otro como cuerpo, como manifestación sensible (excluida de la esfera primordial en el primer sentido).

En este punto, ante lo esencialmente ajeno (las vivencias del Otro me son absolutamente extrañas, porque si no fuera así serían vivencias mías) lo único que me sirve de punto de partida es el cuerpo del Otro, aparentemente un objeto como cualquiera de los que me rodean.

⁴⁷ Ob. cit. Pág. 51.

⁴⁸ Ob. cit. Pág. 53: “El análisis trascendental constitutivo de las objetividades señala, como fundamento de tales objetividades, a la conciencia propia junto a la extraña dada en la experiencia impática”.

⁴⁹ Ob. cit. Pág. 55.

Percibo un cuerpo físico y, sin embargo, afirmo su carácter orgánico, como el de mi cuerpo (del que tengo experiencia como cuerpo propio, orgánico, pero no como cuerpo físico). Más aún, “lo experimento como experimentando a su vez ese mundo y a mí mismo dentro de él, o sea, lo experimento como sujeto para ese mundo”⁵⁰.

El cuerpo del Otro que percibo se me presenta como una presentación: no me es posible una constitución del Otro como la constitución de una cosa (puedo ver otras caras de un objeto sucesivamente, haciéndolas presentes en distintos momentos, pero lo que se me presenta del Otro, él mismo, me es inaccesible).

Esta constitución del Otro pasa por aprehender su cuerpo como cuerpo propio, por una transposición analogizante única: ya que el original de la instauración originaria es viviente, acontece un apareamiento o emparejamiento originario.

El Otro se me presenta configurado como par, en una asociación con mi yo: la evocación recíproca y la coincidencia recíproca favorecen la transferencia de sentido de los elementos emparejados. En el emparejamiento se da una vinculación asociativa de semejanza que da lugar a la formación de sentido conjunta para los dos elementos. Esta semejanza, en el caso del Otro, está mediatizada por el cuerpo del Otro. Husserl estudiará la experiencia de la igualdad y semejanza de los cuerpos, según veremos, a partir del campo visual y el táctil:

En el emparejamiento, el espacio originario (inhomogéneo) que está constituido por el cuerpo propio que también constituye los cuerpos en el espacio se transforma en espacio homogéneo por la aparición de otro cuerpo que es también cuerpo propio y es par mío pero no idéntico a mí. El cuerpo del Otro es cuerpo del *alter* porque media entre nosotros una distancia que puedo recorrer, pero es una alteridad del *ego* porque es un cuerpo semejante al mío, emparejado con él.

Sin embargo, la transposición se basa no sólo en la percepción del cuerpo del Otro, sino también de su comportamiento cambiante pero coherente con ese cuerpo físico.

Hemos señalado la importancia de la constitución recíproca. Es básica para la constitución conjunta de un mundo objetivo. Distingue Husserl una reciprocidad imperfecta anterior, que se da en el momento del apareamiento o emparejamiento del cuerpo propio mío y el otro-cuerpo-propio. Es la que me proporciona el sentido de mi

⁵⁰ Ob. cit. Pág. 61.

cuerpo como cuerpo externo, como cuerpo físico. De este modo me descentra y me sitúa en la “experiencia de la comunidad que no es otra que ese común saber uno del Otro”⁵¹.

Un tercer elemento que coadyuva a la constitución del Otro es la doble reducción (aunque en la *V Meditación Cartesiana* no se nombre como tal concepto): la autoenajenación, el autofantaseamiento hacia el pasado o el futuro, por el recuerdo o la fantasía, permiten comprender cómo el Otro se me presenta como Otro-yo.

Considerando la espacialidad de mi cuerpo propio, en el *aquí* (aunque cambiante, siempre *aquí*) del cuerpo orgánico, percibo el cuerpo ajeno en el *allí*, aun siendo cuerpo propio. Este percibir el cuerpo del Otro implica que mi cuerpo propio adquiera sentido de cuerpo físico y el cuerpo físico ajeno se afirme como cuerpo propio. Se da, así, un reconocimiento recíproco como sujetos.

También incide Iribarne⁵², exponiendo una crítica de Held, en los dos aspectos del “como si”: el cuasi-posicional (en el que hago una cuasi-transferencia al *allí*, pero ese *allí* es mi *aquí*; es decir, permanece en la imaginación-fantasía, y puede llevarse a cabo en simultaneidad); y el posicional (el real, la transferencia al *allí* que no puede ser simultánea con mi *aquí*). En el caso del Otro, se da la simultaneidad del absoluto *aquí* mío y el absoluto *allí* ajeno (que es el *aquí* del Otro). Para Held, Husserl se acerca a una cuasi-duplicación del yo, desde el enfoque cuasi-posicional.

Iribarne expone a continuación la respuesta de Aguirre a Held. Para Aguirre, el “como si” no es una mera fantasía, sino que es una verdadera presentificación posicional. No se trata de una fantasía, puesto que la realidad de la vivencia no la suprimiría, porque el que *allí* se mueve “como si” fuera yo allí es Otro-yo, ya percibido como distinto a mí, como otro cuerpo propio, no como mera reduplicación. La fantasía que guía esta presentificación no es libre, sino sometida. Por lo tanto, para Aguirre en la experiencia del Otro se trata de una conciencia posicional, como modificación kinestésica, abriendo paso efectivo a la posición del Otro.

3.- EL AMOR, COMUNIDAD DE VIDA Y ASPIRACIONES:

El amor, cuya definición por parte de Husserl retomaremos como punto de partida de la conclusión de nuestra reflexión, es una comunidad de vida y aspiraciones, de modo que no sólo hay un compromiso de esfuerzo común de dos voluntades, sino unidad de

⁵¹ Ob. cit. Pág. 93.

⁵² Ob. cit. Págs. 70-74 y 74-82 para la respuesta de Aguirre.

voluntad. Se da una asunción de la voluntad del otro dentro de la propia, de modo que incluso las actividades que cada uno realiza individualmente llevan implícitamente la voluntad del otro.

