

## Cuerpo y sujeto humano

M<sup>o</sup> DEL CARMEN PAREDES MARTÍN\*

**Resumen:** El cuerpo propio es el núcleo de la existencia humana concreta. Es el centro de acción que me coloca *entre y en medio de* las cosas y aquello por medio de lo cual hay un mundo para mí. Es lo que a la vez constituye mi presencia en el mundo y es la presencia del mundo en mí. El análisis concreto del cuerpo propio en cuanto cuerpo subjetivo abre la posibilidad de investigar el sujeto humano como tal de un modo sustantivamente nuevo, en comparación con ciertas tendencias predominantes en la filosofía tradicional. Y en la medida en que la conciencia está corporeizada, no hay un trasfondo neutral para el pensamiento sin el fenómeno fundamental de la unidad primordial entre la conciencia y su propio cuerpo subjetivo. Este nuevo marco de referencia desvela nuevas dimensiones del ser concreto del hombre en cuanto sujeto de conocimiento y de acción.

**Palabras clave:** cuerpo propio, existencia, centro de acción, mundo, presencia, cuerpo subjetivo, conciencia corporeizada, sujeto de conocimiento y de acción.

**Abstract:** The body-proper is the source of concrete human existence. It is the center of action, that which places me *at or in* the midst of things. It is that *by means of which* there is a world at all for me. It is that which at once is my presence to the world, and is the world's presence to me. The concrete analysis of the body-proper as a subjective body opens up the possibility of investigating human subject as such, in a distinctively new fashion as compared with certain predominant trends of traditional philosophy. In so far as consciousness is embodied, there is no neutral background for thought without the fundamental phenomenon of the primal unity between consciousness and its *own* subjective body. This new framework discloses new dimensions to man's concrete being as subject of knowledge and action.

**Key words:** body-proper, existence, center of action, world, presence, subjective body, human subject, embodied consciousness, subject of knowledge and action.

*«...tenemos que contemplar el cuerpo y su articulación como la existencia de la articulación sistemática del concepto mismo...»*

G.W.F. Hegel<sup>1</sup>

### 1. Hacia una recontextualización del sujeto

Una de las aportaciones más interesantes de la filosofía del siglo XX en lo que concierne a la comprensión del hombre ha sido el haber tomado como tema de reflexión al cuerpo humano, su significado para la experiencia y el alcance de las condiciones y posibilidades que el cuerpo ofrece para el desenvolvimiento de la existencia humana. Esto ha sido especialmente notable en las últimas

\* Dirección para correspondencia: Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía y Lógica, Campus Unamuno, 37007 Salamanca. E-mail: paredes@gugu.usal.es

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, trad. A. Brotóns Muñoz, Akal, Madrid, 1989, 91.

décadas, cuando el conjunto de problemas relativos a la vida corporal y al fenómeno de la corporeidad ha sido objeto de una atención filosófica más pormenorizada. Se trata de un tema que presenta la dificultad de no poder expresarse en conceptos totalmente claros y distintos, ya que las cuestiones relativas a la vida corporal y al fenómeno de la corporeización no se sitúan en el nivel del pensamiento preciso, sino en el de la representación más o menos vaga, por muy permanente que sea la experiencia a la que tal representación se refiere y por muy profundas que sean las concepciones religiosas y filosóficas que nos brindan un conocimiento del hombre y de su destino en relación con el papel que en ellas desempeña el cuerpo humano. Así cabe afirmar que, si bien el esclarecimiento de tales problemas a menudo no llega a alcanzar una claridad filosófica completa, esto no ha impedido el avance de las investigaciones. La relevancia de las mismas tiene que ver sin duda con la índole existencial de la experiencia a la que se refieren y también con la complejidad de las concepciones que nos proponen un conocimiento del hombre en función del estatuto que asignan a su cuerpo.

Por ello, es preciso tener en cuenta desde el comienzo que si buscamos una teoría filosófica completa del cuerpo, lo primero que encontramos es que los conceptos que se suelen manejar son insuficientes para darnos el contenido de la experiencia vital que está en la base de los mismos. Ello ha hecho necesario que la filosofía del siglo XX aborde el problema del cuerpo no sólo desde un punto de vista especulativo, sino también buscando las conexiones con otros planos distintos —el existencial y el moral, especialmente— y estableciendo los nexos de conexión entre los problemas prácticos y los problemas ontológicos propiamente dichos. La cuestión fundamental que en seguida se plantea es la de si un análisis ontológico de la subjetividad debe formar parte de la problemática del cuerpo y si, en segundo lugar, tal análisis puede otorgar a éste un estatuto ontológico determinado. Si decimos que sí, estamos asumiendo la identidad entre el ser de la subjetividad y el del cuerpo. Ahora bien, de entrada es necesario indicar que las vivencias corporales tales como ver, oír, sentir, moverse, desear, etc., sólo constituyen una parte del conjunto de las vivencias posibles de un sujeto, pero sin agotarlas, desde luego. Por otra parte, esas vivencias corporales no deben ser olvidadas a la hora de emprender un estudio de la subjetividad en el que se integren las diversas dimensiones del ser humano. La primera conclusión que de esto se sigue es que el cuerpo vivenciado es siempre un cuerpo subjetivo, que se revela en una primera aproximación como dotado de una inmanencia completa, aunque luego veremos que esa inmanencia no puede menos que manifestarse.

El análisis filosófico del cuerpo ha supuesto una reformulación del planteamiento tradicional acerca de la subjetividad, así como una revisión a fondo de una de las raíces filosóficas del pensamiento moderno, especialmente bajo el aspecto en que éste ha potenciado una visión dualista del hombre. Es un hecho que esta concepción dualista ha sido defendida en repetidas ocasiones a lo largo de la historia de la filosofía, a partir del momento en que Platón contribuyó al planteamiento de los problemas y preocupaciones de la tradición intelectual de Occidente. También existe una fuerte vinculación entre el dualismo y las creencias religiosas cristianas, especialmente en relación con doctrinas como las de San Pablo y San Agustín, por citar solamente dos aportaciones decisivas en este terreno. Pero hemos de remitirnos a la época moderna por lo que se refiere a la visión filosófica del hombre que ha permanecido hasta los comienzos de este siglo, y a los argumentos en los que se ha apoyado la dicotomía alma-cuerpo. Justamente en el periodo en que se comienzan a construir formas más científicas de concebir el mundo, la filosofía da una versión supuestamente definitiva de la imagen del hombre en cuanto ser compuesto de dos sustancias antitéticas, una de ellas esencialmente activa, espiritual e inmortal, la otra fundamentalmente pasiva y material.

La concepción fixista y mecanicista del cuerpo que proviene del siglo XVII se inserta dentro de un conjunto de cuestiones relativas a la materia como objeto de la física y a la extensión en su significado físico y metafísico, cuestiones que posteriormente fueron revisadas, quedando sin embargo el dualismo clásico como la explicación más plausible del ser del hombre. El hecho de que el propio Descartes encontrara numerosas dificultades para dar cuenta de la experiencia humana a partir de la dicotomía mente-cuerpo no ha merecido una atención suficiente para que fuera revisado su planteamiento metafísico en este campo, y así la filosofía moderna ha continuado durante largo tiempo dependiendo de la concepción cartesiana más ortodoxa.

