



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo

Trabajo Fin de Máster.

La noción de cuerpo en las fenomenologías de Maurice
Merleau-Ponty y Xavier Zubiri.

Autor: Francisco Javier López Medina

Tutora: María del Carmen López Sáenz

Madrid, Febrero de 2014

RESUMEN

El objetivo fundamental del presente trabajo consiste en ofrecer una comparación básica de la noción de “cuerpo” en las filosofías fenomenológicas de Maurice Merleau-Ponty y de Xavier Zubiri, sobre todo en relación con las cuestiones del ser o de la realidad y de la conciencia o del saber. Un objetivo que parte de la hipótesis de la existencia de elementos comunes y dispares en las reflexiones de ambos autores y que determinan que la noción de “cuerpo” se desarrolle en una ontología del sentido y en una metafísica de la realidad, respectivamente, aunque manteniendo importantes puntos de acercamiento.

Palabras clave: Cuerpo, corporeidad, fenomenología, Merleau-Ponty, Zubiri

ABSTRACT

The main aim of this paper is to offer a basic comparison of the “body” concept in Maurice Merleau-Ponty and Xavier Zubiri’s phenomenologies, particularly in relation to the subjects of being or reality and consciousness or knowledge. That it is a aim departing from the hypothesis of the existence of common and dissimilar elements in the reflections of the both authors and that define the development of the “body” concept in an ontology of sense and in a metaphysics of reality, respectively, even though presenting important points of agreement.

Key words: Body, corporeality, Phenomenology, Merleau-Ponty, Zubiri.

ÍNDICE

SIGLAS.....	4.
INTRODUCCIÓN.....	5.
1. LA REVOLUCIÓN FENOMENOLÓGICA EN LA REFLEXIÓN SOBRE EL CUERPO Y COMO PUNTO DE PARTIDA COMÚN DE M. MERLEAU-PONTY Y X. ZUBIRI.....	9.
1.1.LA FENOMENOLOGÍA DE E. HUSSERL.....	10.
1.2.OTROS HITOS IMPORTANTES.....	16.
2. M. MERLEAU-PONTY: “CORPS VIVANT OU PHENOMENAL Y “CHAIR”.....	20.
2.1.LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA DE M. MERLEAU-PONTY.....	21.
2.2.EN EL MUNDO. DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA CORPOREIDAD A LA INTRA-ONTOLOGÍA DE LA CARNE.....	30.
2.3.EL CUERPO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA CORPOREIDAD: “CORPS VIVANT OU PHÉNOMÉNAL”.....	32.
2.4.EL CUERPO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA INTRA-ONTOLOGÍA DE LA CARNE: “CHAIR”.....	50.
2.5.RASGOS FUNDAMENTALES DE LA NOCIÓN DE CUERPO EN M. MERLEAU-PONTY.....	59.
3. X. ZUBIRI: “CORPOREIDAD” E “INTELIGENCIA SENTIENTE”.....	63.
3.1.LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA DE X. ZUBIRI.....	65.
3.2.EN LA REALIDAD. DEL CUERPO COMO REALIDAD A LA REALIDAD DE LA INTELIGENCIA CORPÓREA.....	70.
3.3.EL CUERPO DESDE LA PERSPECTIVA METAFÍSICO-ANTROPOLÓGICA.....	71.
3.4.EL CUERPO DESDE LA PERSPECTIVA NOOLÓGICA.....	80.
3.5.RASGOS FUNDAMENTALES DE LA NOCIÓN DE CUERPO EN X. ZUBIRI.....	93.
4. COMPARATIVAS.....	96.
BIBLIOGRAFÍA.....	104.

SIGLAS

Referimos a continuación, en orden alfabético, el sistema de siglas asignadas a las principales obras y escritos de Maurice Merleau-Ponty y Xavier Zubiri que se han empleado en el cuerpo del presente trabajo.

Obras y escritos de Maurice Merleau-Ponty:

- Pp: *Phénoménologie de la perception*.
- SC: *La structure de comportement*.
- VI: *Le visible et l'invisible*.

Obras y escritos de Xavier Zubiri:

- HD: *El hombre y Dios*.
- IL: *Inteligencia y logos*.
- IRA: *Inteligencia y razón*.
- IRE: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*.
- NHD: *Naturaleza, Historia, Dios*.
- POH: *Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl : I. La logique pure*.
- SE : *Sobre la esencia*.
- SH: *Sobre el hombre*.
- TFJ: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*.

INTRODUCCIÓN.

¿Por qué abordar un análisis comparativo de la noción de “cuerpo” y sus términos afines en las fenomenologías de Maurice Merleau-Ponty y Xavier Zubiri? Esta es una pregunta que puede ser descompuesta a su vez en otras dos: ¿Por qué adentrarse en la cuestión del cuerpo? Y, ¿por qué centrarse en los casos concretos de Maurice Merleau-Ponty y Xavier Zubiri? La respuesta a estas preguntas constituye la justificación del presente trabajo.

Ante la primera pregunta será suficiente referir la creciente relevancia que dicha cuestión ha adquirido con el devenir del siglo XX y los inicios del siglo XXI. Como ya veremos, la cuestión del cuerpo ha sido relegada en la historia a un segundo plano, y sometida a una valoración negativa. De hecho, toda reflexión en torno al cuerpo se ha mostrado, hasta el pasado siglo, como subsidiaria y deudora de otras nociones y reflexiones de tipo teológico, antropológico, psicológico, epistemológico, etc. Baste como botón de muestra, y en espera de un desarrollo más detallado, la referencia a la tradición filosófico-religiosa del dualismo alma-cuerpo o conciencia-cuerpo, un dualismo que atraviesa la historia del pensamiento occidental desde los ritos órficos hasta la actualidad, pasando por el pitagorismo, el platonismo, el cristianismo o la filosofía moderna de raíces cartesianas y que impregna nuestros prejuicios más habituales, llegando incluso a la misma ciencia. Sin embargo, con el ocaso del siglo XIX y el alborar del siglo XX parece que la reflexión en torno al cuerpo comienza a cobrar protagonismo y una nueva valoración.

Quizás, un precedente de este cambio lo constituya la filosofía de Friedrich Nietzsche, pero sin lugar a dudas es la fenomenología de Edmund Husserl la que obra «una auténtica revolución por lo que concierne al cuerpo» (Marzano 2007, 3). Una revolución que no se queda en el ámbito de la fenomenología y sus representantes, sino que se abre paso a través de otras corrientes como son el existencialismo, el estructuralismo, el post-estructuralismo y el pensamiento de la diferencia. Aunque los inicios de esta revolución se sitúan geográficamente en Alemania, la cuestión del cuerpo calará profundamente en el ámbito del pensamiento francés, hasta el punto de que se hablará de la filosofía francesa de la carne. Ello nos permite elaborar una nómina de nombres relevantes del pensamiento contemporáneo que han prestado especial atención al cuerpo: E. Husserl, M. Scheler, G. Marcel, J-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, E. Lévinas,

M. Henry, M. Foucault, G. Deleuze, J.L. Nancy, J. Butler, etc. Sin embargo, este recobrado protagonismo no se limita a la tradición continental, sino que incluso tiene su lugar, aunque con otros parámetros, en la tradición analítica, y más concretamente en la filosofía de la mente a través de la perenne problemática de las relaciones entre ella y el cuerpo.

Es innegable también que el protagonismo retomado por el tema del cuerpo supera los límites de la filosofía misma, siendo incluso posible rastrearlo en la ciencia y el arte contemporáneos. En el caso de la ciencia, basta con resaltar el progresivo peso que han adquirido las investigaciones anatomo-fisiológicas vinculadas a la biología y la medicina, e incluso a la psicología, hasta derivar en el actual auge de las neurociencias. Por último, en el caso del arte y la estética contemporáneos quizás podríamos apuntar su continuo hincapié, especialmente el de algunas de las vanguardias y neovanguardias, como las múltiples variantes del *body art*, en el cuerpo como medio de expresión, soporte o espacio artístico.

A pesar de todo, me gustaría poner el acento en el caso especial que supone la fenomenología, pues ésta abre las puertas a una forma de pensamiento diferente, que rompe con la tradición haciéndola saltar por los aires y recomponiendo los pedazos de la misma en nuevas construcciones, es decir, permitiéndonos repensar lo pensado más allá de los esquemas tradicionales.

Por otro lado, hemos elegido indagar esta temática en las obras de Maurice Merleau-Ponty y Xavier Zubiri debido a que hemos captado la presencia y ausencia de ciertos indicios de afinidad entre ellos. Ambos autores comparten en buena medida diversas influencias y lecturas. De un modo especial, ambos se ven influenciados por la fenomenología husserliana, hasta el punto de adoptarla en su práctica filosófica tras una crítica previa y una relectura personal de la misma; ambos reciben en distintos momentos, medida y forma la influencia de otros pensadores como H. Bergson, M. Scheler, M. Heidegger o J-P. Sartre; y, ambos se muestran atentos a los avances científicos del momento, entre ellos, los relacionados con la física, la biología, la medicina, la psiquiatría, la psicología, etc. A pesar de no haber constancia de conexión directa entre los dos¹, lo cierto es que sus influencias podrían aclarar la cercanía final de

¹ Un rastreo básico en las principales obras de ambos autores no muestra presencia alguna de los desarrollos de uno en otro. Tampoco ha sido posible, al menos en una búsqueda somera, constatar

algunas de sus propuestas, como por ejemplo, la que supone la encarnación de la inteligencia humana. De hecho, se ha apuntado en alguna ocasión, sobre todo desde el ámbito de los estudios zubirianos, la necesidad de una comparación entre ambas filosofías en lo referente a dicha cuestión, una comparación que ha sido escasa, parcial o nulamente desarrollada. Por otro lado, no es posible negar que la filosofía merleau-pontiana constituye una filosofía del cuerpo, de la corporeidad o de la carne, en toda regla, en tanto que, como dice M. Marzano,

En el fondo, la filosofía del cuerpo no es otra cosa que una filosofía que toma como punto de partida este cuerpo-ahí, que razona a partir de la finitud, que se interroga sobre el ser-en-el-mundo corporal de cada individuo. Es una filosofía que busca comprender la acción humana sin olvidar nunca su dimensión corpórea² (Marzano 2007, 122-123).

Prueba de ello son los numerosísimos estudios que sobre dicha cuestión pueden ser encontrados, constatando fácilmente que la filosofía del autor francés es una filosofía de la corporeidad o de la carne. Por el contrario, no es evidente que la filosofía de Zubiri constituya una filosofía del cuerpo, y quizás de hecho no sea estrictamente una filosofía de la corporeidad, aunque sí contenga dicha dimensión, ocupando ésta un lugar de suma importancia si adoptamos con pequeños añadidos la tesis principal de la interpretación noológica del pensamiento zubiriano propuesta por D. Gracia. Probablemente sea esto lo que explique los pocos trabajos sobre el cuerpo en Zubiri que se contabilizan, lo cual sirve como un elemento más de justificación del presente trabajo, junto con el estudio de la posible comparativa con el pensamiento de Merleau-Ponty.

contacto o comunicación entre ambos autores. Por otro lado, difícilmente pudo Merleau-Ponty relacionarse con los desarrollos maduros de la obra de Zubiri al morir en 1961, un año antes de la publicación de *SE*, la obra que inauguraba la etapa de madurez del filósofo vasco. Y tampoco consta escrito alguno de Merleau-Ponty en el catálogo de la biblioteca personal de X. Zubiri, el cual puede ser consultado en la web de la Fundación Zubiri de Madrid: http://www.zubiri.net/?page_id=451

² Traducción personal. El texto original dice: «Au fond, la philosophie du corps n'est rien d'autre qu'une philosophie qui prend comme point de départ ce corps-là, qui raisonne à partir de la finitude, qui s'interroge sur l'être-au-monde corporel de chaque individu. C'est une philosophie qui cherche à comprendre l'action humaine sans jamais oublier sa dimension corporelle».

A todo esto podemos añadir aún que la confrontación de la noción de “cuerpo” de ambos autores puede ofrecernos la posibilidad de una filosofía fenomenológica de la corporeidad nueva y diferente, cargada de importantes implicaciones teóricas y prácticas. Si el pensamiento de ambos autores ha tenido importantes epígonos por separado, ¿cuántos beneficios podría reportarnos una complementación entre ambos? El pensamiento de Merleau-Ponty ha tenido gran importancia e impacto en la filosofía mundial, de modo especial en el pensamiento francés y anglosajón, y más concretamente en las corrientes de la fenomenología, de la filosofía francesa de la carne, del postestructuralismo y de la filosofía de la mente. Tampoco es difícil señalar la importancia que ha tenido para campos tales como la estética o la bioética. En cuanto al pensamiento de Zubiri podemos resaltar especialmente su impacto en el sur de Europa y en Latinoamérica, aunque también lo haya tenido en otros ámbitos, siendo destacable su influencia no sólo sobre planteamientos de tipo teórico, sino ético, político, etc. Sirvan como ejemplo las propuestas de J.L. Aranguren, P. Laín Entralgo, D. Gracia, I. Ellacuría o E. Dussel.

Recogiendo todo lo dicho hasta el momento, podemos afirmar, delimitando el campo del presente trabajo, que el objetivo que determina la orientación de nuestro estudio es la comparación básica de la noción de “cuerpo” en las filosofías fenomenológicas de Maurice Merleau-Ponty y de Xavier Zubiri, sobre todo en relación a las cuestiones del ser o de la realidad y de la conciencia o del saber, de la ontología y la psicología, en el caso del pensador francés, y de la metafísica y la noología, en el caso del pensador español.

En lo concerniente al desarrollo y la metodología que adoptamos, cabe señalar que comenzaremos centrándonos en las diferencias y posibilidades que supone e introduce la fenomenología de E. Husserl respecto a la historia de la filosofía del cuerpo, así como algunos hitos coetáneos y posteriores a la misma. Tras ello analizaremos por separado la noción de “cuerpo” en ambos autores. Para esto caracterizaremos los respectivos marcos en los que desarrollan dicha noción. Luego, pasaremos directamente a la noción de “cuerpo” en sus respectivas filosofías. En el caso de Merleau-Ponty procederemos a analizar esta noción en el marco de un tránsito incoado desde la perspectiva de la fenomenología de la corporeidad, conformada por el conjunto de sus obras *La structure du comportement* y *Phénoménologie de la*

perception, a la perspectiva de la intra-ontología de la carne, esbozada en *Le visible et l'invisible*; y en el de Zubiri procederemos conectando la perspectiva metafísico-antropológica, detectable a través de múltiples obras del autor, como *El hombre y Dios* o *Sobre el hombre*, con la perspectiva noológica, conformada esta última en torno a la trilogía de la inteligencia sentiente. Finalmente ofreceremos una comparativa en la conclusión.

1. LA REVOLUCIÓN FENOMENOLÓGICA EN LA REFLEXIÓN SOBRE EL CUERPO Y COMO PUNTO DE PARTIDA COMÚN DE M. MERLEAU-PONTY Y X. ZUBIRI.

Si para comenzar nuestro transitar hacia nuestro objetivo quisiéramos indicar un punto de partida común tanto a Merleau-Ponty como a Zubiri, nuestra mirada se dirigiría directamente a la fenomenología husserliana y la revolución que ésta supuso en lo concerniente a la reflexión sobre el cuerpo, una revolución que se hace patente de modo directo en el primero e indirecto en el segundo. En el caso de Merleau-Ponty bastaría con dirigirnos al comienzo de sus primeras obras para constatar la importancia de la fenomenología en las mismas, así como el concienzudo estudio que realizó, llegando a leer numerosos escritos inéditos de la obra de Husserl, en aquella época. En cuanto a Zubiri, basta con señalar que no sólo tuvo contacto y recibió la influencia de la fenomenología a través de su maestro J. Ortega y Gasset y la lectura de las obras de M. Scheler, sino que realizó su tesina de licenciatura y su tesis doctoral sobre la fenomenología de Husserl, bajo los títulos de *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl; I La logique pure* y *Ensayo de una Teoría fenomenológica del Juicio*, respectivamente, y mantuvo contacto directo con él durante su estancia en Alemania a finales de los años veinte del pasado siglo. Aunque más allá de las meras cuestiones historiográficas es necesario apuntar que, tanto el pensador francés como el español, adoptan de manera crítica la fenomenología como método e inspiración.

A pesar de todo, cabe preguntarse ¿por qué referirnos expresamente como punto de partida común a la fenomenología de Husserl en lo referente a la cuestión del cuerpo? ¿Qué novedad o diferencia introduce la fenomenología respecto a la tradición filosófica anterior? La fenomenología opera una auténtica revolución en torno al cuerpo en tanto que implica una desobjetivación o una desinstrumentalización del mismo. A

través de sus nociones, sobre todo las de “intencionalidad” y “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), ofrece la posibilidad de concebir el cuerpo más allá de su mera objetividad o materialidad, desde su propia ambigüedad, eso sí, entendiendo la ambigüedad en sentido sustantivo o constitutivo, no en el sentido adjetivo de la mera ambivalencia, superando el abismo abierto por la dualidad moderna y la extrema polarización surgida a partir de la misma. Vemos aquí la novedad de la concepción del cuerpo como *Leib*, es decir, como cuerpo propio o vivido, como corporeidad, la cual contrasta con el *Körper*, es decir, el mero cuerpo como objeto del mundo, o como mera corporalidad, en el caso del hombre y en sentido zubiriano³.

Sin embargo, si queremos comprender en profundidad todo esto, será preciso sumergirse en un poco más en la fenomenología misma.

1.1.LA FENOMENOLOGÍA DE E. HUSSERL.

La fenomenología de Husserl surge en el contexto de la crisis de la Modernidad. En dicho contexto, que no es otro que el del cuestionamiento de las nociones moderno-ilustradas de “razón” en su versión científico-técnica, de “ansia de libertad” y de “progreso” técnico y ético-político, Husserl opta por ofrecer una alternativa transformadora al mantener la pretensión de «reconstruir un sujeto racional que sea a la vez sujeto en el mundo y objeto en el mundo» (San Martín 2008, 51), al tiempo que le permita definir Europa como cultura. Todo ello frente a corrientes como el positivismo, el psicologismo, el naturalismo, el historicismo, etc.

Husserl toma como punto de partida la consigna “a las cosas mismas” (*Zürück zu den Sachen selbst!*) y la “intencionalidad”, el carácter intencional de la vida o los actos de conciencia humana, es decir, el carácter de los mismos de ser conciencia-de. A continuación, Husserl, pone en juego los principios de la intuición y la *epoché* en pos de cierta apodicticidad, así como del paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica. En este paso se produce una desconexión de la tesis de la existencia del mundo, y de los objetos mundanos, de la realidad, y esta desconexión es acompañada de la “reducción

³ En torno a la traducción de las nociones de *Leib* y *Körper*, o de *Leiblichkeit* y *Körperlichkeit*, es posible encontrar múltiples opciones según el traductor, algunas de ellas contradictorias entre sí. Personalmente, opto por traducirlas en el sentido zubiriano como corporeidad y corporalidad, respectivamente, para evitar dificultades en la comparación de los autores que nos ocupan.

trascendental fenomenológica”, de una re(con)ducción de la realidad a la experiencia del sujeto, a su vida subjetiva, con lo que nos encontraríamos con una estructura conformada por un sujeto trascendental y un mundo, el *Lebenswelt*. Pues bien, analizando dicho sujeto trascendental y la constitución del sentido que le acompaña, tanto desde una perspectiva estática como genética, Husserl describe una serie de estructuras de la vida del mismo como son: la carnalidad, la temporalidad, la intersubjetividad, la historicidad y la capacidad crítica y reflexiva. Es en el análisis de la primera de estas estructuras en el que localizamos la revolución fenomenológica de la reflexión sobre el cuerpo.

Así, Husserl hace referencia a la cuestión del cuerpo en obras publicadas tanto en vida, ahí están los ejemplos de *Ideas I* y de *Meditaciones cartesianas*, como póstumamente, tal y como podemos comprobar en *Ideas II* y *III*. Pero si alguna de estas referencias destaca de un modo especial es la de *Ideas II*.

La cuestión del cuerpo, aunque aparece repetidamente a lo largo de los tres tomos de *Ideas*, se aborda, explícita y detenidamente, dentro del capítulo tercero de la sección segunda de *Ideas II*, el cual comprende los párrafos del 35 al 42, ambos inclusive. Esta sección está dedicada a la constitución de la naturaleza animal, y el capítulo lo está a la constitución de la realidad anímica a través del cuerpo. Esto es especialmente significativo, pues supone situar la corporeidad y sus rasgos básicos como mediación entre la naturaleza material y el mundo espiritual, cultural o propiamente humano. En línea con ello, Husserl señala, en el §. 35, a propósito del tema del capítulo, tres perspectivas sobre la constitución del ser humano: como realidad material, como realidad anímico-corporal y como realidad espiritual o personal. La segunda es la que le ocupa en los mencionados párrafos. Ahora bien, dichas perspectivas también pueden ser reducidas a dos, conformando las dos primeras al hombre como naturaleza y la tercera al hombre como espíritu o ser cultural. No es difícil vislumbrar aquí el cuerpo, en el caso del ser humano, como una puerta de acceso esencial y un puente entre lo material y lo espiritual.

Sin embargo, antes de avanzar, es preciso recalcar que ya aquí, y a lo largo de estos párrafos, Husserl se ocupa principalmente del cuerpo como *Leib*, es decir, del cuerpo en tanto que forma parte de una realidad anímica o viviente, en tanto cuerpo-sujeto o propio cuyo correlato es el cuerpo-objeto o *Körper*, que haría referencia al

cuerpo como una mera realidad material, física, extensa. Ello puede apreciarse en el hecho de que los párrafos del 36 al 38 se dedican a la descripción del cuerpo, a partir de la experiencia, como órgano de la percepción y portador de sensaciones localizadas y como órgano de la voluntad y portador del movimiento libre; mientras que los párrafos del 39 al 41 se dedican a abordar la constitución y funciones del cuerpo en tanto que realidad vivida. Veamos como tiene esto lugar.

Husserl comienza, en el § 36, por abordar descriptivamente la cuestión de la constitución del *Leib* afirmando que «en toda experiencia de *objetos cósmico-espaciales*, EL CUERPO “CONCURRE” como órgano perceptivo del sujeto experimentante» (Husserl 2005, 184), y prestando especial atención al caso particular en el que el *Körper* experimentado por el *Leib* es el propio *Leibkörper*, el cuerpo propio o vivido en tanto que realidad física. Husserl comienza por atender a las apariciones o sensaciones táctiles, visuales y de movimiento, y entre ellas, a partir del ejemplo de la mano derecha que tienta la mano izquierda, encuentra en el tacto una serie de sensaciones localizadas espacio-temporalmente en él, no propias de la cosa, denominadas ubiestesias (*Empfindnisse*). Husserl aprecia en estas sensaciones táctiles un desdoblamiento que muestra a la cosa, que puede ser el propio *Leibkörper*, y al *Leib* mismo. Así, reconoce Husserl la ambigüedad del cuerpo, el cual « (...) se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es *cosa* física, MATERIA, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales (...); por otro lado, encuentro en él, y siento “en” él y “dentro de él” (...)» (Ib.: 185). Pero ello, también le permite distanciar el *Leib*, la realidad anímica, de las meras cosas materiales, pues:

el cuerpo, al entrar en relación física con otras *cosas* materiales (...), 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. Tales sucesos faltan en las “meras” *cosas* materiales (Ib.: 185-186).

En la ubiestesia, propiamente dicha, la primera sensación, la de la cosa, está ligada a una aprehensión perceptiva y la segunda supondría una especie de percepción de trasfondo, sin aprehensión inicial, siempre co-presente y no inmediata. Así, para Husserl, «con la percepción táctil de mesa (esta aprehensión perceptiva) está

necesariamente enlazada una percepción del cuerpo con su sensación de toque inherente» (Ib.: 186).

Sin embargo, todo esto no parece tan claro en los casos de la visión o la audición, tal y como se muestra en el § 37. Si en el ámbito del tacto se produce una doble aprehensión, la del objeto externo y el cuerpo, «NADA parecido tenemos en el *OBJETO QUE SE CONSTITUYE DE MODO PURAMENTE VISUAL*» (Ib.: 187), pues en el ámbito visual, y también en el auditivo, sólo aparece lo primero. La principal razón para ello es que no hay ubiestesias visuales o auditivas al no producirse un desdoblamiento como el que acontece en el tacto, es decir, que las sensaciones visuales y auditivas no pueden adscribirse directamente a los órganos correspondientes, sino indirectamente. Dicha adscripción es llevada a cabo por medio de las ubiestesias, de sensaciones de toque sobre los respectivos órganos en tanto que campos de localización. «Si finalmente, sin embargo, el ojo como órgano y con él las sensaciones visuales se adjuntan al cuerpo, ello sucede por vía indirecta mediante las sensaciones propiamente localizadas» (Ib.: 188). Pero además, se señala también que mientras en el caso de la experiencia táctil hablamos de ubiestesias, que se caracterizan por una manifestación inmediata (*Bekundung*) en el *Leib*, en el caso de las experiencias visuales y auditivas hablamos de propiedades cósmicas que se dan por constitución (*Konstitution*). Así, el resto de las sensaciones se muestran como dependientes, vinculadas y articuladas sobre las ubiestesias, como condición necesaria de las mismas, incluyendo a las sensaciones cinestésicas, las cuales se hallan vinculadas al movimiento y se caracterizan por una localización indeterminada.

En el § 38, Husserl pasa a considerar el *Leib* como “órgano de la voluntad” (*Willensorgan*) y como portador del movimiento libre, y es que el *Leib* «es *ÓRGANO DE LA VOLUNTAD*, el *ÚNICO OBJETO* que para la voluntad de mi yo puro es *MOVIBLE DE MANERA INMEDIATAMENTE ESPONTÁNEA* y medio de producir un movimiento espontáneo mediato de otras *cosas*» (Ib.: 191). Pero además, el *Leib*, desde esta perspectiva, supone también, desde sus actos libres, la posibilidad de la constitución de un mundo de objetos o cosas corpóreo-espaciales y contramiembro del yo. Ello nos lleva a la aceptación, por parte de Husserl, de un yo corpóreo o carnal, de una unidad psico-física, yo-cuerpo o yo-carne.

El sujeto que se constituye como contramiembro de la naturaleza material es (...) un yo al cual le es inherente un cuerpo como campo de localización de sus sensaciones; tiene “capacidad” (“yo puedo”) para mover libremente este cuerpo o los órganos en que se articula, y para recibir mediante ellos un mundo externo (Ib.: 191-192).

De este modo, Husserl concluye su descripción del *Leib* y comienza a cuestionarse, en el § 39, por las funciones del mismo para su constitución en tanto que realidad, lo que supone aceptar que «el cuerpo también está cabe todas las otras “funciones de conciencia”» (Ib.: 192), es decir, presente en ellas. Ello le lleva a reconocer grupos de sensaciones enteramente distintos de las ubiestésicas y cinestésicas, sensaciones, de placer, dolor, bienestar o malestar, que él denomina sensibles y que nosotros podemos llamar cenestésicas. Sensaciones que desempeñan el papel de materia para los actos de valoración o la constitución de valores. Para Husserl, las diferentes sensaciones del *Leib* (ubiestésicas, cinestésicas y cenestésicas) tienen una base ubiestésica, es decir, se localizan inmediatamente en el *Leib*, «PERTENECEN DE MODO INMEDIATAMENTE INTUITIVO AL CUERPO EN CUANTO CUERPO MISMO» (Ib.: 192), donándonoslo, y juegan a su vez el rol de sustrato material (*stoffliche Unterlage*) de la vida superior, de materia dispuesta para su conformación espiritual (*geistige Formung*) por las funciones intencionales (*intentionale Funktion*). Así, el *Leib* es sustrato o soporte material de la conciencia, no estando localizado en el *Leib* lo construido sobre él.

De esta manera, pues, la CONCIENCIA TOTAL DE UN HOMBRE está ENLAZADA EN CIERTA MANERA CON SU CUERPO MEDIANTE SU SOPORTE HYLÉTICO; pero está claro que las vivencias intencionales mismas YA NO están directa y propiamente LOCALIZADAS ni forman ya un sustrato en el cuerpo (Ib.: 193).

Dicho esto, Husserl se cuestiona, en el § 40, por la constitución del *Leib* y su unidad, prestando atención a la localización de las ubiestesias y a las propiedades no-cósmicas del cuerpo, a su constitución en relación a la espacialidad. El primer paso de dicho análisis requiere reconocer el carácter físico y material del *Leib*, pues «el cuerpo físico es ciertamente una unidad constituida y solamente a ella pertenece el estrato

ubiestesia» (Ib.: 193). Este *Leib* físico cuenta, ya para Husserl, con un sistema de correspondencias entre el sistema de las cosas que aparecen o fenómenos y el sistema de las sensaciones o de efectos de los estímulos del *Leib*. Así, según J. San Martín (2002, 155-156), la sensación se ofrece como anuncio de la realidad y base fundamental de la intencionalidad. Husserl pasa a referirse, a continuación, a los campos de sensación (*Empfindungsfelder*) o sentidos, los cuales estarían constantemente abiertos al mundo que les corresponde y colmados por las sensaciones correspondientes a los mismos, siendo entonces cada sensación una modificación aprehendida inicialmente como cambio del sistema de las cosas o de la extensión, al tiempo que se da localización en el *Leibkörper* a los campos, según sus singularidades propias. Este paso permite a Husserl afirmar, a partir de la sensibilidad (*Empfindsamkeit*), el carácter de unidad psicofísica del cuerpo humano y señalar la artificialidad de la separación por abstracción de los elementos componentes de dicha unidad. Más concretamente, afirma que «la sensibilidad del cuerpo se constituye por completo como una propiedad “condicional” o psicofísica» (Husserl 2005, 195), así como que «abstractivamente puedo distinguir estrato físico y estesiológico, pero precisamente sólo abstractivamente» (Ib.: 195). La sensibilidad le sirve como punto común de encuentro y enlazamiento de todos los elementos señalados, pero también como subsuelo o sustrato material de la conciencia, del yo. Lo que implica que el *Leib* va más allá de la pura materialidad en tanto que en él acontece el yo, la conciencia, el alma. Eso sí, sin dejar de ser una cosa entre otras cosas, es decir, sin dejar de estar sujeto a causalidad física.

El alma y el yo anímico “tienen” un cuerpo; existe una *cosa* material de cierta naturaleza, que no es meramente *cosa* material, sino cuerpo, o sea: una *cosa* material que como campo de localización de sensaciones y de mociones afectivas, como complejo de órganos sensoriales, como miembro y contramiembro fenomenal de todas las percepciones *cósicas* (...), compone un terreno fundamental de la dación *real* del alma y del yo (Ib.: 197).

Esto último que hemos apuntado conduce a Husserl, en el § 41, a abordar la constitución del cuerpo como cosa material entre otras cosas materiales. De este modo, se nos ofrece el rasgo particular del *Leib* de ser centro de orientación (*Nullpunkt*) en relación a las otras cosas, de modo que «yo tengo todas las cosas frente a mí, todas están

“allí” – con excepción de una única, precisamente el cuerpo, que siempre está “aquí”» (Ib.: 198). Esto se afirma sin olvidar su constitución imperfecta o sus limitaciones, pues «el mismo cuerpo que me sirve como medio de toda percepción me estorba en la percepción de sí mismo y es una cosa constituida de modo curiosamente imperfecto» (Ib.: 198), ni su integración como miembro delnexo causal de la naturaleza material, es decir, sin olvidar que se halla sujeto también, en cierta medida, a la causalidad física en tanto que es *Leibkörper*.

En definitiva, Husserl termina por apuntar una co-presencia de perspectivas del cuerpo, como *Leib* y como *Körper*, que bien podemos denominar como “ambigüedad”. Una ambigüedad sobre la que se articula el resto de estructuras de la vida del sujeto trascendental husserliano, como es el caso de la intersubjetividad.

