

HUSSERL Y JULIÁN MARÍAS: HACIA UNA FENOMENOLOGÍA SITUADA DEL CUERPO

HUSSERL AND JULIÁN MARÍAS: TOWARD A SITUATED PHENOMENOLOGY OF THE BODY

Pedro José GRANDE SÁNCHEZ
Universidad Complutense de Madrid
pgrand01@ucm.es

RESUMEN: Este artículo compara la concepción del cuerpo en Edmund Husserl y Julián Marías para mostrar cómo, partiendo de la distinción husserliana *Leib/Körper* y de la centralidad del cuerpo en la orientación espacial, las afecciones localizadas y la motricidad, la antropología metafísica de Marías amplía la fenomenología trascendental hacia una comprensión biográfica y circunstancial de la corporeidad. Sostengo que la noción de Marías de estructura empírica y forma de instalación del viviente integra la corporeidad en una ontología personal y biográfica, sin abandonar el rigor fenomenológico. El resultado es una propuesta en la que el cuerpo no solo media la experiencia (Husserl), sino que constituye el modo personal de estar-en-el-mundo (Marías). La comparación permite delinear convergencias (cuerpo como centro de orientación, unidad psicofísica, papel del tacto) y divergencias (trascendentalidad perceptiva vs. biografía y circunstancia), iluminando una fenomenología del cuerpo situada.

PALABRAS CLAVE: fenomenología, corporeidad, antropología metafísica, Julián Marías, Husserl.

ABSTRACT: This article compares Edmund Husserl's and Julián Marías's accounts of the body. Starting from Husserl's *Leib/Körper* distinction and his emphasis on bodily orientation, localized sensations, and motility, I argue that Marías's metaphysical anthropology widens transcendental phenomenology by integrating a biographical and circumstantial understanding of embodiment. Marías's notions of empirical structure and installation articulate the body as the personal way of being-in-the-world, beyond mere perceptual mediation. The comparison reveals convergences (the body as zero-point of orientation, psychophysical unity, the primacy of touch) and divergences (transcendental-perceptual focus vs. biographical-circumstantial focus), paving the way for a situated phenomenology of the body.

KEYWORDS: Phenomenology, Embodiment, Metaphysical Anthropology, Julián Marías, Husserl.

1. Introducción

En 2010, Agustín Serrano recopiló bajo el título *Cuerpo vivido*¹ una serie de ensayos de filósofos españoles del siglo XX, entre ellos José Ortega y Gasset, José Gaos, Joaquín Xirau y Leopoldo-Eulogio Palacios. A esa selección añadió su propio análisis fenomenológico de la atención y el dolor, con la intención de mostrar que la filosofía del cuerpo sigue siendo, en el siglo XXI, un tema central y de creciente interés dentro de la tradición hispanohablante².

Sabemos que Ortega y Gasset, durante su estancia en Marburgo en 1911, entró en contacto con la fenomenología husserliana a través de las *Investigaciones lógicas*, en compañía de Nicolai Hartmann³. Más tarde, en Madrid, conoció también las *Ideas I*. Su magisterio dio origen a la llamada “Escuela de Madrid”, integrada por pensadores como Manuel García Morente, Xavier Zubiri, José Gaos, Joaquín Xirau, María Zambrano, Rodríguez Huéscar o Julián Marías. Aunque cada uno de ellos desarrolló un camino propio, compartían un punto de partida común: la filosofía orteguiana, impregnada de la impronta fenomenológica.

Un hito en esta tradición es el ciclo de conferencias de Ortega de 1925, titulado *Vitalidad, alma, espíritu*⁴. Allí se plantea que el cuerpo humano constituye un objeto único en el universo, pues es accesible desde dos perspectivas heterogéneas: *desde fuera*, como cualquier objeto natural, y *desde dentro*, como experiencia inmediata y vivida. Para nombrar esta segunda perspectiva, Ortega acuñó

¹ Serrano de Haro, A. (ed.) (2010). *Cuerpo vivido*. Madrid: Encuentro.

² Prueba de ello es el grupo de investigación coordinado por Agustín Serrano de Haro (Instituto de Filosofía, CSIC), que desde hace más de una década desarrolla proyectos financiados por el Gobierno de España dedicados al estudio fenomenológico del cuerpo y de las experiencias de dolor y gozo, consolidando así una línea de trabajo de referencia en el ámbito hispanohablante.

³ De especial interés resulta la reciente edición de la correspondencia entre Ortega y Nicolai Hartmann: Lesczyna, D. (2019). “Ortega y sus condiscípulos de la escuela de Marburgo: la correspondencia con Nicolai Hartmann”. *Revista de Estudios Orteguianos*, 38, 121-145.

⁴ Ortega y Gasset, J. “Vitalidad, alma espíritu” en: Serrano de Haro, A, op. cit., pp. 15-52; también en: *Obras Completas II*, Madrid: Taurus/Fundación J. Ortega y Gasset, 2005, pp. 566-592.

el término *intracuerpo*, identificándolo con la vitalidad. Aunque este concepto no tuvo un desarrollo sistemático posterior, introducía una intuición decisiva: el cuerpo propio no es mera cosa ni simple organismo, sino realidad vivida en primera persona, núcleo de la identidad y condición de la persona.

En este marco, Ortega describe la “gran topografía de nuestro ser íntimo” mediante tres estratos: la *vitalidad* como núcleo íntimo del yo, la esfera afectiva (*alma*) y la esfera intelectual-volitiva (*espíritu*). Este trabajo constituye “la primera aproximación explícita de la fenomenología hispanohablante a la cuestión del propio cuerpo”⁵.

Ahora bien, el cuerpo, más allá de ser una entidad biológica o un objeto físico, debe comprenderse como centro constitutivo de nuestra percepción del mundo y de nuestra identidad personal. Este desafío filosófico requiere el cruce de diversas perspectivas. Por ello, este estudio propone un diálogo entre dos enfoques. En primer lugar, Edmund Husserl, cuya fenomenología trascendental distingue entre el *Leib* (cuerpo vivido) y el *Körper* (cuerpo físico), situando el cuerpo como condición de posibilidad de la experiencia, centro de orientación y de relaciones intersubjetivas.