La unidad es tal que no se trata de una supervisión, del sometimiento a una censura por parte del otro, sino de que todas las acciones, pensamientos, esfuerzos tienen un sentido común y una aspiración común: no son las acciones de uno, sino las acciones de ambos llevadas a cabo por uno. Así mismo, los dos están solidariamente vinculados en la responsabilidad⁵³.

Esta unificación, este *hacerse dos uno solo*, no es un sometimiento. No se da una renuncia a mi voluntad a favor de la tuya, ni en el sentido de la renuncia, ni en el sentido que tendría tal asunción. Yo no renuncio a mi voluntad, puesto que la ejerzo; y no asumo tu voluntad. Ambas voluntades se han unificado en una voluntad común que sigue siendo de cada uno, en una comunidad de vida y aspiraciones.

La relación sexual también está descrita por Husserl, como refiere Iribarne, como comunidad de gozo y de cuidados⁵⁴. Este modo de relación supone una comunidad gozante en la que “están ahí el uno para el otro y a una en esta confusión, aspirando al gozo el uno por el intermedio del otro”. No se trata, entonces, de un placer de uno sumado al placer del otro, sino que ambos son un gozo único. Tampoco el otro es un medio para mi placer, sino co-sujeto del placer común. La clave de la relación sexual, de la comunidad de gozo será entonces el carácter del otro de sujeto con su corporalidad propia: no me relaciono con un cuerpo físico, ni tan sólo con un cuerpo propio ajeno, sino que la relación sexual es con un sujeto ajeno con el vivo la comunidad de gozo, la unidad del gozo común.

La relación sexual puede ocurrir, sin embargo, sin que se tome en cuenta la subjetividad del otro. Se trata entonces de un placer de diferente nivel y de un conflicto de valores (el placer mío y el valor del otro). Se violenta al otro en cuanto sujeto ajeno y la relación se limita a un “hacerse cargo de este pesar para evitar mayores sufrimientos” (resignación) o a la rebelión.

⁵³ IRIBARNE, Julia. *La intersubjetividad en Husserl*. Edic. Carlos Lohlé. Buenos Aires, Argentina: 1988 (vol. II). Pág. 214.

⁵⁴ Ob. cit. Págs 216-218.

III.- CONCLUSIONES:

A.- LAS APORTACIONES COMO FUNDAMENTO DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA SEXUALIDAD:

A partir de las consideraciones sobre la perspectiva fenomenológica del cuerpo como punto de partida, hemos procurado analizar dos estudios sobre la intersubjetividad en Husserl que, aunque orientados cada uno según su tesis central, coinciden en su interpretación.

Sin la consideración del cuerpo como *Leib* es imposible considerar la carencia que el Otro sufre, incorporándose al Mundo. Pero también en esa incorporación está la posibilidad de donarme al otro. Esta plenitud, encontrada en la experiencia del Otro como reciprocidad, no es, sin embargo, la perspectiva de Moreno Márquez ni de Iribarne.

Moreno Márquez busca exponer la experiencia del Otro como vía de acceso a la objetividad común: sólo la intersubjetividad, contenida en la subjetividad egológica, nos permite el acceso a lo objetivo, acceso que se realiza en la praxis dialógica.

Iribarne, por su parte, pretende mostrar la consistencia de una teoría de la intersubjetividad en Husserl, distinguiendo dos perspectivas que el propio Husserl tardaría en reconocer en su propia exposición, a partir de la *V Meditación Cartesiana* hasta sus obras finales, la *fenomenología estática* y la *fenomenología genética* (que ella presenta como complementarias, a pesar de que a menudo se han considerado una fractura en la obra de Husserl⁵⁵).

En esta tercera parte del Trabajo pretendemos adelantar una perspectiva fenomenológica de la sexualidad fundamentada en la experiencia del Otro. Si el acceso al Otro es posible, incluso es el reconocimiento de una presencia que me habita, vivir de acuerdo con esa posibilidad, realizar esa posibilidad en la carne es una tarea humana. Iluminar esta tarea humana, compuesta por muchas experiencias concretas, es el propósito de lo que sigue.

Es imposible, en el ámbito de este trabajo y dado su carácter embrionario, exponer una fenomenología de la sexualidad completa. Por lo tanto, nos centraremos en dos aspectos: por un lado, aplicando las aportaciones de Moreno y de Iribarne, apuntaremos

⁵⁵ Ob. cit. Pág. 138.

rasgos de una fenomenología del encuentro con el otro sexuado. En un segundo apartado, siguiendo las aportaciones de San Martín, señalaremos algunos aspectos de la fenomenología del encuentro sexual.

Estos apartados serán sin duda parciales y asistemáticos; carecerán de unidad y coherencia, etc. Lo único a lo que podemos aspirar (incluso aspirar a ello sería presunción) es a mantener una perspectiva que intenta ser fenomenológica, no ética ni moral. Mantener la coherencia en el enfoque del estudio ya sería suficiente (en efecto, escritos de ética o moral sexual hay muchos, algunos salpicados de psicologismo. Acercarnos al estudio fenomenológico de la sexualidad ya sería ver cumplido nuestro propósito).

Con el fin de no perdernos en casos particulares y como prototipo de relación, hablaremos en el siguiente apartado de una relación de carácter sexuado, en la que la diferencia sexual es relevante, una relación estable (por cuanto debe suponer la instauración de una temporalidad común) y fecunda (abierta a la vida o a los otros). En nuestra situación cultural plural hemos seleccionado como foco de atención la relación que se considera *matrimonio* de acuerdo con la primera acepción de dicho lema en el Diccionario de la Real Academia Española (vigésimo tercera edición): “Unión de hombre y mujer, concertada mediante ciertos ritos o formalidades legales, para establecer y mantener una comunidad de vida e intereses”⁵⁶.

No se trata de entrar en la polémica sobre la definición legal de *matrimonio*, sino de entender el modo de relación que centrará principalmente, aunque no únicamente, nuestra descripción.

Se trata de describir un modo de relación de los que Iribarne considera, con Husserl, un *acto social*: “no me alegro con ellos por algo que nos regocija, sino que me alegro porque ellos están alegres o me apena su tristeza”⁵⁷. Tampoco nos referimos al acto que se acerca al intercambio, al hacer algo con intención de ser correspondido con otra acción.

