



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CUERPO Y CONOCIMIENTO:

**HACIA UNA REVISIÓN CRÍTICO-HISTÓRICA DESDE EL
POSICIONAMIENTO FENOMENOLÓGICO.**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA.

PRESENTA:

JORGE ANDRÉS CALVO CHÁVEZ

TUTOR:

DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR

Ciudad Universitaria, CDMX, 2019.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis Padres, quienes me han brindado cariño y apoyo incondicional.

A mi Hermano, con quien he reído a carcajadas.

Al Doctor Román Alejandro Chávez Báez y a la Doctora María Dolores Illescas Nájera, quienes me otorgaron una ferviente formación en la fenomenología trascendental.

Al Doctor Jorge Armando Reyes Escobar, quien me orientó con sus pertinentes comentarios en la creación de este proyecto.

Índice

Introducción	1
1§ Teorizar el cuerpo humano en el siglo XXI	1
2§ Dualidad del concepto cuerpo	4
Capítulo I: El cuerpo en la tradición filosófica	8
3§ Implicaciones en el estudio del cuerpo por el surgimiento de la filosofía en la Grecia antigua. 8	
4§ El lugar del cuerpo en la epistemología y sus implicaciones.....	10
5§ El cuerpo en Platón.	15
6§ Un cambio radical en la epistemología.	19
7§ La dualidad del cuerpo en el cristianismo.....	21
8§ Un mundo matematizado.	27
9§ El cuerpo, un objeto de estudio.	33
10§ Dos sustancias.	35
11§ Cuerpo y <i>Res Extensa</i>	42
12§ El influjo mecanicista en la concepción del cuerpo	46
Capítulo II: El rescate del cuerpo antes de la fenomenología.	55
13§ Maine de Biran y el advenimiento de una nueva postura.....	55
14§ Delimitación de los alcances del objeto de estudio de las ciencias del hombre.....	59
15§ Voluntad; <i>res cogitans</i> y alma.....	66
16§ La esfera instintiva y la esfera volitiva.....	73
17§ Esfuerzo y voluntad.....	80
Capítulo III. Irrupción de la fenomenología en el panorama filosófico.	86
18 § Insuficiencias de la postura biraniana.	86
19 § El sentido de realidad en la actitud natural.....	91
20 § Cuerpo y conocimiento; la constitución del mundo.....	97
Conclusiones	133
§21 La necesidad de la <i>ἐποχή</i> fenomenológica	133
§22 Nociones respecto al cuerpo en la fenomenología.....	150
Bibliografía:	159

Introducción

1§ Teorizar el cuerpo humano en el siglo XXI.

Pensar el cuerpo humano en el siglo XXI desde la filosofía occidental, supone un reto inconmensurable; debido a la inmensa ramificación teórica que ha interpelado, de una forma u otra, a éste, y lo ha dotado de distintos –y casi irreconocibles– matices en incontables palestras teóricas del siglo en curso. El motivo de esta vorágine conceptual en torno a este concepto obedece, en primera instancia, al lugar que Edmund Husserl le ha designado en la fenomenología trascendental y en segunda a los escritos que la veta fenomenológica francesa vio nacer. La explicación fenomenológica del cuerpo cimbró los cimientos del siglo XX y en buena medida ese tremor aún sigue vigente en distintas ramas filosóficas. Existe en la actualidad una gran gama de trabajos derivados de esta corriente que tienen por objetivo indagar la noción del cuerpo, sin embargo, son pocas las investigaciones que se dedican a problematizar la tradición filosófica de occidente y establecer el rescate del cuerpo pre-fenomenológico como una brecha que dará paso al quiebre que los planteamientos de Edmund Husserl tendrán con la tradición en torno a la encrucijada que plantea este concepto como tema de investigaciones filosóficas.

Con base en las postulaciones fenomenológicas se establece una distinción fundamental respecto al cuerpo. Se le entiende a éste bajo el concepto de *Leib* y el de *Körper*. La forma en cómo yo experimento mi cuerpo corresponde al término de cuerpo vivido (*Leib*), es decir, mi cuerpo se constituye como la máxima expresión del uso de mi voluntad. Cuando tengo una percepción de mis congéneres, los veo como otros, se muestran como un cuerpo físico (*Körper*); pero, de igual forma, se presentan como dueños de sus propias conciencias y voluntades, es decir, como cuerpos vivos. La formulación del cuerpo vivido altera de forma sustancial el aparente cisma entre el conocimiento objetivo y las simples experiencias que se tienen. Este cambio se puede notar con mayor brío en la conceptualización fenomenológica del espacio, en éste el cuerpo es el punto cero de toda orientación de la vida del sujeto "[...] Lo “lejos” es lejos de mí, de mi cuerpo (*Leib*); la “derecha” remite al lado derecho de mi cuerpo (*Leibesseite*), digamos la mano derecha, etc."¹ Cae en desuso una referencia al sentido

¹ Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Zirion Quijano. México, FCE

objetivo de la espacialidad, debido a que la constitución fenomenológica del cuerpo tiene por finalidad el descubrimiento de las referencias intencionales con la realidad material del mundo. La falsa dicotomía que se mantiene entre el conocimiento objetivo y las experiencias únicamente es alimentada por las pretensiones de objetividad absoluta en el mundo natural. Solamente por la vía corpórea es posible vislumbrar el proyecto husserliano de una ciencia que produzca resultados verdaderos

El pensador moravo no ha partido de la nada, ni de cero, sino que ha recuperado, reforzado y a la vez guardado su distancia cuando sea necesario de una tradición un tanto sepultada, pero muy fructífera como es la del Abate de Condillac, Frederick Nietzsche, y haciendo mención especial de Maine de Biran, por aludir a algunos nombres. La postulación corporal en la fenomenología brilla de modo único en comparación con los otros luceros de la tradición occidental; este fulgor corresponde al modo en como el cuerpo fue repensado. El cuerpo ha sido afrontado desde dos gamas temáticas que, a mi parecer, han errado respecto a éste. La primera postura, la cual abordaré en el primer capítulo, se ha consolidado como la rama hegemónica de la tradición filosófica respecto al cuerpo. Ésta simplemente lo ha despreciado, dejado de lado o, de plano, olvidado en todas sus formulaciones teóricas. Si hecho un vistazo a dicha historia, noto que, en la mayoría de sus grandes sistemas, el cuerpo no ocupa ningún lugar, y cuando lo llega a ocupar no es uno central. La segunda, la cual será analizada en mi segundo capítulo, se caracteriza por tener un lugar sibilino en la tradición filosófica, ha intentado retomar al cuerpo como un tema de gran relevancia, postulando a éste, como una pieza fundamental para entender la forma en la que nos hacemos de la experiencia que acontece día a día en el mundo, o como el campo perceptivo de todo conocimiento humano posible. Lo que ambas posturas, a mi criterio, han dejado de lado, es la experiencia fundamental de vivir el cuerpo humano. No han tomado en cuenta la premisa fundamental de la fenomenología: el cuerpo no es un objeto más en el mundo.

Emprender un análisis de la historia de este concepto filosófico me permitirá señalar los puntos que han orillado a que la tradición occidental haya tildado a éste bajo el estatuto de una cosa entre las cosas, y de igual forma, me permitirá rastrear las principales aristas de

UNAM,2005, p, 198. Cuando el doctor Antonio Zirion haga uso de las mayúsculas para resaltar la importancia de algún pasaje yo lo pondré en *itálicas* y respecto a las traducciones que él pone en *itálicas* pondré la palabra en alemán. Este cambio es con puros motivos estilísticos.

las posturas que anteceden a la fenomenología en el rescate filosófico de la calidad del cuerpo. Los beneficios de emprender dicho análisis se tornan patentes al dar cuenta que dicha estrategia metodológica me permitirá vislumbrar de forma sencilla la tematización de un mundo que ha escapado de una forma u otra al velo de la teoría, hablo de un mundo en el cual soy capaz de cubrir el sol con un dedo, un mundo donde mis sensaciones son verdades absolutas, un mundo en el cual mi cuerpo es el único modo de acceso a éste.

El modo en el que expondré mi planteamiento teórico consistirá en tres bloques históricos que brindaran cohesión argumentativa a la postura que pretendo exponer en este trabajo. El primero de ellos corresponde a las distintas aproximaciones antiguas que fueron labrando los surcos del cuerpo para que en éstos germinarán posiciones filosóficas que intentan explicar de una u otra forma la experiencia primordial que supone el cuerpo humano. La filosofía presocrática será una cuña con la cual podré establecer el tono en el que este primer bloque se desarrollará, pues el peso teórico que el mundo antiguo pone sobre el cuerpo se entiende en buena medida como una pregunta por la búsqueda de la relación armónica entre *psykhe* (*Ψυχή*) y *soma* (*σώμα*), es decir, qué es aquello que se encuentra predispuesto entre estos dos conceptos y cuáles son los límites de cada uno respecto al otro. Mostraré la forma en la que esta primera inquietud por esta relación armónica desemboca en un problema epistemológico y, posteriormente la forma en la que ese argumento es insertado en un nuevo esquema, a saber, en el cristianismo.

La segunda pieza histórica corresponde al nacimiento del mecanicismo y la radicalización a la que Descartes someterá a dicha postura logrando terciar la nueva explicación causal del universo con la importancia que el mundo antiguo confirió al alma inmaterial. La pregunta por el cuerpo en la época cartesiana versará en torno a la búsqueda de la identidad del hombre, y la posterior cosificación de todos los fenómenos que no correspondan a un movimiento propiamente humano, aunque sean realizados por el hombre. La palestra conceptual de la edad moderna reclamará al cuerpo como el ejemplo por excelencia en el que cada pensador verá reflejado su sistema filosófico. El papel principal que se podría pensar que éste tiene es una mera ilusión, dado que la preocupación filosófica de la modernidad no es el cuerpo en sí mismo, sino el sujeto que habita en dicho cuerpo. La carne del cuerpo pierde cualquier estatuto divino que haya podido ser acuñado en alguna otra

postura filosófica, hablar de ésta en la concepción mecanicista del mundo, será hablar de cualquier otra materia; nada la hace especial.

El último bloque histórico y el más extenso será el que comparte Maine de Biran con Edmund Husserl la razón por la que decidí agrupar a estos dos filósofos responde al hecho en el que a pesar de que se encuentren separados por casi un siglo comparten, salvaguardando la distancia, una aproximación muy similar al cuerpo. Explicaré a lo que me refiero, en los dos bloques anteriores se suele exponer este concepto desde dos principales aristas, un núcleo formado por la sensación, o utilizando términos husserlianos, la ubiestesia y la kinestesia del cuerpo y, por el otro lado, la voluntad humana. Las distintas explicaciones de la experiencia primordial que supone el cuerpo suelen supeditar, en estas dos primeras fases históricas, una al gobierno de la otra. Se pretende explicar al hombre desde posturas que desgarran la experiencia primigenia del cuerpo, no es posible pretender entender al hombre si se suele menospreciar al núcleo sensitivo-kinestésico corporal o si se procede a negar la importancia de la voluntad en dichas experiencias.

Favorecer a una de estas posturas en detrimento de la otra conduce irreparablemente a una desviación del eje conceptual del cuerpo que termina en múltiples problemas conceptuales. Este no es el caso con Maine de Biran y Edmund Husserl, puesto que ellos dan cuenta de la fina trama en la que esta experiencia se encuentra enhestada y proceden a explicarla sin establecer una elucidación que subyugue una de estas posturas a la otra. El movimiento corporal se encuentra sujeto a su propia explicación, es decir, las causas de éste se encontrarán dentro del mismo cuerpo sin necesidad alguna de recurrir a una fuerza externa a él. No se trata de alguna facultad que sea distinta al mismo movimiento, sino que ocurre a la par de ese movimiento. Sensación, movimiento y voluntad forman parte una misma unidad que permite mostrar que las disimiles experiencias corporales y el conocimiento no forman puntos apartados en el espacio teórico, sino que se trata de vivencias de un mismo cuerpo.

2§ Dualidad del concepto cuerpo.

El cuerpo al ser una referencia a un <aquí> específico es tomado como un objeto cultural en su propia representación e identidad. De forma precisa, el cuerpo humano, conceptualmente, es tematizado como una dualidad; es un cuerpo *Leib*, y al mismo tiempo, es objeto de en una constante pugna conceptual que busca definirlo en cada momento histórico específico. La

posibilidad de entender a éste como un objeto radica en su atributo de *Körper*. Debido a esta cualidad, el cuerpo físico, ha sido objeto de disimiles teorías que lo han intentado cuadrar bajo múltiples fundamentos que han regido las diferentes épocas culturales de la humanidad. Verteré un poco más de tinta respecto a la pugna conceptual que dicta el canon con el cual se interpreta el cuerpo físico.

“El cuerpo finamente miniaturizado por los hermanos Limbourg en las *Très Riches Heures du duc de Berry*, a principios del siglo XV por ejemplo, no existe si no es atravesado por influencias secretas: los signos del zodiaco, la pretendida impronta de los planteas, la creencia en algún poder mágico que invade los órganos y la piel.”² La representación de las figuras corporales con propiedades arcanas, u orientadas hacia alguna estrella o planeta, delata, inmediatamente, una influencia ajena, en este caso de “[...] fuerzas cósmicas que orientan los deseos y el equilibrio de la carne.”³ Si indago en el siglo XVIII, es manifiesto que la física de Newton ha perturbado la lógica “arcana” con la que el cuerpo era entendido. A partir de este siglo, se habla ahora de leyes naturales deducibles mediante la vía de la razón, y está en boga el trazar paralelismos entre las partes de una máquina y el cuerpo humano. Esta perspectiva conceptual inicia con la irrupción del mecanicismo en el horizonte intelectual del siglo XVII.

Esta teoría se convierte en la pauta que dictará la interpretación del mundo. Para dar cuenta de esto, es necesario prestar oídos a uno de los máximos exponentes de la Modernidad. Rene Descartes brinda uno de los más claros parangones entre el funcionamiento interno de un reloj y el cuerpo humano:

Y así como un reloj, hecho de ruedas y pesas [...], así también si considero el cuerpo del hombre en tanto que es una máquina de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, compuesta de tal manera que, aunque no existiera mente en ella, tuviera los mismos movimientos que ahora en él no proceden de la voluntad, ni por tanto de la mente, [...] como cuando [...] una sequedad semejante de garganta lo mueve a tomar una bebida que le es provechosa.⁴

² Corbin, Alain, *et al. Historia del cuerpo: volumen 1 del renacimiento al siglo de las luces*. Trad. Núria Petit y Mónica Rubio. Madrid, Taurus, 2005, p, 18.