En segundo lugar, el filósofo Julián Marías, heredero directo de Ortega, concibe el cuerpo como dimensión biográfica, inseparable de la persona. Para él, la corporeidad no es un simple instrumento, sino la forma misma de instalación del viviente en su circunstancia, portadora de posibilidades y limitaciones.

En contraste, en Husserl el cuerpo vivido (*Leib*) no se entiende en sentido empírico, sino trascendentalmente, como condición de posibilidad de toda experiencia del mundo. En la *Meditación quinta* (Hua I, 121-177; 149-221), el cuerpo propio se revela como el único objeto dentro del mundo natural que no es mera cosa física, sino cuerpo vivo, sede de sensaciones y mediación entre el yo y el mundo. Su carácter de “instrumento” no debe entenderse, por tanto, como un medio exterior o una herramienta corporal –como el piloto respecto a la nave–, sino como la condición trascendental que hace posible toda correlación entre la subjetividad y el mundo. El cuerpo es el modo en que el yo actúa y padece en el mundo, la instancia constitutiva mediante la cual toda experiencia adquiere sentido perceptivo y práctico.

⁵ Cf. Grande Sánchez, P. J., “Ortega y la fenomenología: vitalidad, alma, espíritu” en: *Ortega y Gasset. Razón y perspectiva vital*. Madrid: Ciudad Nueva, 2025, pp. 135-151

Así, mientras Husserl mantiene el horizonte trascendental –la reducción que reconduce toda objetividad a sus condiciones de constitución en la conciencia–, Marías se sitúa en un plano intermedio entre lo a priori y lo empírico, que él mismo denomina “estructura empírica”. Esta expresión indica la trama biográfica y circunstancial en la que el ser humano está instalado, sin alcanzar la radicalidad constitutiva de lo trascendental husserliano. Ahora bien, de esta confrontación surge la siguiente tesis que proponemos: La fenomenología del cuerpo se enriquece cuando la mediación trascendental del *Leib* husserliano se articula con la vida biográfica y la circunstancia de Marías; el cuerpo pasa así de ser condición de posibilidad perceptiva a constituirse como núcleo personal de la realidad vivida.

En este sentido, proponemos subrayar la pertinencia de una fenomenología del cuerpo situada, que integre la dimensión trascendental y la biográfica, permitiendo una comprensión más completa del ser humano como ser corporal.

2. El cuerpo en la fenomenología husserliana

Para comprender la centralidad del cuerpo en el sistema fenomenológico de Husserl⁶, nos detendremos en cinco ejes fundamentales expuestos en el capítulo tercero de la segunda sección de *Ideen II (Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica)*⁷. En este núcleo de la obra, Husserl examina la corporeidad no solo como dato empírico, sino como condición trascendental de posibilidad de la experiencia. Así, se pone de relieve la distinción –y al mismo tiempo el entrelazamiento– entre *Leib* (cuerpo vivido) y *Körper* (cuerpo físico); el cuerpo como *Nullpunkt aller Orientierung* (punto cero de todas las orientaciones); las sensaciones localizadas o *Empfindnisse* (ubiestesias), en contraste con las meras sensaciones externas; la primacía de la esfera táctil frente a la visual, que revela el *Doppelsinn der Empfindung* (doble sentido de la sensación); y, finalmente, la espacialidad y motricidad, que confieren al cuerpo su papel de órgano de la voluntad y agente constitutivo del mundo percibido. Estos aspectos, lejos de constituir temas dispersos, configuran una verdadera fenomenología del cuerpo

⁶ Para una mayor profundización se recomienda el trabajo de Javier San Martín: “Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo”, en: Rivera de Rosales, J. & López Sáenz, M.^a del Carmen (coords.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, 2002, pp. 133-164.

⁷ El análisis aquí desarrollado se apoya en la edición de *Ideen II* incluida en el volumen IV de Husserliana, preparada por Marly Biemel en 1952, así como en la traducción al castellano de Antonio Ziri6n, publicada por la Universidad Nacional Aut6noma de M6xico en 1997.

que permite comprender cómo, para Husserl, el ser humano no simplemente “tiene” un cuerpo, sino que en cierto sentido es su cuerpo en tanto apertura originaria al mundo⁸.

2.1. Entre lo vivido y lo físico: la tensión Leib/Körper

Como es sabido, en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch (Ideas I)*, Husserl introduce la noción de cuerpo vivido (*Leib*) como un objeto constituido por la conciencia: “El papel mismo con sus propiedades objetivas, su extensión en el espacio, su situación objetiva relativamente a esa cosa espacial que se llama mi cuerpo, no es una *cogitatio*, sino un *cogitatum*, no es una vivencia de percepción, sino un percepto”⁹. Este cuerpo no es meramente físico; su significado emerge de la experiencia subjetiva. *Leib* es el cuerpo tal como se nos da en la inmediatez vivida, no como un objeto externo, sino como una parte constitutiva de nuestra propia existencia. Es el cuerpo que siente, percibe y actúa (Zahavi, 1999: 92-97). Cuando experimentamos el dolor en una mano, no percibimos ese dolor como algo ajeno o externo; lo vivimos como algo propio. Es en esta dimensión del cuerpo donde se entrelazan la percepción, las emociones y la acción

Por contraste, *Körper* designa el cuerpo entendido como objeto o cosa del mundo físico, análogo a cualquier otro ente que puede ser medido y analizado desde una perspectiva externa, como hace la biología o la física. Cuando Husserl explora la dualidad entre el cuerpo físico (*Körper*) y el cuerpo vivido (*Leib*), señala que el primero aparece como un correlato inmediato de la intuición

⁸ Para una profundización en esta problemática puede consultarse el trabajo de Ariela Battán Horenstein: “Apuntes críticos a la distinción *Leib-Körper* en *Ideas II* y la centralidad del *Leibkörper* para la fenomenología de la corporeidad” en: *Investigaciones Fenomenológicas*, 20, 2023, pp. 33-54, donde se examina el uso husserliano de los términos relativos a la corporeidad en *Ideas II*, con especial atención al concepto de *Leibkörper*. La autora sostiene que este término no puede reducirse a la clásica oposición *Leib/Körper*, pues abre una dimensión propia de la experiencia. Asimismo, analiza críticamente las lecturas de E. Behnke (1996) y N. Depraz (2001), mostrando la relevancia del *Leibkörper* para la fundamentación de una auténtica fenomenología de la corporeidad.