Lo dicho hasta aquí de Husserl nos permite reafirmar la idea de una revolución fenomenológica en lo referente a la reflexión sobre el cuerpo, pues la idea del cuerpo vivido, propio o carne nos permite reconocer la ambigüedad constitutiva del cuerpo del ser humano y romper con las tradicionales objetivación e instrumentalización del mismo que atraviesan la historia del pensamiento occidental. Hecho que se hace posible por el aprovechamiento, frente a Aristóteles y otros grandes pensadores, de la vía que ofrece la restitución del fenómeno del sentir, de la *aísthesis* (*αἴσθησις*). Por otro lado, la fenomenología de Husserl resitúa en un primer plano de la discusión filosófica la temática del cuerpo y comienza a dotarla de un importante protagonismo, el cual irá incrementándose con el paso del tiempo y permitirá abrir y asentar un nuevo y fecundo ámbito de reflexión que marcará el devenir de la filosofía y la fenomenología.

1.2. OTROS HITOS IMPORTANTES.

A pesar de haber expuesto ya de forma suficiente las razones que nos obligan a conectar tanto a Merleau-Ponty como a Zubiri con Husserl en relación al cuerpo, es necesario hacer referencia a otros hitos importantes de la filosofía del cuerpo, tanto dentro como fuera de la fenomenología, y que influyen determinadamente en la reflexión de los autores que nos ocupan. Así, cabe reconocer la importancia de los trabajos de autores como: H. Bergson, profusamente leído y estudiado tanto por Merleau-Ponty como por Zubiri; G. Marcel, con quien Merleau-Ponty mantuvo contactos en su formación intelectual; M. Scheler, uno de los fenomenólogos más

influyentes en los años de formación de nuestros autores; M. Heidegger, que imprime a la fenomenología un importante giro hacia la facticidad; y J-P. Sartre, un rival a batir y con el que el diálogo es obligado en el momento de producción de nuestros protagonistas.

De estos autores nos interesan particularmente los tres últimos por su vinculación a la fenomenología, pues ésta no acaba en Husserl, sino que más bien comienza a fructificar después del mismo y con ella la reflexión sobre el cuerpo vivido, propio o carne. Ello se hace patente a partir de un giro anticognitivistista y corporeista en la fenomenología francesa, el cual parte de las críticas a Husserl de M. Scheler y M. Heidegger y se manifiesta inicialmente en J-P. Sartre. Tanto para Scheler como para Heidegger, «Husserl queda atado, en gran medida, a un paradigma de constitución en el cual las prestaciones cognitivas juegan un papel excesivamente protagónico, que imprime un sesgo cognitivista demasiado unilateral a su concepción de conjunto» (Vigo 2012, 84).

Al hablar de Max Scheler hemos de señalar que en su pensamiento nos topamos con una fenomenología de corte realista, alimentada por influencias vitalistas y científicas, que reacciona ante el cognitivismus husserliano o ante una supuesta tendencia idealista en Husserl. Lo cual explica la extensión que Scheler realiza de la intencionalidad a ámbitos tales como el de los sentimientos y las emociones. Pero centrándonos en la cuestión del cuerpo, hemos de apuntar que Scheler reacciona contra toda forma de dualismo, ya sea sujeto-objeto, materia-espíritu, extensión-pensamiento, interior-exterior, pero también contra todo reduccionismo, materialista o espiritualista. Scheler considera que el ser humano, el hombre, constituye un fenómeno psicofísico unitario, una unidad vital psicofísica, funcional e indisoluble, que, sin embargo, permite distinguir el doble aspecto del mismo como *Leib* y como *Körper*. La distinción de lo físico y lo psíquico no sería más que una distinción abstracta y artificial producto de la elucubración intelectual. Así llega a afirmar en *El puesto del hombre en el cosmos*, respecto a la cuestión del cuerpo vivido, que:

desde el punto de vista ontológico, los procesos vitales fisiológicos y psíquicos son rigurosamente idénticos (como ya había sospechado Kant). Son distintos sólo desde el punto de vista fenoménico, pero también desde el mismo punto de vista son

rigurosamente idénticos en lo que se refiere a las leyes estructurales y al ritmo de su curso (Scheler 2000, 107-108).

Por otro lado, particularmente polémica puede resultar la introducción del nombre de Heidegger en nuestro recorrido por la historia de la fenomenología del cuerpo. La razón de ello es el hecho tradicionalmente aceptado, a partir de las críticas de los fenomenólogos franceses, de que Heidegger no se ocupó en sus principales obras de la cuestión del cuerpo, a pesar de reconocer la importancia fundamental de dicho tema en algunos de sus escritos más conocidos y en algunos de sus cursos⁴.

Un botón de muestra de dicha idea lo encontramos en *Ser y tiempo*. Heidegger, en su preguntar por el sentido del ser, en su búsqueda de una ontología fundamental a través del *Dasein* nos presenta a éste como un ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) fácticamente existente, cuyo sentido se halla en la temporeidad⁵ (*Zeitlichkeit*). Ahora bien, a dicho *Dasein* le corresponde un modo de ser impropio e inauténtico y un modo de ser propio y auténtico. Para Heidegger, el *Dasein* está existiendo fácticamente, arrojado y desde una disposición afectiva determinada, en el mundo, de un modo comprensivo. En este análisis Heidegger pone el acento en el plano ontológico del ser-en-el-mundo del *Dasein* y vincula la cuestión del cuerpo a una espacialidad extensa y secundaria, óptica, dejando la cuestión del cuerpo in-tratada o soslayada. Es decir, Heidegger parece mostrar cierta indiferencia hacia la cuestión del cuerpo, la cual, ya sea como corporeidad o corporalidad, no juega un papel fundamental en su análisis, pues es repetidamente vinculada a una espacialidad extensa y derivada del *ser-en-el-mundo*, pospuesta y remitida al estudio de las ontologías regionales, llegando al punto de no ser abordada en profundidad⁶.

Sin embargo, el problema surge con la publicación de los llamados *Seminarios de Zollikon*, unos seminarios impartidos con médicos y psiquiatras, entre 1959 y 1969, y

⁴ A este respecto, ver: Saint Aubert 2006, 197-220.

⁵ Empleo aquí el término “temporeidad”, y no el de “temporalidad”, siguiendo la traducción de *Ser y tiempo* de Jorge Eduardo Rivera C., quien reserva el primer término para referirse al sentido del ser del *Dasein* y el segundo cuando se refiere a los entes. Ver: Heidegger 2006, 457. Además, dicha opción permitirá cuadrar con mayor facilidad la discusión con X. Zubiri.

⁶ Esto es especialmente palpable en la lectura de Heidegger 2006, 79-85.

en los que Heidegger parece abordar el fenómeno del cuerpo y hablar del *Dasein* de carne y hueso. A este respecto caben opiniones dispares como las de V. Buló Vargas y J. Adrián Escudero. Según la primera, en Heidegger no habría propiamente una recuperación del cuerpo, sino una exclusión del mismo, pues «Heidegger intenta saltar al Ser y restituir al ente “desde” el Ser, el pensar tardío de Heidegger es un intento de pensar desde el Ser y en ese movimiento no hay recuperación del cuerpo» (Bulo Vargas 2009a, 159). En la misma línea E. de Saint Aubert señala que «excluida de la comprensión del ser, excluida de la comprensión de ella misma, la carne es perpetuamente diferida»⁷ (Saint Aubert 2006, 199) en el pensamiento de Heidegger. Mientras que, para Adrián Escudero, en los *Seminarios de Zollikon*, «Heidegger aborda por primera vez en su obra el fenómeno del cuerpo de una manera que, para sorpresa de muchos críticos, coincide significativamente con la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty» (Adrián Escudero 2011, 3). Para Adrián Escudero, dicha coincidencia se cifra en: una crítica a la concepción mecanicista del cuerpo; una particular concepción de la espacialidad; y, la consideración de la capacidad expresiva del cuerpo por medio del gesto. Todo ello al tiempo que Heidegger parece ofrecer un nuevo método de acceso al cuerpo denominado *dejarse llevar o adentrarse (das Sich-einlassen)*.

Sea como fuere, tratará o no Heidegger la cuestión que nos ocupa, el hecho es que su pensamiento marcó y determinó el curso posterior de la filosofía y de la fenomenología del cuerpo en buena medida, llegando al punto de influir, como ya veremos, de alguna manera, directa o indirecta, positiva o negativamente, tanto en el pensamiento de M. Merleau-Ponty como de X. Zubiri.

La última referencia en nuestro recorrido historiográfico por la filosofía del cuerpo nos lleva a la figura de Jean-Paul Sartre y su obra *El ser y la nada*. Para comprender la concepción sartreana de la corporeidad es preciso tener en cuenta que *El ser y nada* es un ensayo de ontología fenomenológica, por lo cual parte de una radicalización de elementos husserlianos, especialmente de la conciencia intencional. De este modo, Sartre distingue en su particular ontología dos regiones o planos ontológicos diferentes como son: la región o plano de la conciencia intencional o ser-

⁷ Traducción personal. El texto original dice : «Exclue de la compréhension de l'être, exclue de la compréhension d'elle-même, la chair est perpétuellement différée».

para-sí (*être-pour-soi*) y la región o plano del objeto o ser-en-sí (*être-en-soi*), el cual acompaña como correlato al anterior. Más centrado en el cuerpo, Sartre apunta a tres dimensiones ontológicas del mismo: el cuerpo como ser-para-sí (*corps comme être-pour-soi*), el cuerpo como ser-para-otro (*corps comme être-pour-autrui*) y el cuerpo para mí como conocido por otro (*corps comme pour moi comme connu par autrui*). A su vez estas tres dimensiones señaladas pueden ser reducidas a dos: el cuerpo como para-sí (*pour-soi*) o cuerpo-sujeto, que se identificaría con el cuerpo vivido (*corps vivant*), y el cuerpo como en-sí (*en-soi*) o como objeto para la conciencia, como cuerpo-objeto.

(...)Para Sartre, el cuerpo o bien es «una cosa entre las cosas», es decir, un objeto, o bien es «aquello por medio de lo que las cosas se me descubren», es decir una estructura instrumental de la conciencia, y por lo tanto indistinguible de ésta. Pero no puede ser las dos cosas a un tiempo, puesto que no se puede ser al mismo tiempo sujeto y objeto (Ariño Verdú 2002, 169).

Esto supone que el cuerpo, que es caracterizado como la forma contingente de la necesidad de la propia contingencia, como condición del estar en el mundo de la propia conciencia, es conciencia inmediata que trasciende el propio cuerpo, conciencia no-tética del cuerpo, en tanto que cuerpo vivido, pero objeto en tanto que éste es tematizado. En definitiva, Sartre, a pesar de ir contra el dualismo cartesiano y pretender radicalizar la fenomenología aunando aspectos husserlianos y heideggerianos, termina por reintroducir de entrada una distinción que perpetua las nefastas consecuencias del dualismo contra el que pretendía luchar y contra el que se alzó la fenomenología anterior.

2. M. MERLEAU-PONTY: “CORPS VIVANT OU PHENOMENAL” Y “CHAIR”.

El pensamiento y la obra de Maurice Merleau-Ponty se desarrollan y presentan en el marco temporal que va desde la década de los cuarenta hasta principios de los sesenta, cuando le sobreviene la muerte en 1961 a la edad de cincuenta y tres años. Ello sitúa en plena contemporaneidad la totalidad de su producción filosófica con la de los últimos autores abordados en nuestro recorrido histórico por la fenomenología del

cuerpo. Esto nos ofrece ya un primer acercamiento a la caracterización del pensamiento merleau-pontiano y de su reflexión sobre la corporeidad, o al menos nos ayuda a delimitar el horizonte histórico de su surgimiento y desarrollo. Aún así, será preciso ir un poco más allá de su contexto, hacia su pensamiento mismo.

2.1.LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA DE M. MERLEAU-PONTY.

Merleau-Ponty abre públicamente su reflexión filosófica manifestando el motivo de la misma ya al inicio de *SC* en 1942, un motivo que encuentra continuación inmediata en su *Php* en 1945 y que nos permite determinar el punto de partida de su trayecto filosófico. Así, en la introducción de *SC*, afirma que «nuestra meta es comprender las relaciones de la conciencia y de la naturaleza, -orgánica, psicológica e incluso social»⁸ (Merleau-Ponty 2009, 2). Pero se trata de comprender dichas relaciones más allá del conjunto de modelos explicativos predominantes en el ámbito científico y filosófico de su época, es decir, más allá tanto de modelos intelectualistas como empiristas, dentro de los cuales se halla el mecanicismo. De hecho, si atendemos a A. de Waelhens⁹, dicha comprensión de las relaciones de la conciencia y de la naturaleza tendería a la elaboración de una doctrina de la conciencia comprometida o empeñada (*conscience engagée*), del ser en el mundo (*être au monde*)¹⁰, que superaría los dualismos y reduccionismos tradicionales, y que, según Waelhens, tendería a la elaboración de una filosofía existencial. Ahora bien, dicha orientación sería abordada desde puntos de vista diferentes en las obras señaladas. *SC* lo haría en perspectiva negativa, desde el nivel de la experiencia científica, es decir, elaborando una crítica y el comienzo de una alternativa a las perspectivas ontológicas asumidas por la ciencia, especialmente por la biología, la psicología y la etología, en lo referente al

⁸ Traducción personal. El texto original dice : «notre but est de comprendre les rapports de la conscience et de la nature,-organique, psychologique ou même sociale».

⁹ A. de Waelhens “Une philosophie de l’ambiguïté”, en Merleau-Ponty 2009, V-XV.

¹⁰ Nótese que la contracción francesa “*au*”, resultante de la contracción de la preposición “*à*” y el artículo “*le*”, puede leerse en castellano como “*en el*” o como “*al*”. Con lo cual ofrece un matiz extra de orientación y compromiso en la implicación del “*ser en el mundo*”, valga la redundancia, en el mundo como “*ser hacia el o al mundo siendo del mundo*”. A este respecto es especialmente interesante ver: X. Escribano 2004, 164-165.

comportamiento. Ello queda expresado de un modo particular en la continuación de la cita anterior, en la cual hace referencia al tradicional concepto científico de naturaleza como «multiplicidad de eventos exteriores los unos a los otros y ligados por relaciones de causalidad»¹¹ (Merleau-Ponty 2009, 2). Por su parte, la *Php* abordaría la cuestión desde el nivel de la experiencia natural, tratando de realizar una restitución del mundo de la percepción, tal y como se señala en el *Inédito* de Merleau-Ponty, y ocupándose en la elaboración de una filosofía fenomenológica de la percepción y de la corporeidad, pues, para Merleau-Ponty, «la percepción exterior y la percepción del propio cuerpo varían conjuntamente porque son las dos caras de un mismo acto» (Merleau-Ponty 1945, 247) o de una misma moneda. Así, ya sea a través del estudio del comportamiento o de la percepción, Merleau-Ponty aborda la cuestión de las relaciones entre la conciencia y la naturaleza, tratando de remitirla a un nivel anterior o más originario, y el abordaje de dicha cuestión se mantendría y evolucionaría en profundidad hasta su inacabada obra *VI*, donde trata de cambiar los acentos hacia una ontología, o más concretamente a una intra-ontología de la carne, con la que perseguiría la superación de los restos subyacentes de dicha dicotomía y las dificultades que entraña, persistentes incluso en sus etapas anteriores. De este modo, podemos constatar, al respecto del motivo del pensar merleau-pontiano, una unidad de continuidad y coherencia que se desarrolla en profundidad y en la que se produce una depuración de conceptos y rastros filosóficos, tanto modernos como fenomenológicos, que lastran su proyecto. Una muestra de ello es la adopción de nociones como “carne” (*chair*), “reversibilidad” (*réversibilité*), “entrelazo” (*entrelacs*) o “quiasma” (*chiasme*), entre muchas otras, y que rompen con todo sustancialismo, apuntando a una especie de unidad de continuidad dinámica, en permanente movimiento. Pero también dan constancia de ello las *Notes de travail* fechadas en enero de 1959, en las cuales se apunta a una situación de crisis filosófica derivada de una mala dialéctica (*mauvaise dialectique*) y la necesidad de retornar a la ontología como ontología del Ser bruto o salvaje (*Être brut ou sauvage*), del mundo de la vida y del *lógos endiathetos* (λόγος ἐνδιαθετός) en sus relaciones con el *lógos prophorikos* (λόγος προφορικός), en la que se desarrollaría una subjetividad corpórea o encarnada que soltaría amarras respecto a las dificultades inherentes a las

¹¹ Traducción personal.

nociones dicotómicas heredadas de la Modernidad y que llegan hasta Husserl y otros fenomenólogos, inclusive el propio Merleau-Ponty de la *Php*. Todo esto supone un cambio o evolución del motivo del pensar merleau-pontiano lo largo de todo su transitar filosófico, desde la comprensión de las relaciones conciencia-naturaleza, y de las dicotomías paralelas a la misma, a la unidad de continuidad entre ellas, y su disolución en la noción ontológica de “carne”.

Ahora bien, todo transitar es un transitar por una vía o camino, *hodós* (ὁδός), desde un punto de partida, en este caso una pregunta o cuestión que sorprende y motiva el transitar, hacia un destino en cierto modo presupuesto, pero no aclarado, y de un modo particular, por medio de un saber-hacer que se sitúa más allá, *metá* (μετά), del camino apuntando en la forma de un hacia, es decir, mediante un método, *méthodos* (μέθοδος). Sin embargo, en el caso del pensar de Merleau-Ponty no podemos concebir ni hablar del método desde el metodologismo moderno, sino desde el sentido originario de vía o caminar que se va haciendo en el transitar mismo. Merleau-Ponty, más que de método, nos habla de un libre transitar que cuenta con un *estilo* (*style*), algo propio, una deformación coherente y espontánea del mundo. Esta idea del hacer filosófico, se caracteriza por la descripción de la experiencia y la crítica del saber filosófico y científico heredado, siempre desde el punto de partida originario y prerreflexivo que constituye nuestra situación en tanto que nos hallamos instalados en el mundo, es decir, en tanto que somos ser en el mundo, en un perpetuo estado naciente (*état naissant*), y en tanto que tratamos de llevar dicha experiencia a la expresión.

Los rasgos descriptivo, crítico y expresivo del estilo merleau-pontiano y el desarrollo de su trayecto filosófico en confrontación con las diferentes formas de pensamiento filosófico y científico de raigambre moderna, así como contra toda forma de pensamiento contemporáneo que recaiga en las mismas aporías conformando un pensamiento de sobrevuelo (*pensée de survol*), nos permiten inclinarnos a afirmar que el estilo filosófico de este autor cobra forma o se encarna en la opción por la fenomenología.

No es difícil identificar la influencia de Husserl y la adopción crítica por parte de Merleau-Ponty de la fenomenología, así como su particular interpretación. De hecho, dicha influencia y adopción ya se manifiestan en *SC* y se hacen patentes en el Prólogo (*Avant-propos*) de la *Php*, el cual no es casualidad que comience con la pregunta «¿Qué

es la fenomenología?». Ante ella Merleau-Ponty constata el carácter paradójico de la misma y la dificultad de ofrecer una definición satisfactoria. Frente a ello, no duda en afirmar que «la fenomenología se deja practicar y reconocer como manera o como estilo, existe como movimiento, antes de haber llegado a una consciencia filosófica total» (Merleau-Ponty 1945, 8). Este estilo o movimiento se caracteriza por ser descriptivo, no explicativo, y orientado “a las cosas mismas”. «Se trata de describir, no de explicar ni analizar» (Ib.: 8). Su punto de partida, ya sea como estudio de las esencias o de la existencia, es el nivel prelógico y prerracional, precientífico, conformado por el mundo vivido (*monde vécu*) como experiencia originaria y el Yo (*Moi*) como fuente absoluta. Así:

(...)Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitativa y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera (Ib.: 9).

En este momento, J.M. Bech (2005, 13-14) apunta a un intento de esclarecimiento arqueológico orientado hacia una genealogía del sentido por parte de Merleau-Ponty, una investigación de las modalidades más originarias de la experiencia, en relación al sentido, que se mantiene en un perpetuo estado incoativo, siempre naciente o abierta. Pero la cuestión es que en este nivel el mundo está dado como ya-ahí, como irreflejo o impensado, y el yo aparece como siendo en el o al mundo, como ser en el mundo, no por alguna forma de síntesis, sino por la percepción. Con lo cual «la realidad está por describir, no por construir o constituir» (Merleau-Ponty 1945, 10). Esto supone, por un lado, una diferenciación de percepción y síntesis, así como una crítica directa de las filosofías reflexivas como el idealismo trascendental kantiano, pero también supone una crítica a Husserl en tanto que se acentúa con mayor énfasis el rol de la percepción frente a la reflexión. La percepción queda presentada como el trasfondo presupuesto de todo acto y el mundo como el medio natural y el campo de mis pensamientos y percepciones. El ser que soy en tanto que ser en el mundo se encuentra originariamente comprometido y orientado en el mundo percipientemente, sin posibilidad de salir del mismo. Lo cual supone un claro intento de ruptura con la dicotomía moderna sujeto-objeto. Para Husserl, la reducción fenomenológica se nos

ofrece como «el retorno a una consciencia trascendental ante la cual el mundo se desplegaría en una transparencia absoluta, movido de cabo a cabo por una serie de apercepciones que el filósofo tendría por misión reconstituir a partir del resultado de las mismas» (Ib.: 11). En esta línea, según Merleau-Ponty, la fenomenología de Husserl se vería abocada a una forma de idealismo trascendental. Pero, en lugar de poner el acento en la reconstrucción del sujeto trascendental o de la subjetividad constituyente, Merleau-Ponty pone el punto de mira en esas apercepciones que animan al mismo, las cuales no son otra cosa que las estructuras de la vida del sujeto trascendental husserliano: su cuerpo o carnalidad, su intersubjetividad, su temporalidad, su historicidad y su capacidad crítica, según J. San Martín. Nuestro autor, insiste denodadamente en las dos primeras estructuras que hemos señalado y con ello nos reafirma en el carácter existencial del yo como ser en el mundo, carnal e intersubjetivo. Ello implica el reconocimiento de la imposibilidad de una reducción completa, así como del carácter problemático de la misma, un reconocimiento que desmonta toda posible propuesta o interpretación de la fenomenología como filosofía trascendental, idealista u objetivista, desembocando en la idea de la fenomenología como filosofía existencial en un perpetuo estado naciente, inacabada, incoativa e infinita, como realización continua de una verdad, al igual que lo están el mundo y el sujeto. Quedando el filósofo como un perpetuo principiante (*commençant perpétuel*).

Esto supone un pensamiento de la no-coincidencia plena, de la distancia o del disenso (*écart*), que tiene por meta la comprensión del mundo y de la conciencia en un nivel antepredicativo, quedando las esencias como meros medios para ello, y estando la verdad dada en el mundo, en la evidencia de que hay un mundo. Todo ello desde el estrato prelógico y prerracional de la percepción. Según nuestro autor, «buscar la esencia de la percepción es declarar que la percepción no se presume verdadera, sino definida para nosotros como acceso a la verdad» (Merleau-Ponty 1945, 17). Aquí no es ya la “intencionalidad de acto” (*intentionnalité d’acte*), la de nuestros juicios y posicionamientos, la que prima, sino la “intencionalidad operante” (*intentionnalité opérante*):

(...)La que constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, la que se manifiesta en nuestros deseos, nuestras evaluaciones, nuestro

paisaje, de una manera más clara que en el conocimiento objetivo y la que proporciona el texto del cual nuestros conocimientos quieren ser la traducción de un lenguaje exacto (Merleau-Ponty 1945, 18).

Esta intencionalidad operante, que es la del “yo puedo” del *Leib* husserliano en tanto que órgano de la voluntad y portador del movimiento libre, es acentuada por Merleau-Ponty frente a Husserl y la intencionalidad de acto, abriendo la puerta a una fenomenología de la génesis del sentido (*phénoménologie de la genèse du sens*), de un sentido que nos es dado en el mundo por la percepción y el movimiento. Ello supone una ruptura y alejamiento de todo posible sesgo cognitivista husserliano y de todo supuesto objetivismo, así como la adopción de un cierto perspectivismo y la idea de que «porque somos en el mundo, estamos condenados al sentido» (Merleau-Ponty 1945, 20). Para Merleau-Ponty, el mayor logro del pensamiento fenomenológico se cifraría en la unión del subjetivismo y el objetivismo en las nociones de “mundo” o “racionalidad”, así como en la apertura de un ámbito de pensamiento en el que mundo y filosofía fenomenológicos se encuentran en perpetuo estado naciente, como perpetuas realizaciones, inacabadas, incoativas y no como ser o verdad preestablecidos.

Podemos destacar entonces que la fenomenología merleau-pontiana de la *Php* se separa de la fenomenología husserliana en: su recorrido desde la *Lebenswelt* al *cogito*; en la sustitución del sujeto constituyente por un sujeto encarnado constituido-constituyente, que supone el mayor protagonismo de la percepción sobre la reflexión y el reconocimiento de la imposibilidad de la plena reducción; el acento en la intencionalidad operante sobre la de acto; y, como apunta J.M. Bech, la modificación de muchas otras nociones fenomenológicas en el sentido de la apertura, la contingencia y la no-coincidencia o disenso (2005, 56).

Sin embargo, no podemos afirmar que la concepción y posición de Merleau-Ponty ante la fenomenología se mantuvieran en los mismos términos a la largo de su trayecto filosófico. De hecho, Merleau-Ponty encontró numerosos problemas tras exponer su idea del *cogito* tácito (*cogito tacite*) y escribir el punto y final de la *Php*. Problemas que se cifraban en última instancia en la permanencia de un poso o resto de la dualidad moderna sujeto-objeto, y por ende de un elemento reflexivo. E incluso después de incorporar en su pensamiento, a lo largo de casi quince años, elementos

hegelianos, marxistas y estructuralistas para solventar dichas dificultades, Merleau-Ponty reconoce en una nota de Julio de 1959 que «los problemas planteados en *Ph. P.* son insolubles porque parto de la distinción “conciencia” – “objeto” »¹² (Merleau-Ponty 1964, 250). Pero, a pesar de todo, Merleau-Ponty parece encontrar una salida en *VI* virando los acentos de su camino hacia una ontología en la que la fenomenología sufrirá una nueva depuración y pondrá el acento en la unidad, por encima de toda dualidad o dicotomía heredada y toda reflexión de raigambre moderna. Aunque no hay que ver en esta última etapa del pensamiento merleau-pontiano un rechazo absoluto de la fenomenología desde la ontología, pues «entre la fenomenología y la ontología merleau-pontianas no hay una relación de disyunción sino una relación circular en la que cada una remite a la otra» (García 2012, 17). En una nota de Febrero de 1959 Merleau-Ponty escribe: «(...) debo mostrar que lo que se podría considerar como “psicología” (*F. De la Percepción*) es en realidad ontología»¹³ (Merleau-Ponty 1964, 228). Todo esto tendremos la oportunidad de analizarlo y aclararlo más adelante.

Dejando atrás la cuestión de la relación entre fenomenología y ontología y volviendo a la cuestión de la adopción crítica de la fenomenología por parte de Merleau-Ponty, nos vemos en la necesidad de señalar que algunos autores piensan que éste encuentra apoyo en el método empírico-trascendental. Ya Charles Taylor señala que en Merleau-Ponty se aprecia el uso de una especie particular de argumento trascendental. Para Taylor “trascendentales” son aquellos argumentos que «empiezan por la afirmación de que algún rasgo de nuestra experiencia es indudable y que está más allá de cualquier objeción, para luego avanzar hacia una conclusión más fuerte, relativa a la naturaleza del sujeto o a la posición del sujeto en el mundo» (Taylor 1997, 43), y todo ello por medio de un argumento de tipo regresivo que hace que la conclusión sea más fuerte si dicho hecho es posible. A esto hemos de añadir que, para Taylor, los argumentos trascendentales: son altamente significativos aun cuando sus resultados puedan no ser válidos, ya que nos ofrecen algo sobre la naturaleza de nuestra vida como sujetos; nos hacen pasar desde una tesis débil a una tesis más fuerte, desde la

¹² Traducción personal. El texto original dice: «Les problèmes posés dans *Ph. P.* sont insolubles parce que j’y pars de la distinction “conscience” – “objet”».

¹³ Traducción personal. El texto original dice: «(...) je dois montrer que ce qu’on pourrait considérer comme “psychologie” (*Ph. De la Perception*) est en réalité ontologie».

experiencia de captación del núcleo de nuestra actividad, lo cual le da a sus conclusiones un carácter apodíctico, aunque permanecen abiertos a debate; y, se nos presentan como paradójicos, ya que un argumento trascendental válido se supone indudable, pero al mismo tiempo es difícil determinar cuándo disponemos de uno, pues se hallan abiertos a un debate inacabable en lo que a cuestiones ontológicas últimas y a la captación del núcleo de nuestras actividades se refiere. Centrándonos más en el caso de Merleau-Ponty, E.A. García, siguiendo a Taylor, señala que nuestro autor «sostuvo que la investigación filosófica trascendental no puede desligarse de las investigaciones empíricas sino que debe trazarse entre ellas una relación dialógica y de mutua elucidación» (García 2012, 18). En dicha línea, García destaca tres entrelazamientos metodológicos para la comprensión del abordaje merleau-pontiano de la cuestión del cuerpo: a) fenomenología e historia del cuerpo; b) fenomenología e historia de las filosofías del cuerpo; y, c) fenomenología del cuerpo e investigación científica. En definitiva, de lo que se trata es de extraer lo trascendental de lo empírico, entendiendo por empírico diferentes tipos de investigaciones filosóficas y científicas que son analizadas, criticadas por sus deficiencias y sometidas a descripción fenomenológica (Ib.: 85-86). Sin embargo, podemos, al menos, calificar de problemática y discutible dicha opinión, pues el análisis merleau-pontiano y su discusión con la historia, la filosofía y la investigación científica parten en todo momento de la experiencia vivida o fenomenológica.

Por último, aún nos queda por abordar un elemento del pensamiento filosófico de Maurice Merleau-Ponty cuyos rasgos fundamentales han sido ya insinuados. Nos referimos a su evolución, a su tránsito visto desde la perspectiva que nos ha dado el conjunto de su obra y el tiempo transcurrido. Para ello es necesario preguntarnos tanto por el número como por el tipo de etapas o fases que configuran su pensamiento.

En lo referente a la cuestión de las etapas o fases la opinión mayoritaria de los estudiosos tiende a señalar y distinguir tres momentos diferentes en la producción merleau-pontiana, aunque algunos llegan a señalar hasta cuatro. Cabe destacar de la primera opción los casos de: B. Waldenfels, el cual distingue entre etapa inicial o de carácter fenomenológico, de transición o fenomenológico-estructuralista y final u ontológica; R. Barbaras, que distingue entre fenomenología existencial del cuerpo, filosofía de la expresión y ontología de la carne; C. Dauliach, que distingue entre

filosofía de la corporeidad, filosofía de la expresión e intra-ontología de la carne; G.A. Johnson, que distingue entre una fenomenología existencial de inspiración husserliana, una fenomenología con elementos estructuralistas y una ontología de influencias heideggerianas; y así otros autores como S. Mancini; R. Kwant, J. Nebreda; J.M. Bech; X. Escribano; o, E.A. García. Sin embargo, por parte de la opción minoritaria que señala cuatro etapas o fases destacan los nombres de R. Llavora, que hace su distinción en función de las temáticas fundamentales abordadas por Merleau-Ponty (percepción, ciencias del hombre, expresión dialéctica y ontología), y J. Edie, que realiza la suya en función de las diferentes concepciones que el autor mantuvo en torno a la noción de “estructura” (gestáltica, dialéctica, estructuralista y postestructuralista).

En toda esta cascada de propuestas la opción más razonable parece ser la de las tres etapas, resultando las otras opciones un tanto forzadas. A ello podemos añadir que: la primera de dichas etapas o fases, en la que destacan *SC* y *Php*, se caracterizaría fundamentalmente por la conformación de una fenomenología existencial de la percepción y del cuerpo o la corporeidad fuertemente influida por el pensamiento de E. Husserl; la segunda etapa o fase, aun manteniendo la fenomenología como inspiración, trata de ampliarla en una filosofía de la expresión o del lenguaje en la que tendrían cabida elementos hegelianos, marxistas y estructuralistas, destacando la influencia de la lingüística de F. de Saussure; y, la tercera de estas etapas o fases desembocaría en el proyecto de una ontología, o más bien de una intra-ontología de la carne, con la cual se pretendería superar definitivamente los restos de la dicotomía sujeto-objeto que lastran su fenomenología. En esta última fase, comprendida en *VI*, hay quien destaca, como es el caso de E. de Saint Aubert, una importante influencia o al menos un importante diálogo con la figura de Heidegger y sus seguidores, aunque también hay quien mantiene que el diálogo principal sigue siendo con Husserl, como por ejemplo destaca en sus trabajos M^a.C. López Sáenz. En cuanto a la índole de la evolución del pensamiento merleau-pontiano en general podemos decir que no se caracteriza por la ruptura entre sus etapas o fases, sino por una unidad de continuidad y coherencia, así como de profundización.