Por otra parte, es innegable que a Descartes se le debe también el haber puesto en circulación el concepto moderno de *sujeto* como principio de explicación de la dimensión más específicamente humana en lo que respecta al pensamiento y a la libertad. La fuerza del sujeto cartesiano reside, a nuestro juicio, en ser el centro que aglutina la vida pensante y la infinita voluntad de que se nos habla en la IV Meditación. Y sin duda se debe —entre otras cosas— a estas dos razones el hecho de que, a pesar de las críticas que ha recibido, esta noción haya podido legitimarse frente al asociacionismo empirista como una de las adquisiciones de la filosofía moderna. No es accidental que la elaboración de la noción filosófica de *sujeto* haya ido vinculada a un dualismo de sustancias. Por esto justamente ha sido preciso que la recontextualización del significado tradicional del sujeto humano se haya ocupado también de la teoría metafísica de las dos sustancias y de las posibilidades de erradicar una visión tan dicotómica del hombre.

El análisis de esa recontextualización puede ser expuesto de diversas maneras, por ejemplo, mediante un recorrido histórico por las diversas concepciones del hombre, o del cuerpo, en la filosofía más reciente. El propósito de este trabajo no se ajusta a ese planteamiento, ya que no pretende proporcionar un tratamiento completo del asunto. En efecto, sería excesivamente banal pretender que del sujeto cartesiano hemos pasado a los planteamientos actuales, sin tener en cuenta aportaciones tan importantes como las de Kant y Hegel, por ejemplo, acerca de los conceptos de «organismo» y «vida», para no citar a las filosofías de la vida de finales del siglo XIX. No es nuestra intención silenciar estos aspectos, aunque no los vamos a tratar. Nuestro interés consiste únicamente en «mostrar» cómo el planteamiento de determinadas cuestiones de carácter fenomenológico acerca de la relación entre la conciencia individual y el cuerpo que poseemos, así como la asunción de la experiencia propia inmediata, conlleva una nueva comprensión de lo que significa entender al hombre como sujeto de sus acciones y de sus voliciones, de sus conquistas y de sus fracasos.

Hasta cierto punto, el esfuerzo por superar, o quizá también el de hacer innecesario tal dualismo, está en el origen de los diversos motivos que han llevado a establecer un marco de referencia distinto para el tratamiento del cuerpo y para el rechazo de la habitual concepción del ser corporal como algo pasivo y meramente receptivo. Como se sabe, es en la segunda mitad del siglo XIX cuando el tema del cuerpo cobra relevancia independiente, con Feuerbach, Schopenhauer y Nietzsche, sobre todo. Este último es quien se rebela más radicalmente contra la visión antropológica de la filosofía anterior, y en particular del idealismo más reciente a su época, exigiendo una reorientación radical del pensamiento frente al desprecio del cuerpo y la negación de la vida<sup>2</sup>, que a su juicio ha primado en el mundo moderno occidental, y proponiendo una sustitución de los conceptos y valores espirituales por otros conceptos basados en una nueva comprensión de lo corporal.

---

2 v. p. ej. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 13, 16, 17, 230; *La genealogía de la moral*, Tratado Segundo; *La gaya ciencia*, 354, en *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, Dtv-de Gruyter, München-Berlin 1980, Bd. 5, 3 (trad. esp. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1972 ss).

En nuestro siglo es Bergson quien inicia el planteamiento filosófico que se desarrolla hasta el presente, llamando la atención sobre el significado y la peculiaridad del cuerpo y sobre la necesidad de reformular las relaciones entre el alma y el cuerpo, y entre la mente y la materia, en términos de un análisis del cuerpo humano que no suprima la dimensión espiritual de la subjetividad. Como ocurrirá con autores posteriores, Bergson descubre una realidad distinta de la del espíritu y de la materia, precisamente a la hora de abordar la relación entre ambos, y esta realidad peculiar de la propia corporalidad se conoce no sólo desde fuera, por la percepción, sino también desde dentro. El cuerpo —ese «barro ingeniosamente amasado», como lo calificó Epicteto<sup>3</sup>—, ocupa un lugar importante en el ámbito de la materia, pero no es principalmente materia, no es únicamente el resultado de una cadena causal, ni solamente es capaz de reaccionar ante los estímulos, sino también de ejercer una acción real y nueva sobre las cosas.

Así afirma Bergson que «los objetos que rodean mi cuerpo reflejan la posible acción de mi cuerpo sobre ellos»<sup>4</sup> y que percibir no es sólo algo que tenga que ver con el conocimiento, sino sobre todo algo que está al servicio de las actividades humanas. Como más tarde subrayará y explicitará la fenomenología, Bergson ya anticipa la idea de que el cuerpo es una especie de «centro» desde el cual la acción que los objetos ejercen sobre él se refleja en esos mismos objetos<sup>5</sup>. Por lo tanto, las relaciones concretas entre mi cuerpo y las cosas se interpretan desde las posibles acciones de mi cuerpo sobre ellas y de su acción sobre mi cuerpo. Esto significa que en adelante —aunque Bergson no se ocupe extensamente de ello—, las teorías clásicas de la percepción van a experimentar una inflexión importante, en el sentido de que la percepción se va a entender como un poder de mi cuerpo en función de sus modos de actuar, esto es, en tanto que es posible captar en los objetos de percepción la acción que yo puedo ejercer sobre ellos y viceversa.

Cabe decir, pues, que con Bergson comienza a destacarse la idea de que el cuerpo tiene una posición privilegiada en las relaciones entre la conciencia y los objetos, y también que con él se comienza a llamar la atención sobre un punto que luego va a ser detenidamente estudiado y que concierne el doble modo de darse el cuerpo: la experiencia de «mi» cuerpo en su faceta externa e interna. G. Marcel contribuyó en esta misma línea a la elaboración de una ontología del ser humano con determinados conceptos que más tarde han pasado a formar parte de la fenomenología de la corporeidad<sup>6</sup>. Las importantes aportaciones de Bergson y de Marcel se encuentran todavía, sin embargo, dentro del marco del dualismo. Algo distinto ocurre con las interpretaciones posteriores, que han tenido como pretensión fundamental dejar de lado y superar esta concepción.

## 2. El cuerpo subjetivo

En términos generales, la aportación principal de la filosofía contemporánea con respecto a la corporalidad ha consistido en convertir en problema filosófico la experiencia vivida del organismo y con ello en considerar el cuerpo propio como «fenómeno». En esta línea nos situamos ante una gran parte de los estudios filosóficos actuales sobre el cuerpo, que provienen del campo de la feno-

3 Epicteto, *Enchiridion*, en *Epictetus*, ed. W.A. Oldfather, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1965, I, 10.

4 H. Bergson, *Matière et mémoire*, P.U.F. París 1953, 15 s.

5 v. H. Bergson, *o.c.*, 57, 74-75, 199.

6 G. Marcel, *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, Vrin, París 1949, *Le Mystère de l'être*, Aubier, París 1951. La relación de Marcel con la fenomenología ha sido expuesta detalladamente por H. Spiegelberg, *The phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Vol. Two, M. Nijhoff, The Hague, 1960, 421-443.

menología. En efecto, desde que Husserl hiciera notar en el Volumen I de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* que la trascendencia de la conciencia, en su sentido primero y originario, se pone de manifiesto en la naturaleza material<sup>7</sup>, quedó reconocida la importancia de la relación experiencial entre la conciencia y el organismo animado que, por así decir, le sirve de apoyo y de vehículo de mundanización. Al hilo de esto se modificó también la visión filosófica de la conciencia como instrumento de conocimiento que podía llegar a poseer un saber privilegiado de sus propios contenidos. Esta conciencia cerrada sobre sí misma y vitalmente desconectada pasa a ser considerada como apertura hacia el mundo, en cuanto que gracias a su incorporación se hace conciencia «mundana» y de este modo llega a formar parte de la realidad desde una dimensión corporal que le es propia.

