

XOLOCOTZI, A. y GIRU, R. (Coord.)

***FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO  
Y HERMENÉUTICA DE LA CORPOREIDAD***

MADRID, PLAZA Y VALDÉS, 2014, 279 PP.

por **José Antonio Ramos González**

El libro que se presenta es el resultado de un conjunto de estudios, realizados por diferentes autores, cuya temática común gira alrededor del problema del cuerpo tal y como ha sido considerado desde la fenomenología o desde el giro hermenéutico que arraiga en ella. Desde esa perspectiva filosófica se estudia la ambigüedad de ese objeto-subjetivo (cuerpo), condición de la existencia y de la coexistencia con el mundo y los otros, cuyo emplazamiento deja abierta la posibilidad de que se inscriban en él todo tipo de injerencias e interferencias. Las distintas aportaciones que dan cuerpo al texto se agrupan en tres partes: "El cuerpo propio", "El cuerpo mundo" y "El cuerpo otro".

La primera parte, titulada "el cuerpo propio", aborda el tema del cuerpo centrándose en los análisis de Husserl y de sus continuadores (M. Henry, M. Merleau-Ponty y E. Levinas): el pensamiento del filósofo moravo es el punto de partida para una mejor comprensión de las críticas que llevan a la fenomenología a la expresión tanto de sus límites como de sus posibilidades encubiertas. En un primer momento, los estudios contenidos en esta parte reflejan dos de los problemas más complejos de la fenomenología: uno es el proceso mediante el cual, en la constitución del ámbito de la objetividad, el ego trascendental se auto-objetiva viéndose a sí mismo como ser en el mundo; el otro, la relación entre lo hylético e intencional. En un

segundo momento, se muestra la “radicalización” del pensamiento fenomenológico efectuada por Merleau-Ponty y Levinas: aun siendo herederos del pensamiento de Husserl, tanto el filósofo francés como el lituano, desde distintos enfoques, critican la fenomenología como filosofía de la conciencia —que olvida la verdadera dimensión y espesor de la sensibilidad— y piensan la intencionalidad como el “índice” de un problema.

En su trabajo “La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl”, M<sup>a</sup>. Dolores Illescas estudia el papel que en *Ideas II* desempeña el cuerpo tanto en la constitución de las cosas reales —que aparecen en cuanto percibidas— como en la de la realidad anímica. Subrayando el papel que en esa tarea constituyente juegan las cinestesis, entendidas como procesos activos de movilidad corporal (regidos por un yo) que a la vez permiten articular las operaciones pasivas inherentes a la temporalidad propia de la vida de la conciencia, la autora propone: de una parte, la posibilidad de establecer una analogía entre el ámbito

prerreflexivo, que se manifiesta en la constitución del cuerpo propio, y el *sentir-se* con el que Husserl caracterizó la conciencia formadora de tiempo; de otra, que las denominadas “cinestesis sensibles” permiten hablar de una *intencionalidad impresional de la hylé* primigenia en la que de modo instintivo está ya en germen la intencionalidad de acto.

El yo-persona tiene un “lado de naturaleza” que hace del cuerpo un lugar de pasividades y que impide que pueda decirse con propiedad *mi cuerpo soy yo*, si bien sobre ese subsuelo oscuro se forja un *cogito* pre-reflexivo, pre-intencional y carnal. En este sentido, Illescas considera a Husserl como el “primer fenomenólogo de la carne”, cuya influencia se manifiesta tanto en el pensamiento de Merleau-Ponty (aunque este sitúe la intencionalidad en el interior del ser) como en el de Henry, que acentúa las capas preintencionales y preobjetivas para revelar el ámbito de la inmanencia en el que se manifiesta la vida.

En la misma dirección que el trabajo anterior, es decir, subrayando también la decisiva influencia del pensamiento de Husserl en sus se-

guidores, pero desde otro punto de vista, en su estudio "Michel Henry lector de Husserl: del cuerpo propio al cuerpo encarnado. *Ideas II* en *Encarnación*", Eduardo González Di Pierro sostiene que ya en *Ideas II* puede apreciarse una integración entre los momentos noético-intencional e hylético-material que conduce a matizar lectura que de esa obra hace M. Henry. Este, en *Encarnación*, critica a Husserl por absorber la fenomenología hylética en la constitutiva (convirtiendo las cuestiones fundamentales en "problemas constituyentes") y por no ser "suficientemente trascendental", ya que no responde a la cuestión de la dación originaria ante la conciencia: para elaborar su noción de encarnación como fenómeno común a todos los seres, Henry sitúa al comienzo de la experiencia, en vez de la intencionalidad, las impresiones de nuestra carne que preceden al cuerpo propio.

En relación con el pensamiento de M. Henry, Claudia Tame en su aportación ("¿Qué puede un cuerpo? Spinoza en Michel Henry") subraya la subjetividad, temporalidad y el poder actuar como elementos de la

filosofía de Spinoza que permitieron a Henry alejarse de la concepción metafísica tradicional y elaborar una noción de subjetividad que integrara la corporeidad como inherente a sí misma.