2.2. EN EL MUNDO. DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA CORPOREIDAD A LA INTRA-ONTOLOGÍA DE LA CARNE.

Todo lo dicho hasta el momento en torno al pensamiento de Merleau-Ponty nos conduce a que la noción de “cuerpo” merleau-pontiana se conforma en el marco de una ontología del sentido. Pero, ¿qué se quiere decir con ontología del sentido? ¿Qué implica? ¿Qué tiene de particular la ontología del sentido merleau-pontiana?

Como señala L. Sáez Rueda, una ontología del sentido es aquella «para la cual la cuestión por las condiciones de “constitución del sentido” del ser de los entes ha pasado a ser inexcusable, aunque conviva con otras, con frecuencia de modo violento» (Sáez Rueda 2002, 16-17) debiendo ser localizado su arranque en la obra de E. Husserl, para quien el sujeto es un sujeto constituyente en relación al sentido del ser de los entes, en relación al cómo o en-cuanto del mostrarse lo real, con lo que «el ente es, ante todo, *comprendible* en su modo de ser, experienciable en el *mundo de la vida*» (Ib.: 26-27). Ahora bien, como hemos dicho, la filosofía de Husserl sería sólo el arranque de dicha ontología, pues, como señala Sáez Rueda, «las grandes corrientes continentales del S. XX desplazan, corrigen o hacen estallar esta ontología fenomenológica del sentido, pero sin abandonar su suelo como fuente de reflexión y como inspiración de sus conceptos nucleares» (Ib.: 27). Más concretamente, acercándonos al caso que nos ocupa, «la fenomenología postidealista y la filosofía de la existencia desplazan las fuentes de constitución del sentido a la facticidad de la vida finita, histórica o carnal» (Ib.: 27).

No es difícil entonces identificar también en Merleau-Ponty los rasgos básicos de una ontología del sentido postidealista, existencialista o realista: cierto protagonismo de la cuestión de la constitución del sentido a través de la noción de “intencionalidad”; la incardinación de la constitución del sentido en el mundo de la vida; y, el descentramiento del sujeto constituyente desplazando la constitución del sentido fuera del mismo. Más concretamente, Merleau-Ponty manifiesta estos rasgos en su acentuación de la intencionalidad operante frente a la intencionalidad de acto. Una intencionalidad que, como veremos, está vinculada al movimiento orientado o dirigido del cuerpo fenomenal (*corps phénoménal*) o cuerpo vivido, como sujeto prelógico y prerreflexivo, en su ser en el mundo o en su ser al mundo. Una idea que se ve amplificada, incluso ontológicamente, con la posterior noción de “carne”, la cual conlleva no ya una relación unidireccional tradicional, ni un acento psicológico, sino

una relación multidireccional y un acento ontológico que suponen una unidad diferencial entre la carne del cuerpo y la del mundo y que supone el continuo co-nacimiento (*co-naissance*) y la institución (*institution*) simultánea del sujeto, del mundo y del sentido. De ahí la aceptación, por parte de Merleau-Ponty, de la idea de un mundo preñado de sentido habitado por un sujeto encarnado y transido también por la misma *pregnancia*.

Ahora bien, la noción de “ontología” cobra en Merleau-Ponty una forma muy particular, la de intra-ontología o endo-ontología. De este modo, trata de separarse tanto de la metafísica y la ontología tradicionales, es decir, de la ontoteología entificadora y encubridora del ser y su sentido, criticada por M. Heidegger, como de la misma ontología heideggeriana, en tanto que pretende un acceso directo al ser y su sentido y relega lo óntico al denostado terreno de la metafísica. Merleau-Ponty no se queda en lo óntico o metafísico pero tampoco pretende un acceso directo a lo ontológico saltando sobre lo óntico, sino que más bien los entrelaza y mezcla, marchando indirectamente de los entes al ser y del ser a los entes. La intra-ontología o endo-ontología de Merleau-Ponty es una ontología que se mantiene en el interior de una circularidad (*circularité*), no viciosa, en la que existe cierta distancia o disenso, cierta no-coincidencia, entre sus polos. Pero al darse dicha circularidad hablamos de una ontología indirecta respecto al ser en la que todo co-nace y se co-instituye. Una parte o polo de esta ontología, atendiendo a la distancia que se da dentro de la carne, es la carne del cuerpo (*chair du corps*) y la otra la carne del mundo o de las cosas (*chair du monde ou des choses*). Pues bien, el acceso al mundo tiene lugar por medio de la percepción y en ella lo primero es la intencionalidad operante, es decir, el sentido invisible de la realidad, a pesar de que sentido y realidad sean desde la ontología co-nacientes y co-instituidos.

En definitiva, la noción merleau-pontiana de “cuerpo” se desarrolla en el marco de una particular ontología del sentido, que supone un mundo de sentido, o preñado de él, habitado por un sujeto encarnado y transido por la misma *pregnancia*, siendo el sentido, en tanto que intención significativa, priorizado sobre la realidad, la cual no se presenta, de entrada, como realidad en cuanto tal, sino como norma o fórmula motriz para un cuerpo que es un “yo puedo”. Así, lo inicialmente dado no es la cosa o lo real en cuanto tal, sino una experiencia de la cosa o lo real que surge en el encuentro del cuerpo con el mundo, en la facticidad.

2.3. EL CUERPO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA CORPOREIDAD: “CORPS VIVANT OU PHÉNOMÉNAL”.

Las bases de la fenomenología de la corporeidad merleau-pontiana se hunden y hallan su punto de partida en los análisis y tesis de *SC*, que desde una perspectiva negativa y desde el nivel de la experiencia científica terminan apuntando a la cuestión del problema de la conciencia perceptiva y la necesidad de su abordaje desde una perspectiva filosófico-fenomenológica, desde el nivel de la experiencia natural.

Merleau-Ponty emprende así, en *SC*, desde el mismo plano de la experiencia científica, una crítica de las principales teorías científicas que abordan la cuestión de las relaciones conciencia-naturaleza y los planteamientos filosófico-ontológicos subyacentes a las mismas. A este respecto realiza en la Introducción (*Introduction*) un recorrido por la situación de los principales planteamientos en física, biología y psicología, terminando por señalar la predominancia de un substrato ontológico clásico realista de tipo dualista y mecanicista, así como preguntándose si una posible solución se hallaría en el criticismo de origen kantiano.

Así se encuentran yuxtapuestas en los contemporáneos, en Francia, una filosofía que hace de toda naturaleza una unidad objetiva constituida delante de la conciencia, y unas ciencias que tratan el organismo y la conciencia como dos órdenes de realidades, y, en su relación recíproca, como «efectos» y como «causas». ¿Se encuentra la solución en un retorno puro y simple al criticismo?¹⁴ (Merleau-Ponty 2009, 2).

En este marco Merleau-Ponty opta por realizar su análisis a partir de la noción neutra, frente a lo fisiológico y lo psicológico, de “comportamiento” (*comportement*). Así, al situarse en el plano de la experiencia científica se referirá predominantemente al cuerpo como organismo (*organisme*). O al menos será así en los tres primeros capítulos que componen *SC*, pues en el cuarto y último capítulo, comenzará a tomar

¹⁴ Traducción personal. El texto original dice: «Ainsi se trouvent juxtaposées chez le contemporains, en France, une philosophie qui fait de toute nature une unité objectives constituée devant la conscience, et des sciences qui traitent l'organisme et la conscience comme deux ordres des réalités, et, dans leur rapport réciproque, comme des «effets» et comme des «causes». La solution se trouve-t-elle dans un retour pur et simple au criticisme?».

protagonismo la fenomenológica de “cuerpo fenomenal o vivido” al emprender la crítica del substrato filosófico-ontológico subyacente a las teorías científicas desde la perspectiva de la fenomenología husserliana, lo cual denotaría una cierta proximidad entre la noción merleau-pontiana de “organismo” y la noción fenomenológica de “cuerpo fenomenal”.

La noción inicial de “cuerpo” como organismo en Merleau-Ponty se va delimitando al hilo de la crítica del análisis científico del comportamiento que comparten la teoría clásica del reflejo, del funcionamiento central y del comportamiento condicionado de Pavlov. Dicho análisis «es definido desde el principio por oposición a los datos de la conciencia ingenua. (...) La ciencia parece exigir que rechacemos estos caracteres como apariencias bajo las cuales es necesario descubrir una realidad de otro género»¹⁵ (Merleau-Ponty 2009, 1). Esta exigencia de supresión o eliminación de todo dato de la conciencia ingenua supone a su vez la eliminación de toda noción de intención, utilidad o valor en tanto que conlleva una ilegítima introducción de rasgos subjetivos ajenos o externos a la cosa en sí. De este modo el análisis científico del comportamiento se orientaría a los supuestos de la teoría clásica del reflejo, consistente en la concepción del comportamiento y el organismo como un conjunto de «correlaciones preestablecidas (a menudo concebidas como dispositivos anatómicos) entre ciertos órganos o aparatos receptores y ciertos músculos efectores»¹⁶ (Ib.: 6-7). Así el organismo no sería otra cosa que una masa material físico-química, pues los estímulos son considerados como realidades físicas o químicas, en la que sería posible «descomponer la excitación y la reacción en una multitud de procesos parciales, exteriores los unos a los otros tanto en el tiempo como en el espacio»¹⁷ (Ib.: 6). Ello supone una concepción mecanicista del cuerpo en la que éste estaría afectado pasivamente por una causalidad lineal, según la cual a cada estímulo, de naturaleza

¹⁵ Traducción personal. El texto original dice: «L'analyse scientifique du comportement s'est définie d'abord par opposition aux données de la conscience naïve. (...) La science semble exiger que nous rejetions ces caractères comme des apparences sous lesquelles il faut découvrir une réalité d'un autre genre».

¹⁶ Traducción personal. El texto original dice: «(...) des corrélations préétablies (souvent conçues comme des dispositifs anatomiques) entre certains organes ou appareils récepteurs et certains muscles effecteurs».

¹⁷ Traducción personal. El texto original dice: «(...) décomposer l'excitation et la réaction en une multitude de processus partiels, extérieurs les uns aux autres dans les temps comme dans l'espace».

físico-química, corresponde un lugar de excitación preestablecido y concreto; un circuito nervioso y un proceso de conducción concreto y aislado del resto, estando el sistema nervioso conformado por dos etapas bien diferenciadas, el cerebro y los nervios; y, una respuesta también preestablecida y determinada. Este planteamiento perdura y se vuelve algo más elaborado en el caso de la teoría del reflejo condicionado o del conductismo atomista de I.P. Pavlov, la cual se caracteriza por su concepción de los procesos complejos, como suma de procesos simples que excluyen toda idea de coordinación e integración, y del aprendizaje, como un proceso de ensayo-error en el que el éxito o fracaso condicionan la fijación o supresión de conductas. E incluso es posible hallarlo, según Merleau-Ponty, en algunas elaboraciones de la teoría del funcionamiento central en tanto que el uso equívoco e inadecuado de las nociones de “integración” (*intégration*) y “coordinación” (*coordination*), en referencia al rol del cerebro, puede ocultar un automatismo.

Frente a esta imagen mecanicista del organismo y el comportamiento se alza la imagen que Merleau-Ponty compone a partir de los datos de la fisiología, la psicopatología y la *Gestalttheorie*. A este respecto, Merleau-Ponty se fija de un modo especial en los trabajos de autores como: V. von Weizsäcker, F.J.J. Buytendijk, K. Goldstein, M. Wertheimer, K. Koffka, W. Koehler o P. Schilder entre otros.

Merleau-Ponty señala así que la causalidad vinculada al organismo no es una causalidad lineal, sino circular, una causalidad que implica modificaciones de ida y vuelta entre el estímulo y la respuesta, entre el organismo y su medio. Pero además, en dicha dialéctica se daría una adaptación del organismo al medio marcada por la contingencia de las relaciones entre situación y respuesta. La excitación o estímulo no sería ya una afección pasiva y de mera naturaleza físico-química, sino una elaboración fisiológica o biológica a la que no corresponde un substrato nervioso concreto para el desencadenamiento de reacciones concretas, sino que más bien se puede afirmar que un mismo substrato permite el desencadenamiento de reacciones cualitativamente diferentes. En lo referente a los procesos de conducción y los circuitos del arco reflejo se pasa de una concepción marcada por el aislamiento a la exigencia de la aceptación del concurso en el organismo de una multitud de condiciones interiores y exteriores. Entonces el sistema nervioso no puede ser considerado como un conjunto *partes extra partes*, sino como un todo estructural, en el cual el sistema nervioso central sería el

lugar donde se elaboraría una imagen total del organismo o donde el estado local de cada parte se halla expresado. Pero Merleau-Ponty, a partir de los trabajos de Gelb y Goldstein, señala aún más aspectos interesantes referidos al sector central del comportamiento y la descripción que acabamos de realizar como: que una lesión localizada puede determinar trastornos de estructura del conjunto del comportamiento, pero que también se pueden hallar trastornos análogos en sujetos con lesiones situadas en otras regiones de la corteza cerebral; que, aunque el cerebro funcione como un todo y pueda suplir a una región dañada, las funciones no son indiferentes al substrato por el que son realizadas, de modo que la función original nunca es restituida plenamente; y, que, al ser equívocas las significaciones de las localizaciones, se ha de mantener una concepción mixta, horizontal y vertical, de las mismas y una concepción funcional o estructural del paralelismo entre la actividad nerviosa y las operaciones de la conciencia. Todo esto conduce a la concepción del organismo como una unidad sensorio-motora capaz de realizaciones múltiples, es decir, capaz de realizar una misma función a partir de bases físicas y vías diferentes. En la actividad perceptiva de este organismo se apreciaría, además, una cierta correspondencia entre las características fenomenales de los objetos y las propiedades de los procesos fisiológicos, suponiendo, toda reacción orgánica, una elaboración de conjunto que dotaría o cargaría a las excitaciones o estímulos con una propiedades, significativas, que no tendrían por sí mismas. En línea con esta descripción, el aprendizaje debe ser concebido como una alteración general del comportamiento que provea una respuesta adaptada, con un cierto sentido u orientación, a cada situación, por diferentes medios, frente a la asimilación aditiva por ensayo-error y la repetición de conductas pavloviana dentro de un marco mecanicista. Toda esta descripción permite señalar la necesidad de un paso desde la anatomía a la fisiología y de la fisiología a la biología en lo referente al orden desde el que deben ser considerados el organismo y el comportamiento.

Entonces, Merleau-Ponty señala la introducción e importancia de las nociones de “forma o estructura” (*forme* o *Gestalt*) y “orden” (*ordre*) como categorías descriptivas que hacen referencia, respectivamente, a la idea tanto de una estructura o proceso complejo, dinámico y continuo, cuyas propiedades resultantes no son fruto de la mera adición o suma de sus partes aisladas, como a la de la existencia en el organismo de una serie de comportamientos privilegiados, es decir, con un cierto sentido o coherencia.

Merleau-Ponty defiende estas nociones, que se refieren tanto a la estructura de la situación y de la experiencia humana como a su sentido, frente a toda acusación de antropomorfismo y de subjetivismo provenientes de posturas científicas. Esto lo hace: apoyándose en los estudios citados, remitiendo toda noción o término que haga referencia a un fenómeno a la experiencia humana, ingenua o no, y eliminando todo privilegio de objetividad de lo elemental sobre lo estructural. La noción de “forma” permite a Merleau-Ponty clasificar los comportamientos en tres grupos, que se dejan distribuir en dirección ascendente en la escala evolutiva animal, atendiendo al creciente nivel de complejidad y autonomía de su estructura, a si ésta se halla sumergida en su contenido o emerge de él para llegar a ser el tema propio de su actividad. Así se habla de: formas sincréticas (*formes syncrétiques*), que apuntan a aquellos comportamientos puramente instintivos y definidos en los animales que se vinculan a ciertos aspectos abstractos de una situación o ciertos complejos de estímulos muy especializados; formas amovibles (*formes amovibles*), que hacen referencia a comportamientos fundados sobre estructuras relativamente independientes de las condiciones materiales sobre las que se realizan, es decir, que se hallan condicionadas por una contigüidad espacio-temporal a partir de una situación concreta o signo (*signe*); y, formas simbólicas (*formes symboliques*), que son las propias del ser humano y se refieren a conductas de carácter creativo y expresivo en tanto que tiene lugar una mediatización y autonomización respecto a la condiciones espacio-temporales que hacen de ellas mismas algo equívocamente significativo. Todo esto permite a Merleau-Ponty distinguir al ser humano de las máquinas y de los animales. Para Merleau-Ponty, una máquina se caracteriza por ser independiente de su medio y por su automatismo, en tanto que solo puede realizar operaciones para las cuales ha sido construida y a partir de ciertas condiciones previamente establecidas. En sus operaciones no hay significatividad alguna y las posibilidades de respuesta son finitas. En el caso de los animales su comportamiento apunta hacia un medio propio o característico para la especie, estando sus acciones dotadas de un sentido unívoco y siendo también sus posibilidades de respuestas limitadas o finitas. Sin embargo, en el caso del ser humano se dice que su comportamiento tiene lugar en un mundo y una existencia simbólicos, en las cuales cuenta con una conciencia perceptiva que le abre las puertas de la equivocidad significativa y de una infinitud de posibilidades de sentido y de respuesta.

Continuando con su análisis del organismo y su comportamiento desde la noción de “forma”, y acercando su análisis científico a la filosofía, Merleau-Ponty señala una equivocidad o ambigüedad en las nociones de “estímulo” (evento físico y situación orgánica) y “respuesta” (comportamiento geográfico y comportamiento propiamente dicho) que le permiten distinguir inicialmente en todo organismo, al menos, dos órdenes de significación de las formas: el orden físico (*ordre physique*) y el orden vital (*ordre vital*). Dos órdenes que en nuestro caso particular pasan a ser tres con el orden propiamente humano (*ordre humain*). Estos órdenes, al ser pensados desde la noción de “forma”, mantendrían entre sí una particular forma de integración que lleva a hablar del organismo, no como realidad substancial, sino como una realidad estructural. En el orden físico la forma no sería más que un sistema dinámico de fuerzas que se entrecruzan, con una causalidad no lineal, tendiendo al mantenimiento de un equilibrio. Ahora bien, cuando el mantenimiento del equilibrio, por su propia dinámica y complejidad, sobrepasa las condiciones presentes y reales y tiene lugar desde condiciones virtuales, dadas desde el sistema mismo, nos adentramos en el orden vital u orgánico, y hablamos de formas vitales u orgánicas, de organismos. Los organismos se caracterizan entonces por desarrollarse en una relación dialéctica o circular con un medio que hacen propio, dando lugar a comportamientos con una significación inmanente, marcados por la situación vital. De este modo, el organismo, en su relación con el medio, trasciende e introduce aspectos nuevos respecto al orden físico. Todo ello sin caer en el mecanicismo o en la introducción de nociones que nos hagan recaer en un vitalismo de tipo bergsonian. La creciente complejidad y autonomización del organismo en su dinámica termina desembocando, para Merleau-Ponty, en un repliegue del organismo sobre sí mismo, dando lugar a la conciencia perceptiva, es decir, dando paso al orden humano. Por su complejidad y autonomización creciente en relación al medio, el ser humano establece una nueva vinculación con respecto al mismo e inaugura una nueva dialéctica desde la conciencia perceptiva (*conscience perceptive*) y el trabajo (*travail*). Esta es una relación transformadora. La conciencia ya no puede ser considerada como aislada, ajena o diferente del mundo, siendo una conciencia inserta en el mismo por ser perceptiva y por operar de un modo transformador e innovador en un mundo vivido como real y con sentido, más allá de toda determinación lineal. Así, para Merleau-Ponty, «lo que define al hombre no es la capacidad de crear una segunda

naturaleza – económica, social, cultural,- más allá de la naturaleza biológica; es más bien la de superar las estructuras creadas para crear otras»¹⁸ (Ib.: 189). Esas nuevas estructuras o significaciones no son, entonces, el fruto de una mera oposición entre lo físico o vital y lo psíquico o espiritual como sustancias separadas, sino de la estructuración o integración de los mismos como unidad dialéctica. Lo que viene a reafirmar de nuevo un distanciamiento tanto de toda postura que priorice lo físico o vital como lo psíquico o espiritual, pero también de toda forma de realismo que introduzca una distancia entre ambos polos. El análisis de los diferentes órdenes de significación vinculados al organismo y el comportamiento y sus dialécticas conduce a Merleau-Ponty a la conclusión de que entre dichos órdenes tiene lugar una relación de estructuración, así como de continuidad, de trascendencia, una relación en la que tiene lugar un doble movimiento dialéctico de creciente liberación o autonomización de los órdenes superiores respecto a los inferiores y de fundación de lo superior en lo inferior.

Por otra parte, en el cuarto capítulo de *SC*, Merleau-Ponty trata de realizar una crítica del substrato filosófico-ontológico subyacente a las teorías científicas criticadas desde la perspectiva de la fenomenología. Ello da entrada y lugar a que comience a tomar protagonismo la noción fenomenológica de “cuerpo fenomenal o vivido” sobre la de organismo. Aquí, tanto el cuerpo como el comportamiento son abordados desde el marco del problema tradicional de las relaciones entre alma y cuerpo y poniendo el acento en la conciencia ingenua frente al análisis científico. Como Merleau-Ponty señala, la conciencia ingenua se vincula generalmente al realismo ingenuo de raíz aristotélica; sin embargo, él realiza una distinción dentro de dicha conciencia entre las opiniones del sentido común, es decir, aquellas que provienen de la percepción hablada (*perception parlée*) o verbalizada, y los datos inmediatos de conciencia provenientes de la percepción vivida (*perception vécue*). En la percepción vivida se aprecia la presencia de un perspectivismo que tradicionalmente se ha considerado como una imperfección cognoscitiva o una deformación subjetiva relativa a la existencia, al cuerpo y el punto de vista que implica. Merleau-Ponty lo interpreta de un modo más favorable al pensar que «lejos de introducir en la percepción un coeficiente de subjetividad, él le da al

¹⁸ Traducción personal. El texto original dice: «Ce qui définit l’homme n’est pas la capacité de créer une seconde nature, -économique, sociale, culturelle,- au-delà de la nature biologique, c’est plutôt celle de dépasser les structures créées pour en créer d’autres».

contrario la seguridad de comunicar con un mundo más rico que lo que nosotros conocemos de él, es decir con un mundo real»¹⁹ (Ib.:, 261). La conciencia ingenua nos da la cosa misma manifestándose en perspectivas y abriéndose o trascendiendo para remitirnos a toda la riqueza de perspectivas que le son propias. De este modo en lo percibido se aúnan de un modo indivisible, pero sin confundirse plenamente, lo objetivo o en sí y lo subjetivo o para mí, objeto y sujeto, al tiempo que hayamos una trascendencia abierta al conocimiento. Esto basta a Merleau-Ponty para afirmar que «esta relación es original y funda de un manera específica una conciencia de realidad»²⁰ (Ib.: 202), y nos permite situarlo en la línea de una fenomenología realista frente a toda forma de empirismo e intelectualismo, frente a todo pensamiento objetivista. Es en el marco de esta concepción de la conciencia ingenua a partir del cual se continúa la crítica proyectada del substrato filosófico-ontológico de las teorías analizadas y se trata de perfilar las relaciones entre conciencia y naturaleza, entre alma y cuerpo. Desde dicha postura, que apunta a un nivel originario, Merleau-Ponty apuesta por el hombre como unidad corpórea, pues en la conciencia ingenua «(...)el cuerpo propio y sus órganos quedan como los puntos de apoyo o los vehículos de mis intenciones y no son comprendidos todavía como “realidades fisiológicas”»²¹ (Ib.: 203), para él, en este punto, «la unidad del hombre no ha sido rota todavía, el cuerpo no ha sido despojado de predicados humanos, todavía no ha devenido una máquina, el alma no ha sido definida por la existencia para sí»²² (Ib.: 203). La conciencia y las intenciones se hallan originariamente encarnadas y expresadas en el cuerpo y sus movimientos conformando una unidad, una unidad vivida, que podemos identificar con el sujeto encarnado, y que

¹⁹ Traducción personal. El texto original dice: «Loin d'introduire dans la perception un coefficient de subjectivité, il lui donne au contraire l'assurance de communiquer avec un monde plus riche que ce que nous connaissons de lui, c'est-à-dire avec un monde réel».

²⁰ Traducción personal. El texto original dice: «ce rapport est original et fonde d'une manière spécifique une conscience de réalité».

²¹ Traducción personal. El texto original dice: «(...) le corps propre et ses organes restent les points d'appui ou les véhicules de mes intentions et ne sont pas encore saisis comme de “réalités physiologiques” ».

²² Traducción personal. El texto original dice: «L'unité de l'homme n'a pas encore été rompue, le corps n'a pas été dépouillé de prédicats humain, il n'est pas encore devenu une machine, l'âme n'a pas encore été définie par l'existence pour soi».

«vive en un universo de experiencia, en un medio neutro respecto a las distinciones substanciales entre el organismo, el pensamiento y la extensión, en un comercio directo con los seres, las cosas y su propio cuerpo»²³ (Ib.: 204). Esto no quita que el cuerpo fenomenal pueda darse o vivirse como resistencia o como apariencia y dar una legitimidad relativa a una cierta experiencia dualista de tipo cartesiano, tal y como sucede en el caso de la enfermedad o de otras situaciones que alteran la percepción. Entonces, más allá de experiencias puntuales, ¿cuál es el origen de la concepción dualista? La respuesta para Merleau-Ponty se halla en el abandono desde R. Descartes de un cierto realismo sensible o empírico y en su prosecución por un cierto pseudo-cartesianismo muy prolífico en el campo científico. Éstos desplazan la percepción al interior de ella misma, olvidando el análisis del sentir y centrándose en el pensamiento como derivado de ella, o al exterior, vinculándola a la naturaleza, al cuerpo, y separándola de la conciencia. Para Merleau-Ponty, esta concepción es retomada y transformada tanto por el criticismo kantiano como por cierta interpretación de la fenomenología husserliana, dando lugar a teorías intelectualistas que ponen el acento en un sujeto constituyente, frente al mundo como algo distinto de él, e incluso frente al cuerpo, que queda como un objeto constituido. Merleau-Ponty apuesta por el hombre como una originaria unidad estructural y dialéctica, como conciencia corpóreo-perceptiva o como cuerpo consciente-percipiente, como dialéctica sujeto-objeto. Ello supone también la integración unitaria de los ordenes físico, vital y humano como ordenes de significación y la desaparición o supresión del problema de las relaciones entre alma o conciencia y cuerpo en tanto que dichos ordenes no se diferencian más que en el hecho de ser grados de dicha integración, siendo su mantenimiento consecuencia de un pensamiento confuso y abstractivo. De este modo, la conclusión de Merleau-Ponty puede ser considerada trascendental, no siendo ésta de tipo sintético-criticista, sino estructurista. Cuerpo y comportamiento, frente al materialismo y el espiritualismo, no son ni cosas ni ideas, sino formas o estructuras unitarias, a pesar de que en casos particulares de desintegración, como la enfermedad, alma y cuerpo se presenten aparentemente como distintos, siendo esta la verdad del dualismo. El cuerpo, en tanto

²³ Traducción personal. El texto original dice: «(...) vit dans un univers d'expérience, dans le milieu neutre à l'égard des distinctions substantielles entre l'organisme, la pensée et l'étendue, dans un commerce direct avec les êtres, les choses et son propre corps».

que conciencia perceptiva que es en el mundo, percibe activamente, desde su ineludible perspectiva, la significación de las cosas, quedando el campo perceptivo como un tipo de experiencia originaria, prelógica y prerreflexiva, sobre la que posteriormente se articularía toda representación, comprensión o intelección. Ello lleva a Merleau-Ponty a terminar preguntándose tanto por la relación entre conciencia perceptiva e intelectual como por la integración de la filosofía trascendental en el fenómeno de lo real, hecho en el que aún se detectan importantes residuos de dualismo.

Siguiendo la línea marcada por *SC* y adentrándose en la cuestión del problema de la conciencia perceptiva y la necesidad de su abordaje desde una perspectiva filosófico-fenomenológica, desde el nivel de la experiencia natural, Merleau-Ponty comienza por establecer en *Php* una crítica tanto del empirismo como del intelectualismo, del realismo y del idealismo, del materialismo y del espiritualismo, a través de la crítica de los prejuicios clásicos de ambos, de nociones claves como las de: sensación, asociación, proyección, atención y juicio. Para Merleau-Ponty, el empirismo y el intelectualismo compartirían tanto el prejuicio de un universo en sí o de un mundo objetivo como el problema de la constitución de los objetos de conciencia, pasando de la objetividad a la subjetividad absoluta, conformando un pensamiento objetivista (*pensée objective*), entendido como objetivista, o de sobrevuelo y soslayando un auténtico análisis de la percepción.

Uno y otro toman por objeto de análisis el mundo objetivo que no es primero ni según el tiempo ni según su sentido; uno y otro son incapaces de expresar la manera particular como constituye su objeto la conciencia perceptiva. Los dos mantienen sus distancias respecto de la percepción en lugar de adherirse a la misma (Merleau-Ponty 1945, 50).

Ante ellos, propone partir de la actitud natural, de una conciencia no-tética, que no suponga la existencia de un universo o mundo objetivo, de una lógica vivida y de una significación inmanente al sensible, al mundo vivido con y en el que el viviente se hallaría en comunicación vital. Todo esto supone apuntar a la necesidad de una nueva concepción de la reflexión y el *cogito*, cuya posibilidad es abierta desde y frente a la fenomenología husserliana, pues «el reconocimiento de los fenómenos implica, pues, una teoría de la reflexión y un nuevo *cogito*» (Ib.: 77). En la fenomenología de Merleau-

Ponty el sentir (*sentir*) aparece como experiencia de las propiedades activas, como captación de un sentido en el mundo o como comunicación vital con el mismo, abriendo desde él un campo de experiencia directa con las cosas: el campo fenomenal (*champ phénoménal*). Un campo que no es interior, sino que rompe la dualidad sujeto-objeto, interior-exterior, situándose en un nivel originario, prelógico y prerracional, marcado por una intencionalidad que comunica sobrepasando sus propios límites, deviniendo campo transcendental (*champ transcendantal*). Esto supone un ahondamiento en la crítica de toda forma de empirismo e intelectualismo, desde la fisiología mecanicista, que supone la reducción del sujeto vivido a una serie de relaciones causales, hasta las interpretaciones de la fenomenología de Husserl que entronizan una forma particular y absoluta de sujeto constituyente. En todas ellas no habría otra cosa que un olvido o soslayamiento de la percepción, del campo fenomenal y del nivel originario al que nos remiten, desenmascarando los supuestos que nos limitan. Teniendo todo esto en cuenta es como debe ser abordada la cuestión de la conciencia perceptiva, de la percepción.

Así, se comienza por apuntar que la posibilidad de toda percepción supone una perspectiva espacio-temporal, una estructura dialéctica objeto-horizonte, pues «el horizonte interior de un objeto no puede devenir objeto sin que los objetos circundantes devengan horizonte» (Ib.: 96), es decir, que la perspectiva supone el medio de disimulo y desvelamiento del objeto, así como de las cosas que lo rodean. Sin embargo, la aceptación de este perspectivismo supone la aceptación del objeto habitado perceptivamente como inacabado y abierto, así como la negación de todo substancialismo. Pues, «por esta apertura, la substancialidad del objeto se escurre»²⁴ (Ib.: 98). Un substancialismo que, sin embargo, termina por ser reintroducido parcialmente en la concepción merleau-pontiana del *cogito*.