⁹ Husserl, E. (1976) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. (Husserliana, III/1). Den Haag: Martinus Nijhoff, p. 71. La traducción utilizada es la de José Gaos en Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 79

sensible. Mi cuerpo físico se percibe como un objeto más entre las realidades que existen en el mundo, compartiendo con ellas propiedades como la visibilidad, la tangibilidad y su carácter fragmentario. Sin embargo, mi cuerpo vivido trasciende esta condición al ser la base de mi experiencia subjetiva y de toda intencionalidad práctica.

Por otro lado, el *Leib* es indispensable para cualquier forma de percepción, ya que actúa como mediador entre el yo y el mundo. Nuestro cuerpo nunca está ausente del campo perceptivo¹⁰. Por medio de sus órganos –los ojos, las manos, los oídos– el cuerpo posibilita la interacción con el entorno, mientras que la movilidad cinestésica conecta las experiencias perceptivas con la acción del yo. Las cinestesis, esos “yo muevo” (*Ich bewege*) o “yo hago” (*Ich tue*), constituyen una unidad fundamental en la interacción del sujeto con el mundo (Bernet, Kern & Marbach, 1993: 160-165).

En *Ideas II*, Husserl amplía esta perspectiva y asigna al cuerpo un papel más dinámico, considerándolo como co-constituyente de la realidad junto con la conciencia.

El cuerpo es, ante todo, el medio de toda percepción; es el órgano de la percepción; concurre necesariamente en toda percepción. En el ver, el ojo está dirigido a lo visto (...) Al palpar, la mano se desliza sobre los objetos... (Hua IV: 56; 88).

Con la introducción del término *Leibkörper* (cuerpo corporal), Husserl apunta a un ámbito intermedio que integra elementos del cuerpo físico y del cuerpo vivido, sin reducirlo a lo meramente material (*res extensa* cartesiana). Este concepto no es una mera síntesis terminológica, sino un intento de abordar la complejidad de la corporeidad humana, en tanto que estructura psicofísica que opera como bisagra entre lo natural y lo espiritual.

En efecto, Husserl reconoce que el *Leibkörper* juega un papel central en la constitución de la realidad: los cuerpos humanos, al ser portadores de

¹⁰ Husserl, E. (1991). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. (Husserliana, IV). Den Haag: Martinus Nijhoff. p. 144. En la traducción de Zirión, *op. cit.*, p. 184. En adelante se citará: Hua, número de volumen, seguido de página y a continuación la traducción indicada en español.

propiedades psíquicas y espirituales, se sitúan en un nivel ontológico distinto al de las cosas puramente físicas. Así, el *Leibkörper* se convierte en vínculo esencial entre la materialidad del mundo y la subjetividad humana.

Yo, el hombre como objeto de la naturaleza, soy cuerpo corporal, y el cuerpo corporal es –considerado egoísta-subjetivamente– objeto de mi entorno en el ‘aquí’ y está, considerado objetivamente, en el lugar del espacio objetivo que se exhibe en el aquí subjetivo (Hua IV: 203; 250).

Dentro de este contexto, el cuerpo físico (*Körper*) es percibido mediante los sentidos, pero siempre mediado por el *Leib*, que actúa como punto cero de orientación y como base de toda experiencia sensible (Battán, 2023: 51-52). La integración de la corporeidad en el mundo de la vida evidencia su condición fundamental como anclaje entre el sujeto y la realidad circundante.

2.2. *El cuerpo como brújula: el Nullpunkt aller Orientierung*

Ya hemos mencionado que Husserl concibe el cuerpo humano como una realidad única, simultáneamente cosa material (*Körper*) y realidad vivida (*Leib*). Aunque comparte propiedades con otros objetos del mundo natural –visibilidad, extensión y tangibilidad– el cuerpo no puede reducirse a una cosa más de la naturaleza material. Este carácter dual es esencial para comprender cómo el cuerpo se constituye en un centro de orientación para la experiencia subjetiva (Moran, 2000: 172).

En este sentido, el cuerpo ocupa una posición central en la percepción del mundo. Según Husserl, cada sujeto experimenta el entorno desde su propia perspectiva corporal, con el cuerpo funcionando como el *Nullpunkt aller Orientierung* (punto cero de todas las orientaciones). Este punto central no es un lugar físico en el espacio, sino la referencia última desde la cual se organiza toda vivencia espacial. Las cosas aparecen en relación con el cuerpo: están “aquí”, “allá”, “arriba”, “abajo”, “a la derecha” o “a la izquierda”. Estas direcciones no existen de modo absoluto, sino únicamente en función de la ubicación y estructura corporal del sujeto (Zahavi, 2003: 98-99). Por ejemplo, lo que está “lejos” se entiende como lejos del cuerpo del observador; la “derecha” se define como el lado derecho de su cuerpo. La movilidad libre (*freie Bewegung*) del cuerpo permite reconfigurar continuamente la experiencia del espacio: aunque los objetos

mantienen su posición relativa, la orientación cambia a medida que el cuerpo se desplaza. En este proceso, el cuerpo permanece como el centro inmutable de referencia en la vivencia.

Ahora bien, a diferencia de otros objetos del mundo, el cuerpo propio presenta una peculiaridad decisiva: no puede ser percibido como un objeto externo completo. El sujeto puede variar su posición respecto de las cosas para observarlas desde distintos ángulos, pero no respecto de sí mismo. Algunas partes, como las manos, son visibles solo en perspectivas limitadas; otras, como la cabeza o el rostro, permanecen invisibles. Esta peculiar relación resalta la ambivalencia del cuerpo: es simultáneamente el medio a través del cual percibimos el mundo y un objeto que percibimos de manera incompleta.