La compenetración entre conciencia y cuerpo tiene dos aspectos que se complementan recíprocamente y de los cuales se tratará más adelante. Por un lado, el hecho de que hay un mundo para la conciencia es una consecuencia de su corporeización. Por otro lado, el cuerpo se hace organismo animado, en cuanto distinto del mero cuerpo físico, únicamente en virtud de la referencia de la conciencia hacia él en cuanto organismo propio, es decir, en cuanto «su» propia corporeización. A partir de aquí, el significado filosófico del organismo animado no se agota desde luego en la nueva manera de considerar la relación cuerpo-conciencia, aunque la pluralidad de cuestiones que ofrecen las diversas teorías filosóficas del cuerpo se asientan, por lo general, en este modo de entenderlo como la *corporeización intencional de la conciencia en el mundo*.

Al cuerpo lo llama Husserl una «cosa constituida de forma notablemente imperfecta»<sup>8</sup>. Esta es una expresión muy cartesiana todavía, pues ya Descartes tuvo que luchar con la dificultad de que mi cuerpo me pertenezca más íntimamente que ningún otro cuerpo físico, lo que al menos se pone de manifiesto cuando me sorprende con el dolor. En efecto, la corporeidad introduce el desconcierto en la dicotomía estricta de *res cogitans* y *res extensa*. Pero mientras que Descartes dejó estas dificultades al «orden de la vida» con sus soluciones prácticas, Husserl las articuló filosóficamente en una comprensión fenomenológica de lo corporal.

El cuerpo propio está constituido de una forma tan notablemente imperfecta, entre otras cosas porque nos falta la distancia para extender su figura ante nosotros y disponer libremente de sus mecanismos. El cuerpo está siempre implicado en nuestro percibir, en nuestro pensar, en nuestro hacer y sentir. Las cosas, en su múltiples perspectivas, en su movilidad manipulativa, en su fuerza de atracción y en su resistencia remiten a un «aquí» corpóreo<sup>9</sup> como el lugar desde el cual miramos y vamos hacia ellas. Y ellas se abren a un movimiento corpóreo, que es automovimiento, aunque se trate sólo del movimiento de nuestros ojos o del deslizamiento táctil de nuestra mano. Por ello se ha dicho que el cuerpo es «órgano de la percepción» así como también es «órgano de la voluntad» y un lugar para encontrarse a sí mismo. Habría que añadir que el cuerpo es también nuestro medio de expresión y de encuentro con los otros.

Husserl distingue, con una terminología que ya se ha convertido en clásica, entre la cosa corpórea objetiva (*Körper*) y el cuerpo animado viviente (*Leib*) y hace notar que la concepción objetiva

7 E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, M. Nijhoff, Den Haag, 1976, v. § 53 (*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, F.C.E., Madrid, 1985).

8 E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Zweites Buch, M. Nijhoff, Den Haag 1952, § 41, b), p. 159 (Del Volumen II de *Ideas* hay traducción francesa: *Idées directrices pour une phénoménologie*, Livre II, P.U.F., París, 1982).

9 E. Husserl, *o.c.*, § 41, b) 41; *Cartesianische Meditationen*, M. Nijhoff, Den Haag 1973, § 44 s.

del cuerpo presupone ya el funcionamiento vivo del cuerpo. Esta preeminencia del cuerpo viviente y activo sobre cualquier tipo de objetivación con respecto a él es determinante para la actualización de mis acciones y deseos, así como para el hecho de que en virtud de ella yo soy ante todo un «yo puedo»<sup>10</sup> más que un «yo pienso», es decir, un sujeto humano en ejercicio antes que un sujeto pensante. Por lo demás, la existencia corpórea marca una zona intermedia, que se sustrae a la aprehensión objetiva e introduce una dimensión de opacidad. El espacio propio de la conciencia es atravesado por esta zona intermedia, la transparencia del *cogito* llega a su límite. Husserl fue muy consciente de este sentido fundamental del cuerpo animado y aunque sus análisis no llegaron a constituir una teoría completa del cuerpo propiamente dicha, preparó el camino para que la filosofía posterior pudiera sacar consecuencias más radicales de esta constatación e hiciera un replanteamiento de la vida humana en cuanto existencia encarnada. Otros autores, como Scheler y Plessner y más tarde Sartre y sobre todo Merleau-Ponty, por citar sólo a los más señalados, se han ocupado de analizar diversos aspectos de la experiencia de la corporeidad, así como de ofrecer explicaciones de este fenómeno<sup>11</sup>. Los planteamientos de las últimas décadas vienen a sumarse a estas aportaciones primeras, que constituyen el entramado general de la filosofía contemporánea del cuerpo.

En términos generales, puede afirmarse que en el tratamiento filosófico del cuerpo asistimos a una nueva búsqueda de la propia identidad, en torno a la cual se analizan cuestiones tales como las siguientes: ¿cuál es el vínculo entre mi «yo» y mi cuerpo? ¿Cómo se inserta mi cuerpo en el mundo? ¿Qué sentido tiene la relación con el otro, en esta dimensión corporal? ¿Cómo se articula el conocimiento y la expresión de la existencia desde la nueva faceta de una conciencia corporeizada? Nos ocuparemos brevemente a continuación de algunos de estos aspectos.

### 3. La vivencia del propio cuerpo

Se ha señalado repetidamente que el cuerpo pertenece a cada uno de nosotros de una forma más íntima que cualquier otra cosa. De hecho, en esta pertenencia se da la doble dimensión del «tener» y del «ser», en cuanto que yo no sólo tengo un cuerpo, sino que ante todo «soy mi cuerpo», en un sentido privilegiado del verbo «ser». Acudiendo a la expresión de Marcel, diremos que se trata de un tener originario, de tal manera que todo lo que el hombre tiene se basa en una relación fundamental de tener, en la cual lo que se tiene es uno mismo<sup>12</sup>. Por consiguiente, cuando se afirma que «yo soy mi cuerpo» no se pretende reducir la existencia humana a una dimensión única, ya que se trata por el contrario de resaltar esta dimensión corporal como perteneciente, también, a la existencia. Yo soy mi cuerpo no en el sentido en que soy la apariencia somática que los otros ven, el cuerpo que los otros observan, tocan, etc., es decir, una constitución orgánica determinada, sino en la medida en que mi cuerpo es mi ser encarnado, la situación de un ser que se encuentra originalmente —y no accidentalmente— unido a su cuerpo.

También podríamos expresar esta idea señalando que la conexión mía con mi cuerpo es el modelo de toda posesión, aunque ella misma no es un tipo de posesión cualquiera, no es un tener frente a otros, como cuando se es dueño de alguna cosa. Por ello soy mi cuerpo de un modo más absoluto de lo que soy cualquier otra cosa, entre otras razones, porque para ser algo necesito de

10 E. Husserl, *Ideen II* (v. Nota 7), § 60.

11 La cuestión de si estos análisis deben ser entendidos como «fenomenológicos» en sentido husserliano, o más bien como «ontológicos» —en la línea más reciente de M. Henry— es un asunto que aquí dejaremos fuera de nuestra consideración.

12 v. G. Marcel, *Être et avoir*, Aubier, Editions Montaigne, Paris 1935, 231.

mi cuerpo. La expresión «yo soy mi cuerpo» denota, por lo tanto, el sentido de una experiencia nuclear, no intelectualizable, de la unidad que cada uno de nosotros es y forma con su propio organismo.

