

EL CONTENIDO DEL CUERPO

Javier San Martín
UNED, Madrid, España
jsan@fsof.uned.es

La idea fundamental que quiero transmitir en este ensayo es que el análisis fenomenológico del cuerpo debe incluir, por un lado, el contenido que el cuerpo tiene en nuestra experiencia, pero, por otro, la función que cumple en ella, porque el contenido del cuerpo no se puede separar de esa función. A veces se ha ignorado este segundo aspecto, con lo que el cuerpo caía necesariamente en la parte de lo dado en la experiencia, olvidando que el cuerpo es también de modo ineludible parte decisiva en la constitución de la experiencia humana. Por tanto, si el cuerpo es objeto de la experiencia, es también sujeto necesario que opera en la misma.

1. Un error histórico en la presentación de la fenomenología

El tema que quiero desarrollar tiene una función más metodológica que de contenido, aunque aquella sólo se da por este. El tema del cuerpo es un tema muy propio de la fenomenología de Husserl, Merleau-Ponty, Sartre, etc. Pero aunque aparece en la fenomenología de Husserl desde los inicios, la forma en que Husserl lo presenta podría llevar a pensar que es un tema secundario porque aparece como un análisis en la parte de lo constituido, y en esa medida la parte constituyente no estaría constituida corporalmente.

Quiero explicar con detenimiento esta situación porque de ella depende el sentido metodológico que quiero dar a esta comunicación, porque mi objetivo, desde una perspectiva metodológica, es tratar de exponer ante ustedes que es preciso tener en cuenta que el tema del cuerpo es el primero

que debe considerar la fenomenología nada más empezar a describir la vida humana trascendental de una manera concreta.

Como se sabe, el primer libro de *Ideas para una filosofía pura* es la presentación oficial de la fenomenología de Husserl, quien después de más de una decena de años de lecciones y seminarios en Gotinga, tras el éxito de las *Investigaciones lógicas*, expone por fin en ese libro lo sustancial de su innovador método. La sección segunda trata del acceso al campo de la vida de experiencia, mediante el método de la epojé y la reducción. La tercera trata de describir las estructuras más generales de ese campo de la experiencia, dejando expresamente el análisis de la vida concreta, por ejemplo, el análisis del tiempo; y la parte cuarta, que, de modo muy significativo y extrañamente un tanto ignorada, se titula "Fenomenología de la razón", expone una serie de nociones fundamentales sobre las metas de la vida de conciencia, que estarían en la vida racional. Para ello es preciso analizar qué o cómo vivimos la experiencia de la razón y los argumentos racionales. A mí siempre me ha impactado esta parte de las *Ideas* de Husserl porque de ella depende la intención y función que la fenomenología husserliana quiere desempeñar en la reconstrucción de la filosofía y, mediante esta reconstrucción, en la vida cultural europea y, con ésta, en la vida de la humanidad.

Luego, a partir de la fecha de publicación de las *Ideas I*, Husserl se apresta a analizar los elementos de la experiencia humana, en la parte constituida, es decir, en lo dado en la experiencia. Por eso las *Ideas II*, que Husserl nunca llegó a publicar, por considerar el conjunto de la obra muy problemática, trata de describir la parte noemática de la experiencia humana, y en ella la vida humana, el ser humano, el *Mensch*, así como la cultura ocupan un lugar muy relevante. El ser humano consta de un cuerpo y una animación, un *anima*. Pues bien, una parte importante de ese texto está dedicada al análisis del cuerpo. Justo la presentación de los análisis del cuerpo como análisis de elementos constituidos, por tanto, dados en la experiencia, es lo que ha llevado al error de pensar que el cuerpo sólo está en la parte de lo constituido y no en la parte de lo constituyente.

El esquema es el siguiente:

Sección III de <i>Ideas I</i>	Estructuras generales de la conciencia trascendental	Lo noético: tener experiencia	partes del sujeto	Sección II de <i>Ideas II</i>	Mensch: ser humano	anima cuerpo vivido/cuerpo físico (Leib/Körper)
		lo noemático: lo dado en la experiencia	partes del objeto			

De acuerdo a este esquema el ser humano es, y así se ha asumido frecuentemente, con la distorsión que ello conlleva, un elemento constituido de la conciencia o subjetividad trascendental. Con ello la conciencia trascendental aparece como descorporeizada, asexual, incapaz de sentir, etc., etc. Es decir, aparece como una especie de espíritu puro que sólo tiene la función de mirar. Además, como es espectador desinteresado, pues ya tenemos que es, como la describirá Ortega en el *Prólogo para alemanes*, un puro ojo dedicado a ver. Es muy posible que esta situación haya sido uno de los motivos más importantes para la deriva heterodoxa de la fenomenología porque, desde una perspectiva fenomenológica, esa situación es a todas luces errónea. Cuando hablo de deriva heterodoxa, quiero decir que era motivo para abandonar al Husserl que aparentemente se presenta en esos textos, para buscar anclarse en una realidad más acorde con lo que se nos presenta fenomenológicamente.