El cuerpo humano, además, forma parte del nexo causal del mundo físico. Sus movimientos pueden describirse desde la perspectiva de la causalidad natural, pero Husserl distingue entre movimientos “espontáneos” o “libres”, originados en la voluntad del sujeto, y movimientos “pasivos”, experimentados como impuestos desde fuera. En el primer caso, el sujeto vive una conexión inmediata entre la decisión y el movimiento corporal: “yo muevo mi mano” (*ich bewege meine Hand*). En el segundo caso, el movimiento aparece como algo que le ocurre al cuerpo: “mi mano es movida” (*meine Hand wird bewegt*) (Hua IV: 160; 199). Esta distinción pone de manifiesto la doble naturaleza del cuerpo: es, al mismo tiempo, un ente material sujeto a leyes físicas y una entidad vivida vinculada a la subjetividad.

Por último, el cuerpo actúa como puente entre procesos físicos y psíquicos. Si el cuerpo se enfría, el sujeto experimenta la sensación de frío; si recibe un golpe, siente dolor. Estas experiencias muestran que los fenómenos físicos y los vividos se entrelazan de manera inseparable en la corporeidad. Sin embargo, Husserl subraya que esta relación no es uniforme ni mecánica, sino que involucra una compleja interacción entre el cuerpo propio y el entorno. Por ejemplo, cuando un rayo de luz ilumina una mano, el proceso físico no conduce de manera inmediata a una sensación de color en la mano. En este sentido, el cuerpo constituye un intermediario único entre el mundo físico y la experiencia subjetiva, siendo, en palabras de Husserl, el “aquí” (*das Hier*) desde el cual se organiza toda percepción (Hua IV: 202; 249). De este modo, el cuerpo se erige como punto de referencia fundamental que orienta nuestra relación con el espacio, los objetos y las demás personas.

2.3. Sensaciones encarnadas: las *Empfindnisse* o *ubiestesias*

Husserl distingue dos tipos fundamentales de sensibilidad. Por un lado, están las meras sensaciones (*Empfindungen*) de colores, sonidos, olores o sabores, que pertenecen al campo perceptivo externo y se refieren a objetos en el mundo. Por otro lado, encontramos las *Empfindnisse* o sensaciones corporales internas, que no solo se sienten, sino que se experimentan como localizadas en el propio cuerpo: el calor en la mano, el frío en los pies, la presión de la ropa sobre los hombros. Estas sensaciones son fenómenos del cuerpo vivido, indisociables de la interioridad carnal (Hua IV: 144-147; 184-187).

Es importante señalar que estos dos tipos de sensibilidad no son excluyentes, sino estructuras diferenciadas que se entrecruzan. Mientras que las *Empfindungen* externas poseen un carácter espacial inherente y permanente, las *Empfindnisse* guardan una conexión íntima con el *Leib*. El cuerpo, en tanto objeto físico, comparte con otros entes propiedades como la extensión, la forma o la dureza; pero, en tanto cuerpo vivido, posee la capacidad única de experimentar sensaciones localizadas que los objetos puramente materiales no pueden tener (Zahavi, 1999: 106).

Un ejemplo clásico de Husserl aclara esta ambivalencia: si la mano izquierda toca la derecha, ambas se perciben como objetos físicos, con cualidades como suavidad, dureza o temperatura. Sin embargo, simultáneamente se despliega un segundo nivel: la mano izquierda siente el contacto como afección interna, mientras que la mano derecha vive el acto como una acción ejecutada. De este modo, se produce el fenómeno de las “dobles sensaciones” (*die Doppelempfindungen*). En este entrecruzamiento, cada mano se vive a sí misma y a la otra en una interacción recíproca, mostrando cómo el cuerpo puede ser al mismo tiempo sujeto y objeto de la experiencia (Hua IV: 147; 187)

Esta duplicidad perceptiva –la mano que toca y es tocada– distingue radicalmente al cuerpo de cualquier otro objeto físico. En este sentido, el cuerpo humano presenta una posición ambivalente: es simultáneamente cosa natural y campo de sensación vivida. Las *Empfindnisse* revelan, así, el doble carácter de toda experiencia corporal, en la que percepción y afección se entrelazan inseparablemente.

Cuando interactuamos con objetos o con nuestro propio cuerpo, este doble carácter se manifiesta con claridad. Por un lado, aparecen las *Empfindungen*, es

decir, la percepción de objetos externos, como la dureza de la mesa o la lisura del vidrio de un pisapapeles. Por otro lado, emergen las *Empfindnisse*, experiencias internas del cuerpo, como la presión sentida en la palma o el frío localizado en un dedo.

Este desdoblamiento muestra que la corporeidad no puede comprenderse ni como simple cosa extensa ni como pura subjetividad, sino como síntesis vivida en la que se articula lo material y lo fenomenológico.

2.4. La intimidad del tacto

En efecto, Husserl reconoce que el *Leibkörper* juega un papel central en la constitución de la realidad: los cuerpos humanos, al ser portadores de propiedades psíquicas y espirituales, se sitúan en un nivel ontológico distinto al de las cosas puramente físicas (Hua IV: 150, 189). Así, el *Leibkörper* se convierte en vínculo esencial entre la materialidad del mundo y la subjetividad humana.

Husserl sostiene que la tactilidad constituye una estructura fundamental de la experiencia y que, además, define la intimidad propia del cuerpo vivido (*Leib*). Las sensaciones táctiles –el calor, el frío, la presión o el dolor– no deben entenderse como propiedades de la materia física del cuerpo, sino como manifestaciones localizadas, *Empfindnisse* o ubiestesias. Estas sensaciones están indisolublemente vinculadas al cuerpo en tanto realidad que se siente a sí misma desde dentro y en relación con el mundo. Solo un cuerpo vivido, capaz de ser portador de sensaciones, puede dar lugar al fenómeno de las dobles sensaciones: una misma sensación táctil puede experimentarse tanto como propiedad de un objeto externo cuanto como sensación localizada en el cuerpo que percibe.

