

## Cenestesia y cuerpo vivido. ¿Por qué Marcel abandonó sus primeras formulaciones sobre el cuerpo sujeto?

JORGE V. ARREGUI\*

**Resumen:** La importancia de Marcel en la introducción del problema del cuerpo vivido en la filosofía del siglo XX está fuera de duda. Su influencia en autores posteriores como Merleau-Ponty o Ricoeur resulta decisiva. En sus formulaciones primeras, Marcel introduce el cuerpo sujeto como el cuerpo sentido cenestésicamente contraponiéndolo al cuerpo experimentado en la percepción externa. Y, posteriormente, los estudiosos de su pensamiento han introducido la noción de cuerpo sujeto. Frente a estas formulaciones, el trabajo explica, por razones históricas y sistemáticas, formuladas desde de la fenomenología y desde la filosofía wittgensteniana de lo mental, por qué Marcel hubo de abandonar el concepto de cenestesia y por qué ese modo de introducir la noción de cuerpo sujeto resulta un callejón sin salida. Removido ese escombros, los planteamientos de Marcel adquieren mayor relieve y fecundidad.

**Palabras clave:** Marcel. Fenomenología. Cuerpo vivido. Cuerpo sujeto. Coenaestesia. Wittgenstein.

**Abstract:** There is no doubt on Marcel's contribution to the arousal of the lived body as a new subject in the twentieth century's philosophy. His influence on Merleau-Ponty and Ricoeur's developments is decisive. In his earlier formulations, Marcel introduced the notion of body-subject as identical with the body such as it is felt in coenaesthetic perception and in opposition to the body such as it is felt in external perception. And most of his scholars have followed the same path. Against this approach, the paper explains through historical as well as systematic reasons, coming from phenomenology and also from Wittgensteinian philosophy of mind, why Marcel should give up the concept of «coenaesthesia» and why this way of approaching the body subject is a cul-de-sac. The removal of the idea of coenaesthesia makes Marcel's analyses on lived body clearer and more fruitful.

Aunque los trabajos de Husserl en torno al cuerpo vivido constituyen la fuente técnica en la que se han inspirado los fenomenólogos posteriores, pues fue él, a la vez que Scheler, el primer autor en emplear la expresión «cuerpo vivido»<sup>1</sup>, quien introdujo realmente el problema en la discusión filosófica y lo convirtió en una cuestión acuciante fue Marcel; y posiblemente no tanto por

---

Fecha de recepción: 20 enero 2004. Fecha de aceptación: 22 abril 2004.

\* Jorge Vicente Arregui. Dpto. de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Málaga. 29071 Málaga. jv-arregui@yahoo.es

1 El concepto de cuerpo vivido (*Leib*) como opuesto a *Körper* fue introducido por Husserl en los manuscritos redactados en torno a 1912 que han sido publicados como *Ideas II*. Casi a la vez fue usado por M. Scheler: *Los ídolos del autococimiento*, Ed. Cristiandad, Salamanca, 2003, que fue publicado originalmente como «Unsere Selbsttäuschungen» en la revista *Zeitschrift für Psychopathologie* en 1911 y desarrollado después en *El formalismo en ética y la ética material de los valores* de 1913.

sus escritos filosóficos cuanto por su extraordinaria personalidad y su influjo humano materializado en las tertulias en su casa a las que asistían muchos de los autores posteriormente más relevantes. Sus investigaciones determinan un punto de inflexión en la historia de la reflexión filosófica sobre la corporalidad, incluso si continúa planteando el problema del cuerpo desde la perspectiva de la primera persona por lo que tiende a considerar cómo la propia corporalidad comparece en la autoconciencia. Y es la adopción de este punto de vista la que marca su acierto y su fracaso: si, por un lado, sus reflexiones ponen de relieve inicialmente hasta qué punto el yo se experimenta a sí mismo como encarnado y, al final, cómo el yo existe o vive su cuerpo, por otro no deja de moverse en un dualismo *light*, pues —vistos desde una perspectiva de la tercera persona como es la aristotélica o la wittgensteniana— sus análisis, aunque pongan de relieve que el cuerpo propio no es un objeto sino el modo en que la autoconciencia está en, o pertenece a, el mundo, tienden a presuponer la sustantivización de la subjetividad, de la intimidad, el «el» de «el yo». Su lema —la clave hermenéutica de su pensamiento— «yo soy mi cuerpo» no llega a significar —como en Aristóteles o Wittgenstein— que yo soy —que el hombre es— un viviente de determinado tipo, un organismo con autoconciencia. La adopción de la perspectiva de la primera persona, o sea, del análisis de la autoconciencia como punto de partida, marca en este sentido un límite infranqueable. Yo puedo ser un yo encarnado, pero no esta carne y estos huesos; «el yo» se interpone: yo soy *un* yo encarnado.

«En reacción contra una filosofía de tipo idealista, kantiana o cartesiana, la filosofía de la existencia —escribió después Merleau-Ponty— se tradujo en primer lugar para nosotros por la preponderancia de un tema muy diferente, el tema de la *encarnación*. En los primeros escritos de Gabriel Marcel (...) ese tema se ponía de relieve de una manera que nos impresionó a todos. Habitualmente en la filosofía, el cuerpo, mi cuerpo, se considera como un objeto, al mismo nivel que el cuerpo de los otros o, incluso, al mismo nivel que el cuerpo de un animal o al mismo nivel que, a fin de cuentas, una mesa, un objeto exterior. Yo soy espíritu y frente a mí está el cuerpo que es, pues, un objeto. Lo que Gabriel Marcel sostenía era precisamente que el cuerpo no era eso en absoluto y que si considero cuidadosamente mi cuerpo no puedo hacer como si se tratara simplemente de un objeto. Desde cierto punto de vista él es yo mismo, ‘yo soy mi cuerpo’, decía él»<sup>2</sup>.

Marcel distingue claramente entre «mi cuerpo» o el cuerpo sujeto y el cuerpo objeto, el cuerpo tal y como es dado a la fisiología o a los otros, centrando la atención en el primero<sup>3</sup>. Porque mi cuerpo no me es dado, no me está presente, de la misma manera en que aparece en la observación externa. La filosofía moderna ha venido tematizando ese cuerpo-objeto desde Descartes, quien —variando notablemente tanto los planteamientos medievales, característicos de la filosofía y de la cultura popular, como los de un autor como Montaigne<sup>4</sup>— formula, respondiendo al naturalismo inherente a la nueva ciencia, su concepción del cuerpo de una manera muy significativa: «Me fijaba primero,

2 M. Merleau-Ponty: «La philosophie de l’existence», *Parcours deux*, Verdier, París, 2000, p. 254. También Ricoeur ha sostenido que fue Marcel quien posibilitó a la filosofía pensar la encarnación y el cuerpo propio (Cfr. *Entretiens Paul Ricoeur, Gabriel Marcel*, Association Présence de Gabriel Marcel, París, 1998, p. 25).

3 Cfr. por ejemplo G. Marcel: *Diario metafísico*, Losada, Buenos Aires, 1956, p. 27; «Esbozo de una fenomenología del haber», *Ser y Tener*, Caparrós, Madrid, 1996, p. 153; *Filosofía concreta*, Revista de Occidente, Madrid, s.f., p. 37 y *El misterio del ser*, BAC, Madrid, 2003, pp. 100-1.