Este tipo de relación no es sólo verbal (quizá ni siquiera primariamente verbal) sino gestual, o instaurada por la mirada. De hecho, lo que instaura la comunicación no es la palabra, sino la mirada.

⁵⁶ El *Avance* de la vigésimo tercera edición del *Diccionario de la Lengua Española* sólo está disponible en su versión en la red. Por eso omitimos la cita bibliográfica, pero puede consultarse la entrada en <http://lema.rae.es/drae/?val=matrimonio>.

⁵⁷ IRIBARNE, Julia. Ob. cit. Pág. 96.

Si es la relación yo-tú la que deviene mi conciencia en conciencia personal de sí misma (relación que se establece, mucho antes de la relación que sirve de exposición de nuestra lectura, en unos primeros tú que son los progenitores propios o los primeros cuidadores estables) es porque en los *actos sociales* se da una comunidad de aspiración y de voluntad (posibilitada por la comunicación, entendida ya como comunicación total en el matrimonio). Se da un *darse* (una *donación*) que consiste en un ruego: quiero plenificar una carencia propia a partir de la acción que quiero suscitar en el Otro, pero con la reciprocidad consciente de que él actuará, se dejará motivar y sabe que yo tengo esa intención como yo sé que él asume esa voluntad como determinante de su voluntad⁵⁸. Aun a riesgo de adelantar conclusiones y luego repetir en exceso, el amor es un riesgo (por ahora, el riesgo que asumo exponiendo mi carencia al Otro).

Estamos tratando aquí, pues, de una comunidad compleja: comunidad de vida y aspiración, de voluntad, comunidad de gozo y de cuidados, pero también comunidad temporaria⁵⁹.

⁵⁸ Ob. cit. Pág. 99.

⁵⁹ Ob. cit. Pág. 99.

B.- FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA DEL OTRO SEXUADO:

a) El encuentro con un cuerpo:

Como hemos reseñado en el apartado II.A. , la experiencia del otro presenta un primer momento constituyente: el reconocimiento de un *Körper* semejante al propio, pero diferenciado. Esta toma de conciencia de la semejanza intercorporal se caracteriza por su carácter activo (frente a la pasividad de la *Paarung* o emparejamiento). El sujeto es quien toma conciencia, por tanto, desde un punto de vista ético no se tratará de un acto neutral. De algún modo, aunque no estamos hablando de un acto que tenga lugar en un momento concreto, sí podemos hablar de una “actitud” (si el término no connotara cierta cercanía a lo psicológico) o, mejor aún, a un modo de vivir mi ser-con⁶⁰. Este modo de vivir mi ser-con los otros no es neutral, porque es realizado por mí, aunque no decidido consciente y puntualmente, sino como “habitualidad” en mi encuentro con los otros semejantes.

Debemos volver a insistir en el aspecto de que no es un acto consciente que se dé cada vez que encuentro a otro. Se trata de mi modo de vivir mi ser-con: puedo haberme habituado a ver a los demás y a tratar a los demás como cuerpos. Es el acceso que realiza, por ejemplo, quien consume pornografía, como veremos.

A partir de este encuentro, del que saldría el reconocimiento del cuerpo-Otro, el sujeto-Yo toma una primera decisión: transponer su cuerpo en el cuerpo-Otro, iniciando una vía hacia el reconocimiento de la subjetividad ajena, o evitarlo, profundizando la consideración del cuerpo-Otro como *Körper*, objeto físico. En definitiva, la primera decisión es abrirse a la posibilidad de que ese cuerpo físico lo sea de un sujeto o cerrarse a ella.

Si la dificultad con que se encuentra el sujeto-Yo para la transposición es su pobre autoconciencia del *Körper* propio, esa misma pobre autoconciencia (unida a la facilidad de percibir el *Körper* del otro físicamente) es la coartada para iniciar el camino hacia la cosificación del otro a través de su cuerpo.

⁶⁰ Aquí utilizamos la palabra *actitud* en un sentido similar al que le da Buber cuando habla de “su propia doble actitud ante él [el mundo]”. De un modo más preciso, quizá, que no hemos querido utilizar para no perder el enfoque husserliano del trabajo, deberíamos hablar de “un modo de existencia”, que es lo que fundan las palabras básicas buberianas. No hemos utilizado esta expresión, que nos parece más apropiada, por no dar un carácter existencial a este trabajo. Véase BUBER, Martin. *Yo y Tú*. Caparrós editores. Madrid: 2005 (cuarta edición).

El sujeto-Yo se repliega en la ignorancia de su corporalidad física (profundiza en la diferencia de su percepción corporal: yo me percibo como *Leib* pero allí percibo sólo un *Körper*) para huir de la implicación personal que supondrá, a la larga (cuando el camino hacia el reconocimiento de la subjetividad trascendental del otro se recorra totalmente) el reconocimiento del otro: para huir, en definitiva, de la responsabilidad por el Otro.

De este modo, mi relación corporal con el otro no debe dar cuenta al otro. Por ejemplo, el encuentro sexual con el otro no tendrá obligación ética o moral de implicar mi persona, pues he cortado la posibilidad de un encuentro interpersonal⁶¹.

Así, pues, las opciones entre las que debe decidir son: profundizar en la percepción física del otro en su cuerpo, en el carácter de *Körper* de su cuerpo (la tersura de su piel, el tono, la proporcionalidad de sus formas, la tensión de sus movimientos...) o seguir el camino que se inicia con la transposición, al percibir al otro como *Körper*⁶² y más allá. Seguir el camino de la *Paarung*, de la que enseguida hablaremos, o no.

En este aspecto, existe una diferencia relevante entre el encuentro con el Otro que tiene lugar a través de los sentidos de la vista y el oído y el que tiene lugar en la carne: es mucho más sencillo de despersonalizar el Otro virtual (de hecho, la pornografía es virtual, inaccesible a la carne). Quizá se deba a que la carne, en su materialidad está ligada al mundo del valor de un modo inseparable, mientras que lo virtual queda cerca de lo irreal, inconsistente hasta que no se encuentra en la carne.