La aceptación de la perspectiva y su estructura como momento de la percepción lleva a Merleau-Ponty a abordar la cuestión del cuerpo y el comportamiento enfrentándose a la concepción propia de la fisiología mecanicista, desde los resultados expuesto en los primeros capítulos de *SC*, donde apunta a la necesidad de superar la concepción del cuerpo objeto, que está en el universo (*univers*), en «una totalidad acabada, explícita, donde las relaciones sean de determinación recíproca» (Ib.: 99),

²⁴ Traducción personal. El texto original dice: «Par cette ouverture, la substantialité de l'objet s'écoule».

hacia la concepción del cuerpo vivido o fenomenal, que es en el mundo (*monde*), en «una multiplicidad abierta e indefinida donde las relaciones son de implicación recíproca» (Ib.: 99). De hecho afirma que «no puedo comprender la función del cuerpo viviente más que llevándola a cabo yo mismo y en la medida en que yo soy un cuerpo que se eleva hacia el mundo» (Ib.: 104), y en la medida en que estoy comprometido o empeñado originaria y conscientemente en el mundo y su sentido, en situación. Siendo en este punto donde se aprecia una diferencia particular entre el organismo propiamente animal, que también viviría en situaciones significativas, y el cuerpo humano, pues su compromiso o empeño le lleva a hacerse cargo del mundo y su sentido. Esto supone una visión preobjetiva (*vue préobjective*) y una zona de operaciones posibles que constituyen la amplitud de nuestra vida y que Merleau-Ponty denomina ser en el mundo, y que brinda la posibilidad de unión de lo psíquico y lo fisiológico. Así «el cuerpo es el vehículo del ser en el mundo, y tener un cuerpo es para el viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos» (Ib.: 111), pero también el cuerpo es el pivote o quicio del mundo en tanto que por medio de él y desde él se tiene consciencia del mundo, «ya que, si es cierto que tengo consciencia de mi cuerpo a través del mundo, que éste es, en el centro del mundo, el término no advertido hacia el cual todos los objetos vuelven su rostro» (Ib.: 111) y «sé que los objetos tienen varias caras porque podría repasarlas, podría darles la vuelta, y en este sentido tengo consciencia del mundo por medio de mi cuerpo» (Ib.: 111). Sin embargo, el cuerpo se muestra marcado por la ambigüedad al comportar tanto una capa o nivel de existencia originaria y prepersonal, en la que el cuerpo se presenta como un complejo innato, como de existencia personal, consciente y marcada por la intermitencia y la necesidad de ser continuamente retomada. Así hablamos de la ambigüedad del cuerpo como cuerpo habitual (*corps habituel*) y del cuerpo actual (*corps actuel*), pero también de la ambigüedad del ser en el mundo, pues:

Lo que nos permite centrar nuestra existencia es también lo que nos impide centrarla absolutamente y el anonimato de nuestro cuerpo es inseparablemente libertad y servidumbre. Así, para resumir, la ambigüedad del ser en el mundo se traduce por la del cuerpo, y ésta se comprende por la del tiempo (Ib.: 114).

A través de esta reflexión y del fenómeno central de la ambigüedad del cuerpo, Merleau-Ponty hace posible que puedan ser pensadas las relaciones de lo psíquico y lo fisiológico. Para Merleau-Ponty, en línea con lo dicho en *SC*, podemos hablar, en el caso del cuerpo habitual, de un circuito sensorio-motor, dentro del ser en el mundo, como corriente de existencia relativamente autónoma. El ser humano se muestra en la existencia, en su ser en el mundo, como dotado de un cuerpo habitual en el que se entrelazan y confunden lo psíquico y lo fisiológico, y que es medio de comunicación directa y originaria con el mundo. Para nuestro autor «lo que nos permite vincular entre sí lo “fisiológico” y lo “psíquico” es que, reintegrados en la existencia, ya no se distinguen como el orden del en-sí y el orden del para-sí, y que ambos se orientan hacia un polo intencional o hacia un mundo» (Ib.: 117). Así, frente a todo dualismo o reduccionismo, frente al empirismo y el intelectualismo, podemos hablar del ser humano como una unidad corpórea, una unidad psico-orgánica inserta, comprometida o empeñada, en el mundo, en la existencia:

El hombre concretamente tomado no es un psiquismo conexo a un organismo, sino este vaivén de la existencia que ora se deja ser corpórea y ora remite a los actos personales. Los motivos psicológicos y las ocasiones corpóreas pueden entrelazarse porque no se da ni un solo movimiento en un cuerpo vivo que sea un azar absoluto respecto de las intenciones psíquicas, ni un solo acto psíquico que no haya encontrado cuando menos su germen o su bosquejo general en las disposiciones fisiológicas. Nunca se trata del encuentro incomprensible de dos causalidades, ni de una colisión entre el orden de las causas y los fines (Ib.: 117-118).

Por otra parte, frente a la psicología clásica, Merleau-Ponty señala que la descripción de la experiencia del cuerpo fenoménico muestra que dicho cuerpo presenta un modo de permanencia particular, no siendo ésta una mera permanencia en el mundo, sino una permanencia que me acompaña siempre en todo momento, que es conmigo. En ella, el cuerpo se presenta de nuevo como medio de comunicación con el mundo, entendido como horizonte originario de toda experiencia, pero también se presenta como objeto posible de la experiencia. Al igual que hiciera Husserl en *Ideas II*, Merleau-Ponty recurre a la experiencia de las sensaciones dobles y a las sensaciones cinestésicas para mostrar la ambigüedad del cuerpo, a pesar de su carácter unitario,

como *Leib* o cuerpo sujeto (*corps sujet*) y como *Körper* o cuerpo objeto (*corps objet*). Desde estos aspectos apunta Merleau-Ponty a la necesidad de recurrir a la experiencia vivida, una experiencia que permite acceder, a través de una apertura originaria, a una forma de pensamiento no objetivante desde la que abordar temas cruciales como la experiencia del pasado, el mundo, el cuerpo y la intersubjetividad. «Ser una consciencia o, más bien, *ser una experiencia* es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los demás, ser con ellos en vez de ser al lado de ellos» (Ib.: 126).

Situado ahora en la experiencia vivida, Merleau-Ponty trata de describir la espacialidad y la motricidad del cuerpo fenomenal. El cuerpo es descrito entonces como provisto de un esquema corpóreo (*schéma corporel*), pues «(...) mi cuerpo no es para mí un aglomerado de órganos yuxtapuestos en el espacio. Lo mantengo en una posesión indivisa, y sé la posición de cada uno de mis miembros gracias a un esquema corpóreo en el que todos están envueltos» (Ib.: 127). Para Merleau-Ponty, la noción de “esquema corpóreo”, tomada de los trabajos de P. Schilder, J. Lhermitte y K. Conrad, y presente también en los de M. Scheler, no está envuelta en menor ambigüedad que otras, lo que le lleva a definirla como, «un resumen de nuestra experiencia corpórea, capaz de dar un comentario y una significación a la interoceptividad y a la propioceptividad del momento» (Ib.: 128), y, como «una toma de consciencia global de mi posición en el mundo intersensorial» (Ib.: 129) con carácter dinámico. Para nuestro autor, «mi cuerpo se me revela como postura en vistas a una cierta tarea actual o posible» (Ib.: 129). Esto supone no una mera espacialidad de posición (*spatialité de position*), que es la propia de los objetos exteriores, sino una espacialidad de situación (*spatialité de situation*), marcada por el anclaje activo del cuerpo en el mundo, y sobre la cual se funda la anterior. La espacialidad exterior y del cuerpo conformarían así un sistema práctico donde la motricidad, el movimiento, ya sea abstracto o concreto, orientado hacia lo posible o hacia lo actual, sería el modo de habitación. Esto es ilustrado por Merleau-Ponty a través del conocido caso Schneider, presentado por K. Goldstein. La interpretación de dicho caso permite a nuestro autor retomar la proximidad entre los resultados de la fisiología y la psicopatología contemporáneas y la fenomenología de Husserl, tal y como se apuntaba en el último capítulo de *SC*. Particularmente, esto lo hace respecto a lo leído en el aquel entonces inédito de *Ideas II*, y más concretamente desde el “yo puedo” husserliano. Merleau-Ponty señala que todo movimiento cuenta

con una intencionalidad motriz (*intentionnalité motrice*) y distingue en el caso del hombre entre movimiento concreto (*mouvement concret*) y movimiento abstracto (*mouvement abstrait*). El primero sería un movimiento desarrollado en un espacio físico, por lo que sería un movimiento centrípeto que se movería hacia el ser o lo actual, adhiriéndose a un fondo dado; mientras que el segundo sería un movimiento desarrollado en un espacio virtual superpuesto, siendo un movimiento centrífugo que se movería hacia el no-ser o lo posible, adhiriéndose a un fondo construido o proyectado, lo que supone un espacio libre. Para Merleau-Ponty, el movimiento abstracto en el caso de un enfermo, como el del caso Schneider, presenta ausencia de intencionalidad motriz y el cuerpo es experimentado como opaco. Así, desde la ciencia y la filosofía, desde la fisiología, la psicopatología y la fenomenología, Merleau-Ponty puede hablar de «la motricidad como intencionalidad originaria» (Ib.: 171) y atacar a toda la tradición filosófica, desde Descartes a Husserl, pasando por el empirismo, la inducción, el pensamiento causal en general, el análisis reflexivo y la función simbólica. Lo hace identificando una intencionalidad operante, que nos remite al “yo puedo” y que actúa por debajo de toda intencionalidad de acto. Esto quiere decir que el cuerpo no está meramente en el mundo, en el espacio y el tiempo, sino que lo habita en la forma originaria de una practognosia (*praktognosie*), de una comprensión práctico-motriz, prerrepresentativa o preobjetiva, prelógica y prerracional, llevada a cabo por el cuerpo mismo. Esto es magistralmente reflejado cuando se afirma ilustrativamente que «es el cuerpo, como se ha dicho frecuentemente, el que “atrapa” (*kapiert*) y “comprende” el movimiento. La adquisición de la habilidad es la captación de una significación, pero la captación motriz de una significación motriz» (Ib.: 178). El cuerpo capta el sentido en la adquisición de la habilidad, lo que hace del cuerpo un originario espacio expresivo (*espace expressif*) en el que penetra el sentido al tiempo que es recreado. Esto supone una particular relación entre el sentido y el cuerpo fenomenal que Merleau-Ponty llama de fundación (*Fundierung*) o institución (*Stiftung*), es decir, de dialéctica continua, siempre naciente o de acción recíproca en la existencia. Una relación que nosotros podemos llamar de encarnación.

Merleau-Ponty vincula estrechamente, e incluso identifica, espacialidad y corporeidad hasta afirmar que el cuerpo está anudado al mundo habitándolo espacialmente, «la espacialidad del cuerpo es el despliegue de su ser de cuerpo, la

manera como se realiza como cuerpo» (Ib.: 185). En esa realización se muestra como una unidad al afirmar que no es delante de su cuerpo, sino que es en, o incluso que es, su cuerpo, un cuerpo anudado perceptiva y motrizmente a un mundo de significaciones vivas. Lo que permite incluso hablar del cuerpo como centro de la interpretación o como obra de arte. En definitiva, el cuerpo se ofrece en Merleau-Ponty como un «sistema de potencias motrices o de potencias perceptivas» (Ib.: 190) y como «conjunto de significaciones vividas que va hacia su equilibrio» (Ib.: 190).

Merleau-Ponty continúa abordando aspectos del cuerpo. El cuerpo como ser sexuado queda cifrado desde el reconocimiento de la existencia de una situación o mundo sexual intencional, y desde él se presentan otros muchos aspectos de la vida humana vinculados como las emociones o la propia existencia y su expresión desde su indeterminación y transcendencia. Desde el cuerpo como expresión y palabra, Merleau-Ponty se enfrenta a las teorías empiristas e intelectualistas del lenguaje, que lo reducen a imagen verbal y operación categorial, respectivamente. Frente a dichas teorías afirmará que «la palabra tiene un sentido» (Ib.: 216), y es que para él, la significación es inmanente a la palabra y nosotros la comprendemos en un contexto de acción, por la expresión, se trata de un lugar del mundo lingüístico para alguien, una modulación y un uso posible del ser en el mundo que es instituido por el cuerpo y que el cuerpo puede captar. Otorgando así un rol importante tanto al gesto como a la comunicación intersubjetiva. Pero lo destacable es que lo expresado y la expresión se instituyen y conforman, se encarnan. En medio de todo esto introduce Merleau-Ponty su conocida distinción entre palabra hablante (*parole parlant*), que expresa una intención significativa originaria, y palabra hablada (*parole parlée*), en la que se hace uso de las significaciones ya disponibles.

Llegados a este punto, que es la conclusión de la primera parte de *Php*, podríamos detener y recapitular nuestro análisis de la noción merleau-pontiana de “cuerpo” desde la perspectiva de la fenomenología de la corporeidad. Sin embargo, el mismo Merleau-Ponty se encarga de recordarnos que el cuerpo es uno con el mundo por la percepción hasta el punto de que «el propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo» (Ib.: 245) y de ser por la experiencia perceptiva «que me sumerjo en la espesura del mundo» (Ib.: 247). Así la teoría del cuerpo merleau-pontiana permite ir más allá del cuerpo, permite elaborar una teoría de la percepción, pues «la teoría del

esquema corpóreo es implícitamente una teoría de la percepción» (Ib.: 249), una teoría desde la que se pueden repensar: el sentir, el espacio, el mundo natural, la intersubjetividad y el mundo humano. E incluso permite: reinterpretar desde una perspectiva existencial el *cogito* cartesiano como un *cogito* tácito y encarnado, poniendo el existir por delante del pensar; reinterpretar la temporalidad desde los análisis de la conciencia interna del tiempo husserliana y de la temporalidad²⁵ heideggeriana; y, el problema de la libertad. Todo ello lo realiza Merleau-Ponty desde la consideración del cuerpo como vehículo del ser en el mundo, de un ser en el mundo corpóreo, es decir, haciendo del cuerpo protagonista de su filosofía.

Entonces, Merleau-Ponty ve necesario comenzar por el análisis del sentir, rompiendo con la concepción del mismo desde todo pensamiento objetivista, ya sea empirista o intelectualista. Para él, en línea con lo dicho anteriormente, la sensación está dotada de una fisonomía motriz y se halla envuelta en una significación vital, siendo así la cualidad sensible, la concreción de un modo de existencia. Lo sensible es así una manera de ser en el mundo, de co-existencia, de comunión dinámica del sentiente y lo sensible. En cuanto a los sentidos, como espacios sensoriales, Merleau-Ponty dota a cada uno de un dominio que los distingue, pero al mismo reconoce una unidad, una comunicación, de los sentidos sobre el fondo de un mundo común, intersensorial, al que se abren y que supondría la capa originaria del sentir. Ello conduce a Merleau-Ponty a la idea de la percepción como ciencia comenzante (*science commençante*), como unidad de percepción e inteligencia, cuya síntesis es efectuada, no por el sujeto epistemológico, sino por el cuerpo, de una manera prelógica y prerracional a partir de la intencionalidad operante. El cuerpo es así como un sistema sinérgico que se sincroniza con el sentido de lo sentido, que es un modo de movimiento o conducta que hace del cuerpo lugar de expresión. El esquema corpóreo queda como la descripción de la unidad del cuerpo, de los sentidos y del objeto. «Mi cuerpo es la textura común de todos los objetos y es, cuando menos respecto del mundo percibido, el instrumento general de mi comprensión» (Ib.: 282). Ello lleva a Merleau-Ponty a poner la vista en lo radical, en lo irreflejo (*irréfléchie*).

²⁵ Usamos aquí el término “temporalidad”, y no el de “temporeidad”, ajustándonos al término francés, *temporalité*, usado por Merleau-Ponty para referirse al sentido del ser del *Dasein*.

Del mismo modo que con el sentir opera nuestro autor con: el espacio, haciendo del ser humano un ser situado y orientado, con un sentido, desde el cuerpo fenomenal y reconociendo el espacio vivido (*espace vécu*) como espacio originario y fondo de toda percepción; con la cosa y el mundo natural, haciendo de ellos fórmulas motrices abiertas y dinámicas para el esquema corpóreo, maneras de existir en tanto que conjunto de relaciones práxicas y proyectivas; y, con la intersubjetividad y el mundo humano o cultural, que aparecen como dimensiones de la existencia marcadas de un modo especial por la co-existencia y el co-reconocimiento del otro como otro yo-corpóreo que también es en el mismo mundo.

Todo lo dicho conduce a Merleau-Ponty a ofrecer una reinterpretación existencial del *cogito* frente a la interpretación de origen cartesiano que lo distancia tanto de la finitud como de la intersubjetividad. El *cogito* y la percepción no se presentan como opuestos o separados, sino como una misma e inseparable modalidad existencial. Ello supone romper con las dicotomías, interior-exterior y pasividad-actividad, hasta el punto de que, frente a la tradición filosófica, la conciencia perceptiva es presentada como activa y la percepción como una acción en el mundo, con las cosas. Por el *cogito* llegaríamos al «movimiento profundo de trascendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo» (Ib.: 436), a su compromiso o empeño en la existencia. De este modo se invierte la relación cartesiana entre el yo pienso y el yo existo, ya no se trata de un “pienso, luego existo” (*cogito ergo sum*), sino de un existo del que se deriva el pienso. «No es el Yo pienso el que contiene de modo eminente el Yo soy, no es la existencia la que se reduce a la conciencia que de ella tengo, es, inversamente, el Yo pienso el reintegrado al movimiento de trascendencia del Yo soy, y la conciencia la reintegrada a la existencia» (Ib.: 443). En dicho marco, la corporeidad, la conciencia perceptivo-corpórea, se presenta como la condición de posibilidad de toda síntesis, de toda operación expresiva e incluso de toda adquisición del mundo humano o cultural. Por ella, lo expresado se encarna de modo continuo en la expresión, el sentido se encarna en la palabra trascendiendo sus límites, siendo en el mundo, siendo temporal, siendo continuamente naciente. De ahí la prioridad otorgada a la palabra hablante y al pensamiento pensante sobre la palabra hablada y el pensamiento pensado, que no serían sino derivados. Para Merleau-Ponty, se trata de encontrar un *cogito* tácito anterior al *cogito* hablado (*cogito parlé*), una conciencia que no constituye

ni la palabra ni su sentido, sino que los asume, de modo prelógico y prerracional, en la existencia, por una potencia motriz dada al cuerpo, a la percepción. Esto supone un sujeto anterior a toda filosofía, un sujeto encarnado, corpóreo, abierto, siempre naciente, y proyectado, temporalmente, como siendo en un mundo también abierto. Con lo que se consume su crítica del pensamiento objetivista y sus consecuencias solipsistas, pues «la creencia en un espíritu absoluto o en un mundo en sí, separado de nosotros, no pasa de ser una racionalización de esta fe primordial» (Ib.: 470), que es nuestra experiencia originaria del mundo.

Si, reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, la encuentro vinculada a la del cuerpo y a la del mundo, es que mi existencia como subjetividad no forma más que una sola cosa con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y que, finalmente, el sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y de este mundo. El mundo y el cuerpo ontológicos que encontramos en la mismísima médula del sujeto no son el mundo en idea o el cuerpo en idea, es el mismo mundo contraído en punto de presa global, es el mismo cuerpo como cuerpo-cognoscente (Ib.: 470).

2.4. EL CUERPO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA INTRA-ONTOLOGÍA DE LA CARNE: “CHAIR”.

Si *SC* terminaba mostrando restos dualistas, la exposición final del *cogito tácito* en *Php* no se queda atrás. Entre los problemas de la fenomenología de la corporeidad merleau-pontiana destaca, como ya hemos indicado, la permanencia de un poso o resto de la dualidad moderna sujeto-objeto, y por ende de un elemento predominantemente reflexivo que hace pasar desapercibida, o soslaya, su carga ontológica. Merleau-Ponty se ve obligado entonces a virar el acento hacia una nueva perspectiva desde la que analizar la noción de “cuerpo”. Dicha perspectiva no es otra que la de la intra-ontología de la carne, una ontología indirecta basada en un movimiento perpetuo, en la introducción de una no-coincidencia plena y la disolución definitiva de todo resto sustancialista. Siendo precisamente la noción de “carne”, que recoge dichos rasgos, la

que tomará el protagonismo por encima de la noción fenomenológica de “cuerpo fenomenal o vivido”, que se halla cargada en el sentido aquí criticado.

Así nos vemos en la necesidad de acudir al inacabado *VI*, del que sólo contamos con la primera parte de lo proyectado y en el que se esbozaría una investigación en torno a la interrogación filosófica, considerada, a su vez, como un esquema ontológico. Esta obra inacabada se divide en cuatro apartados. Los tres primeros dibujarían el marco ontológico desde el que pensar el cuerpo como carne, y ofrecen diseminadamente algunas indicaciones orientativas sobre el mismo. De ahí que lo poco que nos ha llegado de *VI* sea suficiente para ofrecer una imagen bosquejada del último pensamiento de Merleau-Ponty y su concepción del cuerpo.

VI comienza reconociendo la oscuridad, a pesar de su familiaridad, de la fe perceptiva (*foi perceptive*), de la experiencia originaria del mundo, de una adhesión al mundo anterior a toda posible articulación o enunciación, lógica o racional, en un sentido no meramente temporal, y que queda oculta por dichas operaciones. Una oscuridad que conduce a la necesidad de una interrogación, también originaria, de tipo ontológico, no meramente lingüística, sobre el problema del mundo, del sentido del ser del mundo. Una interrogación que se sitúe, por tanto, más allá de la dicotomía sujeto-objeto, de todo pensamiento objetivista. La percepción, el cuerpo, guarda una relación particular, marcada por la intencionalidad operante, con la totalidad conformada por la cosa misma y su apariencia, siendo ésta dada como tal a la percepción, al cuerpo. Ello supone un acceso al mundo, marcado por la experiencia tanto de la proximidad y como de la distancia, que desemboca en la confusión. El cuerpo introduce una no-coincidencia plena entre la percepción y la cosa misma. «Ya mi cuerpo, como director de escena de mi percepción, ha hecho estallar la ilusión de una coincidencia de mi percepción con la cosa misma»²⁶ (Merleau-Ponty 1964, 24). Lo que no quita verdad a la experiencia del tocarse-tocante, o del verse-vidente, inserto en el mundo, que son las sensaciones dobles, pues «antes de la ciencia del cuerpo, (...), la experiencia de mi carne como ganga de mi percepción me ha enseñado que la percepción no nace no importa donde,

²⁶ Traducción personal. El texto original dice: «Déjà mon corps, comme metteur en scène de ma perception, a fait éclater l'illusion d'une coïncidence de ma perception avec les choses mêmes».

sino que emerge en el receso de un cuerpo»²⁷ (Ib.: 24). Esta es una problemática que para Merleau-Ponty se ve amplificada ante el problema de la intersubjetividad al tiempo que se abre una posibilidad de acceso a la idea, también oscura, de un mundo común como horizonte de comunicación. Pues bien, esta injustificable y oscura fe perceptiva que nos remite a un nivel o mundo originario, sensible y común, en la que se asienta toda posibilidad de verdad, conduce al problema de la génesis del sentido del pensamiento, una génesis que, frente a todo intelectualismo, parte de un mundo sensible, visible, de una vida o pensamiento salvaje, con el que se articularía el universo del pensamiento, invisible, lógico y racional.

Ahora bien, a partir de este reconocimiento de la experiencia originaria del mundo, de la oscura fe perceptiva, Merleau-Ponty emprende de nuevo una crítica tanto de la ciencia como de la filosofía. Ciencia y filosofía presuponen la fe perceptiva, pero la desplazan cayendo en el prejuicio de lo subjetivo y lo objetivo, un prejuicio que excluye el contacto con la cosa y lo reintroduce parcialmente dando lugar a un mundo cerrado y objetivo, a la ontología dualista del *kosmotheorós* (*κοσμοθεωρός*), del sujeto exterior al mundo capaz de construir o reconstruir los objetos por medio de sus operaciones, y del correlativo Gran Objeto (*Grand Objet*). De este modo, la ciencia y la filosofía desaprovechan el acceso a las cosas mismas y se da lugar al poder de sobrevuelo absoluto propio de la ontología tradicional y su olvido del sentido del ser, de ese nivel pre-científico y pre-filosófico, que es el de la fe perceptiva. Todo esto no es otra cosa que el inicio de una crítica disolvente de la dicotomía moderna sujeto-objeto y su olvido del ser y su sentido, una crítica que se abre desde el estudio de la percepción, en tanto que sirve de llamada a la revisión de nuestra ontología, conduciendo a la experiencia originaria del mundo, a la fe perceptiva. «No es sino volviendo a la fe perceptiva para rectificar el análisis cartesiano que se hará cesar la situación de crisis en la que se encuentra nuestro saber cuándo cree fundarse sobre una filosofía que sus

²⁷ Traducción personal. El texto original dice: «Avant la science du corps, (...), l'expérience de ma chair comme gangue de ma perception m'a appris que la perception ne naît pas n'importe où, qu'elle émerge dans le recès d'un corps».

propios pasos hacen estallar»²⁸ (Ib.: 45-46). Ante ello, se impone la tarea de comprender el mundo, así como las relaciones del mundo visible e invisible, la fe perceptiva, desde una auténtica interrogación filosófica, desde una filosofía como interrogación, que subsane las deficiencias del sobrevuelo absoluto de la ciencia y la tradición filosófica.

Como decíamos anteriormente, la fe perceptiva se ofrece como distinta del saber (*savoir*) tradicional, como una adhesión al mundo anterior, en un sentido no meramente temporal, y que queda oculta por el mismo saber en tanto que reflexión (*réflexion*). De ahí que el método, en sentido tradicional, no permita comprenderla y que la filosofía deba entenderse como una apropiación y comprensión de la apertura del mundo y su ocultación, es decir, de su ambigüedad. La filosofía debe dirigirse a lo impensado (*impensée*) que se sitúa entre el pensamiento y la cosa, al secreto del mundo, el secreto contenido en el contacto mismo con el mundo. La interrogación filosófica debe entonces retomar y resituar nuestro ser en el mundo a partir de un esquema que no sea el del pensamiento reflexivo que mantiene la dicotomía sujeto-objeto y nos mantiene anclados en la antinomia, sino desde un pensamiento circular, dinámico, siempre naciente. Este pensamiento circular hace técnicamente imposible la expresión y explicitación de la apertura del mundo al disolver las dicotomías sobre las que se sustentaba el lenguaje anterior y, al mismo tiempo, hace necesaria una apertura de la red de significaciones, por parte de la filosofía, para su posible comprensión. Ahora bien, la garantía de todo ello no es otra cosa que la vida perceptiva de mi cuerpo, pues es ella «(...)quien sostiene aquí y garantiza la explicitación perceptiva, y lejos de que sea ella misma conocimiento de relaciones intra-mundanas o inter-objetivas entre mi cuerpo y las cosas exteriores, ella está presupuesta en toda noción de objeto y es la que lleva a cabo la apertura primordial al mundo»²⁹ (Ib.: 59). El problema estaría en la reflexión, la cual, inadvertidamente, soslayaría y neutralizaría la cosa percibida y la apertura de la cosa, el Ser, en la forma del sobrevuelo. De ahí la necesidad de una sobrerreflexión

²⁸ Traducción personal. El texto original dice: «Ce n'est qu'en revenant à la foi perceptive pour rectifier l'analyse cartésienne qu'on fera cesser la situation de crise où se trouve notre savoir lorsqu'il croit se fonder sur une philosophie que ses propres démarches font éclater».

²⁹ Traducción personal. El texto original dice: «(...) qui soutient ici et qui garantit l'explicitation perceptive, et loin qu'elle soit elle-même connaissance de relations intra-mondaines ou inter-objectives entre mon corps et les choses extérieurs, elle est présumée dans toute notion d'objet et c'est elle qui accomplit l'ouverture première au monde».

(*surréflexion*), de una reflexión que se tuviera en cuenta a sí misma y los cambios que introduce en su actividad, así como su inserción en el mundo. En el contacto con el mundo, en la vida perceptiva del cuerpo, me es dado prioritariamente el sentido de lo real y sobre él lo es el de lo probable, siendo la percepción como un ensayo o sondeo de la realidad, entendido como una aproximación progresiva a la verdad. No es difícil ver aquí una crítica de la verdad como *adaequatio intellectus et rei* tanto del realismo ingenuo de origen aristotélico-tomista como del idealismo moderno. Ante todo esto, Merleau-Ponty propone el paso de la antinomia a la solidaridad de las nociones abordadas, del sobrevuelo a la mundaneidad, así como a la adopción de un nuevo punto de partida frente a la desfiguración del mundo, del sujeto y de las relaciones entre estos que tiene lugar desde la filosofía reflexiva y sus análisis. Lo que se traduce en el paso de la mera reflexión a la sobrerreflexión, del pensamiento lineal al pensamiento circular, de la vieja dialéctica a la nueva dialéctica, del plano de la psicología al de una nueva ontología, al plano de la intra-ontología o endo-ontología que se mueve continuamente dentro de sí misma.

Este paso dado por Merleau-Ponty implica poner en relación la interrogación filosófica y la dialéctica. Ahora bien, no hablamos aquí de una dialéctica cualquiera, no hablamos de la dialéctica, reflexiva y lineal, que va desde Hegel a Sartre y que Merleau-Ponty llama mala dialéctica en una nota de Enero de 1959. Merleau-Ponty pretende poner en relación la interrogación filosófica con un nuevo tipo de dialéctica, con una buena dialéctica, sobrerreflexiva y circular. Aquí, para nuestro autor, el contrincante no es otro que Sartre y su ontología del objeto como positividad y del sujeto como negatividad. Frente a ello, Merleau-Ponty afirma que no hay más que el Ser (*Être*) entendido como una unidad dialéctica de co-pertenencia en la que se aúnan positividad y negatividad, percepción e impercepción, ser y nada, reflexividad y pre-reflexividad, etc. La afirmación o negación pura de cualquiera de los términos no es sino el resultado artificioso de un pensamiento de sobrevuelo. Ahora bien, en esa unidad no deja de operar la distancia o disenso, una distancia que impide toda fijación y que nos sitúa en el punto de partida del “hay” (*il y a*), en la apertura del Ser, ya que:

hay ser, hay mundo, hay *alguna cosa*; en el sentido fuerte en el que el griego habla de τὸ λέγειν, hay cohesión, hay sentido. No se hace surgir el ser a partir de la nada,

ex nihilo, se parte de un relieve ontológico del que nunca se puede decir que el fondo no sea nada³⁰ (Ib.: 119).

Desde el reconocimiento del “hay”, del Ser, y su carácter abierto, Merleau-Ponty propone un pensamiento dialéctico basado en relaciones recíprocas e interacciones. Hablamos de una dialéctica que podríamos denominar heraclítea, circular, ambigua o no-ambivalente, en tanto que no cuenta con un tercer momento de síntesis o superación de los momentos anteriores, como sucede en la mala dialéctica, y vuelve autocríticamente sobre sí misma, deviniendo hiperdialéctica (*hyperdialectique*). De este modo,

(...)Lo que nosotros excluimos de la dialéctica, es la idea de negativo puro, lo que buscamos, es una definición dialéctica del ser, que no pueda ser ni ser para sí, ni ser en sí, (...) ni el En-Sí-para-sí que colma la ambivalencia, [una definición] que debe reencontrar el ser antes de la jerarquización reflexiva, alrededor de él, en su horizonte, ni fuera de nosotros y ni en nosotros, sino allí donde los dos movimientos se cruzan, allí donde “hay” alguna cosa³¹ (Ib.: 128).

La dialéctica nos resitúa en la cuestión del sentido del ser del mundo y hace de la filosofía una descripción interrogativa de la apertura originaria del ser, del mundo, de la fe perceptiva, en la que también participan la percepción y el lenguaje de un modo indirecto a través de lo que hay, de lo que es.

Total, la filosofía interroga a la fe perceptiva- pero no espera ni recibe una respuesta en el sentido ordinario, porque no es el desvelamiento de una variable o de una

³⁰ Traducción personal. El texto original dice: «il y a être, il y a monde, il y a quelque chose; au sens fort où le grec parle de τὸ λέγειν, il y a cohésion, il y a sens. On ne fait pas surgir l'être à partir du néant, ex nihilo, on part d'un relief ontologique où l'on ne peut jamais dire que le fond ne soit rien».