4 Para la consideración del cuerpo en la cultura popular véase M. Bajtin: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1999. La novedad del tratamiento cartesiano del cuerpo respecto del de Montaigne está muy bien descrita en D. Judovitz: *The Culture of the Body. Genealogies of Modernity*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2001.

en que yo tenía un rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo. Tras eso, reparaba en que me nutría, y andaba y sentía, y pensaba, y refería todas esas acciones al alma (...). En lo tocante al cuerpo, no dudaba en absoluto de su naturaleza, pues pensaba conocerla muy distintamente, y de querer explicarla según las nociones que entonces tenía, la hubiera descrito así: entiendo por cuerpo todo aquello que puede estar delimitado por una figura, estar situado en un lugar y llenar un espacio de suerte que todo otro cuerpo quede excluido; todo aquello que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto, o el olfato (...)»<sup>5</sup>. Con lo que el cuerpo a considerar es el cuerpo tal como aparece en la percepción externa, el cuerpo que es visto o tocado, el cuerpo que es sentido, pero no el cuerpo sujeto. No interesan ni el ojo mediante el que vemos ni las manos con las que tocamos sino sólo y justamente los cuerpos vistos o tocados, incluyendo el cuerpo de uno mismo en tanto que también él puede ser visto o tocado: el cuerpo objeto.

Pero para Marcel, el verdadero problema que ha de abordar la filosofía es mi cuerpo tal y como está dado para mí mismo, por lo que la cuestión es saber cómo mi cuerpo es mío, qué significa el ser mío de mi cuerpo o cómo experimento mi cuerpo como mío, lo que excluye su consideración en términos de objeto, de mi cuerpo tal como aparece a los demás o a mí mismo en la observación externa. Marcel se distancia así de Descartes, aunque sigue moviéndose en la esfera de la filosofía de la conciencia, sin llegar a una posición como la de Wittgenstein, para quien no hay tal cosa como el yo, pues en su uso relevante «yo» no tiene referente<sup>6</sup>, o la de Aristóteles, en quien tampoco existe un sujeto («el yo») distinto del organismo vivo que cada ser humano es. El alma puede subsistir a la corrupción del cuerpo, según Tomás de Aquino, pero incluso en ese caso «anima mea non sum ego»<sup>7</sup>. Pero es justamente este colocarse en medio —pues para Marcel ese yo o esa autoconciencia de la que parte no es un *ego* cartesiano (un *ego* ligado sólo causal o instrumentalmente con un organismo) aunque tampoco el sujeto humano llegue a ser un organismo vivo a describir en tercera persona, sino más bien un yo encarnado— lo que le permite tematizar algo que ni aristotélicos o wittgenstenianos ni cartesianos habían sabido hacer: iluminar el modo en que mi cuerpo es mío, esclarecer qué significa que la subjetividad humana es una subjetividad encarnada.

- 
- 5 R. Descartes: *Meditaciones Metafísicas, Meditación Segunda*, Alfaguara, 1977, p. 25. Con todo, en otros textos menos conocidos, pertenecientes sobre todo a su correspondencia, Descartes matiza esta posición reintroduciendo según algunos el cuerpo vivido.
- 6 Aunque compensaría tratar esta cuestión con más detenimiento, pues en algún momento Marcel no sólo se aproxima a la posición wittgensteniana sino que parece superarla en la medida en que Marcel analiza la intersubjetividad, la relación yo-tú, de un modo en que Wittgenstein no lo hizo, porque éste se limita a la consideración de la necesaria incardinación social de la subjetividad. En Wittgenstein, la segunda persona no tiene especial relevancia. Véase el siguiente texto de Marcel y compárese con la tesis de Wittgenstein-Lichtenberg: «En el juicio en yo (JVA= en primera persona), lo que hace función de sujeto es la inmediación del estado (carencia de sujeto —sin relación con un sujeto: ‘unreladness’). Yo estoy cansado. Hay un *feeling* puro y simple, es decir, un absoluto, o algo que imita un absoluto, que no está relacionado, mediatizado. En el juicio en yo es precisamente esa no-relación lo que hace función de él y a la cual se refiere el *feeling* convertido en predicado. Entonces se dialoga del modo siguiente: ‘Alguien está cansado —¿quién? —Yo’. Eso no tendría sentido si ese ‘yo’ no estuviera destinado a otro interlocutor para quien ‘yo’ es alguien en particular: un tal. Y yo no paso a ser un tal para mí mismo sino en virtud de la idea mediadora del otro para el que soy un tal. En principio y en rigor yo no soy un absolutamente un tal para mí, yo soy la negación misma de un tal». Para a continuación referirse a la idea de yo pienso en general y a las observaciones de Royce sobre la tríada yo, tú, él. (Cfr. G. Marcel: *Diario Metafísico*, p. 149. Véase también *Filosofía concreta* p. 27).
- 7 Tomás de Aquino: *In I ad Chor.*, XV, lect. 2, n. 924. La frase resulta especialmente significativa desde el punto de vista antropológico por ocurrir a propósito de la creencia cristiana en la salvación y en la resurrección.

## 1. Marcel y la cenestesia

Sobre todo al comienzo de su largo trayecto, el propio Marcel —continuando una dilatada tradición en la filosofía y la psicología francesas— ha declinado el problema de cómo mi cuerpo es mío, de qué significa exactamente que mi cuerpo es mío, en términos de cómo mi cuerpo aparece en mi autoconciencia, y haciendo por tanto del cuerpo propio un objeto del sentir —un cuerpo sentido— al acudir a los diversos tipos de cenestesia. Y, en esta dirección, muchas veces se ha planteado la diferencia entre el cuerpo-sujeto y el cuerpo-objeto basándola en la diferencia entre los dos presuntos tipos de percepción que tenemos sobre nuestro cuerpo, oponiendo una percepción interna a una percepción externa del cuerpo propio. Así, por ejemplo, escribe Zaner: «¿cuál es la relación entre mi conciencia y mi cuerpo? Y aquí, (Marcel) vio inmediatamente que nos enfrentamos con al menos ‘dos modos absolutamente distintos de existencia’ en lo referente a mi cuerpo mismo. Por una parte, mi cuerpo me es dado como un dato en el espacio por medio de mi percepción sensorial de él; por otra parte, me está dado internamente a través de ciertos datos cenestésicos. ‘Uno es por definición objetivo, o sea, se aplica a cualquier conciencia dotada de unas condiciones de percepción análogas a las nuestras; el otro es por definición puramente individual, esto es, ligado con mi conciencia’»<sup>8</sup>.