El trabajo de M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz (titulado "De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo propio como localización de sensaciones al movimiento de la *chair*") muestra cómo Merleau-Ponty, partiendo de *Ideas II* y concediendo primacía al movimiento, ontologiza paulatinamente el cuerpo. Más allá del problema de la localización de las sensaciones y rompiendo con las fronteras entre los sentidos, el fenomenólogo francés va a descubrir una reversibilidad no-coincidente entre lo tangible y lo visible decisiva para la elaboración de la noción de carne.

Exponiendo los aspectos fundamentales del análisis que —en *Ideas I, II, y III*— Husserl hace del cuerpo desde la correlación constituyente-constituido, la autora sostiene que Merleau-Ponty, incluso en sus primeras obras, irá más lejos en la descripción del tema del cuerpo al afirmar que en este late una intencionalidad operante y motriz que es

apertura al mundo y que se orienta a metas teórico-prácticas. En este sentido, partiendo de uno de los “impensados” de Husserl (la constitución preteórica) e interesándose por el *Leib* por ser fuente de intencionalidades, el filósofo francés entiende la experiencia del cuerpo vivido como expresión de nuestro enraizamiento dinámico en el mundo, de modo que ni el tiempo ni la motricidad residen en la conciencia, pues el cuerpo es una estructura tempoespacial de la que arranca la intencionalidad operante que, como intencionalidad corporal motora, pertenece al saber latente del cuerpo. A diferencia de Husserl, no es el yo trascendental el que da unidad al cuerpo, sino el esquema corporal que a la vez posibilita la comprensión del mundo a través del hábito: este se ha de entender como la aprensión motriz de una significación motriz.

Para evitar toda filosofía de la conciencia y de la coincidencia, así como la “falsa” ambigüedad que —por partir de la distinción conciencia-objeto— persistía en la *Fenomenología de la percepción*, la autora afirma que Merleau-Ponty en sus

últimas obras, pero sin ruptura respecto de las primeras, aborda el cuerpo desde el movimiento carnal. Alejado de la subjetividad, el cuerpo se concibe como un visible organizado, como acontecimiento primordial de la carne. Esta no es ni suma de sensaciones táctiles ni de estas más cinestésias, tampoco se reduce a una mera dimensión, pues es la profundidad o dimensionalidad desde la que emergen por dehiscencia el mundo y el cuerpo: ambos están entretnejidos en la misma carne, sin confundirse.

Si Husserl entiende el cuerpo como portador de actos constituyentes, el filósofo francés aborda las relaciones cuerpo-mundo como parte de un proceso instituyente de la vida encarnada. Frente al callejón entre la Naturaleza y el Espíritu en el que —pensado a la manera de Husserl— encallaba el cuerpo, Merleau-Ponty buscará la alternativa a todo dualismo en la noción de carne: esta se ha de entender como *elemento* o *Physis* ilocalizable e invisible.

Ricardo Gibu (en “Sensibilidad, corporeidad y significación en Levinas”) expone la crítica de Levinas al

carácter teórico y representativo que la intencionalidad y la temporalidad adoptan en el pensamiento de Husserl. Frente a la intencionalidad de acto, el filósofo lituano subraya que la materialidad tiene su propia intencionalidad (entendida como *acontecimiento y realización*) que no requiere ser interpretada por la conciencia, pues todo acto intencional tiene como condición —que envuelve al pensamiento— el ámbito de lo sensible. Este se caracteriza por un espesor y significación singular que no se expone como representación o función simbólica, sino como acontecimiento.

Como constatación del peso de la existencia a través del cuerpo, en el que estamos enclavados, el sujeto se manifiesta como sensibilidad situada en un instante presente, de modo que sensibilidad y temporalidad coinciden. Aun estando de acuerdo con Husserl en que el sujeto se da en el presente, Levinas afirma que en el instante se da una ruptura anterior a cualquier intervalo temporal y rechaza la “síntesis” husserliana de la temporalidad que obra a favor de la unidad del flujo temporal en detrimento del polo

pasivo de la protoimpresión.

Los estudios que componen la segunda parte (“El cuerpo mundo”) tratan el tema del cuerpo a partir de la estructura del ser-en-el-mundo y de la naturaleza. Desde ese enfoque, frente a las interpretaciones que defienden el olvido del cuerpo en la filosofía de Heidegger, Ángel Xolocotzi —en su trabajo “Dasein, cuerpo y diferencia ontológica”— deja abierta la posibilidad de que el cuerpo pueda interpretarse desde el entrelazamiento óntico-ontológico en la diferencia ontológica, de modo que, ya en *Ser y tiempo*, pero sobre todo en los *Seminarios de Zollikon*, Heidegger piensa el carácter ontológico del cuerpo desde el existir sin centrarse en el cuerpo propio como hace Husserl, sino en el cuerpo *ex-tático* a partir de la estructura del ser-en-el-mundo. De esta estructura parte también Rubén Mendoza (en su estudio “Bios y ethos: una fenomenología del cuerpo humano desde el horizonte heideggeriano”) al afirmar que Heidegger piensa el cuerpo a partir de una fenomenología hermenéutica, que solo es posible si el ser-en-el-mundo se asume como rasgo fundamental del *Dasein*. El

cuerpo es condición para la referencia al mundo y ser cuerpo es configurar mundo, es decir, un habitar que *cuida* el mundo. Por tanto, el *cuidado* (*Sorge*) es la posibilidad de reconocer la existencia propia mediante la apropiación de un *ethos* que ha de pensarse como el trasfondo de toda ética y toda responsabilidad humana.