Husserl distingue aquí de manera fundamental la esfera táctil de la visual. En la tactilidad, el cuerpo aparece tanto como objeto externo (*Körper*) –por ejemplo, un dedo palpado por otro dedo– cuanto como cuerpo propio que siente (*Leib*). Este fenómeno produce la duplicidad perceptiva: el cuerpo que palpa es, al mismo tiempo, palpado. En contraste, en la percepción visual, el ojo no aparece como órgano que pueda “verse viendo” o experimentarse a sí mismo como órgano de visión. La experiencia visual, en este sentido, carece de la espacialidad íntima que es propia de la tactilidad.

Husserl subraya que un sujeto carente de tactilidad no podría experimentar un cuerpo vivido. Si bien podría delimitar visualmente un contorno corporal –como ocurre en representaciones de espectros o fantasmas–, este carecería de la intimidad espacializada que define al cuerpo como portador de sensaciones. La tactilidad proporciona el “aquí absoluto” (*das absolute Hier*) en el que el yo se siente y se sufre a sí mismo sin posibilidad de distanciamiento.

Este carácter del cuerpo como vivido surge precisamente de la localización carnal de las sensaciones, en contraposición a las propiedades extensas de las cosas materiales. Las sensaciones táctiles no son estados de la materia, sino fenómenos que se identifican con la manera en que el cuerpo está presente para el sujeto. Dicho de otra manera: aunque el cuerpo puede ser visto como cualquier otro objeto, solo deviene cuerpo vivido a través de las sensaciones táctiles, el dolor y otras vivencias localizadas.

Por otro lado, Husserl destaca que la tactilidad constituye la base para la integración de otras experiencias sensoriales –visuales, auditivas, olfativas– en la constitución del cuerpo propio. Mientras que dichas percepciones permiten delimitar el cuerpo como objeto en el mundo, es la tactilidad la que funda su unidad vivida y su condición de sujeto de experiencia.

Un ejemplo puede ilustrar esta fenomenología: si sostenemos un cubo de hielo, por un lado percibimos el frío y la textura del hielo (*ser-tocante*), pero, al mismo tiempo, sentimos la piel de los dedos reaccionando a ese frío (*ser-tocado*). Esta doble percepción, posible únicamente en virtud del cuerpo vivido, es esencial para nuestra relación con el mundo y constituye la experiencia más inmediata de nuestra encarnación.

2.5. Motricidad y mundo: el cuerpo como órgano de la voluntad

En efecto, Husserl reconoce que el *Leibkörper* juega un papel central en la constitución de la realidad: los cuerpos humanos, al ser portadores de propiedades psíquicas y espirituales, se sitúan en un nivel ontológico distinto al de las cosas puramente físicas. Así, el *Leibkörper* se convierte en vínculo esencial entre la materialidad del mundo y la subjetividad humana.

El último aspecto que debemos considerar es la motricidad, que para Husserl resulta esencial en la constitución de nuestra experiencia del espacio. El cuerpo no es solo un receptor pasivo de estímulos; es también un agente activo en el espacio y en el tiempo. El cuerpo es el órgano de la voluntad, el único objeto que el yo puro puede mover de manera espontánea e inmediata. Esto lo convierte en un medio singular a través del cual el sujeto puede actuar sobre el mundo. Pensemos, por ejemplo, en el simple gesto de mover una mano para empujar o levantar un objeto: un acto aparentemente trivial que, sin embargo, manifiesta la unidad fenomenológica de voluntad, motricidad y corporalidad.

De algún modo, es por el cuerpo que hay espacio, y es a través del cuerpo que el espacio adquiere orientación y sentido. Sin esta orientación que surge de nuestra corporalidad vivida, el espacio se reduciría a una abstracción vacía, carente de significación. Como subraya Zahavi (1999: 107), la motricidad no solo organiza el campo perceptivo, sino que posibilita la constitución de un mundo habitable. Así, el cuerpo no simplemente existe “en” el espacio: él mismo da lugar al espacio al estructurarlo mediante el movimiento y la percepción.

Esto nos lleva a una característica esencial: el cuerpo se constituye como una unidad dual. Por un lado, es el cuerpo percibido y visible, el *Körper*, objeto físico entre los demás entes del mundo. Por otro, es el cuerpo vivido y percipiente, el *Leib*, el que siente, actúa y experimenta desde una perspectiva interna. Esta unidad fenomenológica es central en Husserl porque, aunque podamos distinguir abstractamente ambas dimensiones, en la experiencia concreta se dan siempre como una sola: el cuerpo que siente es el mismo cuerpo que vemos y movemos (Moran, 2000: 166).

La integración entre cuerpo, percepción y movimiento no solo organiza el espacio, sino que también fundamenta la constitución del mundo objetivo. En la interacción motriz y sensorial con el entorno, el cuerpo posibilita que los objetos se manifiesten como cosas físico-espaciales. Al tocar un objeto con la mano, por ejemplo, no solo percibimos su textura, dureza o temperatura, sino que estas sensaciones aparecen siempre localizadas y vinculadas a la extensión del cuerpo en el espacio. En este sentido, la motricidad constituye el correlato dinámico de la percepción, asegurando la síntesis entre lo sensible y lo práctico.

Además, el cuerpo no es únicamente un agente motriz, sino también un campo de sensibilidad. No se limita a ser una estructura física, sino que constituye el lugar donde emergen sensaciones, sentimientos y vivencias profundas. Husserl muestra que el cuerpo no solo percibe el mundo externo, sino que también es el espacio

donde se experimentan emociones como el placer, el dolor o el bienestar. Estas sensaciones localizadas –la tensión en un músculo, el alivio al relajarlo– constituyen la base de valores y actos intencionales, como la alegría, la preocupación o la disposición volitiva.

En conclusión, para Husserl el cuerpo no es simplemente una cosa que “tenemos”, sino algo que “somos”. Es el punto de partida de toda orientación espacial, el mediador de nuestras percepciones, el lugar donde se inscriben nuestras emociones y el vehículo de la voluntad. En definitiva, constituye la condición trascendental de toda experiencia posible.