La diferencia entre mi cuerpo para mí —el cuerpo vivido o el cuerpo sujeto— y mi cuerpo tal y como está dado para otros —el cuerpo objeto— vendría así dada por la que media entre dos tipos de percepción: la externa y la interna. Y no son pocos los estudiosos que se han lanzado por este camino tratando de profundizar en el análisis de la cenestesia y reprochando a Marcel su falta de claridad. El citado Zaner, por ejemplo, afirma que «el problema, por tanto, es explicar este organismo *en la medida en que es experimentado por mí como mío* (y no en la medida en que es meramente un objeto entre *otros*) revelando las esencialmente mismas estructuras anatómicofisiológicas». O, incluso, que el problema reside en «la naturaleza del *feeling* que motiva (fenomenológicamente) la aprehensión de este cuerpo como mío»<sup>9</sup>; en su importante obra *El cuerpo humano. Teoría actual*, Laín Entralgo levanta la misma objeción<sup>10</sup>; para Matera, la cenestesia constituye el argumento decisivo de Marcel en torno al cuerpo sujeto<sup>11</sup>, y en su cuidado y detenido estudio *Corpo e metáfora* Riva otorga un papel fundamental a la cenestesia en la fenomenología marceliana del cuerpo vivido<sup>12</sup>.

También en su reciente monografía Urabayen plantea la distinción entre cuerpo sujeto y cuerpo objeto como dos modos de la relación entre el cuerpo y la conciencia de manera que la diferencia vendría dada por la percepción externa —espacial— y la percepción interna constituida por la cenestesia. La intimidad entre el hombre y su cuerpo resulta así «fruto de la continua sensación que éste posee de su propio cuerpo (cenestesia)» y que «está estrechamente unida a la capacidad del cuerpo para actuar»<sup>13</sup>. Tampoco ha faltado, por último, quien —prosiguiendo la vena inaugurada por las primeras formulaciones de Marcel— termine como Bertocci por sostener que el cuerpo sujeto, el cuerpo en tanto que mío o el cuerpo vivido, es «esa configurada matriz *erlebt* de *qualia* de la que no

8 R. M. Zaner: *The Problem of Embodiment*, M. Nijhoff, La Haya, 1964, pp. 13-4.

9 R. Zaner: *The Problem of Embodiment*, pp. 22 y 23.

10 Cfr. P. Laín Entralgo: *El cuerpo humano. Teoría actual*, Espasa, Madrid, 1989, pp. 254-5.

11 R. Matera: «La fenomenología del corporeo», *Revista di Filosofia neo-scolastica* (Milán) 72 (1980), p. 68.

12 Cfr. F. Riva: *Corpo e metáfora in Gabriel Marcel*, Vita e Pensiero, Milán, 1985, especialmente pp. 38-42; 98-105 y 188-9.

13 Cfr. J. Urabayen: *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, Eunsa, Pamplona, 2002, pp. 46-8 y p. 52.

puedo despojarme y que puedo controlar dentro de ciertos límites»<sup>14</sup> o sea un conjunto de cualidades sensibles, de experiencias mentales cualitativamente específicas y determinables en sí mismas, porque eso es lo que son los *qualia*. O, con otras palabras, un cuerpo psicológico, un cuerpo mental. Parecería entonces que la fenomenología del cuerpo vivido que Marcel emprende puede resolverse en términos de cómo el cuerpo aparece a título de objeto en la autoconciencia o que se trata de esclarecer los diversos modos en que el cuerpo está dado a sí mismo a través de una sensibilidad interna, de lo que ha solido llamarse «cenestesia» en el sentido tradicional prehusserliano<sup>15</sup>.

Sin duda los primeros textos de Marcel dan pie a esa lectura, pues es él mismo quien plantea inicialmente la cuestión del cuerpo sujeto en términos de un cuerpo sentido y quien acude explícitamente a la noción vigente en el pensamiento francés de cenestesia, que es fundamentalmente la de Ribot, y que conecta con el sentido del esfuerzo de Maine de Biran<sup>16</sup>. En la primera parte de su *Diario Metafísico*, sostiene el 19 de enero de 1914 en el contexto del análisis de cómo una autoconciencia puede pensarse a sí misma como existente que hay dos relaciones posibles entre el cuerpo propio y la autoconciencia: «una relación inmediata entre mi conciencia y mi cuerpo en tanto que éste se da en el espacio», o sea la determinada por la percepción externa que yo tengo de mi propio cuerpo, y «otra en la que mi cuerpo se da en la percepción interna (cenestésica)», de suerte que mi corporalidad resulta tener «dos modos de existencia absolutamente diferentes»; una existencia objetiva —ligada a la percepción externa— y otra subjetiva —ligada a la propia conciencia. Aunque no deja de advertir que ambos modos de la conciencia de la propia corporalidad son insolubles y estrechamente solidarios en tanto que no pueden darse el uno sin el otro. Porque, por una parte, aunque yo puedo hacer abstracción de mí mismo y adoptar el punto de vista de la conciencia en general —y en esa misma medida la realidad subjetiva del cuerpo (el cuerpo tal como es percibido cenestésicamente en mi autoconciencia) se eclipsa en beneficio de su realidad objetiva, o sea en cuanto que percibido por cualquier otro (lo que sin duda constituye la base de la reducción tradicional del cuerpo propio a cuerpo objeto)—, tal reducción es meramente fenoménica y, por otra, la percepción interna del propio cuerpo sólo puede darse porque se me da también su percepción espacial, externa<sup>17</sup>.

14 Cfr. P. A. Bertocci: «Descartes and Marcel on the Person and His Body : A Critique», *Proceedings of the Aristotelian Society* (Londres) 68 (1967-8), p. 222.

15 En su detenido trabajo, A. Serrano de Haro ha mostrado cómo Husserl varía el sentido tradicional, característico del XIX, del término «cinestesia» en el que refiere a sensaciones musculares para designar con él el «orden de cambios procedentes del yo (que no es ninguna vivencia), inherentes ante todo al cumplimiento perceptivo (vivencia inmanente) y vehiculados directamente por el cuerpo o encarnados en él (que no por ello se identifica con el yo ni se torna vivencia)». «Yo tengo libertad —había escrito Husserl— a la hora de recorrer los modos de aparecer el objeto: moviendo los ojos, girando la cabeza, cambiando de postura, rodeando el objeto mientras la mirada sigue puesta en él, etc. Llamamos cinestesis a estos movimientos que pertenecen a la esencia de la percepción y que apuntan a que el objeto venga a darse por todos sus lados, si es posible» (*EJ*, 89, §19). Cfr. A. Serrano de Haro: «Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo», *La posibilidad de la Fenomenología*, Editorial Complutense, Madrid, 1997, pp. 195-6.

Sea cual fuere el conocimiento que Marcel tenía de Husserl no parece alcanzar esta nueva concepción de la cinestesia, como tampoco lo hacen sus estudiosos. Bajo esta perspectiva, resulta sugerente el cambio del término «cenestesia» por el de «cinestesia». Mientras Husserl parece interesado en los fenómenos cinestésicos, la sensación de posición, movimiento, etc., Marcel lo está en la cenestesia, o sea, la sensación general del propio cuerpo. Véase F. Riva: *Corpo e metafora*, p. 99 nota. Por eso estas páginas dejan deliberadamente fuera de su consideración el tratamiento husserliano de la cinestesia.

16 El lugar clásico del planteamiento de Maine de Biran puede verse en el capítulo «Origine de la connaissance que nous avons de notre propre corps» en la que suele considerarse su obra más madura, el *Essai sur les fondements de la psychologie*, vol. 8 de la edición de obras completas en F. Alcan, París, 1932, pp. 207-16.