Por otra parte, dentro de este mismo momento constituyente, en la percepción del *Körper* del otro, se ve involucrado un aspecto importante de la donación corporal: la percepción del otro en sus caracteres sexuales como otro-sexo (aunque aún no como otro modo de ser sujeto sexuado).

Esta percepción se relaciona con la cuestión de la semejanza/igualdad. La transposición al cuerpo del otro admite dos grados genéricos, en tanto que hay dos grados

⁶¹ Hablamos aquí, evidentemente, de *intercambios sexuales* no en el sentido de intercambio económico, según se ha usado esta expresión para denotar la prostitución, sino en el sentido del intercambio de *Körper* que, supuestamente se llevaría a cabo. Uso el cuerpo del otro como cosa física y, supuestamente el mío también del mismo modo. Un estudio más sistemático debería reflexionar si mi *carne* acepta ser anulada, lo que parece muy improbable.

⁶² De ningún modo consideramos que considerar al Otro como sujeto implique abstraerse de la realidad de su cuerpo (de su tonalidad de piel, de su tersura, de sus formas...); de lo que hablamos aquí es de decidir no traspasar ese aspecto, o decidir ir más allá de la realidad física de ese cuerpo. Este aspecto es relevante, de un modo claro, en el consumo de pornografía: donde los cuerpos son *Körper* y su valor viene dado por rasgos físicos. En las relaciones interpersonales es difícil que se vea radicalmente esta reducción del otro a su carácter físico.

de semejanza. El cuerpo-otro-sexuado-diferente presenta una mayor distancia que el cuerpo-otro-sexuado-igual.

A pesar de la comunidad de *Körper* se da una separación graduada: hay cuerpos-otros más distantes al mío, aun teniendo a la misma esencia⁶³.

Esta diferencia de proximidad está relacionada con la tendencia impulsiva al encuentro con el cuerpo-otro-sexuado-diferente. En este nivel de percepción del *Körper*, en la diferencia se asienta la atracción que produce el cuerpo semejante, pero más distanciado.

No quiere esto decir que la atracción homosexual (atracción por lo semejante menos distanciado) sea inapropiada. Tan sólo apuntamos que se trata de impulsos de distinto grado de distancia. Los describimos como diferentes entre sí, no los valoramos moralmente.

b) El emparejamiento (paarung) como requisito del reconocimiento del cuerpo-otro más allá de lo físico:

El acontecimiento pasivo de la *Paarung*, que funda una semejanza asociativa, hace posible la reciprocidad y la complementariedad. Con la base de la semejanza intercorporal, se descubre un “apelarse recíproco”, aunque no consciente, de los *Körper* implicados en la relación. Ambos encierran la posibilidad de la mutua constitución como sujetos humanos.

Por otro lado, este acontecimiento es el medio pasivo que realiza la complementariedad entre el propio cuerpo y el otro-cuerpo-allí: el cuerpo propio posee una plenitud de *Leib* y un déficit de *Körper*, y el otro-cuerpo-allí al revés, de modo que ambos poseen una plenitud y una carencia. El reconocimiento de ambos conlleva la encarnación del *Körper*-allí y la incorporación al Mundo de los Objetos del *Leib*-aquí. Ambos alcanzan así la total plenitud.

La diferencia de grado o mayor o menor distancia según la sexuación del cuerpo-otro, asentada en una distinta semejanza del *Körper*, también deberá estar relacionada con la diferencia en la reciprocidad y complementariedad.

El emparejamiento de cuerpos más o menos distantes en su semejanza presentará una gradación. Habrá una mayor in-diferencia con los cuerpos-otros-sexuados-igual, y una mayor diferencia con los cuerpos-otros-sexuados-diferentes. El *Leibkörper* que reconozco con la base de una semejanza menos distanciada es más in-diferente para mí que el que

⁶³ Las descripciones de Husserl sobre normalidad y anormalidad biofísicas, expuestas por Iribarne, nos dan pie a sugerir esta diferencia como relevante. Véase IRIBARNE, Julia *La intersubjetividad en Husserl*. Edic. Carlos Lohlé. Buenos Aires, Argentina: 1988 (vol. II). Pág. 164.

reconozco más distanciado en su semejanza conmigo (que me es menos indiferente). Que ese diferente reconocer el *Leibkörper* se despliegue en una diferencia de trato o de atracción hacia los sujetos que descubriré está por ver, pero es una posible explicación de la atracción más generalizada por las personas que son menos in-diferentes (la atracción por el semejante más diferente a uno mismo, el del otro sexo).

Este aspecto tiene relación con que el reconocimiento que se hace del *Körper* como *Leibkörper*, pueda dar lugar al reconocimiento de cuerpos diferentes, tanto en la dimensión del *Körper* como del *Leibkörper*: cuerpo de hombre o cuerpo de mujer.

Al mismo tiempo, la en-carnación del cuerpo orgánico percibido como semejante y la in-corporación al Mundo de los Objetos del cuerpo propio no serían genéricas, sino específicas, diferentemente sexuadas, lo que nos sitúa en el Mundo, o en la relación, de un modo específico y diferente: como hombre o como mujer.

En la relación institucionalizada entre un hombre y una mujer está claro que el encuentro con el Otro me sitúa en el mundo no sólo como *Körper*, sino como cuerpo sexuado: no en tanto que se me presente como “marido de” o “mujer de”, lo que podría ser una convención social, sino en tanto que de esa relación surgirá mi *paternidad* (que implica mi ser-varón) y su *maternidad* (que implica su ser-mujer). No estamos hablando de relaciones culturales o sociales (del rol de padre o de madre), sino de la realidad de que mi aportación en la tarea común de procreación que surja de la relación es una aportación según mi carácter sexuado: yo, varón, no puedo gestar, no puedo concebir. No es una cuestión de roles sociales, es una cuestión que reside en mi cuerpo físico diferente del otro y que ha sido elegido por el otro también en la consideración de ese aspecto.