³ *Ibid.*

⁴ Descartes, Rene. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Trad. E. López y M. Graña. Madrid, Gredos, 1997, p, 77.

La lógica mecanicista domina la edad Moderna. Imbuidos en esta atmosfera no es de sorprender que un filósofo de la talla de Spinoza, que a pesar de ser considerado como un “renegado de su época” identifique al cuerpo del siguiente modo:

Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones [...] ⁵.

Spinoza concibe a éste como una máquina perfecta; cabe señalar que él no es el único que opta por dicha perspectiva. Como ya he mencionado, el mecanicismo se encuentra presente como el canon que rige a los objetos del mundo. Por lo cual, me es evidente que, a pesar de la relación antitética, en la que se sitúa el pensamiento filosófico de Spinoza y Descartes; respecto al concepto del cuerpo, ellos, comparten agua del mismo abrevadero. Son fieles hijos de la época del mecanicismo.

Mediante estos dos ejemplos es posible vislumbrar dos formas de concebir el cuerpo. Éste “[...] existe en su envoltorio inmediato, como en sus referencias representativas: unas lógicas «subjetivas» variables también según la cultura de los grupos y los momentos del tiempo.” ⁶ La incesante permutación entre estas lógicas subjetivas es evidencia suficiente para mostrar que el aspecto vivo del cuerpo, el cual han intentado tematizar en el cuerpo físico, ha logrado escapar de estos múltiples intentos. Si el cuerpo vivido no ha sido afectado en lo absoluto en su demarcación conceptual ¿por qué indagar en la historia del cuerpo físico? Pretendo mostrar que todos estos conceptos han horadado la dignidad de éste, sin importar que el atributo *Leib* no se encuentre afectado por dichas lógicas subjetivas. Abogar por la superioridad conceptual del cuerpo vivido sería simplemente optar por una posición filosófica que volvería a instaurarse en la corriente que ha hecho caso omiso del mismo.

⁵ Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña García. Madrid, Tecnos, 2007, p, 204.

⁶ Corbin, A. *Historia del cuerpo...vol.1, Op. Cit.*, p,18. Salvaguardando las distancias conceptuales entre el llamado “envoltorio inmediato” y el cuerpo entendido como *Leib*, no resulta difícil observar que hay una cierta relación entre estos dos conceptos. No obstante, la áspera expresión, envoltorio inmediato; únicamente manifiesta la dificultad de tematizar la experiencia de vivir mi propio cuerpo al intentar explicarlo desde posturas ajenas al mismo que sólo lo consideran en sentido de *Körper*. De igual modo, es necesario señalar que sólo es posible hablar de los efectos de estas “lógicas subjetivas” si se ha diferenciado estos dos aspectos conceptuales del cuerpo humano.

Al indagar en la historia de éste, escudriñaré estas lógicas subjetivas y podre verter luz sobre las razones que llevaron a disponer de éste como un objeto. A pesar de que éstas, se han instaurado en cada época en un constante vaivén que las desplaza y ubica en posiciones antagónicas, no se han podido suprimir completamente ciertas costumbres que se han heredado entre estos principios. La historia del cuerpo es un testimonio de todos estos cambios:

Se trata de lógicas diferentes que contribuyen a crear efectos distintivos, como por ejemplo los que realzan el cuerpo «clásico» en un interminable proceso de afinamiento de los humores, confirmando una práctica directamente paralela al prestigio social, de la que habla Le Roy Ladurie: «El brahmán limpia el exterior de su persona, o sea la piel (con una exigencia proporcional al lugar que ocupa en la jerarquía); en cambio, en la buena sociedad francesa de 1700, lo más importante es purificar el interior mediante vómitos provocados por eméticos y mediante purgas y sangrías, con clisteres y lancetas».⁷

Estos puntos en común delatan que el cuerpo físico es entendido como una argamasa conceptual. Si cierta práctica, proveniente de épocas anteriores, no se encuentra en oposición con el nuevo canon, ésta, será adoptada. Razón por la cual, el afinamiento de los humores que data desde la Grecia antigua es compatible con la práctica francesa del siglo XVIII.

Por último, quiero mencionar la necesidad de estudiar al cuerpo desde las tres instancias que mencioné en el párrafo anterior, pues es gracias a éstas que se mostrará que los descubrimientos fenomenológicos en torno a éste no suceden *ex nihilo*, sino que son fruto de una larga discusión que la fenomenología mantuvo con la tradición filosófica de occidente. Poco a poco en la historia de la filosofía el concepto de cuerpo fue sufriendo cambios notorios y exiguos que fueron relegando su experiencia primigenia a un rol menor, mientras que el cuerpo fue ocupando, algunas veces, un lugar de mayor o menor importancia. Este es el motivo por el cual opté por estudiar la evolución del cuerpo en tres bloques históricos, no se trata únicamente de ahondar en la definición fenomenológica de éste, sino en entender la radicalidad con la que el planteamiento fenomenológico responde a muchas interrogantes que fueron planteadas a lo largo del desarrollo de este concepto. Sólo así será posible apreciar la implicación de que el cuerpo y su experiencia primigenia en la fenomenología ocupen un lugar central.

⁷ *Ibid.*, p, 18-19.

Capítulo I: El cuerpo en la tradición filosófica.

3§ Implicaciones en el estudio del cuerpo por el surgimiento de la filosofía en la Grecia antigua.

Ahondar en la tensión que rodea el florecimiento de la filosofía presocrática en su época es de suma importancia para mi investigación, debido a que este suceso me permitirá profundizar en un aspecto central de la mentalidad griega de esa época; el periodo presocrático está caracterizado por la irrupción del estudio de la *physis* (φύσις) y, el choque que produce en la vida diaria de la *polis* (πόλις). Dicha fricción me permitirá entender cómo el ciudadano griego se relacionó con *su* mundo, y de esta forma, concibió su cuerpo y su vida.

Es bien sabido que la filosofía presocrática tiene por finalidad encontrar el *arjé* (ἀρχή) del *cosmos* (κόσμος). Aristóteles explica que para esta primera filosofía dicho *ἀρχή* era “[...] de naturaleza material: y es que aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan y en lo cual últimamente se descomponen, permaneciendo la entidad por más que esta cambie en sus cualidades [...]”⁸ (983b 7-10) A lo largo de la época presocrática, impera una característica esencial, la cual ha sido claramente señalada por Antonio Escohotado, en “[...] la Grecia arcaica tienen de alguna manera troquelada la noción de *physis* y arranca de ella como espíritu histórico concreto.”⁹ Este periodo ve nacer a múltiples teorías que proclaman el calificativo de *ἀρχή* a distintos elementos o al conjunto de aquellos. Sin ánimos de sumergirme en cada una de las posturas presocráticas hay algo que todas ellas manifiestan en sus planteamientos. Cada una de estas teorías propone una forma nueva en la que el mundo está regido, es decir, la filosofía presocrática planta cara a la tradición que le ha precedido:

Frente a la naturaleza, el presocrático toma una actitud que difiere enormemente de la de Hesiodo, por ejemplo. Este pretende *narrar* cómo se ha configurado y ordenado el mundo [...] cuenta un *mito* [...] El filósofo presocrático se enfrenta con la naturaleza con una pregunta teórica: pretende decir *qué es*.¹⁰

⁸ Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Tomas Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994. 983b 7-10

⁹ Escohotado, Antonio. *De Physis a Polis: la evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Barcelona, Anagrama, 1975, p, 27.

¹⁰ Marias, Julian. *Historia de la filosofía*, Madrid, Alianza editorial, 2014, p, 49.

El teorizar respecto a la *physis* (*φύσις*), haciendo caso omiso acerca de lo impuesto por la tradición, posibilita “[...] el pensamiento del cuerpo como libre concepción del sentido; posee sus propias categorías, su propia noción del principio y sus propios resultados [...]”¹¹. La filosofía se asume como una bocanada de aire fresco, que abre un mundo de posibilidades que, de una forma u otra¹², riñen con la forma en la que el ciudadano griego *legislaba* su vida bajo la influencia de la *polis*.

La escisión que surge entre la filosofía, y la vida en la *polis* se acentúa conforme el paso del tiempo, para dar cuenta de esto, es preciso remitirse a un fragmento de Antifón de Atenas:

«Se ha legislado para los ojos lo que deben y no deben ver; para las orejas, lo que deben y no deben oír; para la lengua, lo que debe y no debe decir; para las manos, lo que deben y no deben hacer; para los pies, los lugares a donde deben y no deben ir; para el espíritu, lo que debe y no debe desear. Pero no hay más afinidad o parentesco con la naturaleza en aquello de lo cual las leyes nos alejan que en aquello hacia lo cual nos empujan; lo que es de la naturaleza es vivir y morir; pero nosotros vivimos de lo que es nuestro interés y morimos de lo que no lo es >>.¹³

No se trata del estudio *per se* de la *physis*, sino de la actitud que nace mediante tal estudio. El objetivo del filósofo, en la Grecia antigua, es el de cimbrar la tradición, ya que ésta es la que dicta el canon bajo el cual se vivía en la *polis*. El choque entre el filósofo y cualquier ciudadano griego, mora en la forma en que cada uno legisla su vida; el filósofo trata de encontrar dicho sentido, primero, en la *physis*, y posteriormente, en la búsqueda de una vida ética. Por otro lado, el ciudadano de la Grecia arcaica legisla su vida con base en lo establecido por la tradición. Prestando atención a las palabras de Escohotado, al filósofo se le distingue por ser “[...] el que *siente* lo inmediato y dice su sentir para infinito escándalo de quienes tienen ya establecido qué ver, qué oír, qué decir, qué hacer, dónde encaminarse y qué desear.”¹⁴ Para *cualquier griego* de esta época, lo impensable era vivir una vida que no se encontrará, a falta de una mejor palabra, legislada. Ya sea que se hable del filósofo o del

¹¹ Escohotado, A. *De physis a polis...*, *Op. Cit.*, p. 16.

¹² Los enfrentamientos que surgen desde el nacimiento de la filosofía y los habitantes de la *polis* son incontables, como bien denota Escohotado: “Que la mayoría de los pensadores griegos hayan sido perseguidos en un tiempo donde la letra escrita carecía prácticamente de difusión, vocea la inquietud con que recibía la *polis*, noticias del vivir espontaneo superviviente más allá de sus sólidos muros” CF. Escohotado, A. *De physis a polis...*, *Op. Cit.*, p. 18. .

¹³ De Romilly, Jaqueline. *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*. Trad. Pilar Giralt Gorina, Madrid, Gredos, 1977, p. 123.

¹⁴ Escohotado, A. *De physis a polis...*, *Op. Cit.*, p. 19.

ciudadano griego lo fundamental para ellos en este periodo reside en el cómo legislar el mundo. Expresado de un modo más bello, al tomar prestadas las palabras de Antifón, se trata de que *deben* ver los ojos y que *deben* oír las orejas. Estos dos polos, el filósofo y el ciudadano, entran en conflicto al intentar determinar cuál debe ser el principio que rige el cosmos; no obstante, comparten la necesidad de la existencia de un principio que de orden al mundo. No solamente el estudio del cuerpo se encuentra marcado por esta forma de pensamiento, sino que toda expresión del pensar griego fue concebida bajo esta idea.

El lugar que se le otorgue al cuerpo en el pensamiento griego, dependerá, exclusivamente, en cómo se legisló la experiencia de vivir. Razón por la cual, en este periodo, la distinción entre *psykhe* (*Ψυχή*) y *soma* (*σώμα*) adquiere un matiz importante. En el periodo presocrático “[...] la *psykhe* es algo invisible que mueve al cuerpo, siente y piensa; el *soma* es lo que en el hombre se mueve, se ve y se toca.”¹⁵ En este momento es posible rastrear la primera dentada que se le asesta al cuerpo, pues la *psykhe* gobernará al *soma*. Esta relación muestra en una luz favorable a la *psykhe*, pero esta ventaja no debe ser entendida como el establecimiento de una diferencia abismática. Aún no se trata de la diferencia que “[...] existe entre la materia y el espíritu, sino la que hay entre una materia menos sutil y una materia más sutil.”¹⁶ No es posible hablar, desde el periodo presocrático, del *soma* con un tono de vilipendio. No obstante, éste, no recibe la misma estima que se le otorga a la *psykhe*; estos son entendidos como partes divinas del cosmos y no como meros objetos naturales.

4§El lugar del cuerpo en la epistemología y sus implicaciones.

El antagonismo entre la *physis* y la *polis* reside, como ya mencioné, en el modo en el que cada individuo decidía legislar su vida. Es posible reformular esta última oración del siguiente modo: La vida de cualquier individuo, en la Grecia antigua, se encontraba atravesada por dos influencias: la de la *physis* y la de la *polis*. Estas son dos formas distintas que le permiten al hombre legislar su vida como mejor le plazca. Bajo este panorama, me es sencillo dar cuenta, que tanto la mayoría de los filósofos, como ciudadanos griegos, relegaron todo aquello concerniente al cuerpo a un estrato inferior que el del pensamiento. Dicha degradación lleva una ponderación respecto a la innegable importancia que a éste le corresponde en el proceso epistemológico, el cuerpo debe ser desplazado, ante el insuperable

¹⁵ Laín Entralgo, Pedro. *El cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua*. Madrid, Espasa-Calpe, 1987, p. 85.

¹⁶ *Ibid.*

lugar que el pensamiento ocupa en la epistemología. La depreciación epistemológica corporal obedece al ímpetu que tuvo el movimiento sofístico en Atenas.