Esto excluye la instrumentalización del mismo como algo que media entre mi yo y las cosas. Es cierto que puedo tratar mi cuerpo como un instrumento, pero entonces yo, que tengo este cuerpo mío como instrumento, soy también de la misma naturaleza que mi cuerpo. Sartre afirma a este respecto que mi cuerpo es una estructura de mi conciencia no posicional y por lo mismo no es nunca un instrumento; no se *usa* la mano para coger el martillo del mismo modo que se usa el martillo, porque mi relación con la mano nunca puede ser la misma que mi relación con el instrumento. Así dice rotundamente: «No podemos usar este instrumento, lo somos»<sup>13</sup>. Con otras palabras, mi conciencia no conoce, sino que «existe» su cuerpo. Hay entre ambos una relación existencial de orientación recíproca, pero no una relación de instrumentalización. Como señala también Sartre, mi propio cuerpo no es percibido por mí como una cosa y cuando percibo de este modo partes de mi cuerpo, yo soy *otro* con respecto a ellas. Si objetivo mi cuerpo, ya no es para mí mi cuerpo vivido<sup>14</sup>.

La vivencia del cuerpo propio excluye también la consideración del mismo como objeto a la vez que unifica, como ya se ha mencionado, dos dimensiones distintas, la del «ser» y la del «tener». De ahí que, desde el punto de vista de quien tiene y es su cuerpo, el organismo no es vivido ni asimilado a un objeto. Esto no significa que no podamos objetivar el propio cuerpo, situarlo a distancia y hasta llegar a considerarlo como algo ajeno. Pero este distanciamiento y su posible objetivación —que de hecho se llevan a cabo con los propósitos más diversos—, surgen desde la ruptura de una experiencia anterior de la unidad subjetiva yo-cuerpo, que me identifica a mí mismo ante mí mismo. La experiencia vivida del propio cuerpo se sitúa en un plano distinto al de la reflexión y cuando ponemos a ésta en ejercicio es justamente porque pretendemos introducir una distancia con respecto a nuestra vivencia espontánea de la corporeidad.

De esto se siguen una serie de consecuencias que mencionaremos brevemente. El carácter vivencial del vínculo yo-cuerpo permite, en primer lugar, evitar una interpretación mecanicista del cuerpo humano. El acto más instintivo nunca es un acto maquinal, las reacciones del organismo más elementales emergen de *aptitudes* que no son meros acontecimientos físico-químicos desencadenados por un proceso ciego y sin sentido. El biólogo y el fisiólogo pueden tener legítimamente este tipo de consideraciones sobre el cuerpo humano, pero al filósofo lo que le interesa es integrar la actividad corporal en una constelación de sentido que nos ofrezca el significado «humano» de los actos corporales. Desde esta perspectiva, el cuerpo es la base de un comportamiento donde el símbolo juega un papel muy destacado. Ello permite desarrollar un concepto de comportamiento que no está reducido al modo conductista, sino que integra el dentro y el fuera, intenciones de sentido y mecanismos corporales. Las distintas concepciones fenomenológicas que se han elaborado en relación con el hombre y su existencia fáctica se oponen tanto a una reducción fisicalista del mundo como a una reducción fisiologista de la corporeidad humana.

En segundo lugar, el modo como yo soy mi cuerpo se expresa ontológicamente en el hecho de que yo soy un ser encarnado. No sólo soy un ser corporal en un sentido descriptivo, sino que «yo soy» con la connotación metafísica de que mi yo «es», en cuanto yo humano, gracias a su corporeización. «Yo soy mi cuerpo» quiere decir, por consiguiente: mi yo «es» encarnado, mi ser-encar-

13 v. J.-P. Sartre, *L'être et le Néant*, Gallimard, París 1943, 388.

14 o.c., 366.

nado es mi propia existencia en la que se unen mi yo y mi cuerpo, no meramente como una yuxtaposición de dimensiones distintas, sino en una unidad de participación. En esta caracterización del modo de ser del hombre en cuanto conciencia corporal se pone el acento en la idea de que la unidad vivenciada entre mi yo y mi cuerpo no está dada, como lo está desde el punto de vista físico la configuración peculiar de los miembros de un cuerpo determinado. El hecho de que tal unidad no esté dada permite hablar de la *corporeización* de la conciencia y de la *concienciación* del cuerpo como aspectos dinámicos del vínculo entre ambos. Se trata de una exigencia básica, por ser fundamental para otras. Con otras palabras, la experiencia del cuerpo propio nos pone de manifiesto que el ser encarnado no es algo que ocurre de una vez por todas y de una manera definitiva, sino que es un proceso que se ha de mantener y desarrollar continuamente. Por ello, es posible interrumpir o perder parcialmente este modo de ser encarnado que caracteriza nuestra vivencia del cuerpo propio, por ejemplo, mediante la aplicación de medios artificiales que alteran la «animación subjetiva» del organismo que poseemos.

En tercer lugar, mi cuerpo es experienciado como mío en cuanto que lleva a cabo mis acciones. Lo que importa aquí es la conciencia específica que tenemos de nuestra existencia corporal, y no tanto lo que en sí misma es esta existencia<sup>15</sup>. Por lo demás, si hay muchas maneras para la conciencia de ser conciencia, lo decisivo en este punto es la identificación que se produce entre mi poder de realizar estas o aquellas acciones, mi decisión de actuar de un modo determinado y la puesta en práctica de la acción elegida. Precisamente, por el hecho de que siento mi cuerpo como «mío» muy especialmente cuando actúo, es por lo que yo experimento como mío tan sólo un organismo vivo determinado, el que me encarna y me ancla a la realidad del mundo. Sobre este punto volveremos más adelante.

En cuarto lugar, mi vivencia habitual de mi cuerpo es una conciencia en cierto modo prepersonal; es, como señalara Husserl<sup>16</sup>, una conciencia originaria que no es activa, que no se explicita en actos de carácter cognoscitivo y reflexivo. Mi organismo me es dado como habiendo sido ya siempre mío. La reflexión implícita en: «yo soy mi cuerpo» tiene el sentido de que el yo que reconoce este cuerpo como mío es un yo distinto de lo que significa el *mío* en cuestión. Los procesos que dan a este organismo el significado de «mío» no están al mismo nivel que el de los que explícitamente lo aprehenden como *mío*. Esta habitualidad de la vivencia del cuerpo propio debe interpretarse teniendo en cuenta que la distinción entre conciencia activa y conciencia automatizada, prepersonal o como también podríamos decir «anónima», no es rígida. Lo que ocurre es que unas vivencias tienen la cualidad del yo que las experimenta, mientras que en otras el yo está sólo de modo concomitante y marginal. En todo caso, la distinción entre unas y otras se produce dentro de un fluir de vivencias que es continuo<sup>17</sup>.

Por consiguiente, a pesar de las diferencias existentes en sus planteamientos Sartre, Marcel y Merleau-Ponty coinciden en subrayar la índole *existencial* del vínculo entre el yo y el cuerpo tal como se experimenta concretamente. Todo ello ha conducido a la acuñación de la noción de «*cuerpo-propio*», ampliamente utilizada por Merleau-Ponty, en la cual se encierra la dimensión de pertenencia conciencia-cuerpo en una misma persona. El cuerpo propio es el cuerpo vivido en primera persona, por así decir, vivencia que es completamente distinta de la consideración general de «ser corpóreo», «cuerpo humano», «el cuerpo», etc.

15 v. A. Gurwitsch, *El campo de la conciencia. Un enfoque fenomenológico* Alianza, Madrid, 1982, 263 s.

16 v. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, § 38-39.

17 v. E. Husserl, *Ideas I*, § 92.