3. Corporeidad en Julián Marías: estructura empírica e instalación

Para abordar la reflexión de Julián Marías sobre la corporeidad, me centraré en dos textos clave: su artículo “La estructura corpórea de la vida humana” (*Revista de Occidente*, 1962), y su obra *Antropología metafísica* (1970), escrita a partir de 1968. Ambos textos prolongan la herencia orteguiana, pero la reformulan en un horizonte personalista y biográfico. La corporeidad en Julián Marías se articula en torno a estas cinco dimensiones: la instalación, la transparencia/opacidad, la mundanidad sensorial, la sexualidad y la interpretación expresiva. A través de ellas, Marías muestra que el cuerpo no es un objeto que tenemos ni una esencia que nos determina por completo, sino la forma radical en que somos en el mundo, inseparable de nuestra biografía y de nuestra circunstancia¹¹.

3.1. Instalación y formas intrahumanas

El concepto de instalación es una de las aportaciones más originales de Marías. Vivir no es simplemente estar “dentro” de un mundo, sino estar instalado en él de un modo concreto y personal (Marías, 1962: 161). Esta instalación no equivale a una localización espacial, sino al modo singular en que nos proyectamos vitalmente desde un cuerpo, una lengua, una cultura y una circunstancia. La corporeidad y la mundanidad constituyen, en este sentido, formas radicales de instalación: es a través del cuerpo que habitamos el mundo.

¹¹ Cf. Grande Sánchez, P. J. (2025). *Julián Marías*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, pp. 55-117.

Además, Marías introduce las formas intrahumanas –género, edad, lengua, clase social– que modifican y diversifican la estructura empírica de la vida humana (Marías, 1970: 97–106). Estas diferencias no afectan a la estructura analítica –que incluye los caracteres universales de toda existencia, como la circunstancialidad, la temporalidad o la corporeidad–, pero sí transforman el modo empírico en que esa vida se realiza.

En este sentido, Marías distingue con precisión entre la estructura analítica, que corresponde a la vida –mi vida– en su nivel radical y universal, y la estructura empírica, que constituye “el conjunto de las estructuras empíricas con que se nos presenta la vida humana” (Marías, 1970: p. 94).

Las formas intrahumanas son, pues, modulaciones internas de la estructura empírica a través de las cuales la vida se concreta en diversidad de modos históricos y biográficos. Por ello, la perspectiva de Marías se sitúa en un plano intermedio entre lo a priori y lo empírico: su fenomenología del cuerpo y de la vida humana no es trascendental en sentido husserliano, sino antropológica, centrada en las formas empíricas en que la persona se instala en su circunstancia.

La antropología en el sentido plenario y adecuado de este término sería la ciencia de esta estructura empírica; mientras que la teoría de la vida humana como realidad radical es la metafísica. Este me parece ser el verdadero lugar teórico del problema del hombre, porque este es el lugar efectivo de su realidad. Este es el dominio de nuestra investigación; la estructura empírica de la vida humana (Marías, 1970: 94-95).

3.2. Transparencia, opacidad y corporeidad como límite/posibilidad

El cuerpo humano se nos da habitualmente como transparente: es el medio invisible a través del cual percibimos el mundo. No vemos nuestro cuerpo, sino las cosas que se nos presentan gracias a él. Sin embargo, en la enfermedad, el dolor o la muerte, el cuerpo aparece como opaco: se torna obstáculo, peso, límite insalvable¹².

¹² Como también señala Pedro Laín Entralgo esta ambivalencia entre transparencia y opacidad define la condición encarnada, en: *El cuerpo humano. Teoría actual*. Madrid: Espasa Calpe, 1989, p. 132.

De aquí surge la pregunta: ¿somos cuerpo o tenemos cuerpo? El filósofo español rechaza ambos reduccionismos: no somos pura corporeidad, pero tampoco poseemos un cuerpo como si fuera un objeto externo.

La instalación mundana coincide con la condición humana misma, con la circunstancialidad; pero su forma concreta es la corpórea: corporalmente estoy instalado en el mundo, cuyas cualidades son correlativas de mi corporeidad. Pero, sobre todo, yo estoy instalado en mi cuerpo; quizá esta expresión es la que puede aclarar mejor las dificultades que asedian a la filosofía cuando trata de precisar si simplemente “tengo” cuerpo o “soy” cuerpo (Marías 1970: 148).

Somos corpóreos, del mismo modo que somos circunstanciales. El cuerpo nos limita —no podemos volar, ni respirar bajo el agua—, pero esas limitaciones se convierten en motor de invención y superación mediante la técnica (Marías, 1970: 156). De este modo, el cuerpo es simultáneamente límite y posibilidad.

3.3. Corporeidad, sentidos y mundanidad

Para Marías, la corporeidad es inseparable de la mundanidad: es el modo concreto en que existimos en un mundo dado. Por ser corpóreos, estamos situados en coordenadas espaciales que organizan nuestra percepción: arriba/abajo, izquierda/derecha, delante/detrás. La orientación espacial se constituye, pues, desde el cuerpo humano, que da lugar a vectores de sentido (Marías, 1970: 118).

A diferencia de los ángeles —que serían circunstanciales, pero no locales— los hombres estamos inexorablemente localizados. Esta localización está mediada por los sentidos, que poseen una jerarquía: la vista nos abre a la distancia, el oído a la temporalidad, el tacto a la inmediatez de lo carnal. La corporeidad, en suma, es la raíz de la apertura al mundo.

3.4. Sexualidad y diferencia estructural

La sexualidad merece en Marías un lugar especial. No basta con afirmar que el ser humano es un ser “sexual” en sentido biológico; lo decisivo es que somos

sexuados. La diferencia entre varón y mujer atraviesa toda la realidad personal y social, configurando modos distintos de ser y de relacionarse.