17 G. Marcel: *Diario Metafísico*, p. 27.

Pero el propio Marcel revisa muy pronto —y finalmente abandona— la equivalencia entre el cuerpo propio, *mi* cuerpo, y el cuerpo sentido cenestésicamente que había establecido en ese texto notoriamente primerizo. Cuando en la segunda parte del mismo diario, en octubre de 1920, reemprende con cierto detenimiento su fenomenología del cuerpo vivido —tras algunas anotaciones interesantes dispersas a lo largo de varios años, escritas sobre todo en el contexto de su intento de comprender algunas experiencias paranormales que le llevaría a apurar y finalmente desechar la concepción instrumentalista del cuerpo—, aunque vuelve a usar como herramienta conceptual la idea de cenestesia, se cuida tanto de matizar su sentido que lo vacía de contenido, para terminar por abandonarlo en los escritos posteriores<sup>18</sup>. Ahora el contexto de su fenomenología del cuerpo vivido viene dado por sus reflexiones en torno a la muerte y, en concreto, de la posible existencia de otros modos de comunicación distintos al habitual, que se basa en la utilización del cuerpo como aparato de recepción y emisión de mensajes. Y es justamente ahora cuando la concepción instrumental del cuerpo, que Marcel ha estado tratando de apurar durante todo el *Diario*, entra definitivamente en crisis: «¿cuál es la relación entre mí —pregunta Marcel— y el aparato del que me sirvo —mi cuerpo? Es evidente —responde— que no me limito a *servirme* de mi cuerpo; hay un sentido en que yo soy mi cuerpo, sea lo que fuere lo que esto pueda significar en otro sentido» (p. 238).

Y, de nuevo, como años antes, a la hora de determinar el significado exacto de la fórmula «yo soy mi cuerpo», Marcel sostiene en un texto (que aparece incompleto en la traducción castellana) que «se ve en seguida que *mi* cuerpo no es *mío* sino en tanto que es sentido, por confusamente que pueda serlo. La abolición radical de la cenestesia, suponiendo que fuera posible, sería la destrucción de mi cuerpo en tanto que *mío*. Si yo soy mi cuerpo es en tanto que yo soy un ser sintiente; y me parece que se puede precisar más y decir que yo soy mi cuerpo en la medida en que mi atención recae sobre él en primer lugar, es decir, antes de poder fijarse en cualquier otro objeto. Por consiguiente, el cuerpo gozaría de lo que yo me permitiría denominar una prioridad absoluta» (p. 238).

Luego se comentará el giro que supone afirmar que yo soy mi cuerpo en tanto que ser sintiente. Ahora interesa que, en ese mismo día, y comenzando a desmarcarse de cualquier interpretación en términos de cenestesia, de su observación de que el ser *mío* de mi cuerpo radica en su carácter de *Urggefühl*, o mejor, en su prioridad absoluta en la medida en que debo servirme de él para atender a cualquier otra cosa, advierte ya que esa prioridad excluye la consideración del cuerpo en términos de objeto, también de objeto sentido o pensado. La cuestión no es que yo tenga que centrar mi atención en mi cuerpo antes de focalizarla sobre cualquier otro objeto, es más bien que mi cuerpo es la condición de posibilidad del prestar atención a cualquier cosa, incluido el cuerpo mismo, por lo que, al final, mi centrar la atención en mi propio cuerpo lo presupone. Justo porque es la condición de posibilidad de todo atender y de todo sentir, justo porque goza de una prioridad absoluta, mi cuerpo —el cuerpo propio— no es un objeto, tampoco el de un sentir interno; el cuerpo sujeto no es, pues, de ninguna manera una cosa entre las cosas.

Con sus mismas palabras: «poner la prioridad absoluta del cuerpo es decir que su mediación es necesaria para fijar la atención en cualquier cosa, por consiguiente para conocerlo a él; pero, ¿cómo en esas condiciones podría la naturaleza de esa función mediadora caer bajo el efecto de la atención y en consecuencia ser conocida? Se sigue de ahí que desde el momento en que ponemos la prioridad absoluta del cuerpo, lo convertimos en un incognoscible, puesto que lo cercenamos del mundo de los objetos» (p. 239). La atención a sí mismo es la condición de posibilidad de cualquier conciencia de objetos, pero de ningún modo es en sí una conciencia de un objeto llamado «sí mismo» (cfr. p. 244).

18 Cfr. F. Riva: *Corpo e metafora in G. Marcel*, p. 101.

O, como reitera después, si mi cuerpo goza de una prioridad absoluta a título de condición de posibilidad de toda objetividad, de que algo se me presente como un objeto, entonces él mismo no puede ser un objeto. Lo que en el fondo, contra lo que podría aparecer a primera vista («el cuerpo es el instrumento de mi atención»), vuelve a excluir la consideración instrumental del cuerpo, pues un instrumento es precisamente aquello de lo que puedo hacerme una idea cabal, aquello que es perfectamente objetivable. Por eso, para Marcel, la mediación que el cuerpo ejerce respecto de la autoconciencia no puede ser instrumental sino «simpatética» y también por eso la idea de un doble cuerpo (uno físico y uno psicológico) ha de rechazarse también, pues no será —escribe lúcidamente Marcel— interponiendo un cuerpo oculto X entre la actividad espiritual y el cuerpo visible como podamos empezar a comprender la telepatía (p. 240. Cfr. también p. 250). Con otras palabras: postular un cuerpo psicológico entre la subjetividad y la corporalidad orgánica no resuelve nada; lanza una cortina de humo que emborrona más las cosas. El cuerpo sujeto, el cuerpo propio en cuanto mediador entre la autoconciencia y el mundo, en tanto que goza de una prioridad absoluta, no es una cosa, tampoco una cosa psicológica, «no es un objeto, sino la condición absoluta para que pueda dárseme un objeto cualquiera» (p. 242). O, como dice al hacer cuentas consigo mismo al final del *Diario*, al decir que el cuerpo propio ha de ser sentido, lo que quiere sostener es que implica «un cierto modo de darse a sí mismo sin poderse tratar absolutamente como objeto» (pp. 268-9).

Las manos con las que toco, cabe decir para referirse a un ejemplo husserliano, justo porque son la condición de posibilidad de que algo sea tangible, no pueden ser objeto del tacto. Lo que no las convierte en una cosa mental. ¡Claro que puedo tocar una mano con la otra; pero entonces la mano tocada no tiene ninguna prioridad! No cabe tocar el tocar. El cuerpo sujeto, el que goza de una prioridad absoluta, es el cuerpo sintiente, no el sentido. El sentir fundamental, el *Urgefühl*, no puede ser sentido (p. 242). Y además, apunta Marcel en una dirección todavía poco explorada pero que puede servir para plantear una hermenéutica —y no una fenomenología del cuerpo vivido—, «esa *calidad no sentida* o este *sentir fundamental* puede no ser una constante absoluta, sino, por el contrario, enriquecerse, acrecentarse en el curso de la experiencia»<sup>19</sup>.