³¹ Traducción personal. El texto original dice: «ce que nous excluons de la dialectique, c'est l'idée du négatif pur, ce que nous cherchons, c'est une définition dialectique de l'être, qui ne peut être ni l'être pour soi ni l'être en soi, (...) ni l'En-Soi-pour-soi qui met le comble à l'ambivalence, [une définition] qui doit retrouver l'être avant le clivage réflexif, autour de lui, à son horizon, non pas hors de nous et non pas en nous, mais là où les deux mouvements se croisent, là où “il y a” quelque chose».

invariante desconocida que satisfará esta cuestión, y porque el mundo existente existe en modo interrogativo. La filosofía es la fe perceptiva interrogándose sobre sí misma³² (Ib.: 137).

Establecida la filosofía como una interrogación originaria dirigida hacia el Ser, hacia el mundo que ella misma habita y trata de pensar, Merleau-Ponty se ve en la necesidad de dibujar las líneas maestras de la relación entre interrogación e intuición. Merleau-Ponty se dirige al ser indirectamente, a través de las esencias (*essences*), no siendo cada una de ellas sino una manera (*manière*) o estilo posible, un *Sosein* del *Sein*. Ahora bien, bajo las esencias vibra la experiencia de la carne, una experiencia en la que las esencias no pueden ser diferenciadas de los hechos o de la existencia bruta, pues se muestran mezcladas, se muestran en superposición (*empiétement*), en promiscuidad (*promiscuité*), en perpetua preñancia (*perpétuelle prégnance*), en perpetuo parto (*perpétuelle parturition*), etc., ya que pensamos en ellas desde ellas. La conclusión no es otra que el reconocimiento de un Ser único entendido como dimensionalidad (*dimensionnalité*), como lugar de entrelazo, de adherencia y reversibilidad continuas. De este modo el mundo y las esencias operantes conforman una nervadura (*nervure*) de significantes y significados que operan sosteniendo el cuerpo y el lenguaje con un estilo particular. Ello supone un movimiento continuo en el que distancia y coincidencia son siempre parciales, impidiendo toda cristalización del yo y del mundo, de un yo y un mundo que son simultáneos y mantienen una relación originaria. Dicha relación no es otra que la de la distancia, la de la no-coincidencia, la de la diferenciación, la del estado permanentemente abierto. De ahí la opción merleau-pontiana por la ontología y el lenguaje indirectos, en estado vivo o naciente, siempre operantes; todo ello frente al sobrevuelo y la fusión propios de todo pensamiento basado en la adecuación, en la *adaequatio*. Para Merleau-Ponty, somos en el Ser y hay alguna cosa, pero sin coincidencia plena y con la distancia como proximidad, lo que le lleva a afirmar, tomando un préstamo de las *Meditaciones cartesianas*, que «la filosofía es la reconversión del silencio y de la palabra el uno en el otro: “Es la experiencia [...]»

³² Traducción personal. El texto original dice: «Au total, la philosophie interroge la foi perceptive, - mais n'attend ni reçoit une réponse au sens ordinaire, parce que ce n'est pas le dévoilement d'une variable ou d'un invariant inconnu qui satisfera à cette question-là, et parce que le monde existant existe sur le mode interrogatif. La philosophie, c'est la foi perceptive s'interrogeant sur elle-même».

todavía muda la que se trata de traer a la expresión pura de su propio sentido”»³³ (Ib.: 169).

Merleau-Ponty llega así a abordar la noción de “carne”, la cual no es ni materia ni espíritu, de hecho ni siquiera puede ser concebida como substancia o de un modo sustancialista. De ahí que Merleau-Ponty hable de ella como elemento (*élément*) del Ser, en el viejo sentido presocrático del principio o *arché* (*ἀρχή*), es decir, que no concibe la carne ópticamente, como objeto, frente a la tradición ontoteológica, sino ontológicamente, como movimiento, escapando, trascendiendo, al pensamiento conceptual tradicional. Este abordaje comienza por el reconocimiento de que hay una sola carne, una carne común (*chair commune*), a partir de la experiencia del acontecimiento unitario e íntimo de lo visible, el vidente y lo invisible, entre los cuales surge la visibilidad. Para él, «lo visible alrededor nuestro parece reposar en sí mismo. Es como si nuestra visión se formara en su corazón, o como si hubiera entre él y nosotros una intimidad tan estrecha como la del mar y la playa»³⁴ (Ib.: 171). En dicha carne común el cuerpo y las cosas se presentan como ligados, como intrincados o entrelazados entre sí y como modelo el uno del otro. Pero también podemos distinguir en la carne común: una carne del cuerpo y una carne del mundo o de las cosas. En la experiencia de la carne del cuerpo, que es la que particularmente nos interesa, topamos de nuevo con las ya conocidas sensaciones dobles. Merleau-Ponty ve, entonces, como en el cuerpo se entrecruzan o entrelazan de un modo complementario lo visible y el vidente con lo tangible y el tocante, como si el cuerpo se plegara sobre sí. De hecho para referirse al cuerpo habla de pliegue (*pli*). Pero dicho pliegue no sólo es del cuerpo con respecto a sí mismo, sino que también abarca al cuerpo con respecto al mundo. Siendo el cuerpo un pliegue de la carne del mundo. Así el espesor de la carne es medio de comunicación originario entre el cuerpo y el mundo, «el espesor del cuerpo, lejos de rivalizar con el del mundo, es al contrario el único medio que tengo de ir al corazón de las cosas,

³³ Traducción personal. El texto original dice: «la philosophie est la reconversion du silence et de la parole l'un dans l'autre: “C'est l'expérience [...] muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens”».

³⁴ Traducción personal. El texto original dice: «Le visible autour de nous semble reposer en lui-même. C'est comme si notre vision se formait en son cœur, ou comme s'il avait de lui à nous une accointance aussi étroite que celle de la mer et de la plage».

haciéndome mundo y haciéndolas carne»³⁵ (Ib.: 176). El cuerpo es así, no una mera cosa material, sino un sensible para sí unido a las cosas por su ontogénesis. El ser carnal es, entonces, un prototipo del Ser, una variante particular, que podemos denominar como sentiente sensible (*sentant sensible*). Ello supone una concepción del cuerpo, del sujeto encarnado, que reconoce su ambigüedad originaria frente a la tradición filosófica. Merleau-Ponty disuelve la artificial dicotomía sujeto-objeto en relación al cuerpo y afirma que «(...)valdría mejor decir que el cuerpo sentido y el cuerpo sentiente son como el revés y el derecho, o incluso, como dos segmentos de un único recorrido circular, (...), pero que no es más que un único movimiento en sus dos fases»³⁶ (Ib.: 179-180). En definitiva entre el mundo y el cuerpo, entre lo visible y el vidente, hay una inserción recíproca, dinámica. Teniendo esto en cuenta, se vuelve de nuevo al cuerpo y se interroga entonces por la relación entre el sentir y el pensamiento. Para él, es manifiesta la dispersión del sentir en la carne, una carne que no es ni materia ni espíritu, sino un principio o elemento ontológico que se muestra desde su ambigüedad como enroscamiento (*enroulement*), concentración (*concentration*), pero también, explosión (*éclatement*), relación (*rapport*), pliegue, cavidad (*cavité*) o textura que vuelve en sí y conviene a sí misma (*texture qui revient en soi y convient à soi-même*). En definitiva, podemos decir que la carne es reversibilidad continua, siempre inminente o naciente, nunca realizada plenamente, en el marco u horizonte de la distancia o la no-coincidencia plena. Se trata de una reversibilidad en la que se anudan y nacen en simultaneidad lo visible y lo invisible, la carne y la idea, la expresión y lo expresado, lo dicho y lo pensado, siendo lo segundo el forro o doble (*doublure*) y la profundidad (*profondeur*) de lo primero. De este modo en el nivel del primer contacto con el mundo, en el nivel de la apertura del mundo, la idea, que es idea sensible (*idée sensible*), es lo invisible del mundo, lo que lo sostiene y lo hace visible, y al mismo tiempo nos posee, nos hace

³⁵ Traducción personal. El texto original dice: «L'épaisseur du corps, loin de rivaliser avec celle du monde, est au contraire le seul moyen que j'ai d'aller au cœur des choses, en me faisant monde et en les faisant chair».

³⁶ Traducción personal. El texto original dice: «(...) il vaudrait mieux dire que le corps senti et corps sentant sont comme l'envers et l'endroit, ou encore, comme deux segments d'un seul parcours circulaire, (...), mais qui n'est qu'un seul mouvement dans ses deux phases».

suya, nos hace del mundo. Así en la carne se hallan entrelazados en unidad el sentir y el pensar, siendo la reversibilidad la verdad última.

2.5.RASGOS FUNDAMENTALES DE LA NOCIÓN DE CUERPO EN M. MERLEAU-PONTY.

Una vez realizado nuestro particular recorrido por la obra de Merleau-Ponty, con la intención de explicitar detenidamente el desarrollo de su noción de “cuerpo”, nos vemos en la necesidad de extraer y establecer, de un modo resumido, los rasgos fundamentales de la misma.

En primer lugar, cabe recordar que, la noción de “cuerpo” en la fenomenología merleau-pontiana se desarrolla en el marco de una ontología del sentido, que, frente a la mera fenomenología del sentido, desplaza las fuentes del mismo a la facticidad, es decir, fuera de todo posible sujeto trascendental y constituyente. Dicha ontología del sentido se edifica básicamente desde una adopción crítica de la fenomenología de Husserl. Ello es llevado a cabo, en el caso de Merleau-Ponty, mediante: una inversión de los puntos de partida y llegada, una inversión que no va desde el *cogito* al *Lebenswelt*, sino de éste al otro; anteponiendo la intencionalidad operante a la de acto; y sustituyendo el sujeto constituyente por un sujeto encarnado, constituido-constituyente, que es un “yo puedo” antes que un “yo puro”. Hablamos entonces de una fenomenología existencial. Sin embargo, la fenomenología no es la única influencia de Merleau-Ponty, pues éste autor se apoya en otros planteamientos filosóficos y científicos que alimentan su ontología del sentido y su concepción del cuerpo. Desde el ámbito de la filosofía le influyen, indudablemente, los trabajos de autores como: H. Bergson, M. Scheler, G. Marcel, M. Heidegger o J-P. Sartre. Desde el ámbito científico le influyen los avances acontecidos en los campos de la fisiología y la psicopatología, destacando los trabajos de K. Goldstein, y la *Gestalttheorie*. Todas estas influencias se aúnan frente a la amenaza del pensamiento objetivista o de sobrevuelo y su correspondiente ontología. Este pensamiento se encarna para Merleau-Ponty, tanto en la ciencia como en la filosofía, en las diversas formas del empirismo y del intelectualismo. En la ciencia lo detecta en la fisiología mecanicista de la teoría clásica del reflejo, en el conductismo pavloviano, en la teoría del funcionamiento central o en la psicología clásica. En la filosofía lo detecta

en el realismo, el idealismo, el racionalismo, el espiritualismo, el materialismo, el empirismo, el vitalismo, etc.

En segundo lugar, hemos de señalar que en este marco la noción de “cuerpo” evoluciona, como sucede con el conjunto de la obra de Merleau-Ponty, en una unidad de continuidad y coherencia, pero también de profundización, en la que se irán depurando los rastros o posos de pensamiento objetivista o de sobrevuelo y su correspondiente ontología, consignados en la dicotomía moderna sujeto-objeto.

Dicha orientación nos obliga a ofrecer una caracterización general de la noción de “cuerpo” tanto desde la perspectiva de la fenomenología de la corporeidad, donde el cuerpo es conceptualizado como organismo desde la experiencia científica y como cuerpo fenomenal o vivido desde la experiencia filosófico-fenomenológica, como desde la perspectiva de la intra-ontología de la carne, donde el cuerpo es concebido ontológicamente como carne.

El cuerpo es concebido inicialmente por Merleau-Ponty como organismo en *SC*, especialmente en sus tres primeros capítulos, es decir, desde el nivel de la experiencia científica. Ahora bien, el desarrollo de la noción de “cuerpo” como organismo es llevado a cabo desde la crítica del análisis científico del comportamiento propio de la fisiología mecanicista y la psicología clásica. Para ello, nuestro autor, se basa en los avances de la fisiología y la psicopatología contemporáneas y la *Gestalttheorie*. Así el cuerpo, en tanto que organismo, se presenta como una unidad estructural y dialéctica, compleja y dinámica, inacabada y continua, con respecto a su medio, estando su relación marcada, por la contingencia, por una causalidad circular, no lineal. Ello supone que todo comportamiento sea una elaboración no pasiva, sino activa, de tipo fisiológico o biológico, es decir, que el organismo es una unidad sensorio-motora inserta, con una orientación motriz, en un medio que pasa, en el caso del ser humano, a ser un mundo de sentido. Ello supone por otra parte la integración unitaria de diferentes formas o estructuras de comportamiento y de órdenes de significación, como son el físico, el vital y el propiamente humano. De ahí que nuestra unidad estructural-dialéctica pueda ser considerada una unidad psico-orgánica.

Sin embargo, Merleau-Ponty se ve, ya en el último capítulo de *SC*, en la necesidad de abordar el cuerpo desde un nivel y desde una noción diferente, aunque coherente con la de organismo: el “cuerpo fenomenal o vivido”. Esta noción, que

costrará todo el protagonismo en *Php*, se aborda en *SC* desde la crítica del substrato filosófico-ontológico de los análisis científicos criticados desde la fenomenología, desde la experiencia originaria, desde la experiencia natural. Allí, el cuerpo es considerado también como una unidad estructural y dialéctica, corpórea o encarnada, en la que se aúnan e integran los diferentes órdenes de significación, pero también, la percepción y la conciencia, siendo ésta una unidad fundamentalmente motriz y vivida inserta en un mundo de sentido. Esta caracterización, demasiado lastrada aún por la dicotomía sujeto-objeto, es anuncio del abordaje exhaustivo al que se verá sometida en *Php*. En ella la opción por el nivel de la experiencia natural o filosófico-fenomenológica se hace más explícita y patente, siendo el enemigo esta vez toda forma de pensamiento objetivista o de sobrevuelo, cifrado en las múltiples formas de empirismo e intelectualismo. Aquí la noción de “cuerpo fenomenal o vivido” es directamente relacionada con la noción husserliana de *Leib*, aunque sometida a la crítica merleau-pontiana y vinculada directamente al “yo puedo” husserliano. De nuevo el cuerpo es considerado como unidad estructural y dialéctica comprometida o empeñada, como existencia, en un mundo de sentido, es decir, como ser en el mundo. El cuerpo es, así, vehículo y pivote o quicio del ser en o al mundo. Esto supone el sometimiento del cuerpo a una ambigüedad sustantiva o constitutiva, en la que se integran aspectos tanto pre-objetivos como objetivos, pudiendo hablarse de un cuerpo habitual y de un cuerpo actual. Merleau-Ponty resalta el primero para remarcar que la unidad que es el cuerpo es una unidad sensorio-motora, un circuito sensorio-motor como corriente de existencia orientada en un mundo de sentido. Hablamos de nuevo de una unidad corpórea, psico-orgánica, inmersa en el mundo. Ahora bien, dicha unidad corpórea y su inmersión en un mundo de sentido son explicadas desde la idea de esquema corpóreo, que implica las de espacialidad de situación e intencionalidad motriz, quedando el mundo percibido como una especie de fórmula motriz. De este modo el cuerpo no está simplemente en el mundo, sino que lo habita en la forma originaria de una comprensión práctico-motriz, prerrepresentativa o preobjetiva, prelógica y prerracional, llevada a cabo por el cuerpo mismo, y que podemos denominar practognosia, lo que hace también del cuerpo un espacio expresivo originario. Sin embargo, todo esto no es posible sin la consideración de la percepción como modo existencial primordial, como apertura al mundo, como primer contacto y vía de unión. En ella el sentir y el pensamiento se ofrecen en relación

de co-institución, dándose la fundación desde el sentir, desde un sentir en el que se da el sentido de la realidad. Todo ello conduce a Merleau-Ponty a la teoría de *cogito* tácito, corpóreo o encarnado, y sobre la cual se articulan el resto de dimensiones del ser humano, como, por ejemplo, la histórica o la intersubjetiva.

A pesar de todo su esfuerzo, Merleau-Ponty ve como los residuos sustancialistas y reflexivos permanecen en el interior de su planteamiento (Merleau-Ponty 1964, 250), al tiempo que recibe críticas desde diferentes frentes que acusan a su filosofía de ser un descripción psicológica carente de carga ontológica (Saint Aubert 2006, 21). De ahí que la noción merleau-pontiana de “cuerpo” pase a ser considerada desde la perspectiva de la intra-ontología de la carne, siendo desde la misma noción de “carne” desde la que se conceptúe para superar definitivamente todo sustancialismo y aproximarse a la experiencia originaria del mundo sustraída por la reflexión. Así, la noción de “cuerpo” como carne es desarrollada frente a todo resto de pensamiento objetivista y su correspondiente ontología, al tiempo que se acentúa precisamente la carga ontológica de la propuesta merleau-pontiana. Hablamos de una ontología nueva, indirecta, que resitúa y dignifica el cuerpo en la filosofía, que rompe con las dicotomías y antinomias heredadas de la Modernidad y que apunta a los impensados. Para ello se parte desde el reconocimiento de la originaria y oscura fe perceptiva y de la interrogación filosófica desde una nueva dialéctica, desde una hiperdialéctica sin momento de síntesis y que vuelve sobre sí misma, que nos lleva a concebir el Ser desde nociones nuevas, de tipo topológico³⁷, como “entrelazo”, “quiasma” o “reversibilidad”. Ahí aparece la noción de “carne”, no refiriendo a nada material, ni espiritual, y pensada ontológicamente, no de modo óntico, en el sentido presocrático de principio, *arché*, un principio ambiguo que

³⁷ Hablar de topología o de espacio topológico en Merleau-Ponty no es sencillo. El término “topología”, inicialmente, hace referencia a una rama de las matemáticas, no euclídeas, que trata especialmente de la continuidad y de otros conceptos más generales originados de ella, como las propiedades de las figuras geométricas con independencia de su tamaño o forma. Sin embargo, según E. Saint Aubert (2007, 221-222), los comentaristas de la obra merleau-pontiana han barajado tres posibles fuentes o usos para explicar la presencia de la misma en el pensador francés. Dichas fuentes o usos provendrían de: Heidegger (uso ontológico), Lacan (uso psicoanalítico) y el grupo «Nicolas Bourbaki» (uso matemático). Ahora bien, el mismo Saint Aubert apuesta por una mediación de la epistemología genética de Piaget y de la teoría del esquema corpóreo de Schilder. La cuestión es que con dichas nociones se hace referencia a un espacio móvil, que rompe con la distinción interior-exterior, un espacio de relaciones marcadas por la continuidad, la vecindad, la convergencia, la conectividad, etc. Hablamos de un espacio en el que convergen percepción, lenguaje y deseo.

apunta a una unidad cuerpo-mundo marcada por la reversibilidad y el movimiento, y en el que la percepción juega el rol de apertura originaria al mundo. Esta carne es identificada con el Ser, al hablar de una carne común en la que se distinguen la carne del cuerpo y la carne del mundo o de las cosas. La carne del cuerpo está entrelazada quiasmáticamente con la carne del mundo, siendo un pliegue de la carne común, pero también de sí mismo. Así el cuerpo es un sensible para sí unido originariamente a las cosas, es un sentiente sensible, una ambigüedad originaria en la que hay mezcla o reversibilidad sin confusión, en la que hay co-institución, de lo visible y lo invisible, de lo percibido y lo impercibido, de lo exterior y lo interior, del sentir y del pensar, etc. De este modo, Merleau-Ponty escapa de las dificultades inherentes al cuerpo fenomenal o vivido, en tanto que sigue siendo pensado como cuerpo sujeto, es decir, según la dupla conciencia-objeto.

En definitiva, podemos afirmar que Maurice Merleau-Ponty sitúa la noción de “cuerpo” en el centro de su filosofía, hasta el punto de que podemos denominar a ésta una filosofía del cuerpo en el sentido señalado por M. Marzano (2007, 122-123). En ella nos encontramos con un sujeto encarnado o corpóreo que es en un mundo, que se dirige a un mundo y es de un mundo de sentido. Todo ello es posible por una restitución del cuerpo a través de una restitución de la percepción, del sentir, de la *aísthesis*, que la sitúa en un nivel originario, así como en unidad con el pensamiento, la inteligencia, el *noein* (*νοεῖν*). De modo que, desde una filosofía del sentir, nos encontramos con una inteligencia corpórea o un cuerpo inteligente que es en un mundo de sentido, pues precisamente lo que se da en la percepción, en la *aísthesis*, para Merleau-Ponty, es una prioridad del sentido de la realidad, en tanto que intención significativa, o experiencia motriz, surgida en el contacto o apertura originaria entre cuerpo y mundo, expresada en las nociones de “intencionalidad operante” y “esquema corpóreo”, sobre la realidad del sentido, que no se presenta, inicialmente, como realidad en cuanto tal, sino como norma o fórmula motriz para un cuerpo que es en y de un mundo.

3. X. ZUBIRI: “CORPOREIDAD” E “INTELIGENCIA SENTIENTE”.

La producción filosófica de Xavier Zubiri podemos situarla desde la redacción de su tesina y su tesis doctoral, POH y TFJ, en 1921, hasta su muerte, acaecida en 1983, cuando acababa de publicar el último tomo de su obra más importante. Ello nos permite

situarlo también en plena contemporaneidad con los desarrollos filosóficos de los últimos autores apuntados en el recorrido por la historia de la fenomenología del cuerpo que hemos realizado más arriba. Pero al mismo tiempo también se nos abre la posibilidad de un primer acercamiento a la caracterización de su pensamiento, así como a la de su reflexión sobre la corporeidad desde la delimitación de su horizonte histórico-filosófico. Lo cual no es una cuestión baladí, dada la escasa evidencia de la importancia del rol que juega la reflexión sobre la corporeidad en el pensamiento de Zubiri. Pero para ir más allá será preciso adentrarse en sus desarrollos.

Pero antes de todo me gustaría tratar de justificar las perspectivas, metafísico-antropológica y noológica o fenomenológica, desde las que será abordada la noción de “cuerpo” y sus términos afines. La relevancia de estas perspectivas es posible detectarla en la subdivisión de interés que el mismo Zubiri señala al respecto de su etapa de madurez, como veremos más adelante, así como por una cuestión de comodidad, al permitir aunar y conectar las diferentes reflexiones zubirianas. Además, a través de un recorrido histórico es posible vislumbrar el cuerpo como una cuestión relacionada con la realidad, el saber, el hombre y Dios. Curiosamente, los cuatro temas principales que articulan el pensamiento filosófico de Xavier Zubiri³⁸. La cuestión de la realidad está tematizada en Zubiri en la metafísica; la del saber en la noología; la del hombre en la antropología; y, por último, la de Dios en la teología. En todas ellas el cuerpo se halla presente. Ahora bien, para facilitar el análisis completo de la noción de “cuerpo” en la filosofía de Zubiri podemos tener en cuenta, la propuesta de V. M. Tirado San Juan el cual aborda el problema del yo y el cuerpo desde las perspectivas mencionadas: metafísico-antropológica y noológica o fenomenológica (Tirado San Juan 1998, 228). Nosotros incluiremos el problema teológico en la primera. Por ello nos ocuparemos

³⁸ A. Ferraz Fayos señala las ideas de inteligencia, realidad y hombre como los ejes coordinados de la filosofía zubiriana; siendo la cuestión teológica una cuestión que se articula a partir de las de inteligencia, realidad y hombre. Sin embargo, en la estructuración de su trabajo dedica un apartado específico a la cuestión de Dios. Por su parte, D. Gracia, al abordar la filosofía primera zubiriana, toma los momentos de la aprehensión humana (noético, noemático y noérgico) como guía. Con ello tematiza las cuestiones de la inteligencia, la realidad y de la religación, incluyendo la cuestión antropológica, de modo especial, a lo largo de las dos últimas. Así de modo explícito cada uno deja apartada una temática que, sin embargo, es posteriormente tratada por extenso. Si a ello añadimos los declarados intereses tanto antropológicos como teológicos de Zubiri, señalados a lo largo de la biografía escrita por J. Corominas y J. A. Vincens, me permito señalar estas cuatro temáticas como las articuladoras del pensamiento zubiriano.

inicialmente del análisis de la noción de “cuerpo” en la metafísica, la antropología y la teología, para posteriormente ocuparnos del mismo en la noología.

3.1.LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA DE X. ZUBIRI.

Preguntar por los rasgos generales del pensamiento zubiriano no resulta especialmente complicado, pues el mismo Zubiri ofreció en 1980, el mismo año de la publicación del primer volumen de su trilogía sobre la intelección, una panorámica de dichos aspectos en el *Prólogo a la traducción inglesa* de su obra *Naturaleza, Historia, Dios*. Hablamos de una panorámica general, o incluso podemos hablar de retrospectiva, en tanto que en dicho escrito se muestra como motivación, método y evolución van entrelazándose y cambiando conjunta y simultáneamente a lo largo de su transitar, lo cual realza la idea de que en su producción filosófica percibimos una continuidad de maduración en la que se progresa y producen cambios importantes, siendo sus últimos planteamientos una superación, por profundización, de los anteriores. Como afirma el mismo Zubiri: «conservando lo esencial de las ideas, me he visto forzado a desarrollarlas en su propia línea» (Zubiri 2007, 9). Por ello vamos a basarnos en el citado prólogo a *NHD* para el desarrollo del presente apartado.

¿Cómo se aúnan en Zubiri motivación, método y evolución? La respuesta está en la noción de “etapa”. Para Zubiri, «etapa es el acontecer cualificado por una inspiración común. (...) La etapa es una cualidad de un lapso de aconteceres. El cambio de inspiración común es el inicio de una nueva etapa» (Ib.: 13). Así, siguiendo las indicaciones de Zubiri podemos señalar tres etapas en su vida intelectual. La primera se situaría entre 1921 y 1932, y estaría marcada por el lema husserliano: “¡a las cosas mismas!”. Aunque, más precisamente, el mismo Zubiri reconoce una inspiración propia dentro de la marcada por Husserl: «Porque ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión» (Ib.: 14). Podemos entonces hablar de una primera etapa de carácter objetivista y de inspiración husserliana o fenomenológica, pues, para Zubiri, la fenomenología supone una filosofía de las cosas, una aprehensión del contenido de las cosas, no una mera teoría del conocimiento, que al mismo tiempo abre un espacio propio del filosofar, libre de toda servidumbre, ya sea teológica, científica o psicológica. Sin embargo, Zubiri aprecia deficiencias o insuficiencias en el pensamiento husserliano

que lo acercan al idealismo³⁹. Para él, «las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa» (Ib.: 14). Esta idea se consolida en él a partir de su viaje a Alemania entre 1928 y 1931. En este viaje aprovecha para estudiar con el mismo E. Husserl, con su discípulo M. Heidegger y con representantes de la física contemporánea como A. Einstein, M. Plank, E. Schrödinger, W. Heisenberg, etc. Aunque también se acerca a los avances en otras especialidades como la biología, la neurofisiología, la neuroquímica, la psicología o las matemáticas. De este modo comienza a gestarse en él una nueva etapa que se situaría entre 1932 y 1944. Podemos hablar así de una segunda etapa cuya principal inspiración fue el ser, la ontología. Se trata así de una etapa de carácter ontológico influida especialmente por el pensamiento heideggeriano, aunque tampoco puede descartarse la influencia de los avances de la nueva mecánica cuántica. Ello supuso que la fenomenología quedase relegada a una inspiración pretérita, dándose también en él una superación incoativa y una permanencia metodológica de la misma. Pero Zubiri no se queda ahí, sino que da lugar a una tercera etapa, propia y de madurez, de carácter metafísico entre 1944 y 1983, la cual puede ser dividida a su vez en dos subetapas: una primera, hasta 1962, orientada a una filosofía de la realidad y una segunda, hasta 1983, orientada a una filosofía de la intelección que complete a la anterior. En este período destacan obras principales como *Sobre la esencia* y la trilogía de inteligencia sentiente, conformada por: *Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*. Esta última etapa se conforma en confrontación directa no sólo ya con Husserl, sino con el pensamiento de Heidegger. De hecho Zubiri, que se cuestiona en esta etapa por la realidad en cuanto tal, realiza un giro metafísico con el que hace que sea el ser quien se funde en la realidad, la ontología en la metafísica, frente a lo que afirma Heidegger, al tiempo que trata de superar las sustantivaciones de la filosofía moderna (espacio, tiempo, conciencia y ser). «La

³⁹ Barroso (2013, 31), siguiendo los recientes estudios M. García-Baró y A. Serrano, señala que la interpretación zubiriana de la fenomenología de Husserl, centrada en *Investigaciones Lógicas*, se halla tamizada por las lecturas orteguiana y scheleriana, dando lugar a un defecto de comprensión de la reducción fenomenológica consistente en la identificación de ésta con la reducción eidética, a través de la identificación del fenómeno de la intuición y la esencia. Y a ello hemos de sumar su pretensión inicial de una filosofía objetivista frente al subjetivismo y el idealismo modernos, lo que le lleva al rechazo de la reducción fenomenológica trascendental y la crítica de *Ideas*, en tanto que considera que supone una vuelta al idealismo trascendental.

metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal» (Ib.: 15). En definitiva la etapa de madurez zubiriana puede ser denominada como “metafísica de la realidad”, siendo su inspiración común, su motivación, la pregunta por lo real en cuanto real. Motivo y evolución quedan de este modo suficientemente expuestos y delimitados, aunque no podemos decir que suceda lo mismo con la cuestión del método. Por ello vamos a centrarnos algo más en dicha cuestión.

Como hemos señalado, el método zubiriano es fundamentalmente fenomenológico. La fenomenología deviene, para Zubiri, una inspiración remota que, sin embargo, tiene una permanencia particular, lo que supone el reconocimiento de una adopción crítica de los planteamientos husserlianos. En *Filosofía y metafísica*, Zubiri se pregunta: «¿qué queremos averiguar cuando nos preguntamos qué es la fenomenología?» (Zubiri 2002, 180). La respuesta es rápida y sencilla. La fenomenología no debe entenderse como un conjunto de doctrinas filosóficas, sino como un método, pero en el sentido de una idea de la filosofía, del filosofar mismo:

Lo que en realidad se quiere decir es que la fenomenología representa, más que un conjunto de doctrinas filosóficas, una cierta idea de lo que la filosofía sea en sí misma. Como idea de la filosofía es como debe entenderse, ante todo, la fenomenología. Al preguntarnos, pues, qué es fenomenología, pretendemos averiguar cuál es la idea que la fenomenología tiene de la filosofía (Ib.: 180).

Dicha idea no se cifraría en una ciencia eidético-descriptiva, en una teoría de la ciencia o incluso un idealismo trascendental. Para Zubiri, la fenomenología no parte de una idea acabada o previamente definida de la filosofía, sino que se va constituyendo, continua y madurativamente, en el curso del filosofar mismo. Ello supone que la filosofía, frente a lo que sucede en la ciencia, no parte de la posesión previa de su objeto. Éste permanece latente y es continua y progresivamente constituido intelectualmente en el curso del filosofar. De este modo, la fenomenología iniciada por Husserl supone una irrupción que, a principios del siglo XX, abre un ámbito propio del filosofar frente a la ciencia del siglo XIX y las corrientes filosóficas que se inspiraban en ella, como el positivismo, el psicologismo o el historicismo. La fenomenología se cifra en su lema “hacia a las cosas mismas” y Zubiri la hace virar en la forma “desde las

cosas mismas”. Pero comprender esto implica adentrarse en la interpretación zubiriana de la fenomenología de Husserl.