La sofística introduce un cambio fundamental en la forma de vida de los ciudadanos atenienses¹⁷. Ésta representó, la mayoría de las veces, una posibilidad de irrumpir exitosamente en la vida política mediante la cultivación de la oratoria. El sofista se atañe únicamente de asegurar el éxito en una discusión sin mayor reparo por la verdad de aquello que defiende o crítica. En esta agitación se desarrolla un interés por el *cómo* se puede llegar a conocer algo y la interacción entre los individuos y los objetos, manteniendo afinidad con lo que he mencionado, vale recordar el papel vital que el cuerpo ha de jugar en este asunto. La inquietud epistemológica se desprende del trabajo de uno de los grandes sofistas, a saber, Protágoras. Él afirma que respecto a la posibilidad de conocer algo en sí, es decir, conocer la esencia (*ousía*) de una cosa sólo será lícito afirmar que: “<<El hombre es la medida de todas las cosas: para las que son, medida de su ser; para las que no son, medida de su no ser>> (B i). Esto quiere decir que el ser se reduce a la apariencia: no hay verdad fuera de la sensación y de la opinión.”¹⁸ Esta frase lapidaria posee una consecuencia inimaginable, al seguir esta sentencia; el mundo entero es subsumido en una danza febril que devora y regurgita los distintos y contradictorios aconteceres de las cosas. El transcurso del devenir impide conocer la esencia de las cosas, ésta, se encuentra sujeta al acontecer. Siguiendo la sentencia protagórica resultaría imposible, por ejemplo, encontrar consenso entre si una acción es buena o mala, o si un pedazo de pan es salado o dulce, etc. Protágoras se encarga de sembrar en sus pupilos y oyentes el argumento que calcina el fundamento de cualquier posible verdad; si no se puede mentar una característica como verdad universal de aquello que aparece, entonces es imposible llegar a conocer cualquier cosa. El conocimiento se reduce a meras apariencias que dependen de un momento y sujeto específico.

¹⁷ Las implicaciones que conlleva el desarrollo y culminación de la sofística en Grecia son sumamente amplias e interesantes. Sin embargo, éstas escapan al objetivo de mi investigación. Me limitaré a mencionar que la sofística instaura un cambio en el modo de la educación. Antes de ésta, la educación de la polis “[...] se hallaba reservada, sin disputa, a los poetas, a los cuales se asociaban el legislador y el hombre de estado. [...] el cometido teórico de su doctrina [de los sofistas] es, en general, escaso.” Cf. Werner, Jäger. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. Joaquín Xirau, Wenceslao Roces, México, FCE, 1962. p. 140. La sofística trastoca esa relación educativa, en pos de instaurar “[...] una educación intelectual que debía permitir a quienes pudieran pagárselo distinguirse en la ciudad. Cf. De Romilly, J. *Los grandes sofistas...*, *Op. Cit.*, p.22.

¹⁸De Romilly, J. *Los grandes sofistas...*, *Op. Cit.*, p. 90.

La teoría de Protágoras es un catalizador en el pensamiento de Sócrates. Siguiendo las palabras de Aristóteles, los intereses que Sócrates persiguió en su filosofar fueron los siguientes:

[...] se ocupaba en estudiar las virtudes éticas y trataba, el primero, de definir las universalmente. [...] pretendía con razón encontrar el *que-es*, pues pretendía razonar por silogismos y el *que-es* constituye el punto de partida de los silogismos [...] Dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones universales. Y ambas están, ciertamente, en el principio de la ciencia.¹⁹ (1078b 18-29)

Si la descripción que Aristóteles brinda es fiel, por lo tanto, es previsible que Sócrates se hubiese opuesto al relativismo epistemológico del *homo mensura* de Protágoras, debido a que éste intenta anular cualquier esbozo de una definición universal. A pesar de encontrarse en abierta discrepancia con la postura de este sofista, es pertinente hacer notar que “La reflexión de Sócrates parte de una perspectiva idéntica a la expuesta en los sofistas. Resulta tenido por real y cierto aquello que constituye una posibilidad permanente de común intuición similar.”²⁰ El hecho de que la teoría socrática comparta su punto de inicio con la sofística delata una peculiaridad de estas dos: el lugar imprescindible que tiene el aparecer y las condiciones bajo las cuales éste es posibilitado. La gran distinción entre estas teorías es que “[...] para Sócrates el mundo no es sólo lo manifiesto *para mí*, como sentir de un individuo, sino lo manifiesto *en sí*, como coincidencia estable de aparecer.”²¹

Los modos en los que el aparecer se dan al individuo dependen completamente del estado en el que se le muestran al cuerpo, y también del estado en el que éste se encuentre. Sócrates cae en cuenta que el argumento de Protágoras está fundado en la *falibilidad del cuerpo humano*: si todo aquello que es percepción es conocimiento, entonces, el conocimiento, depende en su totalidad, de las condiciones en las que se encuentre el cuerpo. Platón, siguiendo los pasos de su maestro, dará cuenta de esto de forma magistral al exponer la teoría de Protágoras en su diálogo Teeteto. El actuar del vino —siguiendo el ejemplo que Platón da— depende de qué tipo de hombre lo pruebe, ya sea uno sano, o bien, uno enfermo. Si el sano bebe el vino, “[...] la percepción hace que la lengua perciba, y, por parte del vino, la dulzura es la que hace que, al llegar entorno a éste, el vino sea y parezca dulce a la lengua

¹⁹ Aristóteles, *Metafísica*, *Op. Cit.*, 1078b 18-29.

²⁰ Escohotado, A. *De physis a polis...*, *Op. Cit.*, p. 179.

²¹ *Ibid.* p.179-180.

sana.”²². (159d) En el segundo caso, si el enfermo lo bebe, a éste, el vino le dará “[...]en torno a la lengua, la percepción de amargor, y, por otro, en tomo al vino, el amargor, ambos producidos en el movimiento. De esta forma, al vino no lo hacen ser amargor, sino amargo, y a mí no me hacen ser percepción, sino alguien que percibe.”²³ (159e)

En la teoría de Protágoras, el cuerpo es el que dicta las condiciones bajo las que el aparecer de las cosas materiales interactúan con el ser humano. Un vino dulce, en buen estado, puede dar la sensación de ser amargo. Este argumento, tengo que insistir, se erige con base en la falibilidad del cuerpo humano. Sócrates, como de igual forma Platón, da cuenta del lugar imprescindible que tiene el cuerpo en el proceso del conocimiento. La posición de Sócrates, como ya he mencionado, es opuesta a la de Protágoras, no por eso, él hará caso omiso del hallazgo de esta teoría. La búsqueda de la esencia de las cosas o, mejor dicho, el recuerdo de la esencia de las cosas; requiere del aparecer, es decir, de la percepción, pero no puede depender únicamente de ésta; si lo hiciera desembocaría en una actitud similar a la que intenta refutar.

A ojos de Sócrates, el cuerpo por sí sólo no puede suministrar verdades incuestionables, ni ser un bastión para el conocimiento. Él optará por tomar a la *psykhe* como aquello que posibilita el conocer de las esencias de los objetos del mundo exterior. Ya en el siglo de Pericles, es usanza pensar que “[...] la *psykhe*, es [...] «una parte del cuerpo» [Hipócrates] [...]”²⁴ La relación entre estos dos elementos, en suma, consiste en una unión donde la *psykhe* gobierna sobre el *soma*. Las “Actividades de la *psykhe* humana son el movimiento, la sensación, la estimativa y el pensamiento.”²⁵ Es así, que el enfoque socrático se decantará conceptualmente por este tipo de actividades, esto quiere decir, que:

Aquello de lo que tiene conciencia la conciencia es el sí mismo; no el mismo de la identidad abstracta de lo indefinido o del puro ser, sino la esencia precisa o el principio determinante, que en la conciencia se expone; de ahí la pedagogía socrática, la búsqueda del *qué* (*τί*) último de cualquier realidad porque es precisamente el momento de la definición de la cosa, que en ella se interroga, y en esa medida la conciencia no tiene sino que recordar en cada caso su naturaleza de conciencia del sí mismo con ayuda del razonamiento. ²⁶

²² Platón, *Teeteto* en *Diálogos V: Parmenides, Teeteto, Sofista, Político*. Trad. M. Isabel Santa Cruz, et al. Madrid, Gredos, 1988, 159d.

²³ *Ibid*, 159e.

²⁴ Laín, P. *El cuerpo humano...*, *Op. Cit.*, p, 104.

²⁵ *Ibid*.

²⁶ Escohotado, A. *De physis a polis...*, *Op. Cit.*, p ,184.

Al promulgar que en la conciencia habita la esencia de las cosas con las que interactuamos, Sócrates puede refutar la presunta validez del *homo mensura de* Protágoras. Si la esencia se encuentra en la *psykhe*, es evidente que por más que el cuerpo tenga un papel ambiguo por ser indispensable y, a la par, un nicho de percepciones falibles, éste, ya no tendrá un rol decisivo en la búsqueda de la esencia, ahora, dicho proceso, ocurre en la *psykhe* y ya no en los linderos de éste.

La posición teórica de Sócrates, al desear una definición universal de las cosas, posibilita ver un mundo arrebatado de su: “[...] naturaleza caprichosa o impenetrable, ya que moviéndose dentro de mí se mueve dentro de una identidad determinada, y no puede la conciencia conducirse ante su contenido como frente a una mera representación, configurándola en la confianza de ser el mundo algo exterior, sino como se conduce cuando emerge algo propio [...]”²⁷ Es imprescindible que me empeñe en mostrar que Sócrates sí mantuvo una relación con el mundo exterior. Él no cae en el extremo de desentenderse de éste. A final de cuentas, el aparecer provee las condiciones materiales mediante las cuales se estimula el recuerdo en la conciencia. La postura socrática trastoca la idea de verdad, ésta, empero, de tener su génesis en el mundo exterior; ya no culminará en él, sino que consistirá, ahora en la relación del “[...] movimiento *en mí* del *en sí*, esa subjetividad de la substancia, constituye precisamente la verdad de las cosas ahora, su definición, donde una y otra vez el mundo demuestra ser pensamiento en acto.”²⁸ He aquí el gran mérito de esta teoría: si el cuerpo imposibilita la verdad absoluta, entonces será necesario buscarla en otro lugar.

Como ya he mencionado, él dispuso de la *psykhe* como morada de la verdad, pero es necesario aclarar que no se trata a ésta como una mera extensión del cuerpo mortal, sino, como una intrincada unión entre algo divino y terrenal. Ésta debe ser entendida como un atributo dual del ser humano: “El alma es mía y no mía, mía como absoluta inmanencia del principio en cada viviente y no mía como simple participación en lo universal autoconstituido.”²⁹ La *psykhe* posee un lugar privilegiado que le resguarda del infatigable paso del devenir, al cual, cabe mencionar, todo lo material está sujeto. Sólo al tener en cuenta

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p, 185.

²⁹ *Ibid.*, p.192

dicha peculiaridad es posible entender que “La conciencia de sí será el elemento donde todo cuanto es alcanza su identidad y, de este modo, el espejo de lo interior; tal es el motivo de que se refiera siempre al pensamiento y no a la cosa meramente *percibida*, esto es, que sea la verdadera sede del *Nous*, donde éste se sabe tal.”³⁰ En este baluarte —amparado de la constante marcha del devenir— se erige, en aras de la búsqueda de la verdad, la emancipación de ésta y del conocimiento respecto a las percepciones provenientes del mundo.

Por otro lado, el lugar que Sócrates le da al cuerpo no surge de una postura que lo menosprecie abiertamente, sino de una que simplemente desconfía de éste al momento de tratarse de cuestiones epistemológicas. En este panorama me es patente que la degradación corporal en el terreno conceptual procede de la necesidad de legislar el conocimiento en pos de preservar la esencia del mundo. Las acciones que tengan directa repercusión sobre el estado de la *psykhe* o aquellas que provengan de ésta, tendrán un estatuto epistemológicamente superior en comparación de aquellas provenientes del cuerpo. *Soma* y *psykhe* ya no comparten una diferencia de grado respecto a la sutileza de la materia de la cual estaban formados, sino de naturaleza. La *psykhe* es ahora un principio racional, que sirve como garantía del conocimiento y la verdad. Dicho principio es imbuido de divinidad, éste, es el único que escapa al devenir y por tanto es inmortal, mientras que el *soma* está constreñido al mundo material, y eventualmente sucumbe ante la muerte.

5§ El cuerpo en Platón.

La influencia que el pensamiento de Sócrates tuvo sobre el filosofar de Platón es una verdad innegable que fácilmente se puede comprobar al hojear cualquier libro que verse sobre su filosofar. Esta afirmación no resulta superflua pues me permite destacar la línea conceptual a la cual Platón no solamente se adscribió, sino que radicalizo al tildar al cuerpo de escollo epistemológico y de acrecentar el abismo que brotaba entre las diferencias ontológicas respecto de la *psykhe* y del *soma*. El contraste entre estos dos elementos queda plasmado al mentar que:

El alma es en el hombre lo divino, lo invisible, lo inmortal, lo puro, lo que permite la contemplación de las ideas y por naturaleza debe en él imperar. El cuerpo, en cambio, es lo

³⁰ *Ibid.*, p.185

térreo, lo visible, lo mortal, lo impuro, lo que con sus afecciones y movimientos perturba el conocimiento de la verdad, la belleza y la justicia, lo que por naturaleza debe en él obedecer.³¹

En la teoría platónica, la posición del cuerpo únicamente puede ser entendida al situarlo a trasluz del hastío, con el cual fue identificado por la tradición griega. Dicho razonamiento, explica porque “[...] Platón adoptó la concepción mágico-religiosa de la *psykhé*, adoptó en un principio con ella el dualismo puritano que atribuía todos los pecados y sufrimientos de la *psykhé* a la polución resultante del contacto con un cuerpo mortal.”³²

Si el cuerpo impide conocer la verdad, entonces, a ojos de Platón, la respuesta a la ecuación es sencilla: “eliminar” al cuerpo de la misma. No es posible hablar francamente de una eliminación, sino, más bien, de una neutralización. Sólo se podrá llegar al conocimiento cuando el alma no se encuentre unida o contaminada por el cuerpo. El primer atisbo de la respuesta que él esbozó en el *Fedón* consiste en tomar a la muerte como un punto de inflexión en la búsqueda del saber, dado que ésta, la muerte, implica que “[...] el cuerpo esté solo en sí mismo, separado del alma, y el alma se quede sola en sí misma separada del cuerpo [...]”³³(64c) La desunión entre el cuerpo y el alma es un punto cardinal en la epistemología platónica —limitándome al *Fedón*—, debido a que dicha unión entorpece a ésta, el alma, para observar lo verdadero, pues su atención “[...]es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas, y ella se extravía, se perturba y se marea como si sufriera vértigos mientras se mantiene en contacto con esas cosas [...]”³⁴ (79c). El problema, ahora, para él, es que *pareciera* que la culminación del proceso epistemológico, conduce inevitablemente al sendero que desemboca en las profundas aguas estigias, volviendo de este modo, inservible la búsqueda de la verdad mientras habitemos este mundo.