#### 4. El cuerpo como ser para el mundo

Así entendida la unidad personificada yo-cuerpo, podemos decir que lo que caracteriza al organismo humano no es precisamente la pasividad —o al menos, no lo es desde la perspectiva que aquí tenemos en cuenta—, sino más bien lo contrario. El cuerpo es por lo general fundamentalmente activo y esto se manifiesta de inmediato en el hecho de la percepción, que nos abre sensorialmente al mundo y nos pone en comunicación con él. El organismo normalmente constituido se refiere espontáneamente a los objetos. En este punto las teorías de la percepción han experimentado una revisión muy importante de sus presupuestos, dependientes en gran medida de una concepción objetivista que se remonta a la acuñación del concepto de «idea» como puente entre la *res extensa* y la *res cogitans* en la filosofía moderna. En los planteamientos clásicos, la percepción era el modo de conocimiento en el que la mente o la conciencia recibía pasivamente unos datos o impresiones sensoriales que, caracterizados como «ideas» recibían una valoración diferente, según estuviéramos dentro de un enfoque empirista o racionalista. Sin embargo, en ambos casos se trataba de considerar que el cuerpo pasivamente era afectado por el mundo exterior, ya que a aquél no le correspondía ningún papel relevante en la organización de la experiencia.

Por el contrario, en las teorías actuales la necesidad de reconocer y de dar cuenta de la «experiencia vivida» supone atender a la importancia del cuerpo en el modo de conectar con el mundo por medio de los sentidos. Este reconocimiento significa que hemos de considerar a la corporeidad como un *modo de ser*, justamente como el modo de ser «para el mundo» que nos corresponde en cuanto sujetos individuales y concretos. Por esta razón, nuestro ser para el mundo comprende una multiplicidad de facetas que forman parte de la existencia humana. De momento, esto significa que ser encarnado es estar abierto y dirigido al mundo y a los objetos que hay en él. Ser sensible a los objetos es estar ante ellos y pertenecer al mundo tomando parte de él a través o gracias a mi cuerpo. Esto borra de alguna manera la frontera rígida entre el exterior —que es el mundo— y el interior —que soy yo—, aunque no desaparece por ello la diferencia cualitativa de cada uno de los términos. La existencia humana se desarrolla sobre la base de una constante aproximación entre lo exterior y lo interior, entre el yo y el mundo, que se hace posible gracias al cuerpo.

Además, el «ser para el mundo» (*être-au-monde*)<sup>18</sup> es la alteridad propia del hombre, que consiste en manifestarse uno mismo al mundo en cuanto encarnado por el cuerpo propio, estando así expuesto al mundo, a sus estaciones e influencias. Por estar mi yo encarnado en este cuerpo, no sólo soy capaz de implicarme en el mundo mediante actividades corporales, también, y precisamente por eso, me abro a la acción del mundo sobre mí. Formo parte del mundo por esta vivencia fundamental que me conecta a mi cuerpo y a través de él al mundo mismo. Así puedo actuar en el mundo por medio de mi cuerpo, lo mismo que puedo recibir la acción del mundo y de sus objetos.

Esta alteridad, sin embargo, no suprime el carácter sujetual del cuerpo propio. Antes bien, la misma se hace comprensible tan sólo desde la consideración de mi cuerpo como centro de referencia al que apuntan el conjunto de objetos que le rodean. Mi cuerpo es el *centro* en torno al cual se ordenan y organizan los objetos, configurando un mundo entorno. *Dentro* de él mi cuerpo no es un objeto más, sino el foco de orientación de todos ellos. Merleau-Ponty ha expresado este carácter central del cuerpo-sujeto señalando que mi cuerpo es «mi punto de vista sobre el mun-

18 G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Gallimard, París 1940, 33. Merleau-Ponty ha desarrollado el contenido de esta noción y la ha convertido en una de las categorías centrales de su fenomenología de la percepción.

do»<sup>19</sup>. Se trata de un punto de vista que, por un lado, me hace formar parte del mundo y, por otro lado, me hace estar destinado a él, sin que yo mismo pueda sobrepasar este punto de vista sobre el mundo con otro punto de vista mío que sea ajeno al mundo y esté como desprendido de él.

Esta doble dimensión del cuerpo nos permite descubrir el mundo como algo que desde el comienzo de nuestra existencia nos sale al encuentro. El hecho de que no es en primer lugar la conciencia aislada quien encuentra el mundo, sino este individuo humano que soy yo, se debe a que el cuerpo es una manera de acceder al mundo y a los objetos, una «práctico-gnosis» que debe ser reconocida como original y quizá como originaria. Mi cuerpo tiene su mundo y comprende su mundo sin tener que pasar por «representaciones», sin subordinarse a una «función simbólica» u «objetivante»<sup>20</sup>. Las dos afirmaciones de Merleau-Ponty, a saber, que el cuerpo accede al mundo ante todo ejerciendo una «gnosis» de carácter práctico y que tiene su propio modo de comprender el mundo, independientemente de las capacidades de la conciencia representativa, pueden ser consideradas desde tres niveles diferentes.

Por una parte, que mi cuerpo pertenece al mundo no significa que está poseído por él. El mundo no me tiene a mí, más bien yo tengo al mundo en cuanto que voy hacia él. Yo obtengo la posición de los objetos por medio de la posición de mi cuerpo y esto es posible porque mi cuerpo es constantemente movimiento hacia el mundo y el mundo punto de apoyo de mi cuerpo.

Por otra parte, esta implicación entre el mundo y mi cuerpo establece una especie de comunidad natural, en el sentido de que mi cuerpo no simplemente *está* en el mundo, sino que lo «habita». El cuerpo se encuentra «en casa» en el mundo, en familiaridad con él, de tal manera que siendo para el mundo el cuerpo se halla cabe sí mismo. Dicha familiaridad no anula la peculiaridad del cuerpo propio, especialmente en cuanto «mío», con respecto a las cosas, ni equivale a una cosificación del organismo viviente. Es una manera de expresar nuestro modo de «estar» en el mundo. Sólo porque habito el mundo, y por consiguiente dejo que el mundo sea el subsuelo de mi existencia, me es posible hacer movimientos, trazar direcciones y señalar localizaciones en él. Mi conciencia conecta con el mundo internamente, mi cuerpo percibe el mundo estableciendo un espacio de encuentro, y este modo de habitar el mundo es algo más que un acto de comunicación con el exterior.

Pero además de esto, por ser el mundo punto de apoyo de mi cuerpo, de mis proyectos e intenciones, es también la «casa» de la conciencia, el lugar en el que se proyecta y el ámbito de posibilidad para ejercitar y aumentar sus conocimientos. Por ello, la vinculación interna entre el cuerpo y el mundo da razón del conocimiento latente, en que consiste la «práctico-gnosis» original del cuerpo, el conocimiento «mundano» que forma el subsuelo de toda la existencia personal. Así ocurre que en la medida en que mi cuerpo tiene su manera de conocer el mundo, los objetos están siempre ahí para él, antes de que los actos de conocimiento precisen y regulen la relación sujeto-objeto.

Así pues, ser «para el mundo» encierra una multiplicidad de significados, aunque a la base de ellos se encuentra una relación de íntima conexión o de «simpatía»<sup>21</sup> entre mi cuerpo y las cosas. Finalmente, el cuerpo propio se presenta como un poder del mundo. El conjunto de objetos del mundo entorno está orientado como contexto para el cuerpo —que es el centro hacia el que se orientan—, para sus acciones actuales y posibles. Las cosas son «polos de acción» que están a mi

19 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, París 1945, 118.

20 M. Merleau-Ponty, *o.c.*, 164-165.

21 Marcel ha subrayado la dimensión afectiva de la relación del cuerpo hacia el mundo con el término «simpatía», mientras que Merleau-Ponty insiste sobre todo en la intencionalidad subyacente incluso en los aspectos sensoriales de esta relación (v. G. Marcel, *Journal métaphysique*, 187-188, *Du refus à l'invocation*, 37-38); M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 245, 247, 492.

disposición y mi cuerpo se polariza en las actividades que puede realizar sobre ellas. Esto ocurre ya en el terreno de las actividades sensoriales: ver una silla junto a una mesa es tenerlas a la disposición de mi mirada, verlas como aptas para ser utilizadas, para moverme hacia o alrededor de ellas, o simplemente para quedarme mirándolas. Gracias a su capacidad de acción, el cuerpo está en conexión con el mundo y forma «un sistema abierto» hacia lo que constituye el correlato y el destino de sus acciones.