Zubiri llega a la fenomenología de Husserl, desde el idealismo neokantiano y el realismo crítico de la neoescolástica, con la intención de conformar un pensamiento objetivista, desde el reconocimiento de la bancarrota de la Modernidad, y de superar las deficiencias derivadas tanto de las posturas idealistas como realistas. En un principio, Zubiri creyó encontrar una posible vía en la lectura de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, aunque finalmente desistió por apreciar la presencia de importantes restos de subjetivismo, así como una tendencia al idealismo, en su pensamiento. Este juicio probablemente llevó a Zubiri a desistir de un seguimiento más exhaustivo de las posteriores obras husserlianas y a dejar reducida la fenomenología a un estímulo y a un método, a una idea de la filosofía consistente en la apertura de un ámbito propio del filosofar desde las cosas mismas, desde la pura descripción de los hechos o fenómenos. La fenomenología tiende de este modo, en Zubiri, a la elaboración de una filosofía primera a partir de la pura descripción de los hechos o fenómenos⁴⁰. Dicha descripción, volviendo a la interpretación zubiriana de Husserl, es posible por: la naturaleza del fenómeno, el cual es realidad manifiesta; la reducción, que implica el paso de la actitud natural a la fenomenológica; y, la intuición sensible, en la que la esencia es dada como objeto. Un planteamiento que está sustentado por las nociones de “intencionalidad” y “*a priori* de correlación”, pues dichas nociones garantizarían la objetividad del fenómeno consciente, y con ella la de la descripción, dentro de una especie de neutralidad metafísica o teórica. Ello supone la subordinación de la conciencia a la vida y hace de la constitución el problema filosófico radical. Zubiri, sin embargo, no deja de apreciar problemas e inconsistencias en *Investigaciones lógicas*, así como insuficiencias en el nivel explicativo en su relación con las cosas reales. Para él, Husserl radicaliza el

⁴⁰ La cuestión de la constitución de la fenomenología en filosofía primera, en Zubiri, es reconocida por la mayoría de los principales intérpretes de su filosofía. Ello supuso situar el pensamiento zubiriano en liza con el pensamiento contemporáneo y evitar, en gran parte, su encasillamiento como forma de pensamiento escolástico. Sin embargo, el debate permanece abierto en torno a la interpretación de las relaciones entre la fenomenología y dicha filosofía primera o noología, así como entre noología y metafísica. Así, por ejemplo, mientras figuras veteranas, como D. Gracia, A. Pintor-Ramos y J. Conill, hablan de superación, depuración o transformación radical; una nueva generación, en la que destacan nombres como V.M. Tirado San Juan y Ó. Barroso, comienza a replantearse en otras líneas las relaciones mencionadas.

proyecto cartesiano de una filosofía sin presupuestos y como ciencia rigurosa. Para ello toma como punto de partida la conciencia intencional, quedando las cosas como cosas-sentido, es decir, en tanto que se ofrecen con sentido a la conciencia intencional. Así las cosas quedarían como un ingrediente de la vivencia intencional compleja, sin poder salir de la estructura noético-noemática. De ahí que Zubiri diga que «las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa» (Zubiri 2007, 14). Zubiri se apoya entonces en la física, en J. Ortega y Gasset, en M. Scheler y, sobre todo, en M. Heidegger para acometer un giro ontológico, hacia el ser, hacia el nivel originario del contacto con el mundo, un ámbito previo al de la conciencia. Con esta intención, Zubiri realiza una lectura, no existencialista, sino ontológica, de *Ser y tiempo*, interesándose por la teoría del conocimiento derivable de los planteamientos heideggerianos. Sin embargo, Zubiri no asume plenamente la propuesta de Heidegger, sino que sobre ésta realiza un giro metafísico, en el cual el ser se funda en la realidad, y no al revés. El problema filosófico radical es entonces el de la realidad en cuanto tal, la realidad en la que estamos ya instalados físicamente⁴¹ siendo el hombre un animal de realidades que entiende sentientemente y al que las cosas quedan como cosa-realidad, pues en el sentir intelectual se da una prioridad de la realidad sobre el sentido. Idea sustentada en la noción zubiriana de “actualidad”. De ahí el lema “desde las cosas mismas”. Teniendo esto en cuenta, la filosofía zubiriana se movería en dos planos o niveles: el talitativo, que se ocupa de las cosas reales en cuanto tales y en el que participan las ciencias junto con la filosofía, y el trascendental, que se ocupa de la realidad en cuanto tal y que es cuestión de la filosofía.

⁴¹ Zubiri hace uso del término “físico” vinculado al sentido griego de *physis* (φύσις) y como sinónimo de “real”, es decir, como lo “físicamente real”. En dicho sentido, lo “físico” es lo que tiene su principio de explicación en sí mismo o intrínseco. Físico es también lo que pertenece a la cosa de esta forma, oponiéndose a lo artificial. En este sentido el acto de inteligir es algo físico y se contrapone a lo “intencional”, deviniendo en sinónimo de “real”. Lo “físico o real” es entendido entonces como lo independiente de todo modo de consideración, adelantando la distinción zubiriana entre cosa-realidad y cosa-sentido (1985, 11-12).

3.2. EN LA REALIDAD. DEL CUERPO COMO REALIDAD A LA REALIDAD DE LA INTELIGENCIA CORPÓREA.

El mismo Zubiri apunta a su etapa de madurez como una metafísica de la realidad, de la realidad y lo real en cuanto tal. Constituyendo ésta consecuentemente el marco de desarrollo de la noción zubiriana de “cuerpo”. Pero, ¿qué quiere decir metafísica de la realidad? ¿Qué implica?

Como venimos señalando, la idea de una metafísica de la realidad se fragua en Zubiri frente a los planteamientos de Husserl y Heidegger, es decir, frente a toda ontología del sentido y del acontecimiento. Ello es posible porque Zubiri antepone la realidad al sentido y funda el ser en la realidad, la ontología en la metafísica.

Al principio de *IRE*, Zubiri, frente a la sustantivación husserliana de la conciencia, apunta a la intelección como un darse cuenta de algo que está presente, siendo dicho “estar” de carácter físico, real, no intencional. De modo que la intelección, en cuanto acto, supone un acto de captación de lo presente. Dicho acto de intelección comienza, para Zubiri, en la aprehensión sensible, en el sentir, el cual es constitutivamente aprehensión impresiva. La aprehensión impresiva cuenta con los momentos de afección, alteridad y fuerza de imposición, siendo en la estructura del segundo donde identificamos en unidad el contenido, el algo que queda, y la formalidad, el modo de quedar como autónomo de ese algo. La formalidad da paso a la habitud, o modo de habérselas con el sentir, y la formalización, o modulación de la formalidad por la habitud, concerniendo ésta última a todo el proceso sentiente. De ahí salta Zubiri a los modos de aprehensión sensible, a los modos de formalización, destacando la aprehensión de realidad propia del ser humano, la cual supone la aprehensión de lo “en propio” o “de suyo”, de la cosa-realidad, como constelación de notas, y no de la cosa-sentido, como momento o parte de la propia vida de la conciencia. Ello supone que los momentos de la aprehensión sensible o impresiva lo son de realidad, dándose una aprehensión impresiva de la realidad de lo real, de la presencia directa y actual de lo real, una aprehensión primordial de realidad. Así se da en la inteligencia sentiente una captación prioritaria de la realidad sobre el sentido, articulándose el segundo sobre el primero. Idea también contenida en la noción zubiriana de “actualidad intelectual”, que apunta al estar siendo presente desde sí mismo como real en la aprehensión. Pero además, también en *IRE*, si la realidad es “de suyo”,

el ser es actualidad, pero actualidad mundanal, presente en el mundo independientemente de toda intelección. Ello supone, para Zubiri, una ulterioridad del ser respecto de lo real, siendo su estructura formal, el carácter esencial de la ulterioridad del ser, la temporeidad, un ya-es-aún, un estar siendo en el mundo. Pero además supone su oblicuidad, es decir, el hecho de que el ser es co-sentido indirectamente con la realidad, de un modo oblicuo, no recto.

Todo esto supone una mirada a la realidad desde la inteligencia sentiente que hace que la “metafísica”, para Zubiri, no signifique lo que está después de la física, post-física, ni lo que está más allá de lo físico, ultra-física, pero tampoco lo allende a lo físico, trans-física, sino la «aprehensión sentiente de la física transcendentalidad de lo real» (Zubiri 2006, 130), suponiendo la transcendentalidad no un *a priori* concluso, sino una apertura dinámica. En definitiva, el hombre se encuentra estando siendo instalado físicamente en la realidad inteliendo sentientemente. En este sentido es en el que hablamos de una metafísica de la realidad como marco de desarrollo de la noción de “cuerpo”, pues el cuerpo juega un papel clave en este planteamiento.

3.3.EL CUERPO DESDE LA PERSPECTIVA METAFÍSICO-ANTROPOLÓGICA.

Dentro de lo que hemos llamado la perspectiva metafísico-antropológica hemos incluido las tematizaciones metafísica, antropológica y teológica de la noción de “cuerpo”. Tematizaciones que iremos abordando en continuidad a través de diversas obras.

Así, el cuerpo visto desde la metafísica se nos presenta como realidad en y por sí, como cosa real. Ahora bien, ante el cuerpo como cosa real podemos adoptar dos perspectivas: la primera, una perspectiva estructural, sincrónica; y, la segunda, una perspectiva genética, diacrónica.

Desde una perspectiva estructural, ¿qué es el cuerpo como realidad, como cosa real? Para Zubiri, lo real está constituido por notas, las cuales presentan un momento de pertenencia a la cosa y un momento de notificación de lo que la cosa es en la inteligencia sentiente. Las notas pertenecen “de suyo” a la cosa y presentan una formalidad de realidad en la aprehensión. Estas notas son así lo presente en impresión con un contenido y una formalidad, y la cosa real es un conjunto de notas que forman una constelación, una unidad. Ello supone que dichas notas son “notas-de” una cosa

unitaria, son notas unas de otras. Es lo que Zubiri denomina estado constructo. Esto supone una correlación o co-implicación real entre las notas. Zubiri afirma que el momento “de” es un momento no conceptivo sino real, el cual expresa la unidad física de las notas, es decir, su carácter sistémico. La unidad es un sistema, un sistema de notas. Ahora bien, dichas notas están sistematizadas por el “de”, presentan una posición determinada en el sistema, por la que éste es un sistema con una sistematización cíclica y clausurada. Además, dentro del sistema de notas cabe la posibilidad de distinguirlas por su carácter. Entre dichas notas encontramos notas fundadas e infundadas. Las notas fundadas, que reposan unas sobre otras, se dividen a su vez en notas adventicias, si se deben a la acción de otras cosas o factores ajenos al sistema, y en notas constitucionales, si pertenecen a la cosa o al sistema “de suyo”. Las notas infundadas, que reposan sobre sí mismas, son conocidas como notas constitutivas o esenciales. Por las notas constitucionales, aquellas que pertenecen a la cosa o al sistema “de suyo”, el sistema de notas como unidad cíclica y clausurada posee suficiencia constitucional, una suficiencia en orden a la independencia o autonomía, en orden al “de suyo”, posee sustantividad. Ahora bien, la sustantividad ha de diferenciarse de la sustancialidad de origen aristotélico. La sustancialidad supone una sustancia o sujeto, una *substantia* o *subjectum*, un *hypokeimenon* (ὕποκειμενον), es decir algo que subyace, un sustrato o sujeto de propiedades accidentales (συμβεβηκός), que es además origen. Por su parte, en la “sustantividad” zubiriana encontramos una unidad sistemática de notas que se actualiza en las mismas por coherencia, sin nada que subyazca ni propiedades inherentes. Pero además, de sustantividad, las cosas reales presentan una esencia, la cual es el principio estructural de la sustantividad, por hallarse constituida por las notas constitutivas, las cuales permiten la articulación del resto de las notas en tanto que las primeras son infundadas y las segundas fundadas. Si volvemos la mirada de nuevo a las notas nos topamos con otro aspecto de la cosa real, con sus dimensiones. Por el sistema de notas toda cosa real cuenta con una interioridad y una exterioridad, y las dimensiones son el resultado de la proyección o actualización de la interioridad de la unidad del sistema, “in”, hacia la exterioridad, “ex”. Ahora bien, ¿cuáles son dichas dimensiones? Según D. Gracia (2007, 174), Zubiri difiere en la manera de nombrarlas en *SE* e *IRE*, pero apunta con ello a un mismo hecho. En *SE* las nombra como manifestación, firmeza y efectividad; mientras que en *IRE* las nombra como totalidad, coherencia y duratividad,

entendida esta última como estar siendo. Otro rasgo de las cosas reales derivado de las notas viene de sus momentos de contenido y formalidad, de sus momentos de tener notas y de su forma y modo de realidad. De este modo, Zubiri distingue los momentos de talidad, de ser “tal” realidad, y de transcendentalidad, de ser real, de ser “de suyo”, en impresión, en la inteligencia sentiente. Por este momento de realidad, la cosa real es “más” que las notas, es decir, se encuentra abierta, es apertura física, lo cual hace de la transcendentalidad un momento físico de comunicación. La cosa real por ser abierta es respectiva. Esta respectividad supone una “suidad”, el carácter de ser formalmente “suyo”. Con lo que podemos afirmar con Zubiri que, atendiendo a los órdenes talitativo y transcendental, «toda cosa real está abierta “hacia” otras cosas reales, y cada forma y modo de realidad está abierto a otros modos y formas de realidad» (Zubiri 2003, 24). En relación al orden talitativo la respectividad apunta a un cosmos, mientras que en relación al orden trascendental apunta a un mundo, a una unidad respectiva de las cosas reales en tanto que reales. En esta última línea, toda cosa real en tanto que presente en el mundo es actual, es actualidad, y dicha actualidad constituye el ser de la realidad. Con ello llegamos a la ulterioridad del ser de lo real respecto a la realidad en Zubiri, lo cual supone una crítica directa a la tradición occidental y a Heidegger. Para finalizar nuestro recorrido por la caracterización de las cosas reales hemos de apuntar a la funcionalidad, es decir, la dependencia respectiva, en su momento de realidad, de las sustantividades y de sus notas; y los momentos de lo real como “de suyo”: de nuda realidad o de “de suyo” en y por sí mismo; de forzosidad o de necesidad de que la cosa sea de suyo; y, de poderosidad o de dominio de la realidad sobre su contenido.

Con todo esto podemos definir el cuerpo, en tanto que cosa real, como una unidad sistémica de notas con carácter sustancial, es decir, con suficiencia constitucional. Sin embargo, la perspectiva genética nos obliga a considerar el cuerpo desde el dinamismo de la materia. De hecho Zubiri afirma que el cuerpo es «un tipo de materia con una estructura de cierta estabilidad que le permite resistir su disipación» (Zubiri 1996, 355). A lo que podemos sumar los caracteres de: sistema de cualidades sensibles y capacidad de dar de sí. La “materia”, para Zubiri, es «aquella sustantividad cuyas notas son las llamadas cualidades sensibles. Su *materialidad* es el sistema de potencialidades según las cuales esta materia tiene intrínseca, formalmente y estructuralmente capacidad de “dar de sí”» (Zubiri 1998, 450). Esta última noción, “dar

de sí”, hace referencia a la capacidad de la materia para dar de sí nuevas propiedades o sustantividades. Ahora bien, Zubiri diferencia tres tipos de materia que se estructuran una sobre otra proporcionando nuevos tipos de unidad coherencial, existiendo tan sólo entre ellas una diferencia gradual. Estos tipos son: la materia elemental, identificada con la materia subatómica (partículas elementales y energía) y que no es cuerpo; la materia corporal, identificada con los átomos y moléculas y que sería el cuerpo; y, la materia biológica, que presenta resistencia a la disipación y actividad de conservación. Este último tipo se subdivide a su vez en: materia viva, que no es organismo, y materia organizada u organismo, cuya forma más elemental es la célula.

De este modo abrimos el camino a la tematización del cuerpo desde la antropología, pues el ser humano, el hombre, con su cuerpo, es una realidad, una realidad humana, personal. La cuestión de la tematización antropológica del cuerpo en Zubiri se halla estrechamente relacionada con la tematización teológica, pues, como han señalado ya algunos trabajos, en ambas el cuerpo aparece dentro del problema de la unidad del hombre, el cual es un problema tanto antropológico como teológico, aunque también afecta a otros campos. Pero la cosa no queda ahí, sino que además se aprecia en la obra de Zubiri una evolución en los términos que respalda dicha cuestión, pasando de la dupla cuerpo-alma a la dupla organismo-psyque para describir la unidad del hombre. Pero por el momento vamos a centrarnos en la tematización antropológica del cuerpo atendiendo a las obras *HD* y *SH*, la cual integra un artículo de 1973 titulado *El hombre y su cuerpo*.

La antropología zubiriana ofrece diversas posibilidades de abordaje, desde diversas perspectivas, tanto de la realidad humana como del cuerpo en particular. Nosotros nos centraremos de nuevo en la realidad humana desde las perspectivas estructural y genética⁴². Según Ferraz Fayos, la primera perspectiva muestra lo que formalmente es la realidad humana y la segunda su producción a partir del dinamismo propio de la materia, el cual ya hemos presentado (1995, 167-168). Zubiri, antes de adentrarse en la realidad humana, parte del análisis de la realidad en el sentido de cosa real, que ya hemos ofrecido. Afirma que «toda cosa real es un sistema estructural de

⁴² Aquí, el término “genético” no alude a la genética como especialidad científica propiamente dicha, sino al carácter procesual del desarrollo del hombre. Lo cual no quita que exista una consideración de los descubrimientos propios de la genética.

notas de carácter sustantivo» (Zubiri 1998, 43). Partiendo de este análisis de la realidad en el sentido de cosas reales, Zubiri plantea que, desde una perspectiva estructural, la realidad humana es un sistema de notas clausurado y cíclico, una unidad sustantiva. Las notas de esta sustantividad serían: la vida, el sentir y el inteligir. Dicho sistema abarcaría dos subsistemas parciales, que no serían dos sistemas unificados, sino un único sistema constitucionalmente suficiente. El primero de dichos subsistemas sería el “organismo”, que estaría conformado por notas de carácter físico-químico; el segundo sería la “psique”, que estaría conformado por notas de carácter psíquico (inteligencia, sentimiento y voluntad) con algunos caracteres irreductibles al subsistema anterior. Ambos subsistemas, según Zubiri, son subsistemas parciales dentro del sistema total de la sustantividad humana, los cuales no tienen suficiencia constitucional por sí mismos. Zubiri afirma que «el hombre no es psique “y” organismo, sino que su psique es formal y constitutivamente “psique-de” este organismo, y este organismo es formal y constitutivamente “organismo-de” esta psique» (Zubiri 1998, 49; 2003, 41). El hombre es así, lo que Zubiri llama, una sustantividad psico-orgánica. Antes de continuar pongamos la mirada en que Zubiri habla de organismo y psique, es decir, que no utiliza de entrada, para referirse a la realidad humana, los términos más habituales de cuerpo y alma, términos que, aunque sigue usando, desplaza, desde la década de los setenta. Esta sustantividad, que es la realidad humana, presenta una serie de caracteres estructurales, momentos del sistema entero. El primero vendría dado en virtud de la posición estructural y función de las notas en el sistema. Sería el momento de organización. El segundo vendría dado en virtud de la interdependencia estructural y funcional de las notas en el sistema. Sería el momento de solidaridad. El tercero haría referencia a la presencialidad física de la organización solidaria de notas del sistema. Sería el momento de corporeidad. Ello nos lleva a que el organismo, el cuerpo, es un subsistema de notas físico-químicas que cumple una función respecto a los momentos estructurales señalados de la sustantividad humana. El organismo o cuerpo sería fundamento material. El organismo o cuerpo presentaría respecto a cada momento: una función organizadora de las notas de la sustantividad; una función configuradora (en sentido dinámico) de las mismas notas; y, una función somática.

Con esto hemos aclarado el lugar del cuerpo y su función general en la antropología zubiriana. Sin embargo, no podemos olvidar que el cuerpo u organismo

conforma una unidad sustantiva con la psique, lo cual nos obliga a abordarla mínimamente para ver su relación con el cuerpo u organismo.

Respecto a la psique es preciso diferenciar entre ésta y su actividad, es decir, entre psique y psiquismo. Para caracterizar a la primera es vital recurrir al estudio de su morfogénesis. Respecto a la segunda podemos decir que en la sustantividad psico-orgánica que es el hombre, la actividad es única, se trata de una unidad sistemática, del sistema de notas completo. Ello supone que «todo lo orgánico es psíquico, y todo lo psíquico es orgánico» (Zubiri 2003, 41), y que se da una co-determinación de los momentos del sistema sustantivo. Lo que no quita que se produzca la dominancia de ciertos conjuntos de notas sobre otros en función del tipo de actividad. Este rasgo de la actividad incluye el hecho de que no hay una actividad intelectual y otra cerebral, sino una actividad sistémica estructuralmente intelectual-cerebral. Otro rasgo importante de la sustantividad humana, y que afecta a su estructura, actividad y génesis es el hecho de que es una sustantividad que por sus notas es clausurada, pero no conclusa. Ello hace de la sustantividad humana una sustantividad abierta a otras realidades y a su propia realidad. Dicha apertura y el carácter psico-orgánico de la sustantividad humana implican acciones complejas y unitarias que movilizan todas las notas del sistema, con lo que abrimos la puerta a la noología zubiriana. En dichas acciones, el hombre, en cuanto animal, siente, y el sentir consta de tres momentos: receptor, tónico y efector. Pero debido a la formalidad de realidad, y por lo tanto no estimulica, de lo impresionantemente aprehendido por él, la inteligencia se nos ofrece sentiente, el sentimiento afectante y la volición tendente respecto a la realidad en la que el hombre se halla físicamente instalado. Sobre esta base se articulan posteriormente la forma y modos de la realidad humana de estar implantada en la realidad: la personeidad y la personalidad. Pero además, sobre ella se articulan también las dimensiones individual, social e histórica; y su carácter de realidad moral. Esto supone que el cuerpo u organismo se ofrece como fundamento material de la completa realidad personal o humana, y como condición para el desarrollo de la misma y sus diversas dimensiones. Esto nos obligaría a concebir a la persona como corpórea incluso en sus dimensiones individual, social, histórica y moral. El cuerpo se halla así presente también en la noología, lo individual, lo social, lo histórico y lo moral, ámbitos en los que durante mucho tiempo incluso ha sido obviado o negado.

Sin embargo, cabe señalar que esta perspectiva estructural de la sustantividad humana queda incompleta sin la perspectiva genética, la cual muestra su producción a partir del dinamismo propio de la materia, el cual expusimos anteriormente. De este modo, es el concepto de materia organizada u organismo el que nos aproxima a la realidad humana. Ello se debe a que dicho organismo puede dar de sí una serie de potencialidades que Zubiri llama: pura troficidad, propia de los vegetales, y sensibilidad, propia de los animales. Esta última nos permite hablar de una materia sentiente con potencialidades de replicación: el animal. Estas potencialidades permiten hablar de génesis y evolución. Así podemos afirmar, recogiendo todo lo dicho, que «el hombre es una sustantividad que surge genéticamente» (Ib.: 455). La realidad humana como sustantividad psico-orgánica es engendrada por los progenitores. Siendo dicha generación una transmisión de vida, en un sentido particular susceptible de usos inexactos. Los progenitores no transmiten directamente el cuerpo, la célula germinal. Se transmiten los elementos germinales (gametos) que van a producir por sí mismos a través de la fecundación, por sistematización, la célula germinal, el cuerpo. Pero además, los progenitores tampoco transmiten la psique. Esto es apreciable desde la idea de la unidad de la sustantividad humana como sustantividad psico-orgánica, pues dicha unidad implica que la psique es corpórea y el cuerpo es psíquico, y si no hay célula germinal no puede haber psique. Para Zubiri, la psique «no es término de transmisión sino resultado de la sistematización de los elementos germinales en célula germinal» (Ib.: 462). Ahora bien, ésta no está en el cuerpo, sino que brota, se constituye procesualmente desde el cuerpo, desde la célula germinal y sus estructuras. La psique se produce desde las estructuras de la célula germinal por elevación. La “elevación”, que es una noción problemática, «consiste en que lo que hace la célula sea en las estructuras celulares mismas superior a las simples estructuras materiales» (Ib.: 468), consiste en una elevación a la realidad como tal, que en la noología zubiriana es “de suyo”. Tanto Ferraz Fayos (1995, 180) como Rovalletti (2004, 537) afirman que la noción de “elevación”, más allá de sus implicaciones noológicas, apunta a un dinamismo genético que permite el acceso a un nivel superior sin abandonar el orden material. Por ello, D. Gracia habla de un emergentismo por elevación, identificando la elevación con la hiperformalización cerebral (2004, 108-109). Zubiri llama a todo este proceso de elevación estructural: hominización.

Con esta perspectiva genética se afianza aún más si cabe el papel del cuerpo en la antropología zubiriana estableciendo una especie de unidad de continuidad entre psique y organismo. Con todo cabe concluir que desde la antropología de Zubiri el cuerpo se nos ofrece como un subsistema parcial de notas físico-químicas que cumple la función de fundamento material de la sustantividad humana y sus múltiples dimensiones, siendo ésta una unidad psico-orgánica.

Aún nos queda por abordar una tematización, que como ya hemos indicado, se muestra paralela a la anterior: la teológica. A este respecto es especialmente interesante el artículo de P. Ascorra y R. Espinoza, en el cual nos vamos a apoyar. Según estos autores, el problema que se aborda en este momento es el de la unidad cuerpo-alma, tratando de ir más allá del dualismo platónico y del hilemorfismo aristotélico, pero tratando de conciliarlo con la doctrina oficial de la Iglesia Católica. Así se detecta en Zubiri, desde sus primeros escritos, ya en los años treinta, y hasta la aparición de *NHD* en 1944, la idea de la unidad cuerpo-alma como lo propio del hombre, dándose una unidad de emergencia del alma desde el cuerpo. Dicha concepción la elabora desde la filosofía griega, cierta teología y desde el horizonte que dibujan E. Husserl y M. Heidegger. En este planteamiento Zubiri entiende el cuerpo como *soma*, es decir, como actualidad o presencia real. A partir de la publicación de *NHD*, y la década de los cincuenta, se comienza a apreciar en Zubiri una concepción más conceptual y metafísica del problema de la unidad entre alma y cuerpo, al tiempo que el cuerpo cobra un protagonismo real. Sin embargo, se sigue apreciando una cierta dualidad interior a la unidad marcada por la noción de “sustancia” y el mantenimiento de la idea de la subsistencia del alma respecto al cuerpo por presiones teológicas. Como afirma D. Gracia, durante los años cincuenta y parte de los sesenta, Zubiri consideraba el alma como una sustancia o nota elemental constitutiva, de modo que «el ser humano, pues, estaría compuesto por millones de sustancias materiales y una sustancia espiritual anímica (...). Esta sustancia sería, obviamente, constitutiva, esencial, y por tanto tendría que estar en el compuesto humano “desde el primer momento”» (Gracia 2004, 103). Esta concepción irá evolucionando en Zubiri a partir de un alejamiento de las posturas de M. Heidegger, apoyándose en: M. Scheler y su obra *El puesto del hombre en el cosmos*; A. Gehlen y su obra *El hombre, su naturaleza y su posición en el mundo*; y múltiples trabajos científicos de campos tales como la antropología, la

paleoantropología, la biología, etc. Ello le llevará a concebir al hombre como una unidad estructural psico-orgánica, como una sustantividad. Esta idea se va fraguando y consolidando hasta 1962 con *SE*, en la cual Zubiri concibe al hombre como una unidad estructural y coherencial de notas, y a ello añadirá posteriormente la idea de la emergencia. Sin embargo, la consolidación definitiva de dicha idea no será visible hasta los años setenta, pues el interés de Zubiri «va desplazándose desde la esencia a la sustantividad. Lo único que tiene realidad es la sustantividad, y por tanto las llamadas sustancias, cuando están solas, forman sustantividades» (Ib.: 104). Ello conllevará el abandono de la idea de alma por parte de Zubiri, teniendo un papel importante en ello la influencia de los planteamientos del dominico M. É. Boismard. Zubiri y Boismard coinciden en concebir al hombre como una unidad psico-orgánica o psico-somática, lo que supone que:

el ser humano es una sustantividad con la formalidad de realidad, es decir, la capacidad de actualizar las cosas como realidades y no sólo como estímulos, y por tanto con un psiquismo espiritual, pero eso no significa que haya que tener una constitutiva llamada alma (Ib.: 104).

De modo que Zubiri y Boismard solucionan el problema de la unidad entre alma y cuerpo eliminando la primera y concibiendo al hombre como una unidad estructural psico-orgánica. A ello hemos de unir que el problema de la inmortalidad es abordado por ambos desde la tradición judía, la cual concibe, originariamente, al hombre como una unidad estricta, de modo que al morir el hombre, éste muere totalmente. Esta idea se hallaría en el término judío de carne (*bâsâr*), que posteriormente se vería contaminado por el dualismo órfico-pitagórico-platónico y volcado al griego de la Biblia de los Setenta como *sárx* (*σάρξ*). Esto supone una contaminación de la tradición judía, por la griega, que pasaría al cristianismo y se vería reforzada por la filosofía griega tardía y la escolástica. De ello concluye Boismard que la idea de la resurrección no implica la inmortalidad del alma. De este modo, apoyándose en Boismard, Zubiri consigue abandonar definitivamente la noción de “sustancialidad” y superar las presiones teológicas que le llevaban a mantener la tesis de la inmortalidad o pervivencia del alma, pasando a apoyarse en el término “persona”. Así en la tematización teológica del cuerpo, éste se nos ofrece rehabilitado frente al dualismo predominante y tradicional

que lo despreciaba frente al alma. El hombre es ahora realidad personal, una persona corporal, consistente en una unidad estructural psico-orgánica, la cual muere en su totalidad y resucita como totalidad, como unidad. Esto es lo que Zubiri entendería por la resurrección de la carne y la vida eterna que se mencionan en el Credo.

3.4.EL CUERPO DESDE LA PERSPECTIVA NOOLÓGICA.

La trilogía de la inteligencia sentiente aborda una cuestión que podemos denominar noológica. El término “noología”, en Zubiri, alude a «la investigación acerca de lo que estructural y formalmente es la inteligencia» (Conill 2004, 121), al análisis de hechos o descripción, no conceptualización, de la inteligencia como acto de aprehensión, no como facultad. Entre las principales tesis de esta investigación destacan fundamentalmente: 1) la de la congenereidad de saber y realidad, según la cual «el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres» (Zubiri 2006, 10), sin prioridad de una sobre la otra; 2) la tesis de la unidad de sensibilidad e intelección, según la cual el sentir humano y la intelección no son «dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente» (Ib.: 12); 3) la tesis de la intelección sentiente, según la cual «la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente» (Ib.: 13); y, 4) la tesis de la instalación en la realidad, según la cual «por la intelección, estamos instalados ya inamisiblemente en la realidad» (Ib.: 14). Ahora bien, dichas tesis suponen una crítica radical al conjunto de la historia de la filosofía, pues en ella se han producido dos tendencias erróneas: una logificación de la intelección y una entificación de la realidad. Ante dichas tendencias Zubiri trata de inteligizar el logos y de realizar la ulterioridad entitativa. Esto lo realiza en tres obras: *IRE*; *IL*; e, *IRA*.