Si en vida es imposible franquear la frontera del conocimiento impuesta por las limitaciones corporales, entonces no tendría sentido ocuparse de la indagación del mismo, ya que la muerte sería la barrera infranqueable de dicha búsqueda y en vida nunca se podría conocer propiamente algo. Ante esta problemática, Platón deberá mostrar que la fortuna que

³¹ Laín, P. *El cuerpo humano...*, *Op. Cit.*, p, 106.

³² Dodds, Eric Robertson. *Los griegos y lo irracional*. Trad. Maria Araujo, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p, 200.

³³ Platón. *Fedón*, En *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. Carlos Garcia Caul, et al. Madrid, Gredos, 1988, p, 40, 64c.

³⁴ *Ibid* p, 70, 79c.

la muerte brinda sólo puede ser aprovechada por la *psykhe*; al morir el ser humano, “[...] lo mortal en él muere, pero lo inmortal se va y se aleja, salvo e indestructible, cediendo el lugar a la muerte.”³⁵(106e) Cuando la muerte adviene las almas se encontrarán separadas de su contraparte terrestre, por lo cual, todas podrán experimentar las cosas tal y como son, la *psykhe* será capaz de “[...] observar por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal [...]”³⁶ (79d). Debido a esta inmortalidad, la *psykhe*, deberá ser capaz de recordar lo que experimentó en otro tiempo y mantenerlo, inclusive cuando se encuentre unida al cuerpo. La verdad sólo será factible a través de un proceso de reminiscencia.

Sobre dicha unión es preciso comentar que el rol que se le debe atribuir a la *psykhe*, debe ser el de gobernante, y al *soma*, el de gobernado. Este último se debe limitar a acatar cualquier mandato que el primero imponga. La guía de la *psykhe* sobre el cuerpo será necesaria en la búsqueda del saber; sólo ésta conoce la esencia de las cosas, y en vida debe tratar de recordar dicha esencia. Esta tarea sólo puede ser llevada a cabo por el alma y no por los sentidos del cuerpo humano, a causa de que, aunque éste procure asistir al alma en dicha búsqueda, únicamente logrará descarrilarla de su objetivo. Siguiendo dicho argumento, el camino epistemológico en vida, consistirá en no ceder tanto a los placeres como a las necesidades que el cuerpo imponga sobre el alma con la finalidad de lograr una separación pulcra de éste.

Si se cede ante el placer y el dolor corporal; el alma corre peligro de volverse “[...] corpórea, al producirle la opinión de que son verdaderas las cosas que, entonces el cuerpo afirma. Pues a partir del opinar en común con el cuerpo [...] [se hace] semejante en carácter e inclinaciones a él [...]”³⁷ (83d). La *psykhe* corpórea al morir no podrá ser partícipe de su naturaleza divina, es decir, no podrá orientarse hacia lo puro y lo divino; por culpa de haber invertido la relación entre el gobernado y el gobernante. Las almas contaminadas por incurrir en estos tipos de *ametria*, se encuentran condenadas a vagar “[...] hasta que por el anhelo de

³⁵ *Ibid* p, 122, 106e.

³⁶ *Ibid*, p, 70, 79d.

³⁷ *Ibid*, p, 78, 83d.

lo que las acompaña como un lastre, lo corpóreo, de nuevo quedan ligadas a un cuerpo. [...] se encarnen en las estirpes de asnos y bestias de tal clase.”³⁸ (81e).

El desprecio hacia las limitaciones corpóreas es una verdad evidente en este dialogo, pero al analizarlo cuidadosamente caigo en cuenta que el cuerpo es objeto de desprecio; no por ser mortal o por desviar la atención del alma e impedir la reminiscencia o por ser la causa del padecer de ésta, sino por violentar lo que está legislado, según Platón, tanto para el *soma* como para la *psykhe*. Si ese no fuese el caso, no tendría ningún sentido que él le otorgue la importancia de ser una condición material en la búsqueda del conocimiento a pesar de la evidente falta de soltura respecto a asuntos filosóficos. La indagación filosófica sería inútil sin la existencia de un cuerpo. “Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago lo que hago a causa de ellas [...] sería un enorme y excesivo abuso de expresión”³⁹ (99a). La interacción entre las partes que conforman al ser humano, a saber, la *psykhe* y el *soma*, deben ser tratadas siempre con la intención de mantener una relación armónica.

Siguiendo este principio, al atender una dolencia corporal deberá ser necesario enfocarse en primera instancia en el cuidado del alma, pues ésta es quien gobierna al cuerpo. Dicho cuidado consiste en tratarla “[...] con ciertos ensalmos [...] y de tales buenos discursos, nace en ella la sensatez (*sophrosyne*). Y, una vez que ha nacido y permanece, se puede proporcionar salud a la cabeza y a todo el cuerpo”⁴⁰.(157a) La *sophrosyne*⁴¹ (*σωφροσύνη*) será la culminación de un proceso armónico en el ser humano. Éste estará constituido de los respectivos cuidados y actos catárticos (*κάθαρσις*) a los que se deben someter tanto el *soma* como la *psykhe*.

La necesidad de la propia catarsis del *soma* no es algo de sorprender, mediante dicho proceso se busca purgar al cuerpo de sus múltiples imperfecciones con base en “[...] la

³⁸ *Ibid*, p, 74, 81e.

³⁹ *Ibid*, p, 107, 99a.

⁴⁰ Platón, *Cármides en Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisias, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Trad. J. Calonge Ruiz, et al. Madrid, Gredos, 1985, p, 333, 157a.

⁴¹ Conuerdo con la mayoría de los comentadores respecto de la gran dificultad que representa la traducción de dicho concepto. Por lo cual, lo dejaré tal cual. Cfr. Introducción del *Cármides* y Capítulo III de Laín Entralgo, Pedro. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*.

gimnastica que aparta de él la fealdad, y por la medicina, que lo libra de la enfermedad.”⁴² Lo realmente sorprendente es que, al seguir la lógica impuesta por la armonía, es decir, si el cuerpo adolece, entonces, será necesaria, de igual modo, la purificación del alma, empero de que ésta posee una parte pura; que no tendría “[...]necesidad de *kátharsis*. Pero el hombre es a la vez [...] cuerpo o *soma* y alma o *psykhé*, [...] el hombre viviente sólo podrá ser *katharós*, <<puro>>, mediante la *kátharsis* de su cuerpo y su alma.”⁴³ El motivo de la purificación de la *psykhe* corresponde a “[...]dos clases de males: uno, que la mayor parte de la gente llama perversión, y que es manifiestamente una enfermedad suya. [...] Al otro, lo llaman ignorancia, [...]”.⁴⁴ (228d). Platón confiere un nuevo nivel a los ensalmos que actúan sobre un alma dañada, pues la rehabilitación de la *psykhe* será condición necesaria para tratar y mantener la salud corporal.

No toda interacción entre el cuerpo y el alma representa una necesidad catártica; no todas las sensaciones amenazan con violentar la armonía en la cual éstos dos se encuentran. Aquellas sensaciones que, según Platón, son relativas “[...]a los colores que llamamos bonitos, a las figuras, la mayoría de los perfumes, los de las voces y todos aquellos cuya carencia no se nota o no causa dolor [...]”⁴⁵(51b). Toda sensación que no repercuta en un placer desmesurado, es decir, un placer que no nazca de una necesidad corporal, será un placer que puede ser disfrutado por la *psykhe* sin riesgo alguno de que éste infatúe al cuerpo e induzca discordia entre ellos. El papel que juega la *psykhe* en el ser humano ha dejado ser una garantía epistemológica, ahora se le otorga una necesidad ontológica que atestigua el bienestar del hombre. Mientras, por otro lado, el cuerpo debe estar sujeto a actos catárticos para purgarlo de toda posible desmesura que pueda violentar la relación que mantiene con el alma.

6§ Un cambio radical en la epistemología.

Desde los primeros esbozos del cristianismo hasta los sistemas exegéticos más complejos del mismo, el lugar que se le designa al cuerpo, es, por lo menos, ambiguo. Por un lado, es

⁴² Laín Entralgo, Pedro, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Barcelona, Anthropos, 1987, p, 149.

⁴³ *Ibid*, p, 148.

⁴⁴ Platón, *Sofista* en *Diálogos V...*, *Op. Cit.*, p,363, 228d.

⁴⁵ Platón, *Filebo* en *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*, Trad. M^a. Ángeles Durán, et al. Madrid, Gredos, 1992, p, 94, 51b.

señalado, siguiendo la influencia platónica, como el culpable del pecado y aquel que daña al alma, mientras que, por otro lado, es considerado parte divina y elemental de Cristo. La aparente contradicción que se erige sobre este término obedece a las acepciones que se le atribuyen al mismo. Expresándome con mayor claridad, se hará referencia a dos tipos de cuerpo: uno para hablar de los placeres y pecados corporales y otro para establecer una unión con Cristo. De la amplia gama de textos de índole cristiano considero que el pasaje que ilustra con mayor fidelidad esta contradicción se encuentra en *La Carta a Diogneto*:

Viven en la carne, pero no viven según la carne. Están sobre la tierra, pero su ciudadanía es la del cielo. [...] lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo. [...] El alma habita ciertamente en el cuerpo, pero no es del cuerpo, y los cristianos habitan también en el mundo, pero no son del mundo. [...] La carne aborrece y hace guerra al alma, aun cuando ningún mal ha *recibido* de ella, sólo porque le impide entregarse a los placeres [...].⁴⁶

El sentido paradigmático de las propiedades corporales del hombre depende de la relación que se mantenga con Dios. La reivindicación de la carne del ser humano depende de la investidura que Dios le entrega. Ya no se trata de un cuerpo humano *per se*, sino de un cuerpo que simboliza una unión con la divinidad. Dicha unión tendrá consecuencias a nivel epistemológico y ontológico.

La unión del hombre con lo divino no resulta una idea novedosa al contemplar el panorama de la filosofía antigua. En el cristianismo, dicha unión es radicalizada al establecer un discernimiento entre el espíritu y el alma. Ésta última es despojada del carácter divino que poseía en la antigüedad, quedando en ella, únicamente, la razón humana. La repercusión de incorporar un carácter divino a esta relación tendrá como primera consecuencia la aceptación del limitado alcance de la inteligencia humana. Esta alteración tendrá por consecuencia la disolución de la garantía epistemológica de antaño. Ésta, la garantía epistemológica, será reservada a la aceptación y posterior sumisión a Dios. A raíz de esta degradación se debe entender, puntualmente, que el alma humana, como explica Taciano, “[...] no es por sí misma inmortal, sino mortal. Pero es también capaz de la inmortalidad. [...] cuando [el alma] vive sola, se inclina hacia abajo hacia la materia y muere con la carne; pero cuando alcanza la unión con el Espíritu de Dios [...] puede levantarse a las regiones hacia donde le conduce el

⁴⁶ Vives, José. *Los padres de la iglesia*. Barcelona, Herder, 1970, p.68.

Espíritu.”⁴⁷A pesar de lo controversial que pueda ser esta teoría hoy en día en el cristianismo resulta elemental para establecer un precedente inamovible que me permita explicar la magnitud del conflicto entre el cristianismo y el mundo antiguo.

El alma, en las teorías cristianas, es rebajada a ser una mera pieza en el gran esquema cristiano; mientras que, en el mundo antiguo era la piedra de toque de múltiples teorías filosóficas y religiosas. El papel central en el cristianismo corresponde a la aceptación de Dios por el hombre y no al hombre en sí mismo. Sin Dios el conocimiento humano se encuentra mermado en gran medida pues “[...] sin la ayuda de la directa iluminación de Dios, no es de gran provecho para alcanzar la verdad”⁴⁸. De este modo, el cristianismo convierte a la verdad en un preciado objeto de fe; no se alcanza mediante la razón humana, sino a través de la confianza en Dios.

7§ La dualidad del cuerpo en el cristianismo.

La repercusión inmediata de la atenuación del alma en el proceso epistemológico tendrá como consecuencia una revalorización corporal en distintas demarcaciones. El alma, en términos epistemológicos, comparte un nivel un tanto similar al del cuerpo. Es necesario esclarecer que al hablar sobre esta equivalencia epistemológica se deberá entender justamente como eso y nada más. Se trata únicamente de una simetría en el proceso epistémico. Tanto el cuerpo y el alma son condiciones necesarias para el florecimiento del conocimiento, pero en el cristianismo, la fe en la palabra de Dios es causa suficiente y necesaria para este proceso. Cuerpo y alma se encuentran en una cierta igualdad, debido a que la razón, por sí sola, no es idónea para entender las verdades divinas.

No es posible establecer una completa igualdad entre las partes del hombre, a saber, el cuerpo y el alma; dado que esta última aún aventaja al cuerpo en ciertos aspectos ontológicos, pero nunca epistemológicos. Siguiendo las palabras de Ireneo de Lyon será posible desentrañar el sentido de la superioridad del alma. “El cuerpo no es superior al alma, ya que de ella recibe el aliento, la vida, el crecimiento y el movimiento: es el alma la que

⁴⁷ *Ibid.* p, 85-86. La postura de Taciano, en la corriente cristiana del siglo actual, produciría, por lo menos, fuertes rechazos al negar la inmortalidad del alma. Motivo por el cual no me inmiscuiré en los posibles contrastes entre estas dos teorías.

⁴⁸ Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía Vol. II De San Agustín a Escoto*. Trad. Juan Carlos García Borrón. Barcelona, Ariel, 1971, p, 41.

gobierna y domina al cuerpo, y la que en tanto se ve impedida en sus movimientos en cuanto participa en ellos el cuerpo.”⁴⁹ Mas esta definición deja entrever que la ventaja del alma frente al cuerpo no reside en ninguna postura ontológica que envilezca a este último; sino, que trata más bien, de las realidades ontológicas del dominio del alma sobre el cuerpo.