Se tardó mucho en detectar el error de este planteamiento, y no es fácil decir por qué, aunque debió pesar mucho la poca claridad que se tuvo en relación con el conjunto del método por falta de buenos textos de introducción, y seguro que también intervendría la actuación tergiversadora de Heidegger. Lo cierto es que, frente a la fenomenología, sobre todo, de Merleau-Ponty y Sartre que ponía el cuerpo en primera línea, la de Husserl aparecía literalmente *descarnada*. No en vano Merleau-Ponty pondrá la carne en primer término. Pero justo por eso era considerado como un heterodoxo respecto a Husserl, incluso, para algunos, estudiar a Merleau-Ponty era claramente situarse fuera de la fenomenología husserliana. En realidad, yo que había estado en Lovaina estudiando a Merleau-Ponty, y que por tanto asu-

mía la centralidad de la carne, me llevé una gran sorpresa, cuando, en el acto de homenaje que en la primavera de 1971, la Universidad de Lovaina dedicó a quienes habían estado transcribiendo manuscritos de Husserl, primero, en los difíciles meses del año 1939, Eugen Fink y Ludwig Landgrebe, y luego el matrimonio Mary y Walter Biemel, el por entonces profesor de la Universidad de Colonia, Ludwig Landgrebe, habló claramente y con seguridad, ante el escepticismo de la audiencia del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, de que, de acuerdo a la filosofía de Husserl, *el cuerpo pertenecía a la subjetividad trascendental*.

Hasta ese momento, la subjetividad trascendental husserliana era considerada como la perspectiva consciente que se tiene del mundo, y en la que se dan los procesos temporales en que se constituye la forma de la experiencia como un transcurso. Esa forma arranca de los arcanos del yo originario, que entra en la vida consciente desde la situación de la relación con la madre. Pero en ningún momento se convertía esa subjetividad trascendental en algo denso, vivido carnalmente, sexuado, con apetitos y sensaciones localizadas en la carne. A partir de ese momento, sin embargo, podíamos hacernos una idea más clara del método llevando a completar el esquema anterior, que a todas luces había quedado incompleto en relación con los principios de la conciencia o vida trascendental.

Quizás esto nos parezca ahora bastante obvio, pero no lo era hace cuarenta años, y aun ahora hay mucha gente, fundamentalmente entre quienes piensan que la fenomenología es pasado, que prefieren quedarse con la noción *desencarnada* de subjetividad trascendental proveniente del esquema anterior. Es cierto que suelen quedar muy descolocados cuando leen los párrafos de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* en los que se habla de las cinestésias, porque ahí no se describe el cuerpo como objeto, sino el cuerpo como constituyente de la experiencia trascendental.

Y este es el punto clave de mi intervención. Que el contenido del cuerpo, que Husserl describe fundamentalmente en las *Ideas II* como parte de un análisis noemático, es en realidad un análisis de las primeras etapas *fun-*

cionales de la vida de la conciencia, o de la vida trascendental, que de ese modo aparece ante todo como *vida carnal*, con toda la densidad que la carne lleva consigo. Este cambio metodológico es fundamental, y quien no lo da no captará lo que es la fenomenología husserliana.

2. Ser humano en sentido trascendental y en sentido empírico

Es posible que alguien insista en la dificultad de asumir este estado de cosas en la perspectiva husserliana, asegurando que, de situarnos en esta perspectiva, estaríamos en una fenomenología disidente respecto a la de Husserl. Esta ha sido la forma ordinaria de entender a Husserl. Sin embargo sabemos que uno de los problemas más complejos de todo el proceso reflexivo de Husserl es el de pensar la relación entre la subjetividad trascendental descubierta —que no inventada— por la reducción, y el ser humano empírico del que parte la reflexión, con lo que tenemos dos nociones de yo, o dicho en otros términos menos contundentes, dos nociones de ser humano, lo que me gusta llamar, un doble humano, el ser humano mundano, causalmente determinado por las circunstancias —biológicas, histórico-culturales y sociales—, y el ser humano en sentido trascendental.

Esta reflexión empieza muy pronto, en cuanto Husserl no se da por satisfecho con la presentación de las *Ideas* y empieza a pensar en la publicación de una obra que sustituyera al proyecto de *Ideas*, por los años 20, cuando revisa el tomo primero de *Ideas* de cara a su segunda edición. El tema de esa relación entre las dos nociones de ser humano, el yo trascendental y el yo empírico, alcanza su claridad por los años 20, cuando Husserl define la reducción como la reconducción del yo mundano a su subjetividad trascendental. Por tanto ésta es la misma que el yo mundano sólo que *reconducida al sentido trascendental*. Las palabras no pueden despistarnos de que estamos hablando de un ser humano, con sentido empírico determinado por las circunstancias, y un ser humano con un sentido trascendental. Este sentido viene definido como punto de partida del conocer, el valorar/desear y hacer, ámbitos en los cuales el ser humano no está tanto sometido a las circunstancias como vinculado a las normas de razón impuestas por su acceso a lo que las cosas son, es decir, a la realidad. Sé que ter-

minológicamente es una heterodoxia hablar de "ser humano en sentido trascendental", pero también estoy convencido de que de este modo se entiende mejor el mensaje de la fenomenología.

Esta forma de hablar es muy importante para tomar conciencia de la identidad entre ambos, lo que Husserl había previsto cuando habla de que el ser humano de la actitud natural, el ser humano empíricamente considerado, es la autoobjetivación de la subjetividad trascendental, es decir, la autoobjetivación del ser humano trascendentalmente considerado.