Cierto es que este rasgo no define por sí solo mi cuerpo físico, pero también es cierto que mi cuerpo físico tiene como rasgo estas limitaciones o estas proyecciones, y que la percepción de mi cuerpo físico es la percepción de mi cuerpo físico como sexuado de un modo concreto.

c) La aceptación del otro como sujeto no es fruto de mi razonamiento:

La transferencia que, a partir de mi cuerpo orgánico, de mi *carne*, constituye el cuerpo físico-allí como *carne* presenta, en virtud de la distancia de semejanza entre ambos cuerpos en el carácter de sexuados de un modo distinto, una diferente constitución (como sujetos distintos).

El *Körper* que se me presenta me a-presenta un sujeto. Un sujeto distinto a mí en tanto que lo percibido lo es. De esta forma, es coherente considerar que un *Körper* más

distanciado me apesante un sujeto diferente, como acabamos de apuntar. Sin embargo, es un sujeto (en todos los casos, no sólo en el caso de la distancia en la sexuación) que no es reducible a presencia, que siempre permanecerá en mi lejanía, imposible de aprehender.

Al Otro en cuanto Otro, en cuanto sujeto, no lo puedo aprehender en la experiencia primaria u originaria, sino sólo como experiencia secundaria. Este carácter de Otro como inasible me sitúa ante él en el ámbito de una racionalidad no positivista: sobre el Otro no tengo Yo la última palabra.

Este des-centramiento que supone el Otro en mi vida se me presenta como un dilema. Estoy, ante el Otro, obligado a decidir si aceptar para mí el carácter subjetivo del Otro, aunque eso signifique moverme en una racionalidad dialógica, intersubjetiva, en la que yo no tengo la última palabra ni la última voluntad; o salvaguardar mi voluntad, mi palabra, mi subjetividad reducida a egología, negándole al Otro su carácter de Otro, su alteridad subjetiva (que no se me impone como presencia).

De nuevo, como en el apartado 2.a., no se trata de una decisión como momento puntual. El carácter mediado de la presentación de la alteridad subjetiva del Otro no es razonado: no razono la presencia de un sujeto presentado en el *Körper* que se me presenta (por lo que tampoco podría rechazarlo). Pero sí decido mi modo de tratarme con ese sujeto, como sujeto o como objeto. Además, en esa decisión no sólo me juego mi destino con respecto al Otro, sino mi destino como sujeto, mi modo de estar en el Mundo, porque permanecer en la esfera de mi subjetividad inmanente es reducir mi carácter de sujeto, es hacer violencia a quien soy.

Decidir vivir como si el Otro no existiera como Otro, como si sólo Yo tuviera voz y voluntad es renunciar parcialmente a mi carácter de sujeto. Pero abrirme al Otro que me des-centra es aceptar un riesgo. De algún modo se puede decir que la intersubjetividad es soltarse del bordillo y el amor es un riesgo, al ser la plenitud del encuentro intersubjetivo.

La subjetividad concreta del Otro me resulta inaccesible, de modo que mi convivencia con él se basa en la confianza, en el fiarme de él. Aceptar esta incertidumbre como modo de vida es amar a todos los Otros.

El cuerpo del Otro expresa su subjetividad; sin embargo, el acceso a su vida anímica, a lo que le hace ser hombre y no un mero *Körper*, no es fruto de la percepción, sino que tiene un carácter significativo; se me presenta mediante un significante.

El cuerpo del Otro, así, tiene un carácter de límite y de apertura; me presenta lo que no puede llegar a la presencia, me abre al Otro en cuanto Otro. Significa al Otro pero no es

todo el Otro. Con lo que la relación de mi cuerpo con el suyo permanece en la ambivalencia. Siempre entre dos polos: la corporalidad en la que el Otro se me da y el peligro de la reducción del Otro a su corporalidad. Porque el Otro es su cuerpo, pero no sólo su cuerpo.

d) La confusión del espacio intersubjetivo:

A partir del anuncio de la subjetividad de la unidad psicofísica que se me presenta, se despliega en dos momentos su descubrimiento: una comunidad y semejanza descubiertas por la transposición egológica, y una diferenciación descubierta en el trascendimiento.

El espacio abierto entonces es el espacio en el que conviven de un modo confuso la uniformidad y la diferencia, la comunidad y la separación, la discrepancia y el acuerdo...

Este espacio, es aquel en el que el Otro es un como-yo aproximativamente (en tanto que hay diferencia en la distancia, pero hay también proximidad en la comunidad). Si bien la analogía no es un proceso psicológico, mental, sí tiene lugar, de un modo pasivo o activo, dependiendo de su momento, en tanto que puede constituir o fundar un modo de existencia.

No estoy obligado a realizar el encuentro con el Otro como un proceso particular ante cada otro hombre, pero sí estoy abocado a decidir ver (por encima del mirar, como sugeriría Saramago en su *Ensayo sobre la ceguera*) y escuchar al otro como Otro (y asumir las consecuencias) o permitir que me sean in-diferentes, que sean de algún modo lo que yo proyecto de ellas, sin un espacio de distancia, de diferencia.

Si bien el acceso a la trascendencia formal del Otro no es resultado de un proceso mental o psicológico⁶⁴, el acceso a la subjetividad del otro en el ámbito de la experiencia mundana no tiene por qué ser igualmente inaccesible a la inteligencia, afectividad, voluntad del yo. Puesto que no se trata de un ámbito gnoseológico, sino de una perspectiva experiencial, tanto el yo como el Otro participan con todas sus dimensiones.

La ambigüedad entre diferencia y comunidad, entre identidad y diferencia, tiene otro aspecto importante: si bien el autofantaseamiento ahonda en la comunidad del otro-percibido con el yo (me presenta un ser-de-otro-modo mío posible, abriéndome a una alteridad que aún no ha superado la esfera egológica), el desprendimiento que ahonda en la diferencia y en la contemporaneidad del cuerpo-comportamiento del otro (la percepción de

⁶⁴ MORENO MÁRQUEZ, César. Ob. cit. Pág. 302.

otro cuerpo-comportamiento-allí y ahora, que no puedo ser yo, sino que es necesariamente Otro) hace posible la autoobjetivación del yo en el mundo. Gracias al otro me incorporo al Mundo como ser encarnado.