La preeminencia del alma surge de las múltiples comparaciones que se realizan bajo una lógica que tiene por finalidad resaltar la aptitud que tenga el alma o el cuerpo en seguir la voluntad de Dios, donde, cabe señalar, el cuerpo, siempre tendrá una posición endeble. Dicha comparación sólo será válida al hablar sobre cuál es más valiosa. Ésta no servirá para acuñar ningún calificativo peyorativo respecto al cuerpo. Bajo esta óptica, Clemente de Alejandría, comenta que “Es cosa admitida que el alma es la parte superior del hombre, y el cuerpo la inferior: pero ni el alma es buena por naturaleza, ni el cuerpo es malo por naturaleza.”⁵⁰ Un cuerpo que acepta a Dios no puede ser envilecido ontológicamente; la encarnación de Dios tiene el propósito de mostrar el camino que la humanidad debe seguir. Si la verdad y el camino de Dios no pueden ser cognoscibles cuando la razón humana es dejada a la deriva en sus propias deliberaciones, entonces será necesario buscar una vía alterna para la humanidad: la carne y la encarnación.

La encarnación vierte luz divina sobre la razón de Dios hacia los hombres, esto se traduce a que, el Logos de Dios se encarna con la finalidad de labrar un camino en común con la humanidad. Orígenes comenta que el logos de Dios al ser “[...] concebido en forma corporal y anunciado como carne, llama así a los que son carne, para conseguir que ellos tomen primero la forma del Logos que se hizo carne, y después de esto pueda elevarlos hasta la visión de sí mismo tal como era antes de que se hiciera carne.”⁵¹ Tal es la importancia que se le otorga a la carne, pues, sin ésta, la encarnación de Cristo, no podría apelar a la humanidad. La encarnación altera el sentido ontológico con el cual se concebía el cuerpo desde la antigüedad ya que, mediante el cuerpo, y no la razón, se edifica tanto la salvación de la humanidad como la posibilidad de un conocimiento superior. La encarnación del Logos de Dios tiene por finalidad que la carne del ser humano, es decir, aquello que sea corruptible

⁴⁹ Vives, J. *Los padres...*, *Op. Cit.*, p, 170.

⁵⁰ *Ibid.* p, 242.

⁵¹ *Ibid.* p, 312.

“[...] se revista de incorruptibilidad, y que esto mortal se revista de la inmortalidad.” (1 Cor. 15, 53.)⁵² La carne es un peldaño necesario para el cristianismo. Ésta será distinta en aquellos que acepten y sigan al Logos de Dios, su distinción será de grado ontológico a diferencia de aquellos que no lo acepten. En palabras de Atanasio: “[...] una vez que el Verbo se hizo hombre y se apropió todo lo de la carne, las cosas de la carne ya no se adhieren al cuerpo, pues éste ha *recibido* al Verbo y éste ha consumido lo carnal.”⁵³

El grado ontológico de la carne consagrada contrasta de forma brutal con el de la carne de los pecadores. La palestra por la expiación de los pecados del hombre, y consecuentemente su salvación, no será por la vía de la razón; sino a través de su propio cuerpo. La conversión y expiación de los pecados será el principal atributo de la carne de estos desdichados. El razonamiento que yace detrás de la inmólación del cuerpo humano, paradójicamente es el mismo que le otorga al cuerpo del beato un nuevo grado ontológico. Si el Logos de Dios al encarnarse volvió a la carne humana en un medio de conversión al cristianismo, entonces el martirio al que son sometidos los cuerpos tiene por finalidad la salvación del alma inmortal del hombre. Todas las practicas que estigmatizan al cuerpo tienen por finalidad ulterior la salvación del alma. Éstas fueron engendradas con base en razonamientos similares al siguiente “[...] Dios produce los males corporales, o externos, para purificar y educar a quienes no quieren educarse por la palabra y sana enseñanza.”⁵⁴ En la cristiandad resulta evidente que el martirio corporal e incluso la muerte bajo este tipo de torturas fuesen concebidas como “medidas correctivas” para purgar el alma.⁵⁵

⁵² Bover, Jose Maria y Burgos Cantera, Francisco. *Sagrada Biblia: versión crítica sobre los textos hebreo y griego*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristiano (B.A.C), 1947, p.1507.

⁵³ Vives, J. *Los padres...*, *Op. Cit.*, p,461.

⁵⁴ Origenes. *Contra Celso*. Trad. Daniel Ruiz Bueno, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, Art.56, p, 438.

⁵⁵ Sin miras a ahondar en la vasta gama de argumentos que sondan las causas que posibilitan el pecado en el hombre, me limitaré, a señalar brevemente el abrevadero de todos éstos: el libre albedrio del hombre. Ante este problema, considero que las palabras de Tertuliano permiten vislumbrar las principales directrices que se dibujan en torno a esta cuestión en el cristianismo. Al hombre “Le fue concedida plena libertad de elección en uno u otro sentido, de suerte que siempre fuese dueño de sí para hacer libremente el bien y para evitar libremente el mal [...] no podía asignarse razonablemente una recompensa del mal ni del bien a aquel que fuese bueno o malo por necesidad, sino por voluntad propia.” CF. Vives, J. *Los padres...*, *Op. Cit.*,p, 392-393. La importancia del libre albedrio radica en el empeño en que el hombre lleva acabo para alcanzar a Dios. Es preciso recordar que a pesar de la creación del hombre fue llevada a cabo a imagen y semejanza de Dios; el hombre, no comparte la perfección de su creador.

Si estas prácticas, que ultrajan al cuerpo, fueron concebidas con la finalidad de resarcir un daño anímico, y no la restitución de uno corporal, entonces, ¿no sería más provechoso actuar directamente sobre el alma y no el cuerpo? La idea del dolor corporal como purificación se encuentra vinculada al alma, pues ésta “[...] no es capaz de sufrir sin la sustancia sólida, esto es, la carne.”⁵⁶ No hay forma alguna de corregir al alma sino es mediante el sufrimiento del cuerpo. La consecuencia lógica que proviene de esta afirmación es que “[...] todas las almas, e incluso también el diablo y los demonios, mediante un sufrimiento purificador, conseguirán la unión con Dios.”⁵⁷ Poder diferenciar entre la restitución de los pecados del alma, llámense estos ignominia o ignorancia y los del cuerpo, gula, por ejemplo; es evidencia suficiente que delata que la corrupción del pecado posee distintas formas de hacerse evidente en el cuerpo y en el alma. Un claro ejemplo de este tipo de pecados es la lepra. Ésta es caracterizada por ser una “[...] enfermedad del alma, de la que <<la corrupción del cuerpo>> no es más, pensamos, que la parte que ha emergido.”⁵⁸ A pesar de las múltiples formas para alcanzar la expiación de los pecados, ya sea el arrepentimiento y la posterior confesión, o las prácticas ascéticas que buscan martirizar al cuerpo, como la flagelación, etc. Todas éstas comparten la necesidad de expresarlas mediante un cuerpo.⁵⁹

La purificación proveniente del sufrimiento corporal posee un lugar paradójico en el mundo medieval. Expresaré esto de un modo distinto con la finalidad de esclarecer en que consiste dicha paradoja. ¿Cómo un mal físico, como el dolor, o en muchos casos la muerte en la hoguera, puede ser imbuido de propiedades catárticas anímicas? El sufrimiento es, sin lugar a dudas, interpretado como un mal para la humanidad. Esto es verdad en tanto que se contempla únicamente el dolor en sí, es decir, no se atienden las causas, ni los motivos de éste. Solamente cuando la mermada inteligencia humana se encuentra apartada de la guía de

⁵⁶ Copleston, F. *Historia de la filosofía...*, *Op. Cit.*, p, 35.

⁵⁷ *Ibid.* p, 39.

⁵⁸ Le Goff, Jaques y Troung, Nicolas. *Una historia del cuerpo en la edad media*. Trad. Josep M. Pinto, Buenos Aires, Paidós, 2005, p, 92.

⁵⁹ La mortificación corporal y la confesión son prácticas que tienen el mismo fin, aunque sus métodos para dicho fin contrasten de forma radical. La clave de tan amplio contraste reside en que el perdón es un bien exclusivo de los cristianos, mientras que la mortificación es una expiación válida para toda la humanidad. La posición del cristianismo frente al martirio de sus propios seguidores siempre ha sido ambigua. No obstante, es evidente que para ellos “[...] el cuerpo se ha convertido en un valor que ciertamente se debe utilizar siempre para fines espirituales, pero por vías que no siempre son las del sufrimiento y de la paciencia.” CF. Le Goff, J. *Una historia...*, *Op. Cit.*, p, 96.

Dios; todo dolor físico representará, sin lugar a dudas, un mal. Esta situación es alterada, según la cristiandad, cuando la voluntad de Dios está de por medio. En estos casos, la dolencia corporal se encuentra justificada al argumentar, como lo hace San Agustín, que el “[...] dolor es útil cuando fuerza a la naturaleza a ser mejor; pero si la conduce a ser menos buena, es inútil.”⁶⁰ La legalidad de la mortificación del cuerpo descansa en la fe que se tiene hacia Dios.

Es de suma importancia recalcar que la carne será la moneda de cambio entre la perversión y la expiación del hombre. El cuerpo humano no existe como tal en la edad media. Toda la glosa cristiana que versa sobre éste lo reduce, de forma sistemática, al valor espiritual y simbólico que posee. El cuerpo no es concebido como una representación de la presencia humana, al contrario, éste recuerda constantemente la dimensión ontológica del alma del hombre. Aludiré a un ejemplo para dejar en evidencia mi punto. En la edad media, al ver un leproso se verá a un pecador; al atestiguar las llamas de la hoguera engullir un cuerpo condenado por herejía, se verá el alma de un pecador siendo alineada al camino de Dios. De igual modo, al prestar atención al cuerpo de un cristiano que vive acorde a los preceptos de su religión se hará patente que no es un hombre común; él estará diferenciado de los demás por tener un grado ontológico superior por haber aceptado a Cristo en su cuerpo. Toda característica del cuerpo ha sido transmutada a un vestigio terrenal del alma. La cual permite su salvación, ya que “[...] sin el Espíritu de Dios, la carne es cosa muerta y sin vida, y no puede poseer el reino de Dios [...]”⁶¹ La carne humana que no acepta a Dios será un alma inmortal que se rehúsa a ser persuadida por las bondades del espíritu.

La consumación de lo carnal por lo espiritual tendrá grandes repercusiones en el páramo epistemológico. Si el cuerpo es una expresión física de la sustancia del alma, entonces, los errores epistemológicos, difícilmente podrán ser atribuidos a éste. Con mayor precisión, al cuerpo se le atribuirá la responsabilidad de ser no solamente un lienzo en blanco a nivel ontológico para el pecado y la salvación, sino también, de ciertos aciertos epistemológicos. Contrariamente al nivel ontológico, el epistemológico, no adjudicará al cuerpo una posible connotación negativa respecto al papel que este puede llegar a jugar en

⁶⁰ San Agustín. *La naturaleza del bien en Obras de San Agustín III. Obras filosóficas: Contra los académicos/ El libre albedrío/ La dimensión del alma/ El maestro/ Naturaleza y origen del alma/ La naturaleza del bien*. Trad. Victoriano Capanga, et al. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p, 787.

⁶¹ Vives, J. *Los padres...*, Op. Cit., p,155.

dicha rama. Pese a los múltiples traspiés sensoriales que bien pueden subsumir en duda razonable cualquier afirmación relativa a las características de un objeto, éstos, los datos sensoriales, son portadores de una verdad irrefutable; sin prestar atención a “[...] que lo falso puede parecer verdadero a los sentidos, pero no negáis el hecho mismo del aparecer.”⁶² Esta verdad incuestionable es fruto del conocimiento sensorial.

Sobre este tipo de conocimiento las siguientes precisiones son necesarias. Al hablar sobre los datos provenientes del mundo exterior se les tildará de conocimiento sensible. Éste es el “[...] grado más bajo de conocimiento [...] [por ser] dependiente de la sensación, la cual es considerada por san Agustín, [...] un acto del alma que utiliza los órganos de los sentidos como instrumentos suyos.”⁶³ Le será imposible equivocarse al cuerpo en esta rama de la episteme, debido a que únicamente se tematizará su propia sensación. Si a un hombre, en un primer momento, un vino le parece agrio —regresando al ejemplo de Protágoras— y posteriormente ese mismo vino le da la sensación de ser dulce; no hay motivo alguno que conduzca a una aporía, al preguntar si el vino le *parece* agrio o dulce. En ambas ocasiones, efectivamente, el cuerpo no erra en ninguna de éstas; esto se debe a que, se trata únicamente de la afirmación de una sensación corpórea producida por un objeto mundano, mas no se trata de una afirmación respecto a la cosa en sí. Esta sutil diferencia, respecto a las afirmaciones procedentes del campo sensorial y aquellas referentes al objeto cognoscible en sí, representan uno de los cambios con mayor incidencia en el curso de la epistemología antigua a la medieval.

El corolario que este cambio introduce en la glosa epistémica será determinante para entender la modernidad. El paupérrimo lugar que el conocimiento sensorial ocupa en el esquema medieval no es una arbitrariedad; las verdades vertidas en torno a éste no están sujetas a la existencia de Dios, por lo cual, la mayoría de éstas serán vistas con desprecio, pues las “[...] impresiones que el alma recibe por medio de los sentidos corporales pueden engendrar opinión, pero no ciencia, la cual se contiene en el entendimiento y vive en la mente, región lejana a los sentidos.”⁶⁴ El alma será designada como un criterio infalible; la cual, tendrá por finalidad juzgar los datos suministrados por el conocimiento sensorial. ¿Cuál es el

⁶² San Agustín. *Contra los académicos* en *Obras...*, *Op. Cit.*, p, 154.

⁶³ Copleston, F. *Historia de la filosofía...*, *Op. Cit.*, p,65.

⁶⁴ San Agustín. *Contra los académicos* en *Obras...*, *Op. Cit.*, p, 158.

motivo detrás de este discernimiento; si se supone que el conocimiento sensorial únicamente porta la verdad de su existencia? Al alma le es posible vislumbrar, en los datos sensibles, ciertos indicios de verdades incuestionables. Éstas serán las verdades matemáticas y sólo pueden ser contempladas por el alma al ser asistida por la gracia de Dios.