Mas todo esto significa que todo lo que encontremos en un campo u otro, con ciertas cautelas, lo tenemos que transferir al otro. Y viniendo ya a nuestro caso, que los análisis que Husserl ofrece del cuerpo en *Ideas II*, como análisis del cuerpo en cuanto constituido, es decir, como unidad noemática del campo fenomenológico, debemos tomarlo también, de acuerdo a todo lo anterior, como análisis de una parte básica y fundamental de la subjetividad trascendental, o del ser humano en sentido trascendental, como creo que es preferible hablar, indicando con ello que estoy exactamente centrado en lo que Ortega llamaba la realidad humana como vida radical.

Estas reflexiones son las que nos sitúan en el lugar que los análisis del cuerpo tienen en la fenomenología: se trata de análisis de lo que en primera instancia es la vida humana en su sentido trascendental, es decir, como realidad radical.

3. Para una fenomenología del cuerpo

Y ahora ya podemos acercarnos a las aportaciones tanto de Husserl, como de Ortega, que son los dos autores que, junto Merleau-Ponty y Sartre, más han elaborado una fenomenología del cuerpo. Lo primero que quiero decir es que el cuerpo es un rasgo peculiar porque en él tenemos que tomar una decisión que no se nos impone en otros casos. Si yo quiero definir la vida consciente, no tengo duda en describir *mi* vida consciente, es que no hay otra más que la mía, la de cada cual, pero sólo tengo acceso a la mía. No es el caso del cuerpo porque hay cuerpos que no son míos.

En mayo de 1925 Ortega pronunció dos conferencias que dieron lugar a dos series de artículos, una en relación con la primera conferencia, la otra, con la segunda. La publicación de las dos series de artículos por parte de Ortega responden a que respecto al cuerpo humano se pueden adoptar dos perspectivas, y según adoptemos una u otra los resultados son distintos, en una llegamos al fenómeno de la expresión: "el cuerpo expresa"; en la otra encontramos el fundamento de esa expresión, que no es otro que el hecho de tener experiencia directa de esos significados. Ya en 1914 había detectado Ortega la diferencia entre el significado de las palabras que se refieren a una acción del otro, por ejemplo, el andar, y las que se refieren a la misma acción propia. En el texto de 1925 vuelve sobre el tema, y ese puede ser el comienzo de la descripción del contenido del cuerpo que Ortega inicia en "Vitalidad, alma y espíritu".

José Lasaga, en una interesante comunicación en el Congreso sobre "Ortega y la fenomenología"¹, diferencia muy bien la aproximación de la serie sobre la expresión, que considera como un estudio del cuerpo que expresa una intimidad, diríamos, el cuerpo *visto* como carne, y la segunda serie, que es del cuerpo vivido como intimidad, diríamos la carne *vivida* como cuerpo, que en todo caso debería dar la base para la comprensión del cuerpo como expresión. Pero comenta José Lasaga que Ortega no considera los problemas gnoseológicos y metafísicos que se dan en el problema del yo, porque estaría meramente en una perspectiva descriptiva antropológica, y que justamente "las aporías y perplejidades" que el análisis del yo implica, es lo que le llevaría a pensar "como objeto central de lo real la vida humana concreta"², con el paso de la antropología a la metafísica de la vida humana.

Es muy interesante esta anotación de José Lasaga porque nos pone en la pista del problema fundamental que quiero poner en el comienzo del análisis del contenido del cuerpo. Porque una vez que tenemos citadas las dos perspectivas, el cuerpo visto como carne, es decir, el cuerpo del otro, y el cuerpo como intracuerpo, es decir, la carne como cuerpo, al indicar que ahí

¹ Actualmente publicada con el título "Sobre la superación de la dualidad cuerpo/espíritu en el pensamiento de Ortega", en Javier San Martín (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, U.N.E.D., 1991, pp. 193-202.

² Cfr., p. 197.

se habrían eliminado los problemas gnoseológicos y metafísicos en la descripción, quiero aludir a que, justo de ese modo, estamos eliminando uno de los aspectos claves del contenido del cuerpo, déficit en el que incurren tanto Ortega como Husserl por el modo en que empiezan sus análisis.

Porque lo primero que podemos señalar en cuanto quiero analizar mi cuerpo, o el cuerpo de los otros, es que el cuerpo está en un entorno mundano material. Creo que lo primero que debemos destacar es que el mundo —que por estar referido a algo vivo es mundo de la vida— está a mi alrededor, en un espacio de formas, luz, color y generalmente sonidos. Cualquier descripción que haga del cuerpo, siempre tiene que contar con ese mundo situado en torno con el que estamos conectados por los sentidos de los que dependen estos rasgos precisos del mundo, porque si cierro los ojos desaparecen las formas y el color del mundo; si me tapo los oídos desaparecen los sonidos; pero nunca, nunca puedo eliminar la presencia continua del mundo a través del contacto de mi cuerpo con la superficie que toca y que le sostiene, o el aire que lo acaricia, o la temperatura en que estamos. Es como si, más allá de la luz, el color y el sonido que habitan el mundo, dándole un contenido, hubiera una *comunidad de base* entre el cuerpo y el mundo que no puede ser interrumpida y que por tanto siempre está ahí, y que se nos muestra en los análisis del propio Husserl.