Además de lo que se acaba de mencionar, cabe añadir que nuestro ser-para-el-mundo designa una unidad integrada por la conciencia corporeizada y el medio en el que ésta actúa y del que recibe también acciones e influencias. Pero en el seno de esta unidad, cuerpo y conciencia despliegan sus capacidades de modo diferente. Mientras que la conciencia se comporta en sus relaciones con el mundo como una instancia unitaria y abierta, y así hace posible que exista *un* mundo para ella, el cuerpo revela el mundo en una *variedad* de dimensiones, correspondientes a las diversas maneras en que aquél se expresa y se manifiesta: la visión nos hace descubrir cosas visibles, el tacto, cosas tangibles, etc. La *unidad* de la conciencia, en cuanto sistema abierto, se hace compatible con la *diversidad* del cuerpo propio. Los sentidos son modos de acceder a un mundo único, que sin embargo se muestra diversamente, ya que es el cuerpo quien lo descubre por vías de acceso diferentes. Más aún, el cuerpo logra ser expresión de la conciencia —aunque no siempre sea una expresión ajustada y correcta<sup>22</sup> gracias a la convergencia que habitualmente se da entre esta unidad y esta diversidad. Como ya se indicó con respecto a la experiencia del cuerpo propio, nos identificamos con nuestro organismo como sujeto operativo de nuestros propósitos y de sus manifestaciones.

Así pues, tenemos que considerar que la expresión forma parte del modo en que la conciencia vive su cuerpo propio en su relación con el mundo. Ser encarnado es, como señaló Marcel, exteriorizarse a sí mismo o, en palabras de Merleau-Ponty, estar presente a mí mismo es al mismo tiempo una «despresentación» (*dé-présentation*) de mí mismo<sup>23</sup>. Ahora bien, siendo éste el modo como la conciencia vive su cuerpo en su relación con el mundo, todo cuanto se ha expuesto hasta ahora acerca del cuerpo propio no puede ser entendido sin tener presente a la conciencia corporeizada y situada en el mundo.

### 5. La corporeidad como expresión de la conciencia

Precisamente es la unidad concreta del cuerpo subjetivo y la conciencia lo que caracteriza a la existencia humana en sus acciones y en sus formas de expresión y de comunicación. Y por lo tanto, también en este caso nos referimos a actos de expresión y de comunicación cualificados por su sentido plenamente humano, como provenientes de sujetos dotados de libertad y de responsabilidad. Merleau-Ponty se refirió por primera vez en *La estructura del comportamiento* a la unidad de ejercicio que se constituye entre el cuerpo y la conciencia, y ya entonces señaló los supuestos de los que arrancaríamos su tratamiento fenomenológico de este tema, cuando definió las relaciones entre el alma y el cuerpo en términos de una dialéctica que se va reconstituyendo continuamente. «Con todo, unas veces nuestro cuerpo manifiesta detrás de sí una intención que revela una dialéctica superior a la biología, otras veces, por el juego de los mecanismos que su vida antigua ha montado, se limita a mimetizar intenciones que ya *no tiene...*: en un caso y en otro, la relación entre el alma y el cuerpo y los términos mismos se modifica según que se consiga o fracase la «puesta en forma» [de la

22 v. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, P.U.F., Paris, 1942, 229.

23 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 417.

misma] y se pueda o no ir más allá de la inercia de las dialécticas subordinadas. Nuestro cuerpo no tiene siempre sentido y por lo mismo nuestros pensamientos, en la timidez, por ejemplo, no encuentran siempre en él la plenitud de su expresión vital. (...) Pero el alma, al no disponer de ningún medio de expresión —habría que decir más bien: de ningún medio de realizarse—, deja pronto de ser *aquello que ella fuera*, deja en particular de ser alma....»<sup>24</sup>. La necesidad de la expresión encuentra sus posibilidades de cumplimiento de un modo inmediato en la corporeidad, a pesar de las limitaciones que le son inherentes.

En realidad, la concepción del cuerpo como «ser para el mundo» encierra de algún modo la faceta de la expresividad, si bien en un sentido implícito y muy genérico. Para dar cuenta más cumplidamente de este aspecto, hemos de referirnos al hecho de que el cuerpo que nos encarna individualmente como sujetos posee su propia intencionalidad. Esta es, para los planteamientos actuales, la explicación filosófica más relevante de las distintas características que se le pueden adscribir al cuerpo en cuanto expresión de la conciencia.

En efecto, estar destinado al mundo es estar dirigido a las cosas por medio de una intencionalidad que se ejercita sin mediación de representaciones y de un modo preobjetivo. Esto supone que el concepto de intencionalidad no tiene un significado ni un campo de acción exclusivamente epistemológico y cognitivo<sup>25</sup>. Por así decirlo, la intencionalidad de la conciencia cognoscente y pensante se apoya en una intencionalidad en ejercicio que funciona en la percepción y en las acciones que el cuerpo lleva a cabo en cada situación concreta. Esta tesis, que en su momento fue ampliamente defendida por Merleau-Ponty<sup>26</sup>, es hoy generalmente admitida en la fenomenología y en la hermenéutica de la existencia.

Así, un problema clásico del significado de la percepción, como es el de la síntesis de los datos o impresiones sensibles en la noción de objeto, se puede plantear desde esta perspectiva intencional del modo siguiente: «...cuando yo comprendo una cosa, por ejemplo un cuadro, no llevo a cabo actualmente la síntesis [del objeto], voy por delante de ella con mis campos sensoriales, mi campo perceptivo y finalmente, con un estilo típico de todo ser posible, un montaje universal con respecto al mundo. En el fondo del sujeto mismo descubrimos así la presencia del mundo, de modo que el sujeto no debería ser entendido como actividad sintética, sino como éxtasis...[Entonces] volveríamos a encontrar bajo la intencionalidad de acto o tética y como condición de posibilidad suya, una intencionalidad operativa, ya en ejercicio antes de toda tesis y de todo juicio, un «logos del mundo estético», un arte oculto en las profundidades del alma humana y que, como todo arte, sólo se conoce en sus resultados»<sup>27</sup>. Dicho de otro modo, en la base misma del sujeto se despliega una intencionalidad vivida más que reflexionada, por la cual el cuerpo confiere un *sentido* a los objetos dentro de un contexto que puede introducir modificaciones en el propio sentido: el rojo de la bandera en el mar no significa lo mismo que el rojo lanudo de la alfombra, aunque una interpretación exclusivamente material de la percepción encontraría impresiones sensoriales muy parecidas o prácticamente iguales en ambos casos. Sin embargo, si aceptamos una interpretación intencional de la misma, ya la sencilla operación de percibir un color revela una actividad de «dar sentido» y de adscribir significados culturales distintos en cada caso.

En esta misma línea podemos entender la motricidad como una manifestación importante de la intencionalidad corporal. Los movimientos del cuerpo a menudo son vehículo de nuestras intencio-

24 M. Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, 226.

25 v. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 121 s.

26 v. *o.c.*, Première Partie, III «La spatialité du corps propre et la motricité», 114 ss.