Es decir, el otro me es necesario. El otro me hace ascender a mi lugar: me rescata⁶⁵ de mi aislamiento. Tiende un puente. Gracias al encuentro intersubjetivo “alcanza el Yo, por su parte, gracias al Otro, su condición humana y de existente-en-el-mundo”⁶⁶.

Si la percepción como medio de desprendimiento es la que marca la intensidad de la relación intersubjetiva, la distancia en la semejanza (diferencia sexual, en el caso que nos interesa) marcará, aunque no de un modo sistemático, fijo u obligatorio (sino dependiendo de los gustos, inclinaciones del sujeto) una mayor o menor cercanía en la comunidad. A mayor distancia, menor indiferencia, o a mayor distancia mayor indiferencia (tratamos de describir una atracción por lo diferente, propia de una relación heterosexual y una atracción por lo no-diferente, homosexual, que se describiría de otro modo).

La percepción, pues, en su calidad de medio de desprendimiento, se revela como una clave en las relaciones interhumanas o interpersonales: la “visión” a distancia (*televisión*, pero también relatos de terceros) sobre otras personas puede quedarse más fácilmente en la dimensión del autofantaseamiento, afectando a mi imaginación o a mis sentimientos superficiales, que ahondar en una dimensión que abarque toda mi persona. Estamos pensando en la diferencia entre conocer las necesidades de otros a quienes no vemos y verlas en otro que nos está próximo, cercano, a quien vemos directamente⁶⁷.

Quizá ver el rostro de otro (aludiendo genéricamente a Lévinas), me sitúa ante él de un modo humano, mientras que ocultar el rostro al otro (incluso, haciendo violencia a su carácter de sujeto, ocultar el rostro del otro) es negarle su humanidad. Y esto también se hace en la experiencia intersubjetiva.

Ver al otro como humano, es permitirle que me vea como humano, es alcanzar la reciprocidad interhumana. Al mismo tiempo, es entrar en relación. Como apuntaremos en

⁶⁵ En este sentido, el otro como mi rescate, véase MORENO MÁRQUEZ, César. «Dialógica de la alteridad y mundos fácticos de la vida privada», en *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*. Número 3: 2001. Pág. 163.

⁶⁶ MORENO MÁRQUEZ, César. *Experiencia ontológica e intersubjetividad en la Fenomenología de Husserl* (tesis doctoral inédita) Universidad de Sevilla: 1988. Pág. 311.

⁶⁷ Pertenezco a una generación que a veces se acababa toda la comida porque “había gente que pasa hambre en África”. Esa vía nunca llegará a ser una vía de empatía, sólo una fórmula para que el niño se acabe toda la comida. Algún amigo de mi misma generación ha colaborado en Benín y ha convivido con gente de sus pueblos: su modo de vivir la experiencia del otro no es, como el mío, algo teórico (por supuesto, es menos distanciado, y más experiencial, no meramente racional e imaginativo).

el último apartado, entrar en con-tacto con el otro de modo sexual es dar consistencia a lo que era sólo virtual: es lo que podríamos llamar la verdad de los cuerpos.

e) El “entre” intersubjetivo:

La experiencia del Otro requiere una primera experiencia del Yo consigo mismo. Para entrar en la comunidad del(os) Otro(s) es necesario haber experimentado la comunidad del Yo consigo mismo.

La conciencia de esta comunidad se logra por medio de la imaginación y la memoria. El autofantaseamiento prepara el encuentro con el Otro, mientras que una vida vivida sin reflexión sobre sí difícilmente podrá abrirse a la comunidad con el Otro. De algún modo, el solitario es solidario, pues la soledad, como una profunda extrañeza ante los otros (pero también como diferenciación de los Otros) es la apertura al encuentro con ellos.

El encuentro con el Otro, que me es ajeno, como Otro-yo que nunca alcanzaré en presencia, pues se me presenta contemporáneamente, me abre a una temporalidad ajena.

Este encuentro con la temporalidad ajena muestra una dimensión interesante cuando en la relación ambos participantes ponen en común su futura temporalidad. Cuando la unión tiene como rasgo fundamental, junto con la plenitud del presente de la persona, su futuro total, adquiere una dimensión que la distingue de cualquier otra relación interhumana o interpersonal.

El Otro, que me abre a una temporalidad ajena, me descentra, me hace superar mi facticidad. De este modo, en lugar de empobrecerme, fortalece mi ser sujeto al afirmar mi mismidad, porque soy el mismo en tanto que no soy sólo mi aquí-ahora-así, sino todo lo que soy en mi autoalteración egológica. Del doble movimiento (autoalteración egológica y trascendimiento hacia la alteridad intersubjetiva) surge como un beneficio por sí mismo el Otro y Yo, que alcanzo una plenitud como sujeto en el incremento de la conciencia de mi mismidad.

En el matrimonio el *entre* abarca la comunidad temporal (el vivir juntos una vida), la comunidad de vida y aspiraciones (como hemos señalado de la mano de Iribarne: una voluntad mutua y unos proyectos que son de los dos) y la comunidad de gozo (en la que el placer sexual de ambos es uno). Sobre este último aspecto volveremos en el último punto.

f) *El otro es insustituible, único:*

Se ha insistido en que el análisis de la intersubjetividad trascendental, dentro de una dimensión eidética, exige poner entre paréntesis la diferencia concreta del Otro, su insustituibilidad, su ser único.

El Yo no accede a la concreta exterioridad del Otro hasta que la percepción de otro cuerpo-comportamiento-allí no abre el camino al trascendimiento propio de la experiencia del Otro. Sin embargo, una vez que esta apertura ocurre, el Otro no es un *cualquiera*.

Pero una vez en esta dimensión experiencial el Yo debe tomar una decisión: no prestar atención a su ser concreto y diferente (por lo tanto, optar por la indiferencia, por el otro como *Cualquiera* sustituible) o atender su concreción, mirar el rostro único del Otro, y entrar en relación con él, aunque sea una mera relación de reconocimiento recíproco como persona.