Esa comunidad de base no es fenomenológicamente homogénea; así, los dos elementos fundamentales de la comunidad, el mundo alrededor y el cuerpo, no tienen los mismos contenidos, porque el cuerpo siempre está en el centro, y el mundo alrededor, y esto no se puede cambiar. Segundo, el cuerpo es un cuerpo que se vive a través de los campos táctiles, no así el mundo. Tercero, si incorporamos al mundo las características relacionadas o posibilitadas por los sentidos de la vista y el oído —podemos incorporar también las del olfato, pero en este caso sabemos que sólo vale al comienzo antes de la habituación, pues, al poco, el olor desaparece—, veremos la enorme diferencia entre el aspecto subjetivo y el aspecto objetivo, pues subjetivamente nada hay que se asemeje al color, la luz o a los sonidos. Lo único que hay en el plano subjetivo en esos casos es la sensación táctil de

los ojos, y cuando escucho la ligera tensión muscular que aparece con la atención.

Y con esto ya podemos analizar los diversos planos que nos aportan contenidos del cuerpo, teniendo presente que siempre estamos en esta *comunidad de base* con el entorno. Pero esta comunidad se establece en el terreno animal. Porque el mundo que tenemos alrededor es el mundo correlato de la animalidad, es decir, lleno de colores, sonidos y superficies ordenadas; pues el cuerpo, es un cuerpo animado, vivido, no es el cuerpo de la medicina. Esta distinción es muy importante, pues tiene consecuencias, por ejemplo, para distinguir en los casos de enfermedad entre el enfermo y el paciente, ya que la categoría de enfermo puede referirse al cuerpo visto por el médico y del que yo sé a través de esa información, mientras que el cuerpo del paciente es mi cuerpo vivido biográficamente.

Y ya viniendo al estudio del cuerpo, partiendo siempre de esa comunidad de base, sí podemos centrarnos en el estudio de cómo nos vivimos, porque esa comunidad de base tiene al menos un elemento visual y, por debajo, siempre un elemento fundamentalmente táctil, pues siempre, siempre tenemos alguna superficie que se toca. Y ahí es donde empieza el sentido de la carne. Para analizar la peculiaridad de la carne Husserl escribe unas magníficas páginas sobre la mano que toca y que es tocada, con la capacidad de cambiar la perspectiva, de tocar a ser tocada, viendo así la característica de la carne, de ser siempre carne y cuerpo. Mas lo que nos ocurre con la mano que toca y se toca, no ocurre con el suelo que toco, el suelo parece que no me toca, yo lo toco, pero en el contacto con el suelo, o con la silla en que estoy sentado, mi cuerpo aparece en su límite. Es cierto que el suelo no me toca, pero muestra la misma característica que la mano tocada que puede convertirse en la que toca. El mundo no puede convertirse en quien me toca, pero la naturaleza del roce hace que sea lo mismo, una superficie resistente y como veremos funcionalmente equivalente a la mano que toca.

En realidad la *comunidad de base* se da porque el mundo me alcanza en las zonas de contacto con mi cuerpo. Y ahí empieza el contenido fundamen-

tal del cuerpo como carne, en las sensaciones táctiles que siempre lo circunscriben y que hacen que la carne tenga esa intimidad epistémica que hace que sólo cada cuál viva su carne, y sólo su carne. Y de acuerdo con lo que hemos dicho anteriormente, el análisis del contenido del cuerpo no se puede llevar a cabo sin tener en cuenta los *aspectos funcionales* del cuerpo. En efecto, ahí ha estado quizás el indicio de ese déficit al que aludíamos. Porque es cierto que el contenido del cuerpo, , está constituido, como veremos con más detenimiento, por las sensaciones llamadas *ubiestesias*, las diversas sensaciones táctiles por las que vivimos el propio cuerpo; por las sensaciones *cinestésicas* por las que vivimos el movimiento desde dentro, sensaciones difíciles de describir pero indudables; y las sensaciones *cenestésicas* por las que vivimos de modos diversos el volumen de nuestro cuerpo, todas estas sensaciones siempre están dadas funcionalmente, es decir, al servicio o en función de lo que mediante ellas se presenta, son así medio y fin, por tanto, tienen una duplicidad que impide tomarlas sólo como contenido, ya que a través de ellas estamos bien en el mundo, bien en las partes del cuerpo que se hacen presentes a través de las sensaciones cenestésicas, de las cuales el dolor y el placer son las más importantes.

4. El cuerpo, punto de partida de la presencia del mundo

Nuestra tarea inmediata es ver cómo son esas sensaciones que constituyen el cuerpo y en qué medida a través de ellas el cuerpo se constituye como el mediador de esa *comunidad de base*, por tanto, como el punto de partida de la presencia del mundo, pero a la vez, el punto de partida de la vida consciente, tal como dice Husserl: que el cuerpo vivido —lo que él llama el *Leib*, y Ortega el *intracuerpo*, es decir, la carne— da la materia para la conciencia.