27 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 490-491.

nes. Encender un cigarrillo, apresurar el paso, extender los brazos a un amigo, ponerse o quitarse una prenda de vestir..., son movimientos que se engloban unos en otros, que incluyen referencias espaciales a mi cuerpo y referencias intencionales a mis creencias sobre el mundo y a mis deseos. Por ello, cuando se habla del cuerpo que nos encarna como sujetos humanos, la intencionalidad comienza a manifestarse en el movimiento, el cual no puede explicarse sólo de un modo reflejo o causal, sino a partir de la función simbólica de los movimientos corporales. «También el sujeto colocado ante sus tijeras, su aguja y sus tareas familiares no tiene necesidad de buscar sus manos o sus dedos, porque no son objetos a encontrar en un espacio objetivo, huesos, músculos, nervios, sino potencias ya movilizadas por la percepción de las tijeras o de la aguja, el objetivo central de los 'hilos intencionales' que le vinculan a los objetos dados»<sup>28</sup>. Más aún, todas las acciones corporales revelan un «estilo típico» que identifica a mi cuerpo y define una parte notable de mi personalidad ante los otros. A este respecto, sin duda que la espacialidad del cuerpo propio no se puede explicar simplemente en términos del espacio geométrico-objetivo, sino como espacio vivido, que encierra la conciencia global de mi postura en el mundo intersensorial. Es éste un espacio dinámico y orientado hacia movimientos y acciones que unifican el cuerpo propio de cara a los objetos que se le presentan, a las situaciones en que se dan y a las posibles tareas que reclaman o sugieren, como se indicó anteriormente.

Esta intencionalidad corporal se concibe como una actividad anterior a los actos y juicios de posición, puesto que la subjetividad en un sentido amplio es antes subjetividad corpórea que subjetividad teórica y espectadora. Se distingue, por lo tanto, de la intencionalidad de los actos de conciencia tendentes a obtener contenidos de conocimiento en la medida en que de algún modo «anticipa» al sujeto propiamente dicho. Aquí se puede hablar de una intencionalidad operativa y corpórea en cuanto que la apertura del hombre al mundo no es un *acto*, involuntario o expreso, sino una *situación* de hecho independiente de la voluntad, que vincula al hombre con el mundo en una especie de comunicación vital sobre la cual se realizan las «cogitaciones» en sentido estricto<sup>29</sup>.

Así se legitima la interpretación de que la intencionalidad corporal está regida por un «logos» que despliega una estética material cuyos significados exceden la limitación intrínseca de la expresión corporal. Además, la intencionalidad del cuerpo propio permite sustituir el dualismo interior-exterior por un esquema distinto. No es que la conciencia quede desposeída de una intimidad propia y que todo sea extraversion y exterioridad, sino que el reconocimiento de una intencionalidad corporal obliga a revisar la tesis de la interioridad como característica definitoria de la esencia de la conciencia. En particular, las descripciones de la conciencia con imágenes topográficas resultan inadecuadas dentro de este planteamiento. ¿Cómo podría contar la conciencia, entendida como un espacio interior, cerrado y autosuficiente, con una manifestación «externa» de sus actos y de sus intenciones que le fuera adecuada? La reivindicación de un «logos» de lo corporal responde, en definitiva, a la pretensión de prolongar y ampliar el logos del pensar que ha caracterizado secularmente a la concepción filosófica del hombre<sup>30</sup>.

También desde el punto de vista de la expresión es posible obviar la contraposición entre lo interior y lo exterior teniendo en cuenta que la conciencia, en cualquiera de sus actividades, se ha de

28 *o.c.*, 123.

29 *v. o.c.*, 249, 270, 275.

30 Precisamente porque el dinamismo corporal está regido por un «logos» que le es propio puede el cuerpo ser expresión del «logos» de la conciencia. Sobre esto, v. Merleau-Ponty, *o.c.*, 210 ss, 490 s. *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964. «L'entrelacs - le chiasme», 172 ss. y M.C. Paredes, *El inédito de Maurice Merleau-Ponty*, en *Pensamiento*, 55 (1999) n° 213, 467-481.

manifestar corporalmente en el mundo. Dicho de otro modo, la autonomía de la conciencia se hace *presente* en el mundo a través de acciones que la exteriorizan y ponen en práctica sus conocimientos y sus ideas. El concepto de «presencia» es, por consiguiente, muy importante para explicar cómo el cuerpo puede ser expresión de la conciencia. En tanto que soy para el mundo, estoy presente al mundo y soy una presencia en él. Mi presencia en el mundo está efectuada por mi cuerpo y en función de esta presencia tomamos conciencia de la presencia del mundo en torno nuestro y de su permanencia. Así pues, la permanencia que otorgamos al mundo en la experiencia vivida está en función de la permanencia de nuestro cuerpo. Con arreglo a ella medimos lo perdurable y lo efímero, creemos que el mundo seguirá ahí más allá de nuestra existencia, aunque el *ahí* entonces dejará de tener sentido para nosotros. La vivencia de la permanencia de las cosas no se determina, por lo tanto, según la cronología del tiempo objetivado, porque nuestro sentido de la permanencia depende en primer lugar de un significado del término que hemos aprendido en la experiencia del trato con las cosas y a partir de la presencia ineludible de nuestro cuerpo.

Dos dimensiones principales que caracterizan el modo como el cuerpo propio es expresión de la existencia de la conciencia, pero imprimiendo a la vez el sello más genuino de la corporalidad son: la sexualidad, por una parte y el lenguaje, por otra. La sexualidad es un modo de ser de la persona, en cuanto que todo hombre recibe una determinación biológica masculina o femenina. No podemos ignorar este hecho que nos viene dado, como tampoco la estructura biológica y la influencia de los ritmos de la misma en nuestra existencia. Por lo mismo, la sexualidad está integrada en la corriente de las experiencias vividas, ya que el cuerpo despliega sus actitudes, gestos, transformaciones, etc., en procesos que inseparablemente están conectados a su estructura biológica. Ser un cuerpo es estar corporeizado con un determinado sexo y la sexualidad del cuerpo propio es un modo en el que la conciencia misma vive y existe su facticidad. Esto quiere decir que la sexualidad en cuanto determinación de cada ser humano no es algo de que nos podamos dispensar<sup>31</sup>, de la misma manera que para cada uno de nosotros el cuerpo propio no es un elemento añadido a la existencia, sino la actualización de la misma.

Partiendo de la integración entre organismo animado y conciencia, podemos afirmar que, a pesar de sus condicionamientos biológicos, la sexualidad posee un sentido que no está por completo circunscrito en un ciclo autónomo, ya que está vinculado al ser que conoce, actúa y se manifiesta al mundo. Bajo este aspecto la sexualidad es una «expresión» de la existencia, aunque ello no significa que sea mero «reflejo» de ella. La sexualidad pone de manifiesto una ambivalencia peculiar que aparece también en otros aspectos de la corporalidad: mi cuerpo es a la vez un objeto para otros y un sujeto para mí, lo mismo que otros cuerpos son a la vez ellos mismos y la sexualidad que poseen. En este sentido la sexualidad participa del equívoco de la existencia humana y de su tensión dialéctica<sup>32</sup>. No podemos evitar que el otro vea en mí una sexualidad expresada, ni tampoco que mi cuerpo sea mi sexualidad hasta el punto en que ella le envuelve, con una persistencia que tiene sus raíces en la facticidad de la corporeización.

En un nivel distinto, podemos encontrar una participación activa constante entre cuerpo y conciencia que se produce en el lenguaje. Porque el hombre es un sujeto hablante, además de ser un sujeto pensante, su presencia en el mundo se construye haciendo uso de un lenguaje que traduce en formas lingüísticas de expresión sus pensamientos y sus intenciones. En muchos casos, el lenguaje

31 v. Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, 195-197.