La última observación, «importante pero difícil de ahondar» con palabras suyas, resulta decisiva, pues no sólo abre el paso a la consideración de una variación tanto histórico-cultural como biográfico-individual de cómo los seres humanos vivimos nuestra propia corporalidad sino que cierra toda posibilidad de tratar el problema en términos de un sentido cenestésico. Si la cuestión fuera considerar cómo se siente el cuerpo propio mediante una sensibilidad de corte cenestésico, entonces sólo cabrían variaciones a costa de negar la identidad de la dotación psicológica del género humano; de suponer diferencias en la estructura psicológica del hombre según épocas y culturas, habría que romper la unidad psicológica del género humano. Pero no cabe suponer una variación en la dotación sensorial de un niño de padres chinos adoptado prontamente por unos occidentales. Si hay variación en el modo en que los humanos nos instalamos en nuestra corporalidad o en la manera en que la vivimos —y después de Marcel la proliferación de investigaciones en historia, en sociología y en antropología del cuerpo ha dejado claro que la hay—, el análisis de la vivencia del cuerpo propio no puede resolverse en términos cenestésicos. Acudir a cenestesis, cinestesis, propioceptores, intero-

19 G. Marcel: *Diario metafísico*, p. 243. Después dirá algo todavía más fuerte: «hay motivo para pensar que el modo del enlace que me une a mi cuerpo depende de alguna manera de mí» (G. Marcel, *Filosofía concreta*, p. 118. También Merleau-Ponty abre la posibilidad de una variación tanto sociocultural como individual biográfica de la vivencia del cuerpo propio al sostener que el cuerpo es eminentemente un espacio expresivo. Para la articulación entre la fenomenología y la sociología o antropología del cuerpo, puede verse M. Bernard: *Le corps*, Seuil, París, 1995.

ceptores, sensibilidades viscerales difusas, esquemas corporales, etc. sólo sirve en muchas ocasiones para emborronar el problema e, incluso, en otras, para dar gato por liebre. Y no porque no existan tales sensaciones, sino porque no son la solución al problema que se había planteado; en el mejor de los casos son la solución de otro problema, no el del cuerpo vivido.

Por eso, en sus escritos posteriores, incluso tanto en el mismo *Diario* como en el artículo «Existence et objectivité», que vio la luz en 1925 e introdujo después como apéndice al publicar el *Diario metafísico*, el término «cenestesia» no vuelve a aparecer. Marcel sostiene explícitamente en su lugar al final del *Diario* tanto que el cuerpo en cuanto mío trasciende toda objetivación y que el acto por el que se aprehende como mío no es una representación (cfr. p. 267) como que, en virtud de su lugar privilegiado, ha de considerarse como la condición de posibilidad de toda objetivación y no un objeto (cfr. p. 272). Por su parte, en «Existencia y objetividad» comienza por señalar la insuficiencia de la concepción instrumental del cuerpo —que supone una desencarnación del yo— y vuelve a insistir en que mi cuerpo, a la vista de su prioridad absoluta, no tiene el estatuto de un objeto. Pero en su argumentación —detenida y cuidada— no hay referencia alguna a la cenestesia; ni siquiera se alude a *Urgefühl* alguno (cfr. pp. 321-8). Y bajo esta perspectiva no puede extrañar que después en *Position et approches* haya incluido la fórmula «yo siento mi cuerpo» entre aquellas que expresan inadecuadamente la unidad indivisible entre alma y cuerpo<sup>20</sup> o —mejor— que recogen mal la encarnación del yo que Marcel pretende señalar con su «yo soy mi cuerpo».

El cuerpo propio no lo es por ser sentido. En primer lugar, porque el contraste entre el cuerpo sujeto y el cuerpo objeto no es, como ha indicado la fenomenología posterior, la contraposición entre experiencia externa e interna. En esta línea, Escribano ha recordado con acierto que no se trata tanto de oponer una observación externa a una observación interna cuanto de distinguir dos actitudes diferentes, una que podría llamarse «naturalista» (cuerpo-objeto) y otra que cabe denominar «personalista» (cuerpo-sujeto). Porque, al decir de Ricoeur, la oposición entre el cuerpo-sujeto y el cuerpo-objeto no coincide con la doble dirección de la mirada hacia dentro y hacia fuera sino que se trata más bien de dos actitudes. Además, el paso de la actitud personalista a la naturalista es una degradación por la que reducimos los actos a hechos. «Se pasa del punto de vista fenomenológico al punto de vista naturalista, no por inversión de lo interno a lo externo, sino *por degradación* de lo externo y de lo interno». Por su parte, también Merleau-Ponty ha sostenido que «el cuerpo, como edificio químico o conjunto de tejidos, está formado por *empobrecimiento* a partir de un fenómeno primordial del cuerpo-para-nosotros, del cuerpo de la experiencia humana o del cuerpo percibido, que el pensamiento objetivo tematiza, pero del que no debe afirmar haber llevado a cabo un análisis exhaustivo»<sup>21</sup>. Y, en segundo lugar, porque plantear las cosas exclusivamente así convertiría al cuerpo propio en un objeto, aunque de tipo psicológico. Añadiríamos al cuerpo-objeto un presunto cuerpo sujeto, que en realidad sólo sería un objeto psicológico a sumar al cuerpo objeto físico. Lo que no dejaría de ser un dualismo refinado. Un fruto más de un error categorial, del error en la interpretación de la clase a la que algo pertenece<sup>22</sup>. Entiéndase bien: no se está negando la existencia de sensaciones cenestésicas, de una sensibilidad visceral difusa, se está señalando sólo que esa sensibilidad, ese

20 G. Marcel: *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Vrin, París, 1949, p. 268.

21 P. Ricoeur: *Philosophie de la volonté, I, Le volontaire et l' involontaire*, Aubier, París, 1988, p. 12; M. Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1994, p. 363. Véase también X. Escribano: «Aprender de nuevo a ver el cuerpo», L. M. Pastor García y otros (eds.): *La bioética en el milenio biotecnológico*, Sociedad Murciana de Bioética, Murcia, 2001, pp. 343-54.

22 El concepto de error categorial fue popularizado por G. Ryle: *El concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires, 1967.

modo de estar dado el cuerpo a la conciencia, ni agota ni es el punto de vista privilegiado para abordar la cuestión de cómo cada hombre vive su propio cuerpo.

Además, la idea de una percepción interna en contraste con una percepción externa es una quimera que surge de una mala comprensión de lo que Wittgenstein llamó «la asimetría entre la primera y la tercera persona del singular del presente de los verbos psicológicos», que supone una diferencia entre el conocimiento de los estados mentales propios y el de los ajenos. Pues, mientras que yo uso su conducta para saber cuáles son sus estados mentales, no tengo desde luego que observar mi conducta para saber cuáles son los míos<sup>23</sup>. Como escribe el propio Wittgenstein, «sé cuándo veo algo solamente porque lo veo, sin oír lo que digo ni observar el resto de mi conducta, mientras que yo sé que él ve y lo que él ve solamente por la observación de su conducta»<sup>24</sup>.

Pero el problema es que, al percatarse de esta peculiaridad de los verbos psicológicos (que constituye un hecho fundamental y no debe considerarse una contingencia lingüística) se experimenta la fuerte tentación de postular un acceso privilegiado a los propios estados de conciencia, un sentido interno infalible por el que sentir los propios estados mentales. De acuerdo con esta interpretación, habría una percepción infalible de los propios estados de conciencia, de modo que las experiencias mentales propias serían objeto de un sentir interior, de un *Innewerden* o percatarse interior, por decirlo con Dilthey, infalible. Dicho brevemente, una vez percatados de la asimetría entre la primera y la tercera de los verbos psicológicos, la tentación estriba en interpretarla como una asimetría en los tipos de observación, oponiendo a la falible percepción externa una infalible percepción de los propios estados de conciencia. Surge así, desde Locke, un nuevo sentido interno —que no coincide con la sensibilidad interna de la escolástica medieval— frente a los tradicionales sentidos externos, un *inner sense* por el que percibimos nuestros propios estados mentales.