Mas antes de seguir, quiero aludir a una diferencia muy importante entre la consideración del cuerpo como cuerpo material presente en el mundo y el cuerpo como carne. Para entender la diferencia entre ambos, podemos mirar a una clave que podemos encontrar en la Iglesia Católica, cuando hace de la carne uno de los enemigos del ser humano. Evidentemente no es el cuerpo físico a quien acusan, sino el cuerpo vivido, el cuerpo en cuanto

está atravesado o constituido por las sensaciones cenestésicas que llamamos placer y que pueden hacer descarriar los proyectos de vida perfecta que la moral cristiana propone. Por eso hablan de la "carne". Pues bien, en esta consideración cristiana de la carne tenemos un buen punto de partida, primero, para saber a qué nos referimos fenomenológicamente con el concepto de carne, cuerpo vivido, *Leib* o intracuerpo. Pero, segundo, para ver en qué medida toda consideración del cuerpo en ese sentido es *funcional*, de manera que el contenido del cuerpo siempre nos lleva, en el nivel que sea, a las diversas modalidades de esa *comunidad de base* con el mundo. De hecho en la consideración de las emociones sexuales como un tipo de sensaciones cenestésicas, se ve claramente hasta qué punto estamos en el corazón de nuestra valoración del mundo, dado que esas sensaciones —que aparecen como base de aquellos sentimientos que son de modo patente emociones—, están en la base de lo que llamamos enamoramiento, y éste, como muy bien dice Ortega, impone una geometría sentimental en el mundo.

Pero ahora nos debemos centrar en las sensaciones primeras que dan el contenido mismo de esa *comunidad de base* a la que antes he aludido, entre el cuerpo y el mundo que siempre está presente³. Uno de los textos más conocidos en este contexto es el análisis que hace Husserl de la mano como órgano que toca y es tocado. En ese análisis hay dos aspectos, por un lado, el análisis mismo y, por otro, la función que ese análisis cumple para mostrar, primero, la peculiaridad de la carne de ser carne y cuerpo a la vez; y, segundo, la radical diferencia entre el mundo táctil y el mundo visual, de manera que la carne está constituida por las sensaciones táctiles, lo que

³ La descripción que voy a hacer vale para el humano normal y natural. Lo que no quiere decir que no podamos imaginar otras formas de vida, que serían formas humanas no naturales. Por ejemplo, cómo viviría su vida carnal un humano con una deficiencia generalizada, que no sé si existe, simétrica a la esclerosis lateral amiotrófica que padece Stephen Hawking, en la que, por un daño en las células nerviosas que controlan los impulsos motores, se pierde el control de los músculos de movimiento. Si en lugar de esa pérdida, la pérdida se refiriera a las células nerviosas que reciben los estímulos táctiles, ¿cómo viviría esa persona? Creo que, en estos casos, la mejor forma de entender en qué medida esa vida no es natural, es que para su supervivencia depende totalmente de la cultura y la sociedad. Sin duda, la psicopatología nos da intuiciones muy certeras sobre la vida humana. Pero para ello debemos tener antes un mapa de la vida natural ordinaria. El concepto de "natural" en este contexto es problemático, pero sólo lo uso como opuesto a artificial, porque el mantenimiento de la vida biológica de esas personas se basa sólo en el uso masivo de medios artificiales.

Husserl denominó *Empfindnisse*, y que en la traducción de Antonio Ziri3n de las *Ideas II*⁴ se llaman *ubiestesias*.

En cuanto a lo primero, la experiencia de tocar y ser tocado, por ejemplo, el gesto de que la mano izquierda sea tocada por la derecha, consiste en que en esa sencilla experiencia, sin cambiar la postura, se descubren cuatro tipos de sensaciones, seg3n las posibilidades. Si es la mano derecha la que toca, se da en la mano derecha la sensaci3n t3ctil que hace de mediaci3n para la aparici3n de la mano izquierda, que as3 es percibida. La primera sensaci3n pertenece a la mano derecha, mediante ella aparece la mano izquierda en sus cualidades f3sicas, por ejemplo, lisa, 3spera, con la forma de los nudillos. La mano izquierda aparece de modo c3ncavo, mientras que la convexidad de la derecha est3 difuminada. Todo en un terreno corporal. Pero las sensaciones de la mano derecha no la presentan como cuerpo f3sico sino como 3rgano que toca. Sin cambiar el gesto, puedo invertir la experiencia y hacer que, en la misma postura, sea la mano izquierda la que toque a la derecha, entonces la concavidad de la mano izquierda se difumina y aparece con nitidez la convexidad de la mano derecha.