Tratando también la dimensión corporal del ser humano desde una consideración *ontológica*, Fernando Huesca (en su aportación "Schelling en Heidegger: cuerpo y vida fundamento y libertad") investiga los temas de la filosofía de Schelling que sirven de inspiración para la tesis heideggeriana de la relación de co-pertenencia entre fundamento (como lo que constituye el basamento) y *existencia* (como lo que se patentiza). Por último, Luis Tamayo (en "El cuerpo mundo. Reflexiones sobre ontología, topología y psicósomática") aborda la relación entre naturaleza y cultura desde la concepción holística propuesta por Goethe: la naturaleza se expresa libremente *a* y *en* nosotros. Presente en cierto sentido tanto en Husserl como en Merleau-Ponty (el primero concibe

la naturaleza como campo de relaciones omnímodas referidas al espíritu; el segundo, como trasfondo del que emerge todo ser), esa visión de lo natural posibilitaría una humanidad, es decir, un modo de ser naturaleza, en el que el espíritu tendría cabida en el cuerpo y la cultura no se entendería como relación de aniquilación y de dominio.

La tercera parte de la obra ("El cuerpo otro") trata de las relaciones de poder (biopolítica) que se inscriben en el espacio del cuerpo y hacen de este algo culturalmente mediado, lo que permite su expresión ya sea a través del *símbolo* o de las imágenes, tanto las del cine como las utilizadas en las técnicas médico-quirúrgicas que diseccionan digitalmente el cuerpo.

Desde los análisis de Agamben y Foucault, que muestran como la biopolítica ha ido haciendo del cuerpo el origen de múltiples estrategias de *disciplinamiento*, Alberto Constante (en "Escrito en el cuerpo mío, cuerpo extraño") concluye que somos *cuerpos culturalmente mediados*; que la sociedad mediática reduce el protagonismo de los cuerpos individuales y lo sustituye por una

*casi-interacción* pasiva en la que dejamos que hablen con y por nosotros otros que ni siquiera son tales. Subrayando también la incidencia de la cultura sobre el cuerpo, pero desde otro punto de vista, Arturo Aguirre (en su estudio “Este cuerpo y esta su violencia. Meditaciones sobre el espaciamento”), basándose en la lectura de Nancy, propone repensar la desmaterialización del cuerpo convertida en información así como acallar la profunda abstracción que ha distanciado el cuerpo de lo que somos: *espaciamento* sobre el que el poder absoluto ejerce violencia.

Por último, a la expresión del cuerpo como culturalmente mediado, a su comprensión desde el “símbolo” o desde la imagen cinematográfica o médica, contribuyen los respectivos estudios de Ricardo Horneffer, Víctor Gerardo Rivas y Noé Héctor Esquivel. El primero, en su contribución titulada “Cuerpo como símbolo”, defiende que el símbolo es *la* metáfora en la que tiene cabida las distintas comprensiones históricas del cuerpo, del alma y de todo aquello que el logos pueda mostrar y transformar.

Víctor Gerardo Rivas (en su trabajo “De la afinidad ontológica entre corporalidad y cine. Y de la insubstantialidad contemporánea de la existencia”) defiende que la unidad ontológica vivida a través del cuerpo entre el hombre, el mundo y el tiempo, se expresa en el dinamismo del cine: este hace visible la condición insubstantial de la corporalidad. Mirando el cuerpo en su integridad, más allá de la disección digital a la que lo somete la mirada médica, Noé Héctor Esquivel (en su aportación “Fenomenología de la medicina moderna y hermenéutica de la salud”) reflexiona acerca de los procedimientos técnicos de la medicina moderna para mostrar algunas aproximaciones de lo que denomina hermenéutica de la salud.

Después de las densas reflexiones sobre el escurridizo asunto del cuerpo, “objeto” de estudio de este libro, da la impresión de que las diferentes alternativas nos instan a pensar, más allá de todo dualismo, la mismidad de la diferencia y el ser de la dualidad cuya circularidad nos funda —hasta nos confunde— en la ambigüedad. Quizás urge un nuevo

*corpus*, un nuevo texto que dé cuenta de este tejido al que le crecen excrecencias, del que uno no puede desprenderse pero que tampoco comprende; que va de suyo la

mayor parte del tiempo y no obstante se olvida de sí mismo: cuerpo entrettejido que, si bien requiere texto y recreación, no cabe en el pensamiento y se desvanece en un suspiro.