Ahora bien, la tesis de que los propios estados y experiencias mentales son percibidos por un nuevo sentido interno es, como ha mostrado Geach, una quimera<sup>25</sup>: es correcto decir que uno no observa su conducta para deducir de ella sus estados de ánimo porque nadie se observa a sí mismo profiriendo alaridos y deduce de ello que está siendo afligido por un intenso dolor. Pero que el conocimiento de mis estados mentales no sea fruto de una observación externa no permite concluir que sea resultado de una observación interna porque tal conocimiento no es resultado de ninguna observación, ni externa ni interna. El paso de la ausencia de una observación externa a la presencia de una observación interna es falaz. Wittgenstein mismo lo ha explicado bien: «alguien dice, por ejemplo, ‘yo *siento* convicción, no la infiero de mis propias palabras o del tono de la voz’. ¿Pero qué significa decir que uno *siente* convicción? Lo verdadero es: yo no hago una inferencia desde mis propias palabras a mi propia convicción; como tampoco a las acciones que surgen de la convicción»<sup>26</sup>. Hay un conocimiento de los propios estados de ánimo, pero tal conocimiento no es observacional, no es fruto de una percepción o de un sentido interno sino que más bien es similar al conocimiento de la propia postura<sup>27</sup>.

23 Cfr. G. E. Moore: «Wittgenstein's Lectures in 1930-3», *Mind* (Londres) 64 (1955), pp. 11-2; L. Wittgenstein: *Philosophical Remarks*, Blackwell, Oxford, 1965, §66; *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Blackwell, Oxford, 1980, vol. 1, §836 y vol. 2, §63.

24 L. Wittgenstein: Notes for Lectures on «Private Experience and Sense Data», *The Philosophical Review* (Nueva York) 77 (1968), p. 278.

25 Cfr. P. T. Geach: *Mental Acts*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1957, pp. 107-11.

26 L. Wittgenstein: *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 1, §710.

27 La expresión «conocimiento no observacional» está tomada de G. E. M. Anscombe: *Intención*, ICE-Paidós, Barcelona, 1991. Véase también de la misma autora «On Sensation of Position», *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford, 1981, pp. 71-4.

A veces, se ha sostenido que es una sensación cenestésica de la posición de los propios miembros la que nos permite andar. Y es verdad que uno necesita mirar dónde tiene el pie para dar un paso, de la misma manera en que uno necesita medir la anchura de sus hombros y compararla con la anchura de una puerta para saber si puede cruzarla o no. Pero eso no implica que tengamos una sensación interna del tamaño de nuestro cuerpo mediante la que sabemos dónde cabemos y dónde no. El conocimiento de nuestra envergadura o el de nuestra altura no es fruto de una observación externa, pero eso no los convierte en producto de una sensación interna. Simplemente no responde a ninguna observación, ni externa ni interna. De la misma manera en que también sabemos sin observación externa dónde podemos aparcar nuestro coche y dónde no cabe, y nadie cree en la existencia de una sensación cenestésica en la punta del parachoques. Con todo, la cuestión no es tanto que existan sensaciones de posición o no; es más bien que esas sensaciones no sirven para aquello para lo que se las invoca; que no nos permitirían andar. Para decirlo de nuevo con Wittgenstein: «no juzgamos realmente las posiciones y los movimientos de nuestros cuerpos con las sensaciones que esos movimientos nos transmiten»<sup>28</sup>.

## 2. Los orígenes cartesianos del concepto de cenestesia

Como ha explicado Starobinski, el origen del concepto de cenestesia (la palabra «cenestesia», *coenaesthesia*, aparece por primera vez en 1794) se remonta a Descartes, quien en *Las pasiones del alma* distingue tres categorías de percepciones causadas en el alma por el cuerpo, de impresiones mentales que «vienen al alma por los nervios», es decir, que son experiencias mentales causadas por fenómenos o eventos neurofisiológicos: a) las que «referimos a los objetos externos que impresionan nuestros sentidos»; b) las «que referimos a nuestro cuerpo o a alguna de sus partes» y c) las que referimos a nuestra alma<sup>29</sup>. El primer tipo de percepciones, las que refieren a los objetos exteriores, corresponde a lo que habitualmente denominamos «sensaciones» o «percepciones», que tienen como objeto facetas, realidades o características del mundo externo; y la tercera, aquellas percepciones que referimos a nuestra alma, se encuadra en lo que ahora llamamos «sentimientos». Interesa, pues, la segunda: las percepciones que relacionamos con nuestro propio cuerpo. «Las percepciones que referimos a nuestro cuerpo — escribe Descartes — o a alguna de sus partes son las que tenemos del hambre, de la sed y de nuestros demás apetitos corporales; a lo que se puede unir el dolor, el calor y las otras afecciones que sentimos como (si se diesen) en nuestros miembros, y no en los objetos exteriores; así podemos sentir a la vez, y por medio de los mismos nervios, la frialdad de nuestras manos y el calor de la llama a que se aproximan (...) sin que haya diferencia entre las acciones que nos hacen sentir el calor o el frío de nuestra mano y las que nos hacen sentir el que se da fuera de nosotros»<sup>30</sup>.

La sensibilidad interna cartesiana se construye así en perfecto paralelismo con la percepción externa. En los dos casos estamos hablando de *pensées* (de contenidos de la autoconciencia, porque una *pensée* se define como aquello de lo que somos inmediatamente conscientes<sup>31</sup>), y dentro de ellas

28 L. Wittgenstein: *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 1, §698.

29 Véase los estudios «El concepto de cenestesia» y «Breve historia de la conciencia del cuerpo» recogidos en J. Starobinski: *Razones del cuerpo*, Cuatro Ediciones, Valladolid, 1999, pp. 35-50 y 51-68. Cfr. también R. Descartes: *Tratado de las pasiones del alma*, a. 22.

30 R. Descartes: *Tratado de las pasiones*, a. 24.

31 En los *Principios*, Descartes define una *pensée* «como todo aquello que ocurre en nosotros de tal manera que somos inmediatamente conscientes de ello en la medida en que es un objeto de la conciencia» (*Oeuvres*, AT, VIII, p. 7) y en las

de *percepciones*, pues, como explica Descartes, solemos usar esa palabra para designar todas aquellas *pensées* que no proceden del alma misma, o sea, que no son voliciones<sup>32</sup>. Con lo que una percepción o una sensación es ante todo una *pensée*, una experiencia o un contenido mental, causado por el cuerpo, es decir, causado en nuestra mente por unos procesos neurofisiológicos causados a su vez por unas realidades materiales. La única diferencia entre las percepciones externas y las internas estriba en el carácter externo o interno de sus causas o, en terminología actual, de los estímulos.