¿Qu3 nos quiere decir Husserl con esta descripci3n fenomenol3gica? Para ello avanza en el an3lisis tomando nota de que a cada punto f3sico de la mano izquierda tocada corresponde una sensaci3n de ser tocado ese punto en la misma mano izquierda. Pero lo mismo pasa con la mano derecha. Esta m3nima diferencia, entre la percepci3n de la mano izquierda como realidad f3sica y de la superficie sentida como tocada, que ocurre lo mismo en la mano que toca, se hace diferente si en lugar de s3lo tocar, me pellizco, entonces en la mano derecha est3 la tensi3n din3mica de pellizcar, mientras que, en la izquierda, tengo, por un lado, la posici3n del cuerpo f3sico "mano izquierda", pero a la vez el dolor producido en ese punto por el pellizco. Si tomo en cuenta las sensaciones que corresponden a las que percibo con la mano derecha, entonces la izquierda, dice Husserl, no se enriquece como

⁴ *Ideas relativas a una fenomenolog3a pura y una filosof3a fenomenol3gica. Libro segundo: Investigaciones fenomenol3gicas sobre la constituci3n*. Traducci3n de Antonio Ziri3n Quijano, M3xico, U.N.A.M., 1997; la segunda edici3n est3 corregida: M3xico, U.N.A.M. / Fondo de Cultura Econ3mica, 2005².

cuerpo físico, como si recorriera la superficie para reconocer, por ejemplo, las arrugas que puede tener en la piel, sino "que se hace carne", "*es wird Leib*", dice Husserl, es decir, se convierte en carne, porque siente (145 /184)⁵.

Mas, si es cierto que hay sensaciones en las dos manos, en cada una hay una sensación diferente, pero ambas son de la carne, del *Leib*, cada una de las manos son *carne*: "*jeder zugleich Leib*" (145, lin. 23/185). De aquí se puede sacar ya una conclusión: las sensaciones se localizan cada una en un lugar de la carne que aparece por ellas, perteneciéndoles fenomenalmente. Por tanto, la carne se constituye de un modo doble, por un lado es realidad física, materia, con su extensión objetiva, con sus cualidades físicas y, por otro, en ella encuentro sensaciones, por ejemplo, calor en el dorso de la mano, frío en los pies, el toque en la punta de los dedos. Esta experiencia de la localización se puede seguir en unas experiencias más comunes que cita Husserl, demostrando su perspicacia: noto, siento, dice Husserl, "la presión y tirantez de la ropa" (*ib.*); la presión me hace presente mi carne como realidad física en el espacio y como carne. Cuando la mano descansa sobre la mesa, tengo, por un lado, las cualidades de la mesa, pero si pongo atención en la mano, lo que se puede hacer en cada momento, encuentro en la mano las sensaciones táctiles, que ya no son de la mesa, sino que son sensaciones de la mano, la mano que es parte de mi carne. Lo mismo ocurre con el peso, por ejemplo cuando sostengo una cosa de cierto peso, en ese caso el peso es una cualidad de la cosa que pesa, pero si me fijo en mi cuerpo, se me hace presente la tensión de éste, se trata de mi propio cuerpo tenso, de sus músculos o de la carne del brazo, que es la que aguanta el peso del paquete que sostengo en las manos, o la tensión de mi espalda que tiene que mantenerse rígida para aguantar, a su vez, la rigidez del brazo.

Así, el peso es una cualidad del paquete que sostengo, pero a la vez el peso es una tensión localizada en mi propia carne: "así en general, mi car-

⁵ En lo que sigue, citaremos de este modo, en medio del texto, *Ideas II*. La primera cifra se refiere a las páginas de la edición de Hua IV; la segunda a las de la traducción de Antonio Ziri6n.

ne, al entrar en relación física con otras *cosas* materiales (un golpe, la presión, un empujón) no depara meramente la experiencia de sucesos físicos referidos al cuerpo y a las *cosas*, sino también sucesos corporales específicos de la especie que llamamos *ubiestesias* (*Empfindnisse*)" (146 /185s). Podríamos decir que en el contacto siempre hay una duplicidad, la carne y su vertiente física. Con ello el mundo, la superficie que nos toca, actúa como actúa la mano que toca, es el mundo el que nos toca, objetivándonos, pero a la vez en ese momento, la carne tocada se siente como tal, se hace carne. Creo que aquí se podría decir que se encuentra la base para la transposición que Merleau-Ponty hizo del concepto de carne también el mundo. Porque si el mundo se nos da en persona, es porque tiene las mismas cualidades en cuanto realidad física que muestra el cuerpo propio como carne, como *Leib*⁶.

Nuestra carne se nos anuncia, en primer lugar, en esta sensibilidad táctil que le confiere un volumen, por otro lado coincidente con el volumen que nos viene de la vista pero que hace que la carne sea cuerpo, porque nos vemos como vemos cualquier otro cuerpo. Las sensaciones táctiles que dan contenido al cuerpo son absolutamente fundamentales no sólo para la constitución de la carne, sino que son las sensaciones verdaderamente reales, porque, a pesar de lo que se dice, no hay "sensaciones visuales" ni auditivas. Yo no siento los colores sino que los veo; ni siento sonidos, ya que los oigo. Es una diferencia fundamental en una fenomenología del cuerpo que la mayor parte de los psicólogos desconocen. Usualmente, o por lo general, el cuerpo en cuanto carne no es ni tocado ni visto en la medida en que sólo por él se toca, se ve o se oye. Pero la misma carne siempre viene acompañada por el lado físico y siempre es también tocada. El cuerpo propio es el fondo permanente frente al cual el resto puede variar, pero un fondo que, a la vez y sin ningún esfuerzo, aparece también como cuerpo; es como el

⁶ Aunque no puedo seguir aquí esta vía, no quiero dejar de aludir a que Ortega, desde el principio de su adscripción a la fenomenología, trató de pensar lo que supone de igualdad la situación que aquí se descubre. Merleau-Ponty hablará de la carne del mundo, pero Ortega había hablado de que todas las cosas son un yo (explícitamente en el "Ensayo de estética amanera de Prólogo" e, indirectamente, en *Qué es filosofía*), es decir, de que son ejecutivas como yo soy ejecutivo, por tanto, de que tienen carne como yo la tengo; por eso entran en plano de igualdad en el ámbito de la sensación y se pueden presentar "en persona".

fondo continuo que permite la relativa estabilidad y variación de las cosas porque él mismo de modo fijo está entre las cosas.