Aquí nos situamos de nuevo al comienzo de la experiencia del Otro. Desde una perspectiva fenomenológica, la relación estable con otro exige precisamente esto: que el otro no sea intercambiable. En eso radica su estabilidad, en que siempre el otro debe ser este otro concreto: no he decidido establecer una relación con un sujeto en general, sino con este sujeto concreto.

Al otro lo abrazo también en su contingencia y, a través de ella, en su mismidad. Acepto que seguirá siendo el mismo aunque no sea para siempre lo mismo. Pero lo acepto como único e insustituible al aceptar su contingencia⁶⁸; o al aceptarlo en su contingencia, a través de su contingencia, precisamente.

g) *El otro habita en mí:*

El descubrimiento, a partir de la soledad habitada por la intersubjetividad, del Otro es descubrimiento del Otro que ya habita en mí, que es mi co-sujeto, no mi Objeto.

El Yo-originario no es un verdadero Yo hasta que no se declina, más allá de su indeclinabilidad, a partir de los Otros presentes en él. Este Yo-originario, punto de partida metodológico para el análisis de la intersubjetividad (sobre todo para mostrar que la intersubjetividad trascendental está implicada en la subjetividad egológica), debe pasar en el plano experiencial al Yo que desde la soledad descubre presencias, percibe otros cuerpos allí, en su mismo Ahora.

⁶⁸ Apuntamos la fórmula tradicional del matrimonio, aun a riesgo de malentendidos por tratarse de la que aparece en el ritual católico, por ilustrar este punto: al otro lo acepto no “a pesar de su salud y su enfermedad...” sino “*en la salud y en la enfermedad...*”.

No es la relación sexuada estable el único modo de encuentro con el Otro, por supuesto. Ni siquiera tiene por qué ser el mejor. Es un modo específico de realizar el descubrimiento de lo que ya habitaba en mí. Ponerle cara, personalidad, asumir el tiempo de ambos como nuestro tiempo, los proyectos de ambos como nuestros proyectos, etc. puede resultar apasionante, pero hay otros modos de encuentro igualmente apasionantes, mientras que en ello me vaya la vida, mi vida se juega en encontrarme con el Otro que me plenifique.

El encuentro con el Otro nos abre, dentro del ámbito experiencial, la contemporaneidad, la coexistencia, el “entre” intersubjetivo. El espacio que ambos (Yo y el Otro) habitamos es temporal: nos hacemos, al entrar en relación, contemporáneos. Nos acompasamos. Entrar en relación será, entonces, vivir una temporalidad única. Fluir juntos es vivir juntos nuestro presente vivo, ser afectados y afectar *a una*, eliminar las distancias en nuestro estar en el mundo. Lo que doy cuando me doy en la relación, es mi temporalidad concreta.

Para concluir este apartado, podemos añadir la reflexión que Husserl realiza sobre el amor y que apunta Iribarne:

el amor es descrito [por Husserl] como un activo complacerse en la individualidad personal del amado, que aspira a una actualización cada vez mayor de esta alegría y del común aspirar *en que es acogida su vida en mi vida, su aspirar en mi aspirar, en la medida en que mi aspirar, mi querer se realiza en el suyo y en su mismo actuar realizante, como el suyo en el mío*⁶⁹.

Sin la comunidad previa del Otro que ya habita en mí antes de presentarse ante mí, el establecimiento de la comunidad con el otro real sería una decisión personal, de mi magnanimidad: no se trata de eso, meramente. Es una decisión responsable, en la que me juego mi ser sujeto.

⁶⁹ IRIBARNE, Julia. Ob. cit. Pág. 99.

C.- EL OTRO EN MI CARNE:

Una fenomenología de la relación sexual, debería seguir muy de cerca las consideraciones sobre el cuerpo que anotábamos en el apartado II.A. Procuraremos seguirlas a continuación.

Los cuerpos que se encuentran en la relación sexual son *carne*: el encuentro sexual no es un encuentro que se mueva, por lo tanto, en el nivel material, pero tampoco en el nivel anímico, ni sólo en el espiritual-cultural. En el encuentro sexual se da una interacción compleja de los tres niveles: la *carne* convoca a la vida y al espíritu en su actuación.

Las muestras de afecto, las caricias y los besos no se dirigen, en primer lugar, a un cuerpo físico virtual (desde el momento en que entra el tacto como hilo conductor del encuentro sexual se supera esa dimensión: por lo tanto la relación sexual que tiene lugar a través de la carne tiene una especificidad, en tanto que implica a dos personas en cuanto personas); tampoco a un mero cuerpo físico, sino a una *carne* que siente esos besos. No es relevante aún mi disposición al respecto: el otro como carne me siente.

Que el encuentro sexual lo sea en la *carne* implica, además, que hay una verdad en la sexualidad: mi *Leib*, que me expresa, realiza lo que significa. Yo estoy entregándome al otro en la entrega de mi cuerpo-*Leib*: no lo estoy diciendo, ni lo estoy prometiendo, lo estoy realizando. Este aspecto de la sexualidad, su realidad como unión de dos es un fundamento del carácter central de la sexualidad en la vida humana.

Veamos ahora los tres modos de acceso al otro en su relación con la relación sexual: la experiencia sexual desde la perspectiva visual, auditiva y táctil.

Ver al otro me lo presenta como cosa en sus cualidades: sus formas, su tonalidad de piel, su proporción... Mantiene al otro fuera de mí, como una percepción. En tanto que acceso sensorial al otro no es parte de una relación sexual. Efectivamente, sólo la visión no es una relación sexual, independientemente de los efectos fisiológicos que pudiera tener en mí. Sin embargo, como ampliación de las sensaciones localizadas, en colaboración con ellas, la visión del otro se reviste de importancia: veo las reacciones del otro, sus movimientos o sus gestos faciales y el otro “me habla”, aunque de un modo menos directo que por medio del lenguaje táctil.