32 Sobre los diversos aspectos que directamente inciden en la comprensión dialéctica de la existencia humana, puede consultarse la selección de textos realizada por J.-P. Charcosset en, *Merleau-Ponty. Approches phénoménologiques*. Hachette, París, 1981.

es una prolongación del pensamiento que resulta posible en virtud de la configuración corporal del hombre<sup>33</sup>. Como es sabido, por el lenguaje aprendemos a nombrar e identificar las cosas y a comunicarnos con nuestros semejantes, conociéndonos a nosotros mismos como seres lingüísticos. La comunicación lingüística es, por un lado, una comunicación intelectual cuando la palabra se apoya en el concepto previo, sin dejar nunca de ser, por otro lado, una comunicación vital e incluso corporal, cuando la palabra no traduce un pensamiento ya hecho, sino que contribuye a formarlo.

Esto último ocurre casi siempre en las relaciones intersubjetivas, de tal modo que quien nos escucha no sólo recibe los signos de un lenguaje establecido, sino también el pensamiento dentro de la palabra misma. Así podemos decir que en la comprensión del otro a través de la palabra no hay una traslación mecánica, entre una conciencia y otra, de un sistema de signos ya constituido. Se da también la posibilidad de hacernos con el pensamiento del otro a través de la palabra y con ello la posibilidad de pensar según el otro.

Esto es debido a que el significado conceptual de los signos se solapa con un significado gestual de alcance más amplio, que es por así decirlo inmanente a la palabra. La imagen verbal de la palabra no es más que una de las modalidades de mi gesticulación fonética, dada junto con otras muchas en la conciencia global de mi cuerpo<sup>34</sup>. Por ello, la función del cuerpo en el uso del lenguaje es esa misma función de expresión que hemos encontrado ya en el movimiento. El cuerpo manifiesta en fenómenos sonoros el estilo articular de un vocablo, despliega sobre el papel la huella escrita de un pensamiento, de un deseo. En ambos casos, la operación de expresión requiere el concurso de mi cuerpo para hacer existir el significado de las palabras todavía no dichas y para que los otros puedan conocerlas.

La importancia del lenguaje en la construcción del mundo intersubjetivo y social es tan obvia que muy pocas cosas se pueden añadir a lo que ya es sobradamente conocido. No obstante, interesa hacer constar que la intersubjetividad no sólo denota una comunidad de conciencias, sino una comunidad de hombres de carne y hueso que se entienden o se malinterpretan con el uso de la palabra. Así, el mundo intersubjetivo es desde luego un mundo lingüístico, pero también hemos de comprender el lenguaje empírico en su dimensión corporal, de tal modo que incluya en sí el gesto. De este modo, los actos de expresión establecen entre los sujetos hablantes un mundo común al que se refieren los significados ya formados y disponibles del lenguaje aprendido y los gestos actuales que proporcionan en ocasiones nuevos elementos de comunicación. Dado que los hombres no desarrollan su existencia en un espacio prelingüístico, quizá sea el lenguaje el modo de expresión más definitorio en relación con la existencia encarnada o corporeizada, que en su corporeidad está al mismo tiempo impregnada social y culturalmente.

De todo lo anterior cabe concluir que es posible hablar de la subjetividad poniendo el acento en la experiencia concreta que tiene la conciencia del fenómeno de su propia corporeización. Por lo demás, la experiencia del propio organismo animado no nos pone en presencia de algo que ya está hecho, sino de un proceso que se va desarrollando de forma continuada y en el cual consiste la corporeización de la conciencia, que viene a ser la corporeización constante del flujo de la existencia y de la vida anímica y mental.

El fenómeno de la corporeización incide en el hecho de que el hombre en cuanto ser consciente de sí es capaz de retirarse a su interioridad y de considerarse a sí mismo como *sujeto* distinto del mundo, sin que por ello deje de ser una conciencia corporeizada o encarnada la que realiza este acto

33 v. p. ej., Merleau-Ponty, «*Sur la phénoménologie du langage*» en *Signes*, Gallimard, Paris, 1960. 105-122.

34 v. *Phénoménologie de la perception*, 447.

de reflexión. Incluso en esta situación, el cuerpo propio no adquiere el sentido de ser una envoltura inerte, puesto que continúa manteniendo la encarnación activa de la conciencia. Los resultados de la reflexión y la reconstrucción intelectual de la relación entre la subjetividad y el mundo tienen también, además de su sentido prioritariamente intelectual, una pluralidad de significados para el hombre concreto, significados que el cuerpo asimila en virtud de un proceso que atraviesa constantemente la vida de la conciencia. Pero no es que estos significados sean obtenidos de una vez, en un acto de conocimiento que tiene un comienzo y un fin. Es más bien que, como ha señalado también Ricoeur en su *Philosophie de la volonté*, todo esfuerzo intelectual desemboca en la corporeidad, en cuanto que es en ella donde la voluntad termina.

En definitiva, el cuerpo propio es expresión de la existencia humana, de sus potencialidades tanto como de sus limitaciones. Muy significativa es a este respecto la contribución que la filosofía del cuerpo ha realizado en orden a flexibilizar las concepciones antitéticas de las distintas dimensiones de la subjetividad. Especialmente, la antítesis entre lo espiritual y lo corporal no puede ya plantearse en términos de un conflicto irreductible, aunque continúen existiendo antítesis para el sujeto encarnado ante ciertas exigencias de carácter espiritual.

La reflexión que descubre el *cogito* descubre también ciertos fenómenos que aparecen intrínsecamente conectados con el cuerpo, no como elementos aleatorios que poseen una influencia ocasional, sino como aspectos determinantes de la *facticidad* que impregna toda la actividad cogitativa. La necesidad del *cogito* como forma de conciencia que se explicita ante la exigencia de la reflexión viene así acompañada de la contingencia de la vida individual sometida a las condiciones de nuestra existencia concreta en cuanto seres corporales.

Podemos decir que el *cogito* define al sujeto de forma inequívoca, pero *incompleta*. Esta incompletud y la insatisfacción que indudablemente produce, sobre todo teniendo en cuenta algunas exigencias de las filosofías de la sospecha, ha llevado a suponer —en cierto modo de manera ilusoria— que el camino a seguir debía proceder por la vía de la negación y de la disolución del sujeto humano como tal. Sin embargo, actualmente se pone de manifiesto la necesidad de un redescubrimiento del sujeto, lo que evidencia el carácter también incompleto de aquella pretendida disolución. A nuestro juicio, se han dado ya los primeros pasos hacia la nueva comprensión del sujeto humano, que justamente ha comenzado a plantearse de modo bastante acertado dentro de las teorías contemporáneas del cuerpo subjetivo y de la conciencia corporeizada y situada fácticamente *en* el mundo.

Con esto, sin embargo, no queda más que planteado el nuevo sentido del cuerpo humano que deja su influencia en el pensamiento contemporáneo sobre el hombre. A partir de aquí, la filosofía se ocupa de cómo se *comporta*, por así decirlo, el cuerpo propio en la vida de cada individuo, cuáles son las relaciones entre los distintos componentes de este sistema global tan complejo, cuáles son los aspectos más básicos y cuáles están en un nivel superior, etc. Todas estas cuestiones, que tienen una relevancia epistemológica y psicológica innegable, obtienen una contextualización filosófica más amplia dentro de una ontología<sup>35</sup> del ser sensible que abre nuevos horizontes conceptuales y temáticos y que asimismo modifica de inmediato el tradicional significado ontológico del *ego sujeto* como instancia originalmente autárquica en sus potencialidades y en sus operaciones.

Salamanca, junio 1998

35 v. p. ej. M. Henry, *L'essence de la manifestation* P.U.F. Paris 1990, 2ª ed.; *Philosophie et Phénoménologie du corps*, PUF., Paris 1987, 2ª ed.