Pero aún hay más; el cuerpo vivido, la carne, no sólo se nos da por esas sensaciones, vamos a decir, teóricas, de carácter cognitivo, por las cuales tomo conciencia o noticia de mi alrededor, de la ropa que me roza, de la que tengo una "fina" noticia, dándoseme a través de ella tanto la ropa misma como la superficie externa de mi cuerpo. Porque también hay sensaciones de movimiento, las llamadas *cinestésias*: sensaciones de los órganos o partes del cuerpo que se mueven. Por comparación con ellas, las sensaciones localizadas, las *ubiestésias*, son resultado, son un efecto que surge de una acción efectuada sobre mi cuerpo físico, y que tiene como resultado un acontecimiento doble, pues tenemos, por un lado, una realidad física que actúa en otra, en un lugar preciso, y, por otro, el resultado de esa acción, y que ya no es una acción física sino una propiedad de la carne. La "sensación localizada", que eso es la *ubiestesia*, es un acontecimiento situado local y temporalmente. Justo por eso clavan la carne al espacio y al tiempo, pero trascienden la mera realidad física, porque aparecen como "propiedad resultado" en la carne o dentro de ella, como por ejemplo en el levantamiento de un peso. Pero ahí aparecen también las sensaciones *cinestésicas*, las sensaciones de movimiento.

Todas estas sensaciones actúan de dos modos, por un lado son las que presentan las cosas, las superficies del mundo, que constituyen la base de la estancia en el mundo, pero, por otro, siempre que me vuelven hacia la carne, la hacen presente: las mismas sensaciones son una vez aprehendidas como percepción de las características del objeto, y "en otra dirección de la atención" (146, lín. 39/186), como sensación de la carne, haciéndose por ellas presente la carne. La consideración del mundo de los ciegos nos enseña hasta qué punto el mundo está constituido por la correlación entre una *ubiestesia* y lo que esa *ubiestesia* presenta, la superficie a la que tenemos acceso. Normalmente la *ubiestesia* no aparece, pero siempre puedo convertirla en presencia. El mundo de los ciegos sólo se puede constituir a través de una ampliación masiva de la experiencia táctil, que siempre opera de ese modo.

Las llamadas sensaciones visuales son no tanto sensaciones como cualidades de cosas y por tanto se podría decir que sólo son sensaciones en un sentido muy lato, por eso hay que identificar la carne con las ubiestesias: *de no haber éstas, no habría carne*. La referencia de las cosas al cuerpo es a través del tacto, porque las podemos tocar, pero lo mismo pasa con nuestra carne, *sólo porque tiene ubiestesias aparece*, se manifiesta; en consecuencia: *sin ellas no habría carne*, por tanto un cuerpo dotado sólo de vista no tendría una carne que se le mostrara, no se le mostraría su propia carne en cuanto carne (150, lín. 25s/190). Los movimientos cinestésicos no aparecerían enraizados en el cuerpo, habría motivaciones cinestésicas, de manera que si moviera la cabeza, variarían las perspectivas de modo correspondiente, pero el movimiento de la cabeza sería un acto *no sentido*, pues sólo por el tacto, por la sensación táctil muscular, notamos el movimiento⁷; ni siquiera podríamos decir que nos vemos nuestra carne porque nuestra carne no tendría la característica de carne, sería, por tanto, mera realidad física. La carne sólo se constituye, por tanto, en el tacto y todo lo relacionado con el tacto, el calor, el frío, el dolor, etc., porque ella está habitada por las ubiestesias, la sensación en el palpar, en el dolor, etcétera, que en el ser humano con la plenitud de sus sentidos se cubren con las sensaciones visuales, y sólo así surge la idea de una cosa que siente, una cosa que tiene o puede tener sensaciones del tipo de las ubiestesias (*Empfindnisse*), y esa realidad es la condición de todo el resto de sensaciones. Sin ubiestesias no habría carne, al menos no habría carne tal como nosotros tenemos experiencia de ella. La vista constituye nuestra carne sólo por su cubrimiento con el tacto, lo mismo que las sensaciones cinestésicas.