En *IRE*, Zubiri afirma que la intelección humana es aprehensión sensible e intelectual, y que supone un captar y un darse cuenta de algo que está ya presente, con un carácter físico, real. El sentir cuenta con tres momentos que Zubiri denomina: de suscitación, de modificación tónica y de respuesta. Ahora bien, la aprehensión sensible es aprehensión impresiva, y la impresión cuenta a su vez con tres momentos: afección, alteridad y fuerza de imposición. Eso que impresiona afectando, presentándose e imponiéndose en el sentir, es decir, quedando como algo autónomo, son las notas. Las

notas presentan contenido y formalidad, una forma propia de quedar, una forma propia de autonomía de las notas en la aprehensión. Contenido y formalidad son dependientes de la índole del animal, de su habitud, es decir, de su modo de habérselas con su sentir. La habitud se vincula a la formalización, la cual hace referencia al grado de autonomía en que quedan las cosas en su sentir, que a su vez está ligada a la escala evolutiva. De este modo, en el caso del ser humano hablaríamos de hiperformalización. Esto nos permite hablar de dos modos de aprehensión sensible caracterizados cada uno por una formalidad particular: la formalidad de estimulidad, que es propia de los animales, y la formalidad de realidad, que es propia del ser humano. En el sentir, el animal se ve afectado por un estímulo que es signo de respuesta. Sin embargo, el ser humano se ve afectado por algo que no es un mero estímulo o signo, sino algo “en propio”, “de suyo”, es decir, realidad. Lo primero nos lleva a hablar de impresión de estimulidad, y lo segundo de impresión de realidad. En la segunda nos encontramos con una presencia directa, inmediata y unitaria de la formalidad de realidad que nos instala en lo real. Con lo cual nos encontramos con una aprehensión primordial de realidad. Si desde aquí retornamos a la idea inicial de que la intelección humana es aprehensión sensible e intelectual, entendiendo inteligir como aprehensión de algo como real, podemos afirmar que mientras los animales cuentan con un puro sentir o sentir estímulo, el ser humano cuenta con un sentir intelectual o inteligencia sentiente. Esta formalidad de realidad en el sentir intelectual o intelección sentiente nos viene dada por los distintos sentidos, los cuales se distinguen por sus órganos receptores. Zubiri habla hasta de once, y cada uno ofrece un modo de presentación de la realidad, tanto en el sentir como en el inteligir. Pero aún así insiste en la unidad de los sentires y la intelección. A través de dichos modos y su unidad, la realidad nos está actualizada “en” la intelección, nos está presente “en propio”. Esto permite a Zubiri distinguir entre la inteligencia sentiente, que él propone, y la tradicional inteligencia concipiente. Esto nos conduce al concepto de actualidad, al modo de “estar” o “quedar” siendo presente la cosa desde sí misma. Una presencia de la que no se puede dudar en primera instancia en este nivel por darse en aprehensión. Por ello hablamos de aprehensión primordial de realidad, la cual nos ofrece lo que Zubiri llama la nuda realidad. Ello da lugar a un modo de verdad llamado verdad real. Dicha verdad consiste en la pura presencia de lo real en la aprehensión, por lo cual no añade nada a lo aprehendido, sino que simplemente lo ratifica. La ratificación

sería el modo de actualización de la verdad real. Ello supone que en este nivel no es posible el error, pues no salimos de la aprehensión; presentando esta verdad los caracteres de simple, directa, inmediata y unitaria.

El desarrollo hasta aquí expuesto hace referencia a un momento pre-lógico y pre-racional de la intelección, un momento en el que hablamos de la realidad como formalidad de la aprehensión, pero Zubiri afirma que «la intelección sentiente nos instala ya en la realidad misma, pero sus limitaciones son raíz de todo el esfuerzo, de toda posibilidad y de todo el problematismo de la intelección ulterior de la realidad» (Ib.: 113). Por ello articula sobre la aprehensión primordial de realidad dos modalizaciones ulteriores de la intelección.

Así, en *IL*, pasamos al siguiente nivel o modo de intelección: el *logos*. En este nivel se produce una re-actualización de la cosa en la aprehensión. La cosa ya no es aprehendida sólo como realidad, sino “en realidad”, en lo que Zubiri llama el campo de realidad. Ahora, la cosa real es aprehendida entre otras cosas reales, en comunidad física de realidad. Ello tiene su base en la concepción zubiriana de ciertos caracteres de la cosa como son: la apertura, la respectividad y la transcendentalidad. Esto nos lleva a que el *logos* aprehende lo que una cosa es “en realidad”, en comparación con otras cosas que se encuentran en el campo de realidad. Entonces podemos hablar de una aprehensión dual. En la aprehensión dual se produce un movimiento de ida y vuelta, de la cosa real al campo y del campo a la cosa real “en realidad”. Hablamos de un movimiento doble de distanciación, respecto del contenido de la cosa real concreta, y de reversión en la que se intenta afirmar lo que la cosa es “en realidad”. Con lo cual, el *logos* sentiente consiste en «reactualización de lo real campalmente en movimiento» (Zubiri 1982, 54). La estructura básica de este modo de intelección cuenta con tres momentos: dualidad, que hace referencia a la aprehensión de una cosa en función de otra ya aprehendida con anterioridad; dinamicidad, que hace referencia al movimiento remisivo de lo real al campo y viceversa; y medialidad, que refiere a la realidad campal como medio de la intelección del *logos*. Frente a la cosa real ofrecida en la aprehensión primordial, la distanciación, retracción y suspensión del contenido que opera el *logos* nos ofrece una simple aprehensión. Esta simple aprehensión, que presenta el carácter formal de irrealidad, presentaría tres tipos distintos según se desrealice su contenido (“esto”), su sistematización (“cómo”) o su configuración (“qué”). Dichos tipos serían: percepto,

ficto y concepto, respectivamente. Esto nos permite adentrarnos en lo que “sería” la cosa aprehendida, pero es preciso realizar el movimiento de vuelta a la cosa cancelando la retracción, lo que nos colocaría en lo que la cosa es “en realidad”. Esto último supone una afirmación, un juicio. Zubiri piensa que afirmar es llegar a inteligir lo que una cosa es en realidad, pero desde otras. Es un “llegar” y no simplemente un “estar” en ello. De este modo dota al juicio y a la intelección de un carácter dinámico. Además, Zubiri distingue dos partes en el juicio y tres tipos de juicio. Entre las partes apunta a: algo aprehendido como real y lo que se afirma o juzga de ese algo aprehendido. Esto, unido a lo ya expuesto, nos conduce a que juzgar no consiste en atribución alguna de un concepto a otro, sino que consistiría en la realización de uno de los tipos de simple aprehensión en lo aprehendido primordialmente. Un resultado de este planteamiento es la distinción de tipos de afirmaciones o juicios, que pueden ser: posicionales (afirmaciones denominativas: “A”); proposicionales (afirmaciones a-verbales de unidad complexiva: “AB”); y, predicativos (afirmaciones conectivas o copulativas: “A - B”). A esto podemos añadir que Zubiri distingue seis modos de afirmación que se corresponden con los seis modos principales de actualización de la cosa “en realidad”. Los modos de actualización “en realidad” serían: indeterminación, indicial, ambigüedad, preponderancia, obviedad y efectividad. Los modos de afirmación: ignorancia, barrunto, duda, opinión, plausibilidad y certeza. Ahora bien, si atendemos a la intelección medial nos encontramos que dicha intelección de lo que la cosa es en realidad se halla determinada por la evidencia, entendida como intelección exigencial, como realización de simples aprehensiones en una cosa ya aprehendida como real, respondiendo dicha intelección a los caracteres de: lograda, dinámica, constituyente y exacta. Llegados a este punto, y al igual que en el modo de intelección anterior se fundaba un tipo de verdad sobre la actualización, la re-actualización del logos conduce a fundar un segundo tipo de verdad: la verdad dual, con carácter de coincidencialidad y una estructura dinámica medial, direccional y formal. La intelección propia del logos acontece formalmente dentro de la aprehensión, como sucede con el modo de intelección anterior. En ella la actualidad que se produce es una actualidad coincidencial, marcada por la coincidencia, o no, de intelección y realidad de la cosa real en el movimiento inherente al logos. Si se da esa coincidencia hablamos de verdad, y si no se da hablamos de error.

Por último, en *IRA*, nos encontramos con el tercer nivel o modo de intelección: la razón. La razón, frente a la aprehensión primordial y el logos, va a tratar de abordar lo que las cosas son “en la realidad”. De ahí que Zubiri hable ahora de realidad allende la aprehensión y nos coloque en el mundo, entendido como unidad de respectividad, como «unidad de todas las cosas reales en su carácter de pura y simple realidad» (Zubiri 1983, 19). La razón, para Zubiri, consiste en marcha, es decir, en un movimiento desde la cosa real a la pura y simple realidad, hacia lo real allende todo lo campal, siendo ésta un momento estructural del inteligir apoyado en los dos anteriores. De este modo la razón es búsqueda de realidad, *intellectus quarens*, y su actividad consiste en pensar. Ahora bien, el pensar en cuanto es intelectual lo llamamos razón. Ésta como modo de intelección cuenta con tres momentos esenciales: intelección en profundidad, que apunta a que la intelección racional es intelección de algo allende el campo de realidad y de lo que es aquende en el fondo, en profundidad; intelección mensurante, que hace referencia al carácter mensurado de la realidad desde la respectividad mundanal y a la búsqueda de la realidad-fundamento; e, intelección en búsqueda o inquiriente, que se refiere a la estructura dinámica, direccional y provisional de la razón en su marcha. En esta línea, Zubiri piensa que las cosas reales dan que pensar y dan razón. La realidad nos hace estar en razón, nos lo impone, nos encontramos con una fuerza de imposición coercitiva de la realidad. Con lo que la marcha en que consiste la razón se convierte en un movimiento dentro de la realidad para descubrir lo que lo real es en la realidad mundanal, precisamente por la fuerza coercitiva de la misma, para así descubrir la estructura en profundidad de las realidades campales concretas. Se nos impone la realidad. Sin embargo, el contenido racional no es impuesto, dado que se da un momento de libertad, cuyo resultado es el ser creación, una creación racional de contenidos. La mencionada creación racional presentaría diversos modos: la modalización, basada en la experiencia libre respecto a la actualidad del contenido; la homologación, basada en la hipótesis de una estructura formal de la realidad profunda; y, la postulación, basada en la libre construcción tanto del contenido como de la estructura básica, es decir, de todo lo campal. Estos modos de creación racional tratan de esclarecer la realidad allende la aprehensión. Esto permite a la intelección pasar del ámbito de la irrealidad, del “sería” del logos, al ámbito de la posibilidad, del “podría ser” de la razón. «La intelección racional se mueve en posibilidades reales, que

intelectivamente determinan la realidad profunda de un modo incoativo, coligente y explicativo» (Ib.: 146). Si avanzamos en el desarrollo del modo de intelección que es la razón nos encontramos con su carácter formal, que es: conocimiento. Este conocer humano se dirigiría a la realidad profunda o realidad-fundamento y presentaría tres momentos estructurales: objetualidad; método; y, verdad racional. El primero hace referencia al carácter positivo que adquiere la cosa real actualizada en la aprehensión, al ser considerada en el mundo, es decir, como cosa allende la aprehensión. El segundo momento hace referencia a la vía, al abrirse paso del conocimiento en la realidad misma, en tanto que problemática, hacia su fondo. Dicho método partiría de un sistema de referencia, identificado con las cosas reales previamente inteligidas en el campo. La intelección de lo que podría ser la cosa desde este sistema de referencias sería el esbozo, que es una construcción libre de un sistema de posibilidades. Por último, en la vuelta a la realidad desde el esbozo, nos encontraríamos con la experiencia, entendida como probación física de realidad. Esta experiencia contaría con diversos modos según los modos de probación. Entre los modos de experiencia destacan la obviedad y la viabilidad; y entre los modos de probación de la segunda destacan: la experimentación, la compenetración, la comprobación y la conformación. El tercer momento remite al hecho de que en la experiencia «la intelección racional encuentra que la realidad coincide o no coincide con aquel esbozo de posibilidades. Este encuentro es la verdad de la intelección racional. Lo contrario es el error» (Ib.: 258). Este tipo de verdad supone un encuentro entre lo real campal y el esbozo de posibilidades en la experiencia, y presenta un modo propio de actualización: la verificación, la cual se distingue de la autentificación y la veridictancia propias del nivel del logos y conforma la verdad racional. Dicho tipo de actualidad es abierta y dinámica, suponiendo una adecuación progresiva e inacabada. Por lo que podemos hablar de grados de verificabilidad. A lo que hay que añadir el carácter lógico-histórico intrínseco y formal de todo conocimiento.

Estas tres modalizaciones (aprehensión primordial, logos y razón) de la intelección sentiente conforman una unidad estructural. La unidad modal del acto de la intelección sentiente es comprensión, es decir, aprehender lo real desde lo que realmente es; y la unidad modal del inteligir es el entendimiento, el cual es el resultado modal de la razón. El acto intelectual implica un estado intelectual consistente en quedar retenido

intelectivamente por y en lo real en cuanto tal, y a este estado se lo denomina saber. De este modo queda caracterizada, de un modo general, la inteligencia sentiente, es decir, la noología zubiriana.

Pero, ¿dónde se encuentra el cuerpo en todo éste desarrollo? Ya hemos indicado que la presencia de la cuestión del cuerpo en Zubiri es a veces poco evidente o explícita en sus escritos, y el caso de la trilogía de la inteligencia sentiente es, quizás, donde dicha afirmación cobra mayor sentido. Pues bien, en un momento dado el cuerpo aparece en ella como principio de actualidad, lo que nos obliga en estos momentos a analizar las nociones de “principio” y “actualidad” para poder ofrecer una comprensión adecuada del cuerpo en la perspectiva noológica.

La noción de “principio” aparece analizada por Zubiri, en *IRA*, en el marco de su análisis de la razón como actividad pensante en cuanto intelectual. Zubiri se pregunta entonces qué es ser principio y cómo nos está dado el principio. Ante la primera pregunta se comienza por afirmar que la realidad como principio es realidad como fundamento, como un “por” abierto a algo otro. Ello conlleva que la realidad como principio es fundante y fundación en tanto que fundamenta lo fundado otorgándole su carácter de realidad desde sí, realizándose por y en la realidad del fundante. Zubiri afirma entonces que «el principio lo es sólo en cuanto está intrínsecamente “princiando”, esto es realizándose como principio» (Ib.: 46), cuanto está siendo, ejecutándose. Lo cual descarta la idea de principio como comienzo, origen o juicio en los sentidos clásico y moderno. Principio es realidad-fundamento. Por su parte, la noción de “actualidad” es presentada en el capítulo V de *IRE* al hablar de la índole esencial de la intelección sentiente como acto de estar presente. Zubiri apunta al “estar” como más fundamental y como un momento propio de la cosa misma, y más concretamente al “estar presente” en tanto que «estar como mera actualidad en la inteligencia sentiente» (Zubiri 2006, 136). Esto conduce a Zubiri a la pregunta por la actualidad. Pero antes de clarificar qué es la actualidad, Zubiri procede a distinguirla de lo que habitualmente entendemos en filosofía por actualidad, es decir, de la actualidad aristotélica. Tradicionalmente se ha entendido por actualidad lo real como acto, *enérgeia* (*ἐνέργεια*), es decir, como plenitud y acción de la realidad de algo; mientras que Zubiri entiende por actualidad lo real como actual, es decir, como presencia física de lo real. Para distinguir ambos sentidos de la actualidad llama al primero, actualidad, y

al segundo, actualidad. De este modo nos encontramos con un primer acercamiento a la noción de “actualidad”, la cual es entendida como presencia física de lo real. En tanto que presencia, la actualidad es un estar presente de algo en algo. Estos dos “algos” apuntan a una doble cara o dos momentos de la actualidad: 1) una extrínseca, por lo que algo es presente a otro algo; y, 2) otra intrínseca, por lo que algo se está haciendo o es presente. Tenemos así una actualidad extrínseca de la cosa en algo y una actualidad intrínseca de la cosa como estar real. Desde este segundo aspecto, la actualidad es un “estar siendo” presente desde sí mismo, un “hacerse” presente desde sí mismo. Esto supone una filosofía del estar frente a la filosofía del ser de Heidegger, una clara señal de la prioridad de la metafísica y la realidad frente a la ontología y el ser, en la cual resuenan lejanamente ciertas notas orteguianas. Ello nos conduce a la esencia de la actualidad, que no es otra que el ser real, es decir, el estar siendo presente desde sí mismo “siendo real” lo real mismo. Por último, Zubiri clarifica que «lo real no “es”, sino que “está”» (Ib.: 140). Pero además apunta al concepto clave de *prius* al afirmar que «en la impresión de realidad, la formalidad de realidad es (...) un “*prius*” de la aprehensión misma» (Ib.: 140); lo cual lleva a la aprehensión como actualidad, como estar en actualidad. En definitiva, la actualidad sería un estar siendo presente desde sí mismo como real, que, para Zubiri, es sinónimo de físico, y en impresión de realidad, en intelección, que también es un acto físico.

Tras este breve paréntesis, nos vemos ahora con las herramientas para clarificar la idea zubiriana de cuerpo como principio de actualidad en la inteligencia sentiente, conectándola con la que ya ofrecimos en la perspectiva metafísico-antropológica. Esta expresión aparece en *IRE*, en el Apéndice 7. Ello quizás nos conduzca a pensar que dicha expresión sólo puede ser entendida desde la perspectiva metafísica, pues dichos apéndices aglutinan cuestiones de carácter metafísico que sobrepasan la intención descriptiva de hechos que Zubiri pretende ofrecer en esta obra. Pero, en este apéndice Zubiri nos dice que va a abordar «conceptos y problemas fronterizos entre el estudio de la inteligencia y el estudio de la realidad» (Ib.: 209), y que por dicho carácter fronterizo sitúa estas consideraciones en un apéndice. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que lo fronterizo presenta un carácter ambiguo, pues la frontera se nos presenta como lo que limita entre un adentro y un afuera. Ello nos permitirá hablar del cuerpo como principio de actualidad en la inteligencia sentiente. Tras abordar la cuestión de la independencia

de lo real, Zubiri se adentra en la cosa real como real en el mundo, en su mundanidad. La mundanidad a su vez nos conduce al hecho de la intelección sentiente de lo real como instaurado en el mundo según las diversas figuras de instauración en la realidad: integración, en el caso de las cosas no-vivientes y vivientes, y, absolutización, en el caso de la realidad personal, del hombre. Aquí es donde aparece la cuestión que nos ocupa. Zubiri dice:

Ciertamente por algunos momentos de su realidad, la persona está integrada en el mundo; por ejemplo, por su cuerpo. Pero en cuanto personal, este mismo cuerpo trasciende de toda integración: el cuerpo es personal pero lo es formal y precisamente no como organismo ni como sistema solidario, sino como principio de actualidad (Ib.:, 213).

Así, la instauración en la realidad se encuentra dada en la impresión de realidad, siendo física. Pero, ¿qué quiere decir esto? Como ya hemos visto, la noción de “cuerpo” presenta diferentes sentidos: materia corporal, corporeidad, corporalidad, *soma* o carne. Desde la perspectiva metafísico-antropológica el cuerpo como principio de actualidad, en el caso de la realidad personal, hace referencia a la presencialidad física de la unidad estructural psico-orgánica, es decir, al cuerpo en el sentido de corporeidad. Pero principio de actualidad también quiere decir realidad-fundamento del estar siendo presente como real desde sí mismo y en impresión de realidad, en la inteligencia sentiente. Si adoptamos el sentido de cuerpo como corporeidad de una unidad psico-orgánica y los momentos intrínseco y extrínseco de la actualidad, nos encontramos con que el cuerpo como principio de actualidad presenta a su vez dos perspectivas: una metafísico-antropológica y otra noológica, por las cuales el cuerpo está integrado en el mundo y lo trasciende, respectivamente. A nosotros nos interesa particularmente la perspectiva noológica, por la cual el cuerpo como corporeidad, como presencialidad física de la unidad psico-orgánica, es principio de actualidad, realidad-fundamento del estar siendo presente algo como real desde sí mismo en impresión de realidad, en intelección sentiente. Pero, ¿qué quiere decir esto? ¿Dónde se encuentra el cuerpo en la descripción de la inteligencia sentiente, la cual es actualización de lo real? La clave está en el sentir, en la impresión, pues en él coinciden cuerpo y actualidad.

La pista la encontramos en *Sobre la realidad*, un curso impartido por Zubiri en 1966 que supone, junto a *Estructura dinámica de la realidad*, una continuación natural y una clarificación de los planteamientos de *SE*. En el primer capítulo, Zubiri afirma, frente a las filosofías más recientes, que la cuestión de la realidad es una cuestión de la metafísica, la cual es entendida como «un modo humano de conocer, de saber o, por lo menos, de querer saber lo que es la realidad en cuanto tal» (Zubiri 2001, 10), y que, como tal, tiene una verdad propia dependiente del modo de presentarse el objeto del problema desde sí mismo, lo real, al hombre, condicionando su acceso al mismo. Dicho modo es la intelección, que, para Zubiri, ha sido tradicionalmente concebida desde la dualidad sensibilidad-inteligencia, siendo el primer término de la misma portador de sensaciones o datos con los que la inteligencia operará y generará un cierto saber. Sin embargo, Zubiri observa que la filosofía soslaya o resbala sobre la cuestión de la sensibilidad, hasta el punto de afirmar que se da una eliminación o supresión radical de la misma. De hecho, se da cuenta de que no es sólo la sensibilidad la que ha sido eliminada, sino que además se puede apreciar una ausencia del cuerpo. Así afirma que «(...) es extraña y paradójica esta ausencia de la sensibilidad a lo largo de toda la filosofía moderna. No más ni menos extraña, pero igualmente grave, que la ausencia entera del cuerpo de toda la antropología filosófica de Husserl y Heidegger» (Ib.: 16).

Aquí, me gustaría introducir una pequeña digresión. Pues a este respecto cabe señalar, frente a Zubiri, que el cuerpo y la sensibilidad sí aparecen en el pensamiento de Husserl. Aunque sus referencias no son muy destacables en las principales obras publicadas en vida, como *Ideas I* o *Meditaciones cartesianas*, sí lo son en algunos de sus cursos y en *Ideas II* y *III*, publicados póstumamente a partir de 1952 en *Husserliana* IV y V, es decir, catorce años antes de que Zubiri haga la afirmación sobre la que nos hemos detenido. Como bien han mostrado numerosos estudios en los últimos años, el cuerpo, como *Leib*, juega un papel fundamental en la filosofía de Husserl como estructura de la vida del sujeto trascendental. En virtud de dicha carnalidad del sujeto trascendental, éste se halla provisto de campos sensitivos, es decir, de una sensibilidad. También es discutible, al menos, el caso de Heidegger. Pues como ya hemos comprobado, Heidegger relega las cuestiones de la corporeidad y de la corporalidad al ámbito de lo óntico, en *Ser y tiempo*, para centrarse en su análisis ontológico del ser-en-el-mundo y de la facticidad del *Dasein*. De hecho, algo parecido podríamos decir de la

sensibilidad. Sin embargo, algunos han querido ver una tematización del cuerpo en los llamados cursos del *Seminario de Zollikon*. De ahí que quepan opiniones dispares en torno a la cuestión de si Heidegger abordó, o no, la cuestión del cuerpo⁴³. Entonces, ¿por qué afirma Zubiri que el cuerpo se halla ausente en los planteamientos de Husserl y Heidegger? El caso de Heidegger es más fácil de dirimir que el de Husserl, ya que, los *Seminarios de Zollikon*, los textos que desatan el debate sobre el tratamiento efectivo del cuerpo por parte de Heidegger no son publicados por primera vez hasta 1987, es decir, cuatro años después de la muerte de Zubiri, con lo cual éste no contaba con elementos que le permitieran pensar lo contrario. Por otra parte, Zubiri parece pasar por alto todas las referencias al cuerpo en la obra de Husserl, tanto las de menor calibre como otras de mayor entidad, como es el caso de las de *Ideas II*. Todo ello a pesar de contar con dichas obras en su biblioteca personal⁴⁴, lo que descarta el desconocimiento por parte de Zubiri de dichos textos. Entonces, ¿qué explica la afirmación de Zubiri respecto a Husserl? Las explicaciones más plausibles al respecto parten de la postura de Zubiri en relación al supuesto giro trascendental de Husserl y su interpretación de éste como una recaída en el idealismo, una opinión que le llevó a centrarse más en los planteamientos de *Investigaciones Lógicas*. Partiendo de ello Zubiri pudo pasar, erróneamente, por encima de las referencias husserlianas al cuerpo considerando que no terminaban de referirse real y directamente al cuerpo, hecho que queda respaldado por su crítica a la noción husserliana de “sensibilidad”.

Para Zubiri, la ausencia de la sensibilidad de la que hablábamos tiene su raíz en la tradicional distinción y contraposición entre la sensibilidad, como dadora de datos a la inteligencia, y la inteligencia, como la facultad que trataría de saber o conocer la cuestión de la realidad como problema, olvidando la función primaria de los datos como vía de acceso a la realidad. Según él, en la historia de la filosofía se identificaron los datos sensibles con la intuición, entendida como conocimiento inmediato, *gnosis* (*γνώσις*), o como presencia inmediata de la cosa sentida ante el hombre, *aísthesis*. En el

⁴³ Al respecto de esta digresión sería recomendable volver sobre los apartados dedicados a ambos autores, más arriba, en este mismo trabajo.

⁴⁴ Este punto puede ser corroborado mediante consulta en el catálogo de la biblioteca personal de X. Zubiri, el cual puede ser consultado en la web de la Fundación Zubiri de Madrid: http://www.zubiri.net/?page_id=451

segundo caso hablamos de intuición sensible, la cual puede ser concebida bien como un acto cognoscitivo subsumido por un acto superior, que sería la inteligencia, o bien como un conocimiento por excelencia, ante el cual la inteligencia no sería más que un mero sucedáneo. Sea como fuere, para Zubiri, acontece una inaceptable subsunción de la sensibilidad en la intuición, por la que se prescinde de lo propiamente característico de la sensibilidad: el momento de impresión. Muestras de ello lo halla tanto en Kant como en Husserl, al tiempo que la impresión es entendida como afección. Sólo entonces se revela que el cuerpo se halla implícito en este momento. Literalmente, Zubiri entonces afirma que:

Una impresión es, por de pronto, una afección. Una afección en que (...) el objeto, la cosa en este caso, está afectando al hombre en una cierta forma y, aunque no hablemos expresamente de él, al cuerpo. Hay pues una impresión cuando el hombre está afectado impresivamente por las cosas (Ib.: 22).

Aquí es donde el cuerpo se ocultaba en la noología zubiriana: en el momento de afección de la impresión, en el sentir, en la *aísthesis*. Ahora bien, mientras que la historia de la filosofía ha reducido la impresión a simple sensibilidad y ha soslayado sus momentos de alteridad y de imposición de la realidad, Zubiri concibe la impresión como aspecto de una unidad estricta de sensibilidad e intelección y atiende a todos sus momentos. De este modo, Zubiri llega a la impresión y formalidad de realidad propias del ser humano, que ya describimos más arriba, y que conducen a la idea de la inteligencia sentiente, la cual se ofrece como una estructura única y unitaria, como una unidad de sensibilidad e intelección, en la que éstas no son irreductibles entre sí y por la que el hombre, como animal de realidades, se encuentra instalado físicamente en la realidad en cuanto tal, por razón de su impresión de realidad. En este punto es realmente importante comprender la unidad intelección-sentir. El acto de inteligir, *noein*, tiene, para Zubiri, un momento impresivo, es decir, es también un sentir, *aísthesis*, el cual implica el cuerpo. Esto supone repensar el par conceptual *nóesis* (*νόησις*) – *nóema* (*νόημα*), más allá de la intencionalidad husserliana, anclándolo en la realidad física, en un “estar” físico en la realidad, en un *érgon* (*ἔργον*), en la *noergia* (*νοεργία*). En *IRE*, a propósito de la índole unitaria de la aprehensión de realidad, Zubiri afirma que «la impresión (...) no es en primera línea unidad noético-noemática de conciencia, sino que

es un acto de aprehensión, una noergia, un érgon» (Zubiri 2006, 67), y extensivamente se puede decir que la actualidad en que consiste la aprehensión primordial de realidad, y con ella la intelección, es noérgica. La actualidad como intelección, en *IRE*, consiste en un “estar presente” de algo como real y actual quedando como “de suyo” o “en propio” desde sí mismo en la intelección. Pero la intelección es sentiente, es impresiva, por lo cual hemos de considerar la actualidad como impresión, como impresión de algo “de suyo” que está presente con dicha formalidad en la aprehensión, en una unidad física de realidad. De este modo, en la intelección sentiente, están presentes la realidad inteligida y la intelección en una misma actualidad numérica como realidades distintas, es decir, en una actualidad común. Zubiri analiza la estructura de esta comunidad de actualidad en sus momentos de: “con”, de co-actualización; “en”, de co-actualización mutua de una en otra; y, “de”, de co-actualización de la actualidad de realidad de una cosa en otra. Ahora bien, esta estructura conduce a Zubiri a la cuestión de la conciencia. Una conciencia que es caracterizada frente a las concepciones modernas como: acto, no como facultad, de co-actualidad intelectual de la intelección misma en su propia intelección (“con”); estar presente en la cosa y en mi propia intelección (“en”); y, ser conciencia-de la cosa y mi misma intelección (“de”). Con lo cual podemos hablar, al menos en el caso del hombre, de conciencia de realidad. Una conciencia de realidad que puede plegarse sobre sí misma, llegando incluso a verse como corpórea.

Hemos alcanzado nuestro objetivo, la comprensión del cuerpo como principio de actualidad, es decir, de la corporeidad, entendida como realidad-fundamento del estar siendo presente algo como real desde sí mismo en impresión de realidad, en intelección sentiente, dentro de la noología, por el hecho de que dicha impresión y dicha intelección son corpóreas. Así, la noología de Zubiri habla de una inteligencia sentiente, de una inteligencia corpórea, de una corporeidad inteligente. Esto es algo que también se aprecia en la perspectiva metafísico-antropológica en tanto que afirmábamos que la corporeidad apunta a la presencialidad física de una unidad psico-orgánica, una unidad intelectual-sentiente, en el caso del hombre.

3.5.RASGOS FUNDAMENTALES DE LA NOCIÓN DE CUERPO EN X. ZUBIRI.

Tras este recorrido a través de diversos textos de la obra de Zubiri, con la intención de explicitar detenidamente el desarrollo de su noción de “cuerpo”, nos vemos en la necesidad de extraer y establecer, resumidamente, sus rasgos fundamentales.

La noción de “cuerpo” en la fenomenología de Zubiri se desarrolla en el marco de una metafísica de la realidad, la cual se constituye básicamente desde una adopción crítica de la fenomenología de E. Husserl, tratando de evitar una particular interpretación idealista o subjetivista, pero también de la ontología-hermenéutica de M. Heidegger. En el caso de Husserl critica que éste lleve a cabo una sustantivación de la conciencia, una objetivización de las cosas como cosas-sentido y una priorización del sentido sobre la realidad que tienden al idealismo, por lo cual se propone partir de los actos de conciencia, dotar a las cosas de carácter entitativo y priorizar la realidad sobre el sentido. Por su parte, en el caso de Heidegger critica su sustantivación del ser, su fundamentación de la realidad en éste y, también, su priorización del sentido sobre la realidad, de ahí que opte por un giro metafísico en pos de la realización del ser. Por todo esto hablamos en el caso de Zubiri de una metafísica de la realidad y no de una ontología del sentido o del acontecimiento. Sin embargo, como venimos indicando, la fenomenología no es la única influencia de Zubiri, pues también se ve influenciado por otros planteamientos filosóficos, científicos y teológicos de los que se nutren su metafísica de la realidad y su concepción del cuerpo. Desde el ámbito de la filosofía le influyen los trabajos de autores como: H. Bergson, J. Ortega y Gasset, A. Gehlen, M. Scheler y J-P. Sartre. Del ámbito científico le influyen los avances en los campos de: la física (A. Einstein, M. Plank, E. Schrödinger, W. Heisenberg, etc.), las matemáticas (L.J.E. Brouwer, E. Zermelo, K. Gödel y P. Cohen), la biología, la neurofisiología, la neuroquímica, la genética molecular, la psicología (S.R. Cajal, C.S. Sherrington, Brickner, la *Gestalttheorie*, V. von Weizsäcker, K. Goldstein, S. Ochoa, etc.) o la lingüística (É. Benveniste). Desde el ámbito de la teología destacan las aportaciones de autores como los benedictinos O. Casel, C. Warnach o del dominico M. É. Boismard. Todas estas influencias se aúnan en Zubiri frente a toda forma de pensamiento que tienda a la entificación de la realidad y la logificación de la inteligencia, tal y como viene sucediendo, a su juicio, en la tradición filosófica y científica occidental, desde Parménides al mismo Heidegger. En este marco la noción de “cuerpo” se va

configurando en la obra de Xavier Zubiri en una continuidad de maduración en la que se progresa y producen cambios importantes, siendo sus últimos planteamientos una superación, por profundización, de los anteriores. Todo ello en pos de la realización del ser y la inteligización del logos.