La experiencia auditiva es aún menos relevante en la relación sexual. No se trata de lo que una pareja pueda o no decir o susurrar. Se trata de que la mediación del lenguaje supone una racionalización del mensaje que lo perturba. Incluso en mensajes *irracionales*

o en sonidos ininteligibles o espontáneos no siempre puede existir una seguridad en la interpretación. La carne, por su materialidad que sirve de vínculo entre la vida y el espíritu, es la única que realiza *sin mentira* la relación sexual. La escucha del Otro, fuera de la relación sexual concreta, es importante (fundamental en el caso de una relación estable con el otro sexuado), en tanto que es apertura al Otro extraño: “es la Alteridad, mucho más que la mera diferencia, la que requiere –e incluso obliga a– una *dialógica*.”⁷⁰

El carácter de apoyo de la visión o la apoyatura en sonidos o palabras queda siempre al margen del otro. El modo de darse del otro, igual que el mío, es la carne.

Esta *verdad de la carne* en la relación sexual se debe al carácter del *Leib*. Se trata de que, en cuanto carne, las sensaciones localizadas de ambos cuerpos les pertenecen: dejarme tocar no es sólo y literalmente “dejarme tocar” sino “ser tocado”; pero al mismo tiempo tocar al otro también es sentir que toco al otro. Es casi imposible la relación táctil sin la implicación de la persona, en todos sus niveles. Ciertamente, puedo optar por tratar al otro *como si fuera sólo un cuerpo físico*, ahondando en sus rasgos como cosa: centrándome en la suavidad o la tersura de la piel, en la proporción de su cuerpo, en el tono de su piel (véase, por cierto, que se trata de *alejarme de su condición de carne*, de sujeto, reduciéndolo a visión); sin embargo, está fuera de mi alcance lograrlo: que yo toque al otro implica necesariamente que el otro es tocado por mí, lo reconoce como sujeto, como *carne*.

La *carne* del otro lo expresa. Es signo del otro, pero también es el otro mismo. Puedo vivir como si el otro no fuera *carne*, sobre todo si me mantengo fuera de su esfera táctil, pero eso no significa que realmente deje de serlo.

Este mismo aspecto de la *carne* del otro apunta a que, dado el carácter de las ubiestesias como profundización, el encuentro sexual en la *carne* implique, una intensificación de la unión de los dos. Al mismo tiempo, que estas sensaciones localizadas, aun habiendo pasado, han tenido lugar como reales, han sido verdaderas.

También las cinestesias deben ser consideradas. En ellas, que son ubiestesias de localización indeterminada, se comprende apropiadamente el placer de la relación sexual. No se trata de un placer ubicado en un lugar concreto y estático, sino que el placer sexual es un placer difuso, que abarca todo el cuerpo propio y el del otro. Así, la intimidad sexual, lograda por el movimiento de los cuerpos, es más profunda. Se distancia del cuerpo como

⁷⁰ MORENO MÁRQUEZ, César. «Dialógica de la alteridad y mundos fácticos de la vida privada», en *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*. Número 3: 2001. Págs. 168.

lugar físico, con puntos identificables y se desplaza a toda la persona propia y del otro. El placer sexual es pleno en la medida en que no es un placer localizado en los llamados *puntos eróticos*: es un placer de la *carne*, no del *Körper*⁷¹.

De este modo también se ilustra el placer del que se trata específicamente en la relación sexual. No se trata del placer sensorial, puesto que éste supondría un uso del otro como fuente de placer que se opone a su realidad de *carne* que siente y que participa (separaría el placer de la *carne* placentera, reduciéndola a *Körper* que puede ser percibido como cosa). Se trata, por el contrario, del placer que resulta coherente con la realidad de la *carne de ambos*. Es un placer que surge de la realidad carnal de los que se encuentran, del carácter mediador de la *carne* y de las interacciones entre los tres niveles del ser humano. Este placer es el apropiado para la descripción de la relación sexual.

Un tercer tipo de ubiestesias, las cenestesias o sentimientos sensibles, como el placer, están presentes en la relación sexual. Se trata de elementos presentes en la relación sexual a partir de la realidad de la *carne*: sólo se accede a la esfera del sentimiento a través de la *carne*, no de las percepciones. Este sentimiento de placer me lleva al ámbito de los valores, pero siempre en esa coherencia: el otro, porque he tocado su carne y ya es inevitablemente otro sujeto con el que me he encontrado, es lo que yo valoro. Mantenemos la coherencia con la verdad de la carne, porque lo que afirmo como bueno no es el cuerpo físico del otro, sino su *carne*, esa que se me muestra ligada a su persona.

El encuentro sexual es un encuentro de dos *en la carne*. Por lo tanto, me revela mi propio *Leib*, que pone en juego toda mi persona, y me desvela, en el *Leib* ajeno, toda su persona. De ahí que el encuentro en la carne sea encuentro de personas. A partir de aquí, cuál sea la actitud adecuada ante la persona del otro, será tema de la ética. Y cómo deba ser la vivencia sexual entre las personas, tema de la moral sexual. Hasta aquí hemos intentado hacer fenomenología.

⁷¹ Probablemente, el desarrollo de una investigación sobre el movimiento subjetivo aportaría mucho en esta perspectiva.

IV.- BIBLIOGRAFÍA:

- HÖFFE, Otfried (ed.). *Diccionario de ética*. Ed. Crítica, Barcelona: 1994.
- IRIBARNE, Julia Valentina. *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Edic. Carlos Lohlé. Buenos Aires, Argentina: 1987 (vol. I).
- *La intersubjetividad en Husserl*. Edic. Carlos Lohlé. Buenos Aires, Argentina: 1988 (vol. II).
- MORENO MÁRQUEZ, César. *Experiencia ontológica e intersubjetividad en la Fenomenología de Husserl* (tesis doctoral inédita) Universidad de Sevilla: 1988.
- «Dialógica de la alteridad y mundos fácticos de la vida privada», en *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*. Número 3: 2001. Págs. 158-178.
- SAN MARTÍN SALA, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Ed. Anthropos. Barcelona: 1987.
- *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid: 2012.
- «Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo», en: *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2002; págs. 133-165.