Pero aún tenemos en el cuerpo otro tipo de sensaciones, importantísimas para dar densidad a la carne, las llamadas sensaciones cenestésicas, las sensaciones que nos dan la situación interna del cuerpo, de bienestar, malestar, sin que sea dolor, por ejemplo, pesadez, ligereza, unas sensaciones difusas pero que pueden adquirir más o menos peso. Husserl habla de

⁷ Bien mirado, dice Husserl, las sensaciones de movimiento se deben a su entrelazamiento con las "*Empfindnisse*", por tanto con las sensaciones localizadas, por tanto, táctiles.

ellas como de "sensaciones de grupos enteramente distintos" (152, lín. 25/192), que Husserl llama los "sentimientos sensibles", las sensaciones de dolor o placer, bienestar o malestar. Así, junto a las ubiestesias, tenemos las cenestesias, y si aquéllas son representantes de las cosas tocadas, es decir, sirven de fenómenos de las cosas del tacto, ahora las cenestesias desempeñan el papel de materia para los actos de "valoración, las vivencias intencionales de la esfera del sentimiento" (*ib.*), o correlativamente, para la constitución de los valores. El papel o función que las cenestesias desempeñan es el mismo que desempeñan las ubiestesias en la esfera de la experiencia.

5. La carne como base de la intencionalidad

Y con esto paso ya para terminar a unas consideraciones sobre el lugar de la carne en la tectónica de la persona. No podemos ignorar la correlación sistémica entre la carne y el mundo, de manera que cualquier cambio en el mundo inmediato tiene su correspondencia en el mundo de la carne. Husserl habla de una conexión sistémica entre las ubiestesias, como "efectos de estímulos" y éstos, las cosas que me tocan: si me toca de la misma manera, produce el mismo resultado. Los efectos tienen un sistema, es decir, mantienen una relación precisa entre ellos. Hay, por tanto, una correspondencia entre el sistema de las cosas que aparecen y el sistema de los efectos de los estímulos, el sistema de las sensaciones. Por eso dice Husserl: "en las sensaciones radica un orden 'que coincide' con las extensiones aparentes [que aparecen o se muestran, *erscheinenden*]" (154, lín. 30s/194), es decir, con el orden de las diferencias locales de las cosas que me tocan o me aparecen mediante el tacto.

Pero esta coincidencia está desde el principio, de ahí que las ubiestesias, los efectos de los estímulos, no aparecen como algo extraño y sólo *producido* (*Bewirktes*, Hua. IV, 154, lín. 33), que aparece en mí de manera extraña, rara, ajena a mi voluntad, sino que desde el principio aparecen como algo perteneciente "al cuerpo carnal que aparece y al orden extensivo" (154, lín. 33s/194) y subordinado en un orden coincidente; y, segundo, están subordinados a ese orden; se mantiene un paralelismo que rompe,

en consecuencia, su aislamiento. El efecto tiene un carácter más allá de sí mismo; la ubiestesia no está encerrada en sí misma porque aparece subordinada a un orden coincidente, por tanto —y es una conclusión clave—: "en ninguna sensación carnal se capta la mera sensación, sino que ésta es aprehendida como perteneciente a un sistema —exactamente correspondiente al orden extensivo— de posibles consecuencias funcionales que lo materialmente *real* tiene que experimentar en consecuente paralelo con influencias materiales posibles"⁸. La sensación no aparece como mera sensación, sino como perteneciente a un sistema de posibles cambios funcionales que lo real ha de padecer, dadas ciertas influencias. La sensación siempre es anuncio de lo real, no se da aislada sino siempre en ese orden de correspondencia con lo real.

Aquí tenemos anunciada *la base fundamental de la intencionalidad*: desde la sensación más material y carnal aparece lo otro, el orden extensivo, lo real, porque la sensación no aparece aislada sino como perteneciente a un sistema coextensivo con el orden secuencial que lo real experimenta.

La carne, en su doble faceta, de carne y cuerpo, es también el instrumento de la voluntad. A través de él actúo en el mundo, normalmente la capa sensible, de las sensaciones, que es la que nos mantiene fijados al mundo desde una perspectiva cognitiva es transparente; recordemos, hemos visto cómo las sensaciones ubiestésicas aparecían difuminadas. Las sensaciones cenestésicas normalmente dan un color al mundo, nos dan la geometría sentimental a que ya hemos aludido. Ahora bien, hay una sensación cenestésica muy peculiar, que es el dolor, que hace que aparezca el cuerpo en sí mismo, de manera que la intensidad del dolor puede romper la transparencia de la carne e impedir que se convierta en órgano de la voluntad. No se interrumpe la constitución del cuerpo, el aspecto cognitivo del cuerpo sigue funcionando, pero la carne ya no es transparente a la conciencia volitiva. El cuerpo se convierte en la realidad objetiva que invade la

⁸ En el texto, *real*, en cursiva, sirve para traducir la palabra [*das materiell*] *Reale*, de acuerdo a los criterios explicados en la p.15. de *Ideas II*. El adjetivo *Real* se refiere, como dice Zirión, "a lo que posee el 'modo de ser' de lo sujeto a causalidad dentro de la naturaleza espacio-temporal". Otra cosa es si esto encaja con toda precisión en nuestro caso, cuando estamos hablando de las sensaciones localizadas.

conciencia impidiendo la ejecución de lo que se quiere. En ese momento el cuerpo invade totalmente la conciencia, convirtiéndose en objeto de las propias decisiones. En un dolor de muelas fuerte la muela aparece como objeto cuando normalmente es totalmente transparente, puede incluso impedir cualquier actividad biográfica, y reorientar toda actividad hacia el cuidado de la muela. En general el dolor hace aparecer el cuerpo como carne en sí mismo, impidiendo hacer la propia biografía.