Situados desde este punto nos vemos en condiciones de ofrecer una caracterización general de la noción de “cuerpo” y sus términos afines, tanto desde la perspectiva metafísico-antropológica como desde la perspectiva noológica.

En la perspectiva metafísico-antropológica hemos comenzado por tematizar el cuerpo desde la metafísica, como cosa real, como una unidad estructural o sistémica de notas con carácter sustantivo, con suficiencia constitucional, y dinámica. Sin embargo, cuando esa cosa real es una realidad humana pasamos a tematizar el cuerpo, primero, desde la antropología y, después, desde la teología. En dichas tematizaciones el cuerpo se presenta como un subsistema parcial de notas físico-químicas que cumple la función de fundamento material de la sustantividad humana y sus dimensiones, que es, en última instancia, una unidad psico-orgánica. Así, coincidiendo con V. M. Tirado San Juan (1998, 230-233), detectamos en Zubiri hasta tres sentidos diferentes respecto al cuerpo del ser humano en esta perspectiva. Atendiendo a nuestro propio orden expositivo nos encontraríamos con: 1) el cuerpo como momento de actualidad o presencialidad física, es decir, como corporeidad, una corporeidad que lo es de una unidad psico-orgánica en el caso del hombre; 2) el cuerpo como base orgánica de la persona u organismo, es decir, como corporalidad; y, 3) el cuerpo como actualidad del organismo en toda su sustantividad, es decir, como soma. A lo que hemos de añadir, el uso del término cuerpo para referirnos a la materia corporal, es decir, a la que se halla formada por átomos, moléculas, etc., y la noción de “carne”, con un sentido especial en el ámbito teológico.

Por su parte, en la perspectiva noológica, la noción de “cuerpo” se encuentra siendo una presencia implícita y permanente en el fondo o base de la inteligencia sentiente, en el momento del sentir como impresión, y desde él en el resto de la inteligencia sentiente. En ella el cuerpo se encuentra también como corporeidad, pero en el sentido de principio de actualidad, es decir, entendida como realidad-fundamento del estar siendo presente algo como real desde sí mismo en impresión de realidad, en intelección sentiente, dentro de la noología, por el hecho de que dicha impresión y dicha intelección son físicas, corpóreas. Con lo que podemos hablar de una inteligencia

sentiente o de una inteligencia corpórea, de un sentir inteligente o de una corporeidad inteligente. En definitiva, de un yo encarnado.

Si atendemos a la definición de filosofía del cuerpo, ofrecida más arriba por M. Marzano (2007, 122-123), parece que Zubiri cumple dichos requisitos. Sin embargo, quizás pueda parecer excesivo situar el cuerpo como punto de partida de la reflexión de Zubiri frente a la realidad. Por ello, quizás sea más prudente afirmar la presencia de una fenomenología o de una filosofía del cuerpo en Zubiri que hablar de la filosofía de Zubiri como una fenomenología o una filosofía del cuerpo. A pesar de todo, quizás sea posible la lectura de la filosofía zubiriana como filosofía del cuerpo si tenemos en cuenta la propuesta de lectura noológica de D. Gracia y que el sentir, el cuerpo, es el punto de contacto del saber y la realidad, siendo posible encontrarlo por debajo de los modos superiores de la intelección. Ello situaría la filosofía de Zubiri como una filosofía del sentir o del cuerpo, subrepticia, respecto a la realidad. Sea ello posible o no, en Zubiri, nos encontramos con un yo encarnado o corpóreo que está siendo instalado físicamente en la realidad inteliendo sentientemente. Todo esto nos lleva a afirmar, con V. Bulo Vargas, que en Zubiri tiene lugar una restitución del cuerpo, una restitución que se lleva a cabo a través del sentir, de la *aísthesis*, pero situada en unidad primordial con la inteligencia, con el *noein*. Esto enlaza la revolución fenomenológica en la reflexión sobre el cuerpo. De hecho, se aprecian como evidentes una cierta integración del cuerpo a lo largo de la obra filosófica de Zubiri y un cierto paralelismo, salvando las distancias, entre las nociones husserlianas de *Körper* y *Leib* y las nociones zubirianas de “corporalidad” y “corporeidad”, ésta última en tanto que aúna los sentidos de momento de actualidad o presencialidad física y de principio de actualidad. Aunque no podemos concluir si dicho paralelismo es una herencia, o no, de Husserl, y, si lo es, tampoco podemos concluir si se trata de una herencia directa o indirecta. Sin embargo, todo parece indicar que sería una herencia indirecta, probablemente procedente de la antropología filosófica de M. Scheler y otros autores. De modo que nos encontramos con un yo corpóreo que está siendo instalado en la realidad inteliendo sentientemente, corpóreamente, por la sencilla razón de que, para Zubiri, lo que se da en la *aísthesis*, en la corporeidad, es una prioridad de la realidad del sentido sobre el sentido de la realidad, expresada en las nociones de “formalización” y “actualidad”.

4. COMPARATIVAS

Una vez expuestos los planteamientos de Maurice Merleau-Ponty y Xavier Zubiri, y sus respectivas concepciones de la noción de “cuerpo”, nos vemos en condiciones de poder efectuar una comparativa entre ambos. Una comparativa que aborde no solo lo respectivo al cuerpo, sino que incluya las raíces y el marco de desarrollo de éste. Ahora bien, dicha comparativa debe partir del hecho de que no hay o existe constancia de contacto directo entre ambos autores. No se ha podido constatar presencia alguna de algún escrito merleau-pontiano en el catálogo de la biblioteca personal de X. Zubiri y, por otro lado, resulta imposible que Merleau-Ponty pudiera acceder a los desarrollos maduros de la filosofía zubiriana ya que murió en 1961, un año antes de la publicación de *SE*, la obra que inauguraba la etapa de madurez de su colega español. En todo caso, las semejanzas que *a priori* se pueden señalar entre ambos autores tendrían su origen o procedencia en fuentes comunes.

En Merleau-Ponty encontramos una motivación que cambia y evoluciona desde la comprensión de las relaciones conciencia-naturaleza a la de la unidad de continuidad entre ellas, ello supone una profundización hacia una disolución de la dicotomía inicial, y sus dificultades inherentes, en la que el cuerpo es situado, de entrada, como centro estructurador de su filosofía. En el caso de Zubiri hablamos también de una inspiración que va cambiando y madurando, pasando del interés por las cosas sobre las que se filosofa al interés por la realidad en cuanto tal. Si atendemos a la inspiración de su etapa de madurez, la pregunta por la realidad en cuanto tal, el cuerpo no parece, al menos inicialmente y a primera vista, ocupar un lugar central en su reflexión. Ello supondría, siguiendo la definición de filosofía del cuerpo de M. Marzano (2007, 122-123), que mientras podemos hablar de la filosofía de Merleau-Ponty como una filosofía del cuerpo, en el caso de la filosofía de Zubiri deberíamos hablar de una filosofía de la realidad que contiene una filosofía del cuerpo. Ello es algo que podemos afirmar sólo inicialmente, pues cabría la posibilidad de entender, como hemos indicado más arriba, la filosofía de Zubiri como una filosofía del cuerpo si tenemos en cuenta la propuesta de lectura noológica de D. Gracia y asumimos que el sentir, el cuerpo, es el punto de contacto del saber y la realidad, siendo posible encontrarlo por debajo de los modos ulteriores de la intelección. Con lo cual la filosofía de Zubiri sería una filosofía del

sentir o del cuerpo. Quedaría por discutir si esta opción es factible o, por el contrario, supondría forzar y retorcer en exceso el pensamiento del autor.

Ahora bien, podríamos afirmar que estas reflexiones sobre el cuerpo cuentan con un método, pero hablar de método puede ser contraproducente tanto en Merleau-Ponty como en Zubiri, pues ambos huyen de dicha noción por las connotaciones heredadas de la Modernidad, unas connotaciones que apuntan hacia el metodologicismo de origen cartesiano. Frente a ello prefieren hablar de “estilo” e “idea de la filosofía”, respectivamente. Ahora bien, si hablamos del estilo filosófico merleau-pontiano o de la idea de la filosofía zubiriana innegablemente señalaremos que ambos coinciden en los caracteres de la descripción y la crítica, pero con la diferencia de desarrollarse desde el mundo de sentido y desde la realidad, respectivamente. Ello da lugar a una concepción de la filosofía como siendo en un perpetuo estado naciente, para Merleau-Ponty, o como un curso inicial constitutivamente inmaduro, para Zubiri. Por otro lado, los caracteres apuntados indican la asunción por parte de ambos autores de los principales rasgos de la fenomenología.

Para comprender mejor la concepción de la filosofía de ambos autores, así como sus desarrollos particulares, es preciso atender a sus influencias comunes. Ambos tienen como influencia fundamental la fenomenología de E. Husserl, de la cual realizan una adopción crítica. La lectura merleau-pontiana de la fenomenología husserliana se lleva a cabo desde el conjunto de la obra de éste, incluyendo numerosos inéditos en la época, entre los que destaca *Ideas II*. Desde dicha lectura, Merleau-Ponty emprende un giro hacia una fenomenología existencial en la que se lleva a cabo una inversión de recorrido que no va desde el *cogito* al *Lebenswelt*, sino del segundo al primero; se sustituye al sujeto constituyente por un sujeto encarnado constituido-constituyente; y se prioriza la intencionalidad operante frente a la de acto. Por su parte, la lectura zubiriana de la fenomenología de Husserl queda reducida básicamente a las *Investigaciones lógicas*, pues Zubiri, erróneamente, asegura encontrar enormes huellas de idealismo y subjetivismo en el proyecto filosófico husserliano, unas huellas que para él se hacen cada vez más patentes a partir de *Ideas*. De este modo, Zubiri realiza una lectura de la fenomenología en la cual crítica que Husserl ha llevado a cabo una sustantivación de la conciencia, una objetivización de las cosas como cosas-sentido y una priorización del sentido sobre la realidad que tiende al idealismo, y frente a ello propone partir de los

actos de conciencia, dotar a las cosas de carácter entitativo y priorizar la realidad sobre el sentido. Así, tanto Merleau-Ponty como Zubiri, aprecian diversos problemas o deficiencias en la fenomenología. A ello podemos sumar la lectura de otras propuestas dentro del campo abierto por Husserl. Así, por ejemplo, Zubiri recalca en la lectura de M. Scheler, el cual condiciona especialmente la interpretación zubiriana de la fenomenología, mientras que Merleau-Ponty lo hace en textos de E. Fink, J-P. Sartre o A. Gurwitsch.

Otra influencia importante es la de M. Heidegger. Sin embargo, el papel de la filosofía heideggeriana es muy dispar en uno y otro. En el caso de Merleau-Ponty, su intra-ontología de la carne se gesta en buena parte en diálogo contra Heidegger y sus seguidores, como señala E. de Saint Aubert (2006, 101-103). De hecho los rasgos de la ontología merleau-pontiana son plenamente opuestos a los de la heideggeriana, hasta el punto de que la primera es denominada ontología indirecta frente a la del maestro de Alemania. Mientras tanto, Zubiri sí cuenta con una importante etapa de influencia heideggeriana, alimentada por una lectura ontológica, no existencial, de *Ser y tiempo*, interesándole particularmente los aspectos de una mal llamada teoría del conocimiento heideggeriana. Sin embargo, Zubiri también termina por criticar los planteamientos de Heidegger desde su giro metafísico, acusándolo de llevar a cabo una sustantivación del ser, de priorizar el sentido sobre la realidad y de fundar la realidad en la ontología.

Cabe apuntar, por otro lado, que las influencias de nuestros autores no se limitan a la filosofía, sino que podemos afirmar que ambos se nutren de los avances científicos del momento. Mantienen contactos con la física contemporánea, siendo particularmente interesante el conocimiento adquirido por Zubiri en sus relaciones con A. Einstein, M. Plank, E. Schrödinger, W. Heisenberg, A. Sommerfeld y otros físicos. Los dos se interesan por los avances en los campos de la biología y la psicología, destacando la neurofisiología, la neuroquímica, la etología o la psicopatología. Entre sus lecturas comunes se cuentan textos de: I.P. Pavlov, S.R. Cajal, C.S. Sherrington, V. von Weizsäcker, K. Goldstein, P. Schilder, J. Lhermitte, W. Koehler, K. Koffka, F. Katz, M. Wertheimer, etc. Zubiri incluso llega a conocer y estudiar la genética molecular tras su espectacular desarrollo en los años setenta. Otro interés común entre ambos autores es la lingüística, siendo resaltable la influencia de F. Saussure en la filosofía de Merleau-Ponty y la de É. Benveniste en Zubiri. Sin embargo, también cabe señalar una serie de

influencias particulares en ambos autores, como son el caso de las matemáticas y la teología en Zubiri y de la literatura y el arte en Merleau-Ponty.

Más allá de la motivación, la idea de filosofía y las influencias de nuestros autores cabe señalar las diferencias en sus trayectos filosóficos. El trayecto merleau-pontiano se caracteriza por un paso desde la fenomenología de la corporeidad a la intra-ontología de la carne, de la fenomenología a la ontología, mediando una etapa dedicada al análisis filosófico de la expresión. Dicho paso se da en una unidad de continuidad y coherencia en la que se profundiza en los propios planteamientos, al tiempo que se depuran restos y nociones del pensamiento y la ontología heredados de la Modernidad. Mientras tanto, en el trayecto zubiriano se aprecia un paso desde la fenomenología a la metafísica, pasando por una etapa ontológica. Un paso que acontece en la forma de una unidad de maduración, profundización y superación de los planteamientos iniciales.

Así podemos describir los marcos de desarrollo de sus nociones de “cuerpo” como ontología del sentido, si nos referimos a Merleau-Ponty, y metafísica de la realidad, si nos referimos a Zubiri. Dos denominaciones que apuntan a que nos movemos en un mundo de sentido o en la realidad, en una priorización del sentido o de la realidad, respectivamente.

Adentrándonos ya en la cuestión de la noción de “cuerpo” cabe decir que ambos autores muestran diversos términos para referirse al mismo. Mientras en Merleau-Ponty destacan las nociones de “organismo”, “cuerpo fenomenal o vivido” y “carne”; en Zubiri destacan nociones como las de “corporalidad”, “corporeidad”, *soma* y, también, la de “carne”; descartamos la noción de “organismo” por verse integrada en las de corporeidad y corporalidad y la noción de “materia corporal”, por referir ésta a un nivel de reflexión que no nos ocupa y que se halla también integrado en las otras nociones.

De entrada cabe señalar la diferencia radical entre las nociones merleau-pontiana y zubiriana de “carne”. La noción merleau-pontiana es una noción ontológica que apunta al Ser al hablar de una carne común en la que se distinguen entrelazadas quiasmáticamente, en reversibilidad, la carne del cuerpo y la carne del mundo o de las cosas. De este modo la carne no puede ser entendida como material o espiritual, sino como elemento, como un concepto ontológico que tiene el sentido presocrático de principio, *arché*, un principio ambiguo que apunta a una unidad cuerpo-mundo en la que la percepción juega el rol de apertura originaria. Sin embargo, la noción zubiriana se

refiere simplemente a la unidad sustantiva psico-orgánica que es el hombre, pero con la particularidad de presentar connotaciones teológicas concretas. Quizás, la noción zubiriana más próxima a la merleau-pontiana, salvando las distancias, sea la noción misma de “realidad”, que es una noción metafísica, siendo el ser humano una realidad humana o personal. De éste modo, tanto la noción de “carne” de Merleau-Ponty como la noción de “realidad” de Zubiri aúnan en continuidad las cosas y al ser humano. El ser humano, en tanto que carnal o corpóreo, no es un ser o una realidad aparte, sino un ser que existe siendo en la carne del mundo o una cosa real instalada físicamente en la realidad, lo que garantizará posteriormente a otro nivel una concepción ecológica de la conciencia o de la inteligencia y del ser humano.

Frente a la noción merleau-pontiana de “organismo”, presente en el análisis del nivel de la experiencia científica con el que se inicia la perspectiva de la fenomenología de la corporeidad, cabría contraponer la noción zubiriana de “corporeidad”, entendida desde la perspectiva metafísico-antropológica, pero no las de corporalidad ni la de *soma*, ya que éstas no presentan, comparativamente, el mismo alcance, al referirse a un subsistema parcial y no al sistema total. Para Merleau-Ponty, el organismo, que es presentando conjuntamente con el comportamiento de un modo holista y no biologicista, es una unidad estructural y dialéctica, compleja y dinámica, inacabada y continua, con respecto a su medio, estando su relación marcada, por la contingencia, por una causalidad circular, que implica una elaboración activa, de tipo fisiológico o biológico, del comportamiento, es decir, una concepción del organismo como una unidad sensorio-motora inserta en un medio con una orientación motriz, moviéndose entre significaciones equívocas y abiertas, que en el caso del ser humano conducen a un mundo de sentido. De modo que en el organismo merleau-pontiano apreciamos una integración unitaria de diferentes formas o estructuras de comportamiento y de órdenes de significación y podemos hablar de una unidad estructural-dialéctica que puede ser considerada una unidad psico-orgánica. Zubiri también concibe al ser humano, desde la perspectiva metafísico-antropológica, como una unidad, una unidad estructural y sistémica, compleja y dinámica, con carácter sustantivo o suficiencia constitucional, con cierta estabilidad frente a la disipación, inserta y comunicada con un medio, que en el caso del hombre es realidad, en la que el cuerpo es un subsistema parcial de notas físico-químicas que cumple la función de fundamento material de la sustantividad

humana y sus dimensiones, que es, en última instancia, una unidad psico-orgánica. Ello nos lleva a que la noción de “organismo”, recogida en las de corporalidad y *soma*, hace referencia a un subsistema parcial de notas dentro de la unidad psico-orgánica, mientras que la de corporeidad hace referencia al momento de actualidad o presencialidad física de la plena unidad psico-orgánica. De modo que la noción de “organismo” merleau-pontiana no coincide con las nociones zubirianas de “organismo”, “corporalidad” o *soma*, sino con la de “corporeidad”, en tanto que ambas recogen el carácter unitario psico-orgánico del ser humano. La diferencia estaría en que en el caso merleau-pontiano dicha unidad está inserta dialécticamente y motrizmente en un mundo de sentido y en el zubiriano estaría siendo instalada físicamente en la realidad, siendo la motricidad y el sentido aspectos integrados en la intelección sentiente y articulados sobre una aprehensión primordial de realidad. Todo esto permite, en ambos autores, resaltar y confirmar, a otro nivel, no sólo el carácter ecológico, en el sentido de estar profundamente relacionado e interaccionando con el propio medio, de la conciencia o de la inteligencia, sino sus raíces biológicas y sus caracteres corpóreo y evolutivo.

Y frente a la noción merleau-pontiana de “cuerpo fenomenal o vivido”, específica de la experiencia fenomenológico-filosófica en la perspectiva fenomenológica de la corporeidad y que tiene su versión ontológica en la de carne del cuerpo, cabe contraponer la noción zubiriana de “corporeidad” tomada desde la perspectiva noológica como principio de actualidad. De entrada, cabe señalar la raíz de dichos términos en la noción husserliana de *Leib*, ya sea directa, en el caso de Merleau-Ponty, o posiblemente indirecta, en el caso de Zubiri. Ambas nociones implican una unidad psico-orgánica, la cual habita existencialmente un mundo de sentido o se halla instalada físicamente en la realidad, dependiendo del autor. De ahí que podamos hablar de un sujeto o un yo encarnado, corpóreo, el cual trata de situarse, mediante una espacialidad y una motricidad, sabiendo moverse en el mundo, en la forma de un “yo puedo”, según Merleau-Ponty, o un saber estar en la realidad, como inteligencia sentiente, según Zubiri. En ambos casos ese sujeto o yo encarnado está siendo en el mundo o la realidad dotado de una unidad conformada por las tradicionalmente separadas *aísthesis* y *noein*, siendo la primera la que supone el cuerpo y el contacto o apertura originaria o primordial al mundo o a la realidad. Merleau-Ponty, en su caso, habla de percepción, una percepción a la que es dada originariamente una

intencionalidad operante, un sentido procedente del mundo percibido tomado como fórmula motriz, como forma significativa, como *Gestalt*, pero más allá del sentido realista que ésta tiene en la *Gestalttheorie*. Mientras que Zubiri habla de sentir, un sentir en el que hay prioridad de la realidad sobre el sentido, que es aprehensión primordial de realidad, es decir, al que le es dado lo real como actualidad por formalización. A este respecto afirma Zubiri que «formalización no es, pues ni información ni configuración, sino autonomización: es cómo “queda” el contenido. La formalidad no está producida por el sentiente (Kant), ni es configuración primaria (*Gestalt*). Es pura y simplemente modo de quedar» (Zubiri 2006, 45).

Podemos concluir que tanto Maurice Merleau-Ponty como Xavier Zubiri coinciden en el reconocimiento del ser humano como un sujeto o yo encarnado, como una unidad psico-orgánica, un reconocimiento que supone una restitución del cuerpo a través de una restitución de la *aísthesis*, reconociendo a ésta última en unidad indisoluble con el *noein*. Lo que supone una inteligencia sentiente o corpórea o un sentir o corporeidad inteligente. Pero con la diferencia de que sus respectivos planteamientos se elaboran desde una ontología del sentido y desde una metafísica de la realidad, introduciendo una prioridad del sentido o de la realidad que rompe con la supuesta unidad de ambos, una unidad que es señalada por ambos autores. Difícilmente pueden ser concebidos un sentido sin realidad, aunque sea postulada, o una realidad sin sentido, pues ante toda realidad nos orientamos o movemos de algún modo, aunque sea inicialmente de un modo indefinido o inefable.

Las propuestas de ambos autores, por separado o complementadas, ofrecen modelos filosóficos o fenomenológicos que se presentan en un diálogo riguroso y fructífero con la ciencia de su momento. Ello, a su vez, permite enlazar con otro ámbito de la filosofía perteneciente a otra tradición: la filosofía de la mente. De hecho, no se nos puede escapar, y aquí se abre una posible línea de investigación, que el modelo de sujeto corporeizado, ecológico, biológico, evolutivo y cultural, derivable de las propuestas que nos han ocupado, tiene fácil enlace con los trabajos de John Searle y Herbert Dreyfus. Estos autores se enfrentan a la teoría computacional de la mente partiendo de: la idea de que la intencionalidad es algo propio de sistemas biológicos o de carne y hueso; de que existe una intencionalidad pre-lingüística; y, de que dichos sistemas presentan conductas intencionales, complejas y creativas, fruto de su

interacción con un medio o mundo. Por último, cabe señalar las posibilidades que aquí se abren en los campos de la ética, la política o la estética, pues dichas concepciones del cuerpo nos llevan a pensarlo de un modo diferente a como se ha hecho tradicionalmente. El ser humano como unidad psico-orgánica nos obliga a pensar su complejidad e introducir principios nuevos en las reflexiones éticas, especialmente las de tipo bioético, sobre temas como: el aborto, la eutanasia, la manipulación genética, los trasplantes, el consumo de sustancias estupefacientes, el cuidado del cuerpo o la implantación de dispositivos artificiales. Lo mismo acontece en la reflexión política, y sobre todo en la recientemente explotada biopolítica, pues de nuevo nos vemos obligados a pensar desde la complejidad del ser humano, desde sus necesidades, básicas o no, y sus posibilidades. Pero, quizás sea en la estética donde más posibilidades se abren, aunque ya muchas han sido y están siendo abiertas. Pues la unidad psico-orgánica supone, desde la renovada concepción del sentir, un amplio abanico de posibilidades de teorización, ejecución y crítica artísticas. A este respecto, pueden señalarse, como botón de muestra, trabajos de M^a. C. López Sáenz, como (2000) *El arte como racionalidad liberadora. Consideraciones desde Marcuse, Merleau-Ponty y Gadamer* o (2013) *Dos filosofías del Sentir: M. Merleau-Ponty y M. Zambrano*, y de X. Escribano, como (2004) *Sujeto encarnado y expresión creadora* y algunos artículos. En definitiva, podemos afirmar, tomando con ciertas licencias una expresión de Spinoza, que: «(...) el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo (...)».

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (2008). *Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario (1908-2008)*. Investigaciones fenomenológicas, Vol. Extra.
- ADRIÁN ESCUDERO, J. (2011). Heidegger y la hermenéutica del cuerpo. *Revista Observaciones Filosóficas*, N° 12. <http://www.observacionesfilosoficas.net/heideggerylahermeneutica.htm>
- ARIÑO VERDÚ, A. (2002). “Visión de la corporeidad en la ontología y la literatura de J.P. Sartre”, en J. RIVERA DE ROSALES Y M.C. LÓPEZ SÁNZ (Coords.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, pp. 165-178.
- ASCORRA COSTA, P. y ESPINOZA LOLAS, R. (2011). En cuerpo y alma en Zubiri...: Un problema filosófico-teológico. *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol. 67, N° 254, pp. 1061-1075.
- BARROSO FERNÁNDEZ, Ó. (2000/2001). La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 3, pp. 133-148. <http://www.zubiri.org/general/xzreview/2000/web/fernandez2000.htm>
- BARROSO FERNÁNDEZ, Ó. (2013). Esencia y hecho en Zubiri ¿En qué sentido puede entenderse la filosofía de Zubiri como fenomenología? *Revista de Filosofía*, Vol. 38, N° 1, pp. 29-52.
- BECH, J. M. (2005). *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- BECHTEL, W. (1991). *Filosofía de la mente. Una panorámica para la ciencia cognitiva*. Madrid: Editorial Tecnos.
- BORRELL CARRIÓ, F. (2007). El misterio de la habitación china y la filosofía de Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 9, pp. 89-97. http://www.zubiri.org/general/xzreview/2007/pdf/carrio_07.pdf
- BULO VARGAS, V. (2009a). La restitución zubiriana del cuerpo en el escenario actual de la ontología y de la fenomenología. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° 36, pp. 153-164.
- BULO VARGAS, V. (2009b). Verdad del cuerpo en Xavier Zubiri. *Revista Portuguesa de Filosofía*, Vol. 65, Fasc. Extra 1, pp. 965-974.
- CALVO MARTÍNEZ, T. (1995). *De los sofistas a Platón: Política y pensamiento*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.

- COLOMER, E. (2002). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger (3 Tomos)*. Barcelona : Herder.
- CONILL, J. (2002). Laín Entralgo y Zubiri. De la analítica de la existencia a una concepción estructurista-dinamicista del cuerpo humano. *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol. 58, Nº 221, pp. 177-192.
- CONILL, J. (2004). “El sentido de la noología”, en J. NICOLÁS, y Ó. BARROSO (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Editorial Comares, pp. 117-128.
- COROMINAS, J. y VINCENS, J.A. (2006). *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus.
- CORTÉS LAGUNAS, N. y HERNANZ MORAL, J.A. (2009). Corporalidad y cognitividad en inteligencia artificial débil: una reflexión desde la idea de inteligencia sentiente. *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 11, pp. 27-46. http://www.zubiri.org/general/xzreview/2009/moral_09.pdf
- DÍAZ MUÑOZ, G. (2010/2012). Teología de Xavier Zubiri: Fuentes, Perspectivas y Aportes Ecuménicos. *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 12, pp. 85-101. http://www.zubiri.org/general/xzreview/2012/guillermina_2012.pdf
- ESCRIBANO, X. (2004). *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. Barcelona: Prohom Edicions.
- ESCRIBANO, X. (2012). “El cuerpo poético y la celebración de la existencia encarnada”, en E. ANRUBIA y I.R. MARUGÁN (eds.), *Historias y filosofías del cuerpo*. Granada: Editorial Comares, pp. 101-115.
- FERRAZ FAYOS, A. (1995). *Zubiri: el realismo radical*. Madrid: Ediciones pedagógicas.
- GARCÍA, E. (2012). *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires: Rthesis.
- GRACIA, D. (2004). “La antropología de Zubiri”, en J. NICOLÁS y Ó. BARROSO (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Editorial Comares, pp. 87-116.
- GRACIA, D. (2007). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Editorial Triacastela.
- HEIDEGGER, M. (2006). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, M. (2007). *Hitos*. Madrid: Alianza.

- HERNÁEZ RUBIO, R. (1999). Filosofía, actualidad e inteligencia en Xavier Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 2, pp. 55-63. <http://www.zubiri.org/general/xzreview/1999/hernaez1999.htm>
- HUSSERL, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: FCE.
- KIRK, G., RAVEN, J., & SCHOFIELD, M. (1987). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a. C. (2002). “La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty”, en J. RIVERA DE ROSALES y M.C. LÓPEZ SÁENZ (Coords.). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, pp. 179-205.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a. C. (2013). *Dos filosofías del Sentir: M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. Perspectiva fenomenológica*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a. C. (2014). “De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo como localización de sensaciones al movimiento de la chair”, en A. XOLOCOTZI y R. GIBU (Coords.). *A flor de piel. Perspectivas fenomenológicas y hermenéuticas sobre el cuerpo*. Madrid: Plaza y Valdés (en prensa).
- MARTÍNEZ, F. (2002). “El cuerpo en Espinosa”, en J. RIVERA DE ROSALES y M.C. LÓPEZ SÁENZ (Coords.). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, pp. 19-32.
- MARZANO, M. (2007). *La philosophie du corps*. Paris: PUF.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard. (Trad. Cast. de CABANES, J. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona : Península).
- MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (2009). *La structure du comportement*. Paris : PUF.
- PINTO PARDELHA, I. (2009). Ramener les corps à la réflexion. Penser avec Merleau-Ponty. *Daímon*, N° 46, pp. 79-89.
- PINTOR-RAMOS, A. (1996). *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- REALE, G. (2003). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.

- RIVERA DE ROSALES, J. (2002). “La reflexión trascendental sobre el cuerpo propio. Kant, Fichte y Schelling”, en J. RIVERA DE ROSALES y M.C. LÓPEZ SÁENZ (Coords.). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, pp. 33-76.
- ROVALETTI, M. (2004). “Morfogénesis, formalización y psico(pato)logía”, en J. NICOLÁS y Ó. BARROSO (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Editorial Comares, pp. 529-552.
- SÁEZ RUEDA, L. (2002). *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- SAINT AUBERT, E. (2006). *Vers une ontologie indirecte*. Paris: Vrin.
- SAN MARTÍN, J. (2002). “Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo”, en J. RIVERA DE ROSALES y M.C. LÓPEZ SÁENZ (Coords.). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, pp. 133-164.
- SAN MARTÍN, J. (2007). Manifiesto por el sujeto trascendental. *Cuaderno Gris*, N°8, pp. 63-88.
- SAN MARTÍN, J. (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SÁNCHEZ MECA, D. (2002). “Psicofisiología nietzscheana del arte y de la decadencia”, en J. RIVERA DE ROSALES y M.C. LÓPEZ SÁENZ (Coords.). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, pp. 107-132.
- SARTRE, J.-P. (1943). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- SCHELER, M. (2002). *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*. Barcelona: Alba.
- SUANCES MARCOS, M. (2002). “La corporalidad en Schopenhauer”, en J. RIVERA DE ROSALES y M.C. LÓPEZ SÁENZ (Coords.). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, pp. 77-106.
- SUANCES MARCOS, M. (2010). *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid: Editorial Síntesis.
- TAYLOR, C. (1997). *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- TIRADO SAN JUAN, V. M. (1998). La encarnación del yo o la intelección sentiente. El yo y su cuerpo en Merleau-Ponty y Zubiri. Primera parte: Zubiri. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° 25, pp. 223-250.

- TIRADO SAN JUAN, V. M. (2004). Zubiri y Husserl. en J. NICOLÁS y Ó. BARROSO (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Editorial Comares, pp. 401-418.
- VIGO, A. (2012). “El cuerpo vivido. La filosofía más allá de la fronteras de la objetivación”, en E. ANRUBIA y I.R. MARUGÁN (eds.), *Historias y filosofías del cuerpo*. Granada: Editorial Comares, pp. 67-100.
- ZUBIRI, X. (1974). El hombre y su cuerpo. *Salesianum*, Anno XXXVI, N°3, pp. 479-486. <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/hombrecuerpo.htm>
- ZUBIRI, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (1985). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (1996). *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (1998). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (2001). *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (2002). *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (2003). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (2006). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (2007). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (2009). *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*. Madrid: Alianza Editorial.