De otra manera: en este planteamiento, las sensaciones cenestésicas, las sensaciones cuyo objeto es nuestro propio cuerpo, son *pensées*, realidades mentales, pensamientos o ideas en nuestra mente, causadas por nuestro cuerpo mismo en lugar de por un agente o estímulo interior. Pero el estatuto y el funcionamiento de las sensaciones de nuestro cuerpo es exactamente el mismo que el de las externas. Con lo que, de la misma manera en que elaboramos una percepción de la realidad externa y de sus estados, construimos una percepción de nuestro propio cuerpo, de su estado y de su situación.

Como bien explica Starobinski, es exactamente este mismo esquema conceptual el que reproduce la primera definición de cenestesia elaborada en la tesis doctoral de Hübner, dirigida por Reil, que parece el verdadero inspirador del concepto de cenestesia. «Encontramos en el alma —escribe Hubner— tres tipos de representaciones, que difieren en función del objeto representado. En efecto, el alma: 1) Se representa su propio estado intelectual, sus fuerzas, sus acciones, sus representaciones y conceptos; distingue estas cosas por sí misma, y de esta manera se hace consciente de sí misma. 2) Se representa su estado exterior o la relación del hombre entero con el mundo. 3) Finalmente, se representa su propio estado corporal. Cada uno de estos tres tipos de ideas, por los cuales el hombre es representado según estos tres tipos de estados, es atendido al nivel del cuerpo por un aparato orgánico particular: la *cenestesia*, por la cual el alma es informada del estado de su cuerpo, por mediación de los nervios generalmente distribuidos a través del cuerpo; la sensación (*sensatio externa*) es excitada por los sentidos; y finalmente, ciertas actividades despiertan y se desarrollan íntegramente en el órgano del alma (o sea, el cerebro)»<sup>33</sup>.

De esta manera, la sensación cenestésica del propio cuerpo supone claramente la existencia de unos nuevos órganos sensoriales («los nervios generalmente distribuidos a través del cuerpo») y, por ello, la existencia de un cuerpo intermedio entre la autoconciencia y el cuerpo propio. Con lo que la idea de que la cenestesia supone una autoconciencia corporal habría de matizarse, pues más bien se trataría de que unos órganos —que constituyen una especie de cuerpo dentro del cuerpo— sentirían los otros órganos. Y así una de dos: o se niega que este nuevo cuerpo (los receptores, transmisores, etc. que constituyen el órgano de la sensibilidad cenestésica) sea sentido o, si ha de serlo, habrá de plantearse la existencia de un tercer sistema sensorial. Y así hasta el infinito, como lúcidamente advierte Marcel en su crítica final a la concepción instrumental del cuerpo y como había advertido a la hora de examinar la idea de un cuerpo psicológico o astral que suele postularse dentro del esoterismo para explicar las experiencias paranormales<sup>34</sup>.

Starobinski persigue minuciosamente la historia del concepto de cenestesia desde Hubner a Ribot. En su *Dizionario delle Scienze Mediche* de 1871, Schiff distingue tres sentidos distintos pro-

---

Respuestas a las segundas objeciones «como aquello que hay en nosotros de tal manera que somos inmediatamente conscientes de ello» (VII, 160). Cfr. A. Kenny, *Descartes*, Random House, Nueva York, 1968, pp. 70-8 y «Cartesian Privacy» en G. Pitcher, *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*, Macmillan, Londres, 1968, pp. 352-70.

32 Cfr. R. Descartes: *Tratado de las pasiones*, a. 28.

33 *Coenaesthesia, dissertatio inauguralis medica, quam praeside J. C. Reil, pro gradu doctoris defendit Chr. Frieder. Hübner*, Halae, 1794. Citado por J. Starobinski, *Razones del cuerpo*, p. 36.

34 Cfr. G. Marcel: *Diario metafísico*, pp. 241 y 264; *El misterio del ser*, p. 100.

gresivos de «cenestesia» para afirmar el tercero. El primero de ellos es el que aparecía en la obra de Hübner: «La cenestesia abarca todas las sensaciones que no proceden de la influencia de un agente exterior y que nos informan sobre la existencia y el estado de las diferentes partes de nuestro cuerpo». Pero Schiff rechaza esta definición porque presupone la existencia de dos órdenes de sensaciones distintas, las destinadas a informar sobre el mundo externo y las destinadas a hacerlo sobre nuestro propio cuerpo, mientras que para Schiff las ideas de mundo externo son constructos posteriores. La segunda acepción de «cenestesia» la entendería, por sustracción, como todas aquellas actividades sensoriales que no corresponden a un sentido especial. «Comprende — escribe — todas las sensaciones ofrecidas por los nervios que ponen en comunicación lo que se llama la sensibilidad *general*, sensaciones que no son efecto de la excitación de un órgano de los sentidos *especial*», con lo que la cenestesia aparecería como el trasfondo, el residuo inexplorado, de la vida sensible. Como Schiff rechaza esta caracterización de la cenestesia por parecerle poco operativa, propone una tercera y definitiva definición que engloba en la cenestesia toda la vida sensible de un momento dado: «La cenestesia es el conjunto de todas las sensaciones que, en un momento dado, son percibidas por la conciencia y que constituyen su contenido en ese momento». Pero, según observa Starobinski, al definirla así, al hacerla coincidir con la vida psíquica entera, lo que Schiff pretende es convertir la cenestesia en la base biológica de lo que antes se había denominado «conciencia de sí». La conciencia de sí o el sentido de la propia identidad no constituirían, como pretendía la filosofía moderna, una instancia (espiritual) separada del cuerpo sino que radicaría en la cenestesia misma. Con lo que la conciencia de sí o el sentido de la propia identidad serían así un fenómeno fisiológico. «Toda nuestra conciencia del yo — escribe Schiff — reside en la cenestesia. (...) Esta unidad, en la medida en que existe realmente, no necesita otro sustrato que la cenestesia». Es este concepto el concepto de cenestesia que a través de Herzen llega hasta Ribot<sup>35</sup>, y desemboca después en el concepto de esquematismo corporal introducido por Bonnier y que se precisa en trabajos posteriores como los de Schilder, el neurofisiólogo interlocutor de Merleau-Ponty, para llegar hasta hoy bajo los términos «imagen corporal», «'imagen' cerebral de mi cuerpo»<sup>36</sup>, o incluso sistema sensorial somático, en el que se incluyen los mecanorreceptores, los nocioceptores, los termorreceptores y los propioceptores. Pero lo importante es que en todo este proceso el esquema categorial cartesiano no ha variado sustancial-

35 Cfr. J. Starobinski: *Razones del cuerpo*, pp. 35-48.

36 Una conceptualización como la reciente de Searle ofrece un buen ejemplo. Pues al clarificar la noción de «imagen corporal» usada por I. Rosenfield (*The Strange, Familiar and Forgotten: An Anatomy of Consciousness*, Vintage, Nueva York, 1993) le otorga el mismo estatuto de mental que a las sensaciones, con lo que la imagen del propio cuerpo pasa a ser una experiencia mental. De esa manera, no habría propiamente una relación entre yo y mi cuerpo; tampoco propiamente entre mi cuerpo y él mismo. Pues la relación de un cuerpo consigo queda descompuesta en un proceso de causalidades físico-mentales que convierten el cuerpo propio en un objeto mental. Así, aludiendo al dolor causado por el pellizco, escribe Searle: «el acontecimiento real de la sensación consciente que ustedes tuvieron del dolor ocurrió en el cerebro. El cerebro forma una imagen de todo nuestro cuerpo. Y cuando sentimos dolor, o cualquier otra sensación, la experiencia real ocurre en la imagen del cuerpo que está en el cerebro», como muestran paradigmáticamente los dolores de los miembros fantasmas. «En cierto sentido — concluye Searle — todas nuestras sensaciones corporales son experiencias corporales ilusorias, porque el acoplamiento entre el lugar donde parece localizarse la sensación, de un lado, y el cuerpo físico del otro, es un acoplamiento causado por el cerebro» (Cfr. J. R. Searle: *El misterio de la conciencia*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 163-8).