El conocimiento matemático y el sensitivo se perfilan como antípodas en la rama epistémica. Por un lado, las verdades matemáticas se empiezan a contemplar como verdades evidentes, mientras que, por su parte, el conocimiento sensorial, a pesar de ser considerado la rama más baja de la epistemología y por tanto conocimiento, se le tematiza siempre con vistas a ser tomada como una simple opinión. La quintaesencia de este contraste epistemológico se torna evidente al evocar la siguiente pronunciación de Frederick Copleston respecto al conocimiento en la edad media: “El alma racional del hombre [...]contempla verdades eternas en sí misma y a través de sí misma: cuando se vuelve hacia el mundo material y hace uso de instrumentos corporales no puede alcanzar verdadero conocimiento.”⁶⁵

8§ Un mundo matematizado.

En el seno de la Modernidad, se forjó el ideal —utilizando los instrumentos heredados por las épocas anteriores— que rige hasta nuestros días la visión del cuerpo y del mundo natural. El advenimiento de este andamiaje teórico, conocido bajo el nombre de mecanicismo, responde a una serie de eventos que propiciaron un espasmo que logró fracturar en pleno siglo XVII “[...] la unidad religiosa, unidad política, [...] la unidad cultural y cosmográfica de los siglos XV y XVI.”⁶⁶ Hay una gran gama de cambios graduales que se suscitan dentro de la filosofía, la epistemología, la astronomía y la matemática.⁶⁷ Cada uno de éstos merecen ser nombrados, mas solamente uno de ellos servirá a mi propósito. La desacralización de la

⁶⁵ Copleston, F. *Historia de la filosofía...*, *Op. Cit.*, p.65.

⁶⁶ Reguera, Eduardo Bello. *Estudio preliminar* En *Discurso del método* por Descartes, Rene. Trad. Eduardo Bello Reguera, Madrid, Tecnos, 1987, p, XIV.

⁶⁷ Los responsables de esta plétora de cambios son figuras de la talla de Nicolás de Cusa, Galileo Galilei, Johannes Kepler, Giordano Bruno, Nicolás Copérnico, entre otros ilustres personajes. Cada teoría propuesta en la edad moderna tiene múltiples imbricaciones entre estos pensadores. Lo cual dificulta el discernimiento entre sus teorías. De forma expedita me enfocaré únicamente en la influencia que los descubrimientos de Galileo generaron sobre el pensar de este siglo.

epistemología. El pináculo de esta empresa se encuentra comprendido entre las hojas de *Diálogos sobre los dos máximos sistemas del mundo* (1632) de Galileo Galilei.

En este libro, Galileo, incineró los fundamentos⁶⁸ en los que se apoyó la tradición cristiana para explicar, de forma racional, el universo. Los nuevos avances que él propuso contradijeron todas las verdades evidentes e indudables adquiridas en los siglos posteriores por la pura sensibilidad humana. La espada victoriosa que Galileo blande no está fundamentada en argumentos trascendentes que regurgitan la voluntad de Dios, sino en verdades inmortalizadas mediante teoremas de comprobación matemática. Una comprobación de carácter universal que anteriormente era impensable, pues ésta es común a toda persona que pueda entender dichas ecuaciones y no depende absolutamente del hombre para ser verdadera, posee una *realidad independiente*. Los conocimientos matemáticos “[...] son abstractos, refutan los datos provenientes de los sentidos y el sentimiento de orientación del hombre en el espacio. Son, también, absolutamente extrañas a las convicciones religiosas, pues reducen el espacio de la Revelación a un punto íntimo que se ahoga en un universo infinito.”⁶⁹ El embate de las verdades matemáticas impulsa la fragmentación de la concepción epistemológica del mundo medieval. La desintegración de los valores epistemológicos medievales responde, entre muy variadas causas, a la conmutación estimativa de los datos obtenidos mediante deducciones matemáticas.

No es un secreto que para el “[...] platonismo lo real tenía una participación (*methexis*) más o menos perfecta en el ideal. Esto daba a la geometría antigua posibilidades de una aplicación primaria a la realidad.”⁷⁰ Mientras que en la era medieval, ésta, era relegada únicamente a terciar verdades metafísicas y físicas. “La naturaleza era fundamentalmente

⁶⁸ Dichos fundamentos eran ptolemaico - aristotélicos y fueron designados como una verdad absoluta al no contradecir a lo que la Iglesia exponía respecto al universo. La piedra angular de estos fundamentos era que la Tierra era el centro del universo. Galileo se adscribe de modo ferviente a la teoría copernicana, la cual probaba que la Tierra no ocupaba ese lugar central que la visión ptolemaico-aristotélica describía. La teoría copernicana clamó el lugar privilegiado que la Tierra ocupaba para otorgárselo al Sol, “[...] debido a su suprema perfección y valor (como fuente de luz y vida) se le otorga el lugar central que, siguiendo la tradición pitagórica e invirtiendo así completamente la escala aristotélica y medieval, Copérnico considera el mejor y más importante.” Cf. Koyre, Alexandre. *Del mundo cerrado al universo infinito*, Trad. Carlos Solís Santos, Madrid, ed. Siglo XXI, 1979, p,33.

⁶⁹ Le Breton, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Trad. Paula Mahler, Buenos Aires, Ediciones nueva visión, 2002, p, 64.

⁷⁰ Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Trad. Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, §9 p, 65.

cualitativa como también cuantitativa; la llave para un conocimiento superior debía, por lo tanto, ser lógica en lugar de matemática.”⁷¹Las grandes empresas de la antigüedad se fundaron con esta matemática que embonaba de forma perfecta en el sistema que se le incrustase; siempre y cuando se mostrase como una mediadora entre el conocimiento real y lo aparente. El avance tecnológico, generado en la edad moderna, horada y muestra las limitaciones del conocimiento sensible. Un claro ejemplo de esta brecha cognitiva se encuentra con el advenimiento del telescopio; aquellos objetos que escapaban al campo de la mirada, ya sea por lejanía o, bien por debilidad visual, suponían una limitante al conocimiento humano, pues ¿cómo es posible tan siquiera conocer algo que no se puede ver? El telescopio resuelve todas estas limitaciones, éste “[...] le permitió a Galileo transcender las limitaciones impuestas por la Naturaleza —o por Dios— a los sentidos y al conocimiento humanos.”⁷²

Mas Galileo no está interesado en tematizar sus nuevos descubrimientos con el limitado alcance que la geometría antigua posee. Su observación de los fenómenos naturales le ha hecho evidente la necesidad de una práctica que exija una exactitud nunca antes concebida. La exactitud que él procuraba agujereaba los límites de la vieja matemática empírica; su dependencia respecto al mundo físico la vuelve obsoleta para brindar la certeza que él buscaba. El mundo intuido por los sentidos no permite realizar elucubraciones futuras con exactitud; siempre está sujeto al limitado conocimiento de un presente cuasi-estático. Éste al ser:

[...] intuido *globalmente* en su momentaneidad fluyente (*jeweiligkeit*), en la cual, para nosotros, él está simplemente ahí entonces, tiene también como totalidad su “costumbre”, esto es continuar habitualmente como hasta ahora. Necesariamente nos lo representamos con el estilo con que ya tenemos y tuvimos el mundo hasta ahora⁷³

La capacidad de predictibilidad del mundo, en el que habitamos diariamente, está imbuida por un halo de contingencia. La exactitud matemática que él buscó era inalcanzable e incomprensible en este mundo de experiencias predecibles, pero nunca certeras.

⁷¹ Burt, Edwin Arthur. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science: A Historical and Critical Essay*. Oxford. Ed. London: Kegan Paul Trench Trubner & Company, 1925, p, 43. [Nature was fundamentally qualitative as well as quantitative; the key to the highest knowledge must, therefore, be logic rather than mathematics.] La traducción es mía.

⁷² Koyre, A. *Del mundo cerrado...*, *Op. Cit.*, p, 89.

⁷³ Husserl, E. *La crisis...*, *Op. Cit.*, p, 73.

El conocimiento matemático antiguo, de una forma u otra, logró idealizar ciertas nociones *a priori* que sirven de vestíbulo al mundo que Galileo edificó. Sólo al establecer estas nociones como fundamentos es posible hablar de certeza. Dichas formas matemáticas *a prioricas* permiten “[...] producir constructiva-unívocamente *todas* las formas ideales *en absoluto concebibles* en un método *a priori*, sistemático, omniabarcador.”⁷⁴ La anhelación de Galileo era dar con un *método* que le permitiera suministrar verdades exactas e infalibles. Un método que le permitiese prever el resultado de una acción sin la necesidad de recurrir al dubitable mundo empírico. El nuevo método únicamente puede dar a luz a un mundo idealizado. El cual, cabe mencionar, es una mera reducción ideal del mundo empírico que se experimenta día con día, pero dicha reducción no se hace de forma consciente como si partiera de una convicción, sino que el mundo sensitivo pierde terreno ante los descubrimientos de la realidad idealizada del espacio matemático. La matemática galileana pone fin a múltiples controversias respecto al conocimiento en tanto que parte únicamente de caracteres cognoscibles universales que se encuentran fundados a partir de la extensión corporal del objeto. La matemática, “[...] mediante la idealización del mundo corporal, [...] ha creado objetividades ideales; ha hecho un mundo *objetivo* en sentido propio [...] una totalidad infinita de *objetividades ideales* [...]”⁷⁵.

La comprobación matemática permite postular hipótesis que podrán ser probadas de forma *a priori*. Dichas hipótesis dejan al descubierto una naturaleza que se encuentra regida por fenómenos causales. La enunciación de leyes de este tipo confiere al hombre la posibilidad de actuar y modificar su entorno como le venga en gana; le permitirá cimentar un conocimiento que brinda exactitud respecto a la aparente inconsistencia del mundo en el que habita. Las repercusiones de este hecho son extraordinarias, debido a que, por primera vez, una fórmula ideal pura, es decir, *a priori*, tiene incidencia, no solamente en la transformación del mundo, sino que permitirá predecir y recrear con exactitud los fenómenos naturales. Al formular un *método* que cumpla con estas cualidades se habrá “[...] superado también la relatividad de las concepciones subjetivas que, sin duda, es esencial al mundo empírico-

⁷⁴ *Ibid*, p, 69.

⁷⁵ *Ibid*. p, 74.

intuitivo. Pues de ese modo alcanzamos una *idéntica verdad no-relativa*, con respecto a la cual se pueden convencer quienes logren comprender y practicar este método.”⁷⁶

Los teoremas matemáticos sustituyen la necesidad de experimentar los objetos que nos circundan para poder pronunciarnos respecto a sus propiedades físicas. La idealización matemática de los objetos de estudio exige de éstos, *en un principio*, la abstracción de toda cualidad sensible que no pueda ser comprobada matemáticamente. Los cuerpos perderán su olor, su sensación, su sabor, su textura, tan sólo por nombrar algunas cualidades sensibles; lo único que quedará de ellos será su extensión, su aceleración, su altura, su peso, etc. Con miras a establecer una exactitud en sí en los cálculos que conciernen a los objetos del mundo, la revolución de Galileo sustituye “[...] la naturaleza intuida, pre-científica, por la naturaleza idealizada.”⁷⁷ La matematización del mundo, que inicia con él, pierde de vista que en ningún momento nosotros experimentamos idealidades cerradas en sí mismas. Cuando veo a un perro experimento a un animal y de ninguna forma veo a un objeto geométrico cuantificable, a menos que mi intención sea medirlo. Este mundo pre-científico, el cual lleva el término de mundo de la vida (*Lebenswelt*) en la glosa husserliana, en este *Lebenswelt* “[...] no hallamos nada de las idealidades geométricas, nada del espacio geométrico, nada del tiempo matemático con todas sus formas.”⁷⁸ Las idealidades matemáticas son una construcción y no el descubrimiento del en sí del mundo. El encubrimiento del *Lebenswelt* y a su vez la afirmación del mundo idealizado como lo que verdaderamente existe (*wirklich*) da paso a la matematización indirecta de aquellos contenidos sensibles que eran imposible de ser matematizados en un primer instante.

Esta matematización indirecta⁷⁹ consiste, *grosso modo*, en la creación de fórmulas que describan la íntima concatenación causal que guardan la forma ideal de un objeto con

⁷⁶ *Ibid.* p, 71-72.

⁷⁷ *Ibid.* p, 93.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ La imposibilidad de establecer una matematización directa de las cualidades sensibles de los objetos reside en que, a diferencia de las formas ideales de los objetos—las cuales son ese objeto de estudio que Galileo procuraba— es imposible establecer un parangón de exactitud respecto a la experimentación de las mismas. En otras palabras, carecen de identidad matemática, debido a que al reducir un objeto a su pura extensión éstas desaparecen. La falta de exactitud de éstas proviene en que su equiparación depende exclusivamente del sujeto que las percibe por lo cual nunca habrá en éstas “[...] una medida exacta, ningún acrecentamiento de la exactitud y del método de medir.” *Ibid.* p, 76.

sus cualidades sensibles. Mediante dichas formulas es posible crear una “[...] *objetivación metódica del mundo intuido* [...]”⁸⁰ dando pie a que las cualidades sensibles sean identificadas de forma matemática. En este mundo idealizado las cualidades sensibles llámeseles sonido, color, textura, etc. serán referentes a fórmulas específicas que no sólo sirven para brindar exactitud respecto a los caracteres sensibles, sino que son la prueba irrefutable (matemática) de su existencia. Sin esta prueba sería imposible afirmar la existencia de tales a pesar de que los experimentáramos en el mundo pre-científico. Ese es el alto costo que se debe pagar por haber remplazado al mundo por uno de idealidades cerradas en sí mismas.