La forma femenina de la vida humana, quiero decir esa forma *personal*, empieza por la *corporeidad*, porque la realidad humana es intrínsecamente corpórea. Más aún, la corporeidad es la forma primaria en que encuentro al otro, y es mi propia corporeidad la que hace que las demás cosas –y por supuesto los otros hombres– la tengan. Yo encuentro todo lo humano partiendo del cuerpo. Por supuesto *yo no soy mi cuerpo*; me encuentro con él como con el resto de mi circunstancia; no lo he elegido, me gusta o no, tal vez no funciona bien; pero no es que “tenga” cuerpo, sino que *soy corpóreo*, estoy constituido en y por mi corporeidad. Es, como he estudiado en la *Antropología metafísica*, una de las *instalaciones* fundamentales de la vida humana” (Marías, 1980: 131).

El sexo humano no es una mera función, sino una estructura decisiva de la vida (Marías, 1970: 159-169). Esta diferencia se inscribe en la corporeidad, pero la trasciende, proyectándose en la biografía, la cultura y la historia.

3.5. Corporeidad como interpretación y expresión

Finalmente, Marías subraya que el cuerpo no es un mero dato biológico, sino que está siempre interpretado cultural e históricamente. La edad, la fuerza, la belleza o la salud se viven según significados sociales, que condicionan nuestras decisiones vitales (Marías, 1962: 170). Además, el cuerpo es expresivo: en los gestos, la postura o el rostro se manifiesta nuestro “quién”. La corporeidad, por tanto, no es solo el lugar donde vivimos, sino también el medio a través del cual nos comunicamos y proyectamos hacia los demás.

4. Husserl y Marías: dos perspectivas complementarias sobre la corporeidad

En esta última parte sintetizamos las principales convergencias y divergencias entre la fenomenología de Edmund Husserl y la antropología metafísica de Julián Marías. Mientras que Husserl concibe el cuerpo como mediador perceptivo y

condición trascendental de la experiencia, Marías amplía esta visión integrando la dimensión biográfica, histórica y cultural de la corporeidad.

4.1. *Leib, Leibkörper y circunstancia*

En Husserl, el cuerpo se articula en tres niveles: el *Körper* como cuerpo físico, el *Leib* como cuerpo vivido y el *Leibkörper* como cuerpo carnal que integra ambas dimensiones (Hua IV: 144-151; 184-191). Marías, en cambio, interpreta el cuerpo desde la tesis orteguiana “yo soy yo y mi circunstancia”, subrayando que el cuerpo es inseparable de la circunstancia vital y biográfica (Marías, 1970: 149).

Aquí resulta especialmente iluminadora la distinción husserliana entre *Stück* (parte separable) y *Moment* (parte inseparable del todo). Marías recoge esta distinción para mostrar que, si bien físicamente el cuerpo puede parecer un *Stück*, en realidad –como cuerpo vivido– es un *Moment* inseparable de la vida humana (Marías, 1970: 49). Separado de su mundo vital, el cuerpo pierde su sentido como cuerpo vivido y se reduce a mero cuerpo físico (*Körper*). Es inseparable, por tanto, de su *Umwelt*, del entramado de relaciones y significaciones en el que la vida se realiza.

4.2. *El cuerpo como mediación y como biografía*

Para Husserl, el cuerpo es el “punto cero” (*Nullpunkt aller Orientierung*) desde el que se organiza el espacio (Hua IV: 158, 197). Esta idea se prolonga en Marías, que denomina “valoraciones espaciales” a las referencias corporales que estructuran la experiencia: arriba/abajo, derecha/izquierda, delante/detrás. Como él mismo observa, si el cuerpo humano fuese radial como una estrella de mar, la mundanidad adoptaría otra estructura radicalmente distinta (Marías, 1970: 154).

Ahora bien, mientras Husserl permanece en el nivel trascendental de la constitución, Marías incorpora la dimensión biográfica. El cuerpo no solo organiza la percepción, sino que es el lugar desde el cual vivimos nuestra historia, nuestras relaciones y nuestros proyectos vitales. Aquí radica su propuesta de una “antropología metafísica”, que no se limita a describir condiciones formales de experiencia, sino que piensa la vida como una realidad personal, irrepetible e histórica.

4.3. *Transparencia, opacidad y límites de la percepción*

Ambos filósofos coinciden en señalar la peculiaridad del cuerpo como objeto imperfecto de percepción. Husserl subraya que “ciertas partes del *cuerpo* solo puedo verlas en un peculiar acortamiento perspectivo, y otras (por ejemplo, la cabeza) son invisibles para mí” (Hua IV: 159;199). Marías recoge este análisis al distinguir entre el cuerpo como transparente, mediación hacia el mundo, y como opaco, cuando se convierte en obstáculo –enfermedad, muerte– (Marías, 1970: 303). Esta ambivalencia refuerza la idea de que el cuerpo no puede reducirse a objeto físico, pero tampoco a pura interioridad¹³.

4.4. *Estructura sensorial y jerarquía de los sentidos*

Husserl enfatiza el papel de la tactilidad como base del *Leib*: solo en el contacto y las dobles sensaciones el cuerpo se constituye como vivido. Reconoce, además, la necesidad de estudiar la función de los distintos grupos sensoriales, subrayando el oído como un campo poco explorado (Hua IV: 149; 188-189).

Marías amplía este enfoque con la noción de jerarquía de los sentidos (Marías, 1970: 137-138). Para él, los sentidos no se limitan a funciones biológicas, sino que se organizan según necesidades históricas y culturales. Así, en épocas primitivas el olfato fue esencial para la supervivencia, mientras que en la modernidad predominan vista, tacto y oído. Cada sentido revela un aspecto del mundo: el tacto la efectividad de lo real, la visión la estructura de las relaciones espaciales, y el oído la dimensión envolvente y significativa del lenguaje.

¹³ En este punto, la comparación con Merleau-Ponty resulta esclarecedora. Vid. *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1989, p. 109-110. El filósofo francés insiste en la “doble irreductibilidad” del cuerpo: no es ni máquina cartesiana ni pura conciencia, sino condición encarnada de toda experiencia. Cfr. Serrano de Haro, A., “Espacialidad y dolor. Meditaciones fenomenológicas”, en: *Isegoría. Revista de Filosofía*, N° 60, ene-jun, 2019, 115-116. Marías se sitúa en esta misma línea, aunque añade la perspectiva personalista-biográfica.