Pero, entonces, en la medida en que el cuerpo propio es un objeto mental o que la experiencia del propio cuerpo es una experiencia mental, causada por procesos neuronales, sería predicable de cualquier mente. Insisto en que la cuestión no es negar este tipo de fenómenos. Trato sólo de señalar que no agotan el problema de la relación de uno con su cuerpo o, si se prefiere, del cuerpo consigo mismo. La experiencia que realmente importa es la experiencia que el cuerpo tiene de sí como sujeto, no como un objeto psicológico.

mente. El cuerpo sentido es una *pensée*, una experiencia mental. Un proceso fisiológico causa una sensación que informa acerca del propio cuerpo como si de un objeto se tratara<sup>37</sup>. Pero no era una experiencia mental lo que Marcel necesitaba. En el fondo, por tanto, la cuestión no es —como se ha sostenido— que haya que dejar caer la misteriosa existencia del sentido de la cenestesia en beneficio del concepto sólido de esquema corporal. Eso puede suponer un avance, pero deja incólume el problema central: el estatuto de ese esquema corporal. Si el esquema corporal es una *pensée* o una realidad psicológica no sirve para mucho a la hora de esclarecer el ser mío de mi cuerpo, el cuerpo sujeto.

Seguramente, Marcel se sintió atraído por el concepto de cenestesia y pensó en un primer momento que era una buena herramienta conceptual para articular su tesis sobre el cuerpo propio porque la idea de cenestesia parecía ser la de una conciencia corporal de sí y Marcel tenía muy claro, contra Descartes, que el único modo en que cabía una conciencia de sí como existente era en tanto que ligada a un cuerpo o, mejor, como encarnada. Si no hay referencia a la corporalidad, no cabe llegar a ninguna *haecceitas* y se alcanza sólo un kantiano yo pienso en general. La individualidad de la existencia está vinculada a una corporalidad. «Un ser —afirma en el *Diario*— sólo podrá aparecerse a sí mismo como personalidad si se aparece como enlazado a un cuerpo que, aun pudiendo considerarse por él como dotado de una prioridad absoluta con respecto a todo otro objeto, no pueda empero ser tratado por él como no siendo más que simple instrumento»<sup>38</sup>. A la postre, la encarnación (que ha de entenderse más como verbo que como nombre, como un encarnarse más que como un estar encarnado, como un hacerse presente más que como una cosa que está presente<sup>39</sup>) no puede entenderse en términos de un objeto de la sensación interna, ni mucho menos de un objeto psicológico. El cuerpo propio no lo es a título de ser sentido sino de ser sintiente. La noción de cenestesia se revela al final como un callejón sin salida.

Por eso, tanto en el *Diario* como en *El misterio del ser* da un viraje revelador. «Mi cuerpo en tanto que mío se me aparece ante todo como sentido; sólo puedo ser mi cuerpo en la medida en que

37 Aunque conceptualmente es un tanto confusa, el mismo esquema preside la exposición de Bear y otros del sistema sensorial somático en un reciente y prestigiado manual de neurología (M. F. Bear y otros: *Neurociencia: explorando el cerebro*, Masson, Barcelona, 1998). «La sensibilidad somática permite a nuestros cuerpos sentir, experimentar dolor, tener escalofríos y saber lo que están haciendo las distintas partes del cuerpo» (p. 309). Explican que el sistema somático se compone en realidad de varios sistemas sensoriales distintos que distinguen explícitamente por sus receptores, aunque luego diferencian los receptores por el objeto: mecanorreceptores, nocioreceptores, termorreceptores y propioceptores. Pese a su vaguedad y al uso continuo de metáforas que oscurecen el significado de los conceptos (¿qué significa que «los mecanorreceptores monitorizan el contacto con la piel», etc. o que los propioceptores «monitorizan» también la posición corporal), algunas de sus definiciones resultan significativas de su aparato conceptual cartesiano: «Los nocioreceptores» escriben son «terminaciones nerviosas libres, ramificadas y no mielinizadas que indican que los tejidos corporales están experimentando una lesión o presentan el riesgo de experimentarla» (pp. 314-5). Al introducir los propioceptores afirman: «la vida sería deficiente sin la sensación de propiocepción (del término latino *proprius*, que significa 'de uno mismo'), que nos indica donde se localizan en el espacio las partes de nuestros cuerpos si se mueven y, en caso afirmativo, con qué dirección y con qué rapidez. La propiocepción desempeña dos funciones principales. En primer lugar, el conocimiento de las posiciones de nuestras extremidades a medida que se mueven nos ayuda a identificar las cosas (...). En segundo lugar, la información propioceptiva es esencial para orientar los movimientos» (p. 318). Por último, al explicar con más detenimiento la nociorecepción, a la hora de definir el dolor, afirman: «Ya hemos descrito los receptores periféricos y algunas de las vías centrales relacionadas con la nociorecepción, pero no hemos descrito o incluso definido el propio dolor. La nociorecepción y el dolor no son la misma cosa. El *dolor* es la sensación o la percepción de sensaciones irritantes, punzantes, pulsátiles, espantosas o insoportables que se originan a partir de una parte del cuerpo. La *nociorecepción* es el proceso sensorial que provee las señas que desencadenan el dolor» (p. 340).

38 G. Marcel: *Diario Metafísico*, p. 250; *Filosofía concreta*, p. 27, etc.

39 G. Marcel: *Filosofía concreta*, p. 30.

soy un ser que siente»<sup>40</sup>. La inflexión es sugerente. Si habláramos sólo de cuerpo sentido, si todo el problema fuera que yo debo sentir mi cuerpo a través de la cenestesia para que sea mío, perderíamos de vista lo importante. Porque la cuestión es más bien que yo soy mi cuerpo en la medida en que siento, que soy, dice Marcel, un ser sintiente, «*un être sentant*». Y eso coloca al cuerpo del lado del sujeto, y no del de un objeto psíquico. Por eso, el cuerpo es no sólo nuestro modo de ser en el mundo, nuestro pertenecer al mundo, es «nuestra manera de existir»<sup>41</sup>. Y, es desde aquí, y no desde el callejón sin salida de la cenestesia, cómo han de entenderse tanto sus muchas observaciones válidas sobre el cuerpo vivido como su influencia posterior.

---

40 G. Marcel: *El misterio del ser*, p. 100.

41 G. Marcel: «Existentialisme et pensée chrétienne» en *Temoignages* 13 (1974), p. 163.