Las experiencias del sujeto son vistas como poco confiables no sólo en la búsqueda de la verdad sino en la vida misma, pues:

Si el mundo intuido de nuestra vida es meramente subjetivo, todas las verdades de la vida pre- y extra-científica que conciernen a su ser actual son desvalorizadas. Ellas son significantes en la medida en que, aunque falsas, anuncian vagamente un en-sí que las trasciende, que se halla detrás de este mundo de experiencia posible.⁸¹

Ahí, donde antaño la naturaleza se mostraba misteriosa, inexpugnable, o se constituía como una prueba de la infinita sabiduría de Dios⁸², ahora se encontrará despojada de todos sus secretos; será revestida de leyes causales y formulaciones matemáticas. Lo inexplicable será desterrado del reino de la naturaleza, ésta “[...] se convierte en un “juguete mecánico” (Robert Lenoble) en manos de los hombres que participan de esta mutación epistemológica y técnica. Lo importante ahora es convertirse en “dueños y poseedores de la naturaleza”⁸³. El conocimiento matemático instaura su hegemonía tanto en la concepción epistemológica, como en la reducción del mundo que será considerada como lo *real en sí*. “Las verdades de

⁸⁰ *Ibid.* p, 84.

⁸¹ *Ibid.* p, 97.

⁸² La modernidad no radicalizó el resquebrajamiento del fundamento religioso en la epistemología al proclamar un total ateísmo. Los pensadores de la era moderna aún son sumamente devotos de Dios, no obstante, la interpretación de Dios y sus obras difiere de forma radical de aquella que era enseñada en los círculos cristianos. Cada una de estas posiciones anteponía, de forma férrea, la dignidad que se le debía designar al intelecto humano. Al darle una mayor estimativa a éste, la postura que encabezó Galileo, afirmó que las matemáticas debían ser consideradas como fundamento divino. Éstas sólo podían regir el universo porque “[...]—Dios es un geómetra en sus labores creativas— el crea un mundo que cabalmente es un sistema matemático.” —God is a geometrician in his creatives labours—he makes the world through and through a mathematical system. Cf. Burt, E. A., *The metaphysical...*, *Op. Cit.*, p, 70. (La traducción es mía.) No verteré más tinta sobre este asunto.

⁸³ Le Breton, D. *Antropología...*, *Op. Cit.*, p, 65.

la naturaleza dejan de ser accesibles a la evidencia sensorial, hay que distanciarlas, purificarlas, someterlas a un cálculo racional”⁸⁴. De este modo la matemática abandona su papel de mera intermediaria para establecer los términos del conocimiento y el mundo real.

9§ El cuerpo, un objeto de estudio.

Los avances matemáticos levantan el velo que había cubierto las capacidades del intelecto humano. Éste ya no es concebido de modo paupérrimo; al contrario, el intelecto será apreciado como el epítome del ser humano. El intelecto, o, mejor dicho, la razón humana; a partir de esta época, iluminará y guiará el andar del hombre hacia un sendero que procure una prolija explicación racional de su entorno. Si la razón es considerada como un faro de certeza entre un océano de incertidumbre que rodea al hombre, entonces el cuerpo deberá ser el responsable de todas estas sospechas que atollan el avance de la verdad; revirtiendo, de tal forma, el espacio ganado en la edad media. Dicha visión establecerá que todos los datos sensoriales del hombre poseen un valor baladí respecto a la búsqueda de la verdad *objetiva* del mundo. “El universo que se vive y que se siente tal como aparece, gracias a las actividades perceptivas, cae en desgracia a favor de un mundo inteligible, puramente conceptual.”⁸⁵

Se engendrará la creencia de que la razón se encuentra en un plano ontológico distinto al del cuerpo. Explicaré a lo que me refiero: por un lado, la razón, se perfila como una aptitud humana que *descubre* el sentido causal con el cual el mundo está entrelazado. Mientras que, el cuerpo, en la nueva óptica mecanicista pierde su antigua dignidad; deja de ser un símbolo de la unión de Cristo con la humanidad o de ser una parte divina del cosmos. Aunado a esto, se le considerará como la fuente de todo error a nivel epistemológico; las sensaciones siempre serán imprecisas para explicar el universo que nos rodea. Al cuerpo se le disipa de cualquier ápice de dignidad ontológica remanente de las tradiciones pasadas. No habrá distinción al hablar entre éste y cualquier objeto del mundo. Dicho ideal tomó por asalto los pilares sobre los que se fundaba la medicina; si el cuerpo humano no es sagrado, entonces puede ser estudiado a fondo sin incurrir en ninguna herejía.

No es motivo de sorpresa que la anatomía haya repuntado en la edad moderna, mientras que en el medievo permaneció a la sombra de otras artes. Las disecciones, en la

⁸⁴ *Ibid.* p, 72

⁸⁵ *Ibid.*

edad media, eran prácticas prohibidas e incluso se les consideraba un sacrilegio, pues: “La incisión del utensilio en el cuerpo consistiría en una violación del ser humano, fruto de la creación divina. También significaría atentar contra la piel y la carne del mundo. [...] El cuerpo no es aislable del hombre o del mundo: es el hombre y, a su escala, es el cosmos”.⁸⁶ No existe conflicto de intereses al realizar estas prácticas en la modernidad, puesto que en el momento en que la mirada matemática postra su interés sobre el cuerpo humano, ésta no ve el indicio de una persona, sino a un “[...] objeto de estudio como realidad autónoma. Deja de ser el signo irreductible de la inmanencia del hombre y de ubicuidad del cosmos”.⁸⁷ La disociación entre la presencia humana y aquello que la contiene, que bien se le puede dar el nombre de cuerpo o vasija, es total. Se labra una brecha ontológica de dimensiones abismáticas que separa al ser humano de su propia carne. El cuerpo ya no es reconocido como símbolo del hombre; tal privilegio será reservado para el alma “[...]el cuerpo aparece como la parte menos humana del hombre, el cadáver en suspenso en el que el hombre no podría reconocerse.”⁸⁸

Con el cambio de arquetipo de la naturaleza de éste, era natural que la explicación de sus funciones dejará de recurrir a argumentos que se encontraban cimentados en tradiciones que favorecen respuestas enigmáticas sobre éstas. Se dejará de hablar de un cuerpo místico para referirse a uno mecanizado. Dicha visión estará reforzada por el gran influjo de estudios anatómicos que surgirán durante este siglo, en particular por los textos que Andrés Vesalio publicó. Las disecciones del cuerpo —hablando de modo estricto, son realizadas en el sentido de *Körper* de éste— arrojarán luz únicamente sobre la intrincada forma en que los distintos órganos trabajan y se creará que esto es todo lo que un cuerpo puede ofrecer, zapando, de dicha forma, la importancia que se le pueda atribuir a las experiencias del cuerpo vivido (*Leib*). A partir de este siglo, el cuerpo será equiparado con los artificios mecánicos que la época moderna verá nacer. El cuerpo y sus funciones exclusivamente corpóreas, vistas desde el mecanicismo, serán despojados de cualquier resquicio de divinidad o de misterio que puedan albergar en su interior. Serán postrados, ante la inquisitiva mirada de la razón, como

⁸⁶ *Ibid.* p, 46.

⁸⁷ *Ibid.* p, 47.

⁸⁸ *Ibid.* p, 71.

objetos traslucidos penetrados por un haz de luz. Ese cuerpo que ya no es propiamente humano, sino mecánico será el heraldo del ideal mecanicista en el mundo.

10§ Dos sustancias.

Rene Descartes, fiel exponente intelectual de su época, adoptó de modo ferviente la interpretación mecanicista del mundo. A la par de la aceptación de ésta, Descartes, se concibe como un científico en toda la extensión de la palabra; su campo de trabajo será la búsqueda e implementación de un método filosófico. Dicho método deberá consistir en:

[...] reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomara nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegara al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz.⁸⁹

El método filosófico deberá servir para coadyuvar y facilitar la búsqueda de la verdad. Si se desea llegar a ésta, será necesario, en la modernidad, ceñirse a las reglas que conforman al método. Es evidente que la garantía epistemológica ha sido despojada de los mantos medievales que la cubrían, para ser adornada con las más finas telas que el método experimental puede ofrecer. Este cambio tendrá por consecuencia que el camino hacia la verdad sea nivelado para cualquier ser humano. Con una mayor exactitud, esta vereda será aplanada para que cualquier hombre, que pueda hacer uso de razón, la pueda transitar. Al hacer uso de un método; el conocimiento dejará de ser representado como una proeza insólita —quizás imposible sería un término más adecuado—, pues el mermado intelecto humano será capaz de acceder a las verdades objetivas, a las verdades con las cual el universo se encuentra escrito. Éste, el método, permitirá trascender la limitación de la propia finitud humana; si las verdades abstraídas por éste son efectivamente objetivas, entonces será concebible una empresa que tenga por objetivo, lo que antiguamente era impensable, conocer en su totalidad el universo.

La cuidadosa enunciación de las características necesarias que un método filosófico debe poseer denota un giro en el propósito con el que se concibe a la filosofía. La nueva finalidad de ésta deberá ser la creación de sistemas filosóficos que brinden una explicación racional y certera sobre el proceso epistemológico, es decir, la filosofía buscará el

⁸⁹ Rene Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Trad. Juan Manuel Navarro Cordón, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p, 79.

fundamento del conocimiento. Ésta fue la estimulación que impulsó a Descartes a elaborar un meticuloso estudio de todas sus creencias. El problema reside, en palabras del propio autor, en que él ha aceptado creencias falsas “[...] desde mi infancia como verdades, y cuán dudosas son todas las que después he apoyado sobre ellas [...] deben ser subvertidas todas ellas completamente, para empezar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseo establecer alguna vez algo firme y permanente en las ciencias.”⁹⁰ Él llegará al extremo de escrutar toda verdad que pueda ser puesta en duda, en aras de una indudable. Ésta será la piedra angular de todo su sistema filosófico. Es preciso acotar que él no llegará a la desmesura de adoptar una postura pirrónica⁹¹ que ponga en duda la existencia del conocimiento; él parte del hecho de que existe, pues los avances en las ciencias naturales son la prueba irrefutable de su existencia

Si se equipará el conocimiento humano a la fisionomía de un árbol frondoso, analizar por separado cada una de las creencias del conocimiento humano sería similar al esfuerzo sobrehumano que requeriría analizar cada hoja de este árbol. Es necesario indagar el abrevadero de todas nuestras creencias, inquirir en las raíces de ese árbol. ¿Cómo es que hemos llegado a formar nuestras creencias? Debo responder, al igual que Descartes, que “[...] todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero lo he recibido de o por medio de los sentidos; pero he descubierto que estos me engañan a veces[...].”⁹² El conocimiento emana de la relación que guarda el hombre con el mundo sensible. La falibilidad del conocimiento sensorial brinda una bifurcación en las posibles respuestas a esta cuestión.

⁹⁰ Descartes, R. *Meditaciones...*, *Op. Cit.*, p, 15.

⁹¹ Las creencias tradicionales se encuentran asediadas a dos fuegos. Por un lado, el embate de la nueva ciencia carcome los fundamentos racionales. En segunda instancia, el resurgimiento de las corrientes escépticas. Las cuales, en un primer momento, fueron blandidas contra los argumentos de la reforma teológica. Éstas fueron utilizadas para “[...] destruir todas las pretensiones humanas de racionalidad [...] Dios sólo puede conocerse por la fe, no por la razón.” Cf. Popkin, Richard. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Trad. Juan José Urtilla, FCE, México, 1983, p, 118. Sin embargo, el pirronismo fue tan corrosivo que subsumió por igual en esta crítica tanto a la postura la cristiana como la reformista. Los cristianos se “[...] hallarían confrontados a las mismas dificultades al trata de aseverar el significado y la verdad lo que habían dicho papas, concilio y Padres de la Iglesia.” Cf. *Ibid*, p, 132. La corriente pirrónica se caracterizó por negar categóricamente la existencia de un criterio racional que permitiese la distinción entre lo verdadero y lo falso. A falta de éste se deberá suspender cualquier argumento que busque pronunciarse sobre la verdad del mundo. El vacío generado por la anulación del criterio de verdad; dio a luz a la respuesta escéptica moderna. Éste no irá al extremo de suspender todo el conocimiento, no obstante, afirmará, en el tenor del escéptico pirrónico, la imposibilidad de un conocimiento infalible. Ésta postura se conformará con la alta probabilidad que el conocimiento ofrece. Resulta imposible saber algo a ciencia cierta.

⁹² Descartes, R. *Meditaciones...*, *Op. Cit.*, p, 16.

Descartes ha dejado en claro que tanto el error, como el conocimiento existen. Por consiguiente, el error se origina en el mundo exterior, o, éste, es inherente al hombre.

Si el mundo exterior, es por igual fuente de verdades y de errores, entonces los avances de las ciencias naturales representarían tan sólo meros destellos en una inmensidad oscura y sería imposible haber descubierto un método que permita al hombre transformar la naturaleza a su gusto. El mecanicismo ha hecho patente —mediante la comprobación matemática— un mundo lleno de verdades objetivas donde el error no puede subsistir en este plano, por tanto, éste, debe ser oriundo de otro. El traspie epistemológico es consustancial al hombre. Dicha condición humana es puesta en evidencia al dar cuenta que: “Encuentro en mí dos ideas diferentes del sol, una como extraída de los sentidos [...] [en el que] me parece muy pequeño, y otra tomada de las razones de la astronomía [...] [en la cual] se me muestra varias veces mayor que la tierra [...] .”⁹³ La verdad habita en la naturaleza, el hombre engendra el error al confiar ciegamente en sus limitados conocimientos sensoriales.

Esta perspectiva delata el particular curso que el andamiaje teórico de Descartes sigue en su empresa por un conocimiento libre de supuestos. El estatuto del cuerpo, a sus ojos, es paradójico, por un lado, es una necesidad para la existencia del conocimiento humano; mientras que, por otro lado, es la limitante que impide acceder a un conocimiento infalible inmediato. Con esta premisa en mente se erigirá el sistema cartesiano de la duda metódica⁹⁴. Definitivamente la hipótesis del genio maligno explota con mayor fiereza la inopia de la condición corporal hasta llegar al extremo de sospechar de la existencia de su propio cuerpo.

⁹³ *Ibid*, p, 35.