4.5. *Del Umwelt biológico al mundo biográfico*

Husserl analiza el cuerpo como inseparable de su *Umwelt* o mundo circundante, en continuidad con la biología fenomenológica de Jakob von Uexküll. El cuerpo vivido se constituye siempre en interacción con su entorno natural: respirar, alimentarse, habitar un espacio (Hua IV: 158; 198).

Marías amplía este concepto hacia lo biográfico. El *Umwelt* humano no solo incluye elementos naturales, sino también historia, cultura y proyectos personales. El cuerpo humano no vive simplemente en interacción con su medio biológico, sino en una circunstancia vital, que integra tiempo, sociedad y biografía. Así, el cuerpo es simultáneamente biológico, histórico y personal, mediador entre naturaleza y cultura (Marías, 1970: 121).

5. Conclusión

La comparación entre Edmund Husserl y Julián Marías permite reconocer una serie de continuidades y desplazamientos en la reflexión filosófica sobre el cuerpo. Ambos coinciden en situar la corporeidad en el núcleo de la experiencia humana, aunque con matices distintos. Para Husserl, el *Leib* es condición trascendental de la percepción y mediación originaria entre conciencia y mundo, de modo que el cuerpo se constituye como punto cero de toda orientación espacial, portador de sensaciones localizadas y órgano de la motricidad. Marías, por su parte, amplía este horizonte y lo desplaza hacia una antropología metafísica en la que la corporeidad aparece como forma empírica y biográfica de la vida, modulada por la circunstancia, la instalación y las formas intrahumanas.

Las convergencias son evidentes: en ambos casos, el cuerpo no es un simple objeto físico, sino mediación constitutiva de la experiencia; su orientación espacial organiza el mundo vivido; su incompletitud perceptiva manifiesta la ambivalencia entre transparencia y opacidad; y su sensoriedad funda la apertura al mundo, aunque en Marías esta última se articule con una jerarquía histórica y cultural de los sentidos.

Las divergencias, sin embargo, son igualmente significativas. Husserl piensa el cuerpo en clave trascendental, como condición de posibilidad de la experiencia perceptiva e intersubjetiva, mientras Marías lo interpreta en clave biográfica,

como instalación empírica de una vida concreta. El primero introduce la noción de *Leibkörper* para dar cuenta de la unidad psicofísica; el segundo entiende el cuerpo como modo de ser personal, expresión del “quién” que cada individuo es. Asimismo, mientras Husserl habla del *Umwelt* y del mundo de la vida, Marías radicaliza la noción orteguiana de circunstancia, integrando proyectos, trayectorias e interacciones convivenciales.

El resultado de esta confrontación es lo que aquí denominamos *fenomenología situada del cuerpo*. Se trata de una fenomenología que reconoce, con Husserl, el carácter trascendental del *Leib* como condición de posibilidad de toda experiencia, pero que incorpora, con Marías, la dimensión biográfica, histórica y circunstancial de la corporeidad. El cuerpo es, en consecuencia, al mismo tiempo condición constitutiva de la experiencia y configuración personal de un mundo vivido. Esta doble perspectiva no solo rechaza las reducciones naturalistas, sino que permite comprender la corporeidad como un ámbito donde se entrecruzan lo trascendental y lo empírico, lo personal y lo social, lo vital y lo histórico, abriendo así un horizonte propio para la fenomenología hispánica del cuerpo.

Referencias bibliográficas

- BATTÁN, A. (2023). “Apuntes críticos a la distinción *Leib-Körper* en *Ideas II* y la centralidad del *Leibkörper* para la fenomenología de la corporeidad” en: *Investigaciones Fenomenológicas*, 20, pp. 33-54.
- BERNET, R., KERN, I., & MARBACH, E. (1993). *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- GRANDE SÁNCHEZ, P. J., (2025). *Julián Marías*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- GRANDE SÁNCHEZ, P. J., (2025). *Ortega y Gasset. Razón y perspectiva vital*. Madrid: Ciudad Nueva.
- HUSSERL, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. (Husserliana, I). Den Haag: Martinus Nijhoff. *Meditaciones Cartesianas*, Trads. José Gaos y Miguel García-Baró, en: Fondo de Cultura Económica, Madrid/México, 1985.
- HUSSERL, E. (1976) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. (Husserliana, III/1). Den Haag: Martinus Nijhoff. Trad. José Gaos, en: Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

- HUSSERL, E. (1991). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. (Husserliana, IV). Den Haag: Martinus Nijhoff. Trad. A. Ziri6n, en: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, 1997.
- LAIN ENTRALGO, P. (1989). *El cuerpo humano. Teoría actual*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MARÍAS, J. (1962). “La estructura corp6rea de la vida humana”, en: *Revista de Occidente*, 1(1), 15-35.
- MARÍAS, J. (1970). *Antropología metafísica*. Madrid: Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1980). *La mujer en el siglo XX*. Buenos Aires: Ediciones de Arte Gaglianone.
- MERLEAU-PONTY, M. (1989). *Phénoménologie de la perception*, París: Gallimard.
- MORAN, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge.
- ORTEGA Y GASSET, J. “Vitalidad, alma espíritu” en: *Obras Completas II*, Madrid: Taurus/Fundación J. Ortega y Gasset, 2005, pp. 566-592.
- SAN MARTÍN, J. “Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo”, en: Rivera de Rosales, J. & López Sáenz, M.^a del Carmen (coords.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, 2002, pp. 133-164.
- SERRANO DE HARO, A. (ed.) (2010). *Cuerpo vivido*. Madrid: Encuentro.
- SERRANO DE HARO, A. (2019). “Espacialidad y dolor. Meditaciones fenomenológicas”, en: *Isegoría. Revista de Filosofía*, N^o 60, ene-jun, 115-116.
- ZAHAVI, D. (1999). *Self-awareness and Alterity*. Evanston: Northwestern University Press.
- ZAHAVI, D. (2003). *Husserl’s Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

Enviado: 15/09/2025

Aceptado: 20/10/2025