⁹⁴ Es bien sabido que el motivo de la duda cartesiana es evidenciar la falibilidad del conocimiento sensorial humano por medio de distintos argumentos que buscan acrecentar la brecha epistemológica entre el hombre y el mundo. En primera instancia, se pierde el mundo sensorial al ser invalidado por la imposibilidad de poseer un criterio que logre diferenciar entre las sensaciones que adquiero en un estado de vigilia y en uno onírico. Me es imposible distinguir una de la otra. La pérdida del mundo externo es definitiva; él sabe que lo “[...] está experimentando, sabe cómo se le aparecen las cosas, pero no sabe si en efecto está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano. “Cf. Stroud, Barry. *El escepticismo filosófico y su significación*, Trad. Leticia García Urriza, F.C.E., México, 1991, p, 23. Sencillamente, la veta sensorial del mundo ha quedado suspendida en la búsqueda del conocimiento para Descartes. Incluso, parece que él ha dado el tiro de gracia a la racionalidad con su argumento del genio maligno, éste, subsume a las verdades racionales a un grado de mera probabilidad; en tanto sujetas al conocimiento humano. Éstas se encuentran en dicho estado al suponer que este personaje “[...] ha puesto toda su industria en engañarme: pensaré que [...] todas las cosas externas no son diferentes de los engaños de los sueños y que por medio de ellas ha tendido trampas a mi credulidad.” CF. Descartes, R. *Meditaciones...*, *Op. Cit.*, p, 20.

Esta hipótesis es tan sólo el medio mediante el cual encontrará que le es permisible poner en tela de juicio la completa existencia del mundo y de todo lo relativo a éste; dicho argumento le conducirá a su preciada verdad: *Cogito ergo Sum*. Antes de ahondar respecto a este descubrimiento es preciso recordar que la línea discursiva del genio maligno nace de la disolución de la identidad del hombre.

Ahora bien, si cualquier persona pone en duda su propia identidad será normal que respondan del mismo modo en como lo hizo Descartes, *antes de entrar en un nivel filosófico*, es decir, cuando el hombre se desenvuelve en sus actividades diarias y sea cuestionado sobre su existencia dirá que primero “[...] tenía cabeza, manos, pies y los demás miembros de que consta el cuerpo que consideraba como parte mía o quizá incluso como todo lo que yo soy [...]”⁹⁵. Todos los anhelos, las dudas, las inquietudes, la voluntad, en una palabra, toda la vida y la expresión del hombre, se limita a ser representada a través del cuerpo de cada uno. Yo soy mi cuerpo y mi alma se exterioriza a través del mismo. Es preciso señalar que, en este momento inicial, tanto cuerpo como alma se encuentran estrechamente imbricados hasta el punto donde *pareciera* que son concebidos como una unidad. Me resulta imposible “[...] separarme de él [cuerpo] como de los otros; sentía todos los apetitos y afectos por él y en él [...]”⁹⁶. No obstante, a la par de la profundización filosófica, este hecho, que parecía en un principio evidente, ya no se mostrará con esa claridad. La identidad humana que fue conferida al cuerpo se desvanece conforme la duda metódica perfora en el campo sensorial del conocimiento y se adentra en el terreno filosófico. Si me es permisible dudar de la existencia de mi propio cuerpo, al suponer que un genio maligno ha puesto todo su esmero en engañar a mis sentidos, y de esta forma llevarme al extremo de dudar respecto a la existencia de mi propio cuerpo, entonces éste no puede ser considerado como un baluarte de mi identidad.

Descartes es consciente de que el hombre siente y actúa a través del cuerpo, mas éste no representa al hombre. En el pasmo, producida por la aparente disolución de la identidad humana, él da cuenta que esto solamente puede significar que la identidad nunca estuvo ligada al cuerpo; la identidad del ser humano debe recaer en algo más, su respuesta será que el hombre es “[...] una cosa pensante, esto es, una mente, o alma, o entendimiento, o razón

⁹⁵ Descartes, R. *Meditaciones...*, *Op. Cit.*, p, 68.

⁹⁶ *Ibid.* p, 69.

[...] Soy, pues una cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿Qué clase de cosa? Dicho ésta: una cosa pensante.”⁹⁷ Esta separación entre razón y cuerpo, o con mayor claridad, entre *res extensa* y *res cogitans*, únicamente es viable hasta acceder a un estrato filosófico donde las creencias del mundo externo han sido *suspendidas*. Este artificio metódico permite ofrecerle, a Descartes, con *claridad y distinción* aquello que en el mundo cotidiano es inseparable y elusivo, a saber, las dos sustancias que conforman al hombre. Sólo en este estrato filosófico es posible dar cuenta de que el hombre es:

[...] una cosa pensante. Y aunque quizá (o más bien, como diré luego, ciertamente) yo tenga un cuerpo que está muy estrechamente unido a mí, sin embargo, puesto que por una parte tengo la idea clara y distinta de mí mismo, en tanto que soy sólo una cosa pensante, no extensa, y por otra parte, la idea distinta de cuerpo, en tanto que es sólo una cosa extensa, no pensante, es cierto que yo soy realmente distinto de mi cuerpo, y que puedo existir sin él.⁹⁸

Es sumamente importante no perder de vista que el hallazgo de éstas dos se encuentra ligado a la suspensión del mundo y sólo pervive en el estrato filosófico. A pesar de que Descartes haya encontrado la esencia del hombre en la *res cogitans*, ésta, no existe tal cual, en el mundo cotidiano, es decir, una sustancia que sea únicamente pensamiento y que carezca de extensión. La esencia del hombre (*res cogitans*), para gran pesar de Descartes, siempre permanecerá unida a su contraparte mientras el hombre viva.

Retomando la atención hacia las dos sustancias, él afirmará que éstas son ontológicamente autónomas. Proclamando, de dicho modo, una razón que es ajena al arrebato pasional del cuerpo; una razón que se concibe como intelección pura. Por otro lado, la *res extensa* será caracterizada únicamente como “[...] algo extenso, flexible, mudable.”⁹⁹ En una palabra, se trata de la extensión en un sentido puramente matemático y no se consideran las múltiples cualidades secundarias que pueda tener la materia; tales como el olor, la forma, el peso, el color, etc. Un cuerpo sólo será considerado como tal en la medida en que ocupa un espacio geométrico y, por lo tanto, pueda ser cuantificado. La carne no puede portar ningún atributo de la *res cogitans*; la *res extensa*, por sí sola, no puede dar sustento al pensamiento, a las emociones, al lenguaje, etc. La aseveración de la independencia de estas dos sustancias conlleva, naturalmente, la expresión de atributos únicos de éstas. A la *res extensa*, *virtualmente*, le corresponde la facultad de imaginar; a la *res cogitans*, la intelección pura. El

⁹⁷ *Ibid.* p, 24.

⁹⁸ *Ibid.* p, 71.

⁹⁹ *Ibid.* p, 27.

campo de acción de cada uno de estos atributos recae en la facultad cognoscitiva de cada hombre. A pesar de que estos dos tengan por finalidad coadyuvar a la humanidad en su búsqueda por un conocimiento certero, es preciso decir que la intelección será más apta para esta tarea que la imaginación. Esta última, empero de requerir de la existencia de la *res extensa*, sólo puede ser palmaria cuando el alma esté presente. La imaginación se hará manifiesta únicamente cuando se hable de un hombre y no exclusivamente de una *res extensa* y mucho menos de una *res cogitans*. La imaginación requiere de “[...] una peculiar tensión del alma, que no uso para entender [...]”¹⁰⁰, sino para figurar atributos corpóreos de algún objeto físico. La imaginación nunca tendrá por finalidad la ampliación de los límites del conocimiento humano.

Tanto intelección como imaginación son unguidas por el alma, no obstante, la impericia de esta última, respecto a la búsqueda del conocimiento certero proviene de su dependencia del mundo externo. La intelección, por su parte, salvaguarda su posición; cuando la mente hace uso de ella y “[...] entiende se vuelve de algún modo hacia sí misma y examina alguna idea de las que hay en ella [...]”¹⁰¹. Ahora, al imaginar, la mente “[...] se vuelve hacia el cuerpo e intuye en él algo que es conforme a una idea que o bien ha sido entendida por la mente o bien ha sido percibida por los sentidos.”¹⁰² La imaginación actúa de forma clara sobre conceptos ya bien definidos para el hombre. Éstos —a pesar de ser provenientes tanto del cuerpo o del alma— presuponen la necesidad de una existencia terrenal tanto del objeto como del sujeto, por tanto, la imaginación es insuficiente para analizar objetos o conceptos que trasciendan mi experiencia.

Todas estas múltiples acotaciones respecto a la imaginación representan el continuo ejercicio de una brutalidad conceptual hacia la *res extensa*. Si imaginamos, de igual modo que Descartes, que somos solamente una cosa pensante que se encuentra escindida de su envoltorio, entonces me es fácil denunciar todos los *aparentes* fracasos que se le deben atribuir a la carne. La disensión de estas dos substancias, establecida en las *Meditaciones metafísicas*, permite una polarización de los aciertos y errores epistemológicos del hombre. La *res cogitans* conserva el decoro de ser la portadora no solamente de la esencia y de la

¹⁰⁰ *Ibid.* p, 66.

¹⁰¹ *Ibid.* p, 67.

¹⁰² *Ibid.*

identidad del hombre, sino, también, la directa responsable de los grandes avances racionales de la humanidad. La *res extensa*, por su lado, es responsabilizada de toda desvalorización epistemológica y ontológica del hombre. El error epistemológico será una consecuencia directa de la incertidumbre que es inherente a la naturaleza del cuerpo humano, a tal grado que, sería casi imposible conocer únicamente mediante éste, dado que, “[...] la percepción de los sentidos es muy oscura y confusa en muchos casos; pero al menos hay en ellas todo lo que entiendo clara y distintamente, esto es, todas las cosas, [...] que son objeto de la matemática.”¹⁰³ La razón, al ser postulada como una sustancia independiente, impone una exclusividad en el proceder epistemológico; la verdad sólo será accesible mediante la intelección.

Un cuerpo pensado en soledad, esto es, desprovisto de alma y por lo tanto no un hombre, será considerado como un objeto más en el mundo. Al encontrarse escindido de la *res cogitans* será privado de la parte fundamental que lo vuelve ser humano, de manera explícita, una *res extensa* por sí sola no podrá reconocerse a sí misma, ni a sus congéneres, mejor dicho, no podrá reconocer nada en absoluto. Tan sólo será un pedazo de carne, un cadáver en suspenso carente de sensaciones. La comprensión y el reconocimiento del cuerpo humano no emanan de su propia substancia. El cuerpo en el sistema cartesiano es provisto únicamente de su extensión, la cual, en ningún momento contiene tan siquiera un ápice de conocimiento. Se podrá pensar, al menos, que la capacidad de imaginación es inherente al cuerpo; el estatus de la imaginación como facultad es mucho más complejo que simplemente adscribirlo a éste.

Es preciso puntualizar que a pesar de que la imaginación sea una herramienta — provista por el cuerpo— destinada a fines epistemológicos, ésta, necesita un estímulo proveniente del alma para cumplir su propósito. En palabras del propio Descartes, en una carta dirigida al Padre Gibieuf, explica la situación tan convulsa en la que se encuentra envuelta esta facultad:

No veo ninguna dificultad para comprender que las facultades de la imaginación y del sentir pertenezcan al alma, debido a que son tipos de pensamientos, y sin embargo no pertenecen al

¹⁰³ *Ibid.* p, 73.

alma sino en tanto que ella está unida al cuerpo; a causa de que son clases de pensamientos sin los cuales es posible concebir al alma en toda su pureza.¹⁰⁴

La comprensión de la substancia extensa ocurre en un segundo grado; me es imposible imaginar todos los cambios que la extensión de la cera puede sustentar, “[...] por consiguiente, esa comprensión [la de substancia extensa] no procede de la facultad de imaginar.”¹⁰⁵ La extensión, esto es, la única verdad del cuerpo, no puede ser descubierta por la propia *res extensa*, y aún más, al existir independientemente prueba ser una imposibilidad para la concepción del conocimiento, dado que no posee realmente ninguna sensación y mucho menos, tan siquiera un ápice de pensamiento. En el diagrama cartesiano la *res extensa* por sí sola no tiene mayor ventaja que una roca, un pedazo de tierra, es tan sólo un objeto más en el mundo. Siempre será necesaria la intervención de la *res cogitans* para imprimirle vida a la *res extensa*.

El mancillado valor que se le otorga a la *res extensa* se esparce hasta su unión con la *res cogitans*, es decir, hablando propiamente de la existencia del hombre y de su propio cuerpo, éste, es percibido como una molestia ante sus ojos por ser un páramo de absoluta incertidumbre. Por un lado, como ya he mencionado, es un atolladero epistemológico respecto a los juicios referentes a los objetos externos y, por el otro lado, la perplejidad, se hace patente inclusive en su propio seno al ser incapaz de cerciorarse de la fuente de sus propias emociones. El dolor, por ejemplo, es quizás la sensación más veraz que el hombre puede experimentar; aun así, ésta envuelta en misterio, debido a que sus motivos no pueden ser esclarecidos. La sensación de sufrimiento que los amputados llegan a sentir proviene, según ellos, de una “[...] parte del cuerpo que carecen; por lo que tampoco creía poder estar yo completamente cierto de que algún miembro me doliera, aunque sintiera dolor en él.”¹⁰⁶ El cuerpo humano, a ojos de la modernidad, no es otra cosa más que una maraña de problemas conceptuales, un lastre epistemológico y el responsable de toda dolencia.

11§ Cuerpo y *Res Extensa*.

¹⁰⁴ Adam, Charles, *et al. Oeuvres de Descartes: Correspondance Vol III*. Paris, Ed.Léopold Cerf, 1899, p, 479. [Je ne vois aussi aucune difficulté à entendre que les facultés d'imaginer et de sentir appartiennent à l'ame, à cause que ce sont des espèces de pensées; et néanmoins elles n'appartiennent à l'ame qu'en tant qu'elle est jointe au corps, à cause que ce sont des espèces de pensées sans lesquelles on peut concevoir l'ame toute pure.] La traducción es mía.

¹⁰⁵ Descartes, R. *Meditaciones...*, *Op. Cit.*, p, 27.

¹⁰⁶ *Ibid.* p, 70.

En la glosa cartesiana es posible utilizar estos dos conceptos como sinónimos, pero éstos delatan perspectivas distintas respecto a su contenido. Si bien los dos hacen referencia al objeto carnal que se convierte en la morada del hombre —mientras éste exista en el mundo terrenal— no se encuentran constreñidos por los mismos límites conceptuales. En primer lugar, la *res extensa* como tal existe únicamente en el terreno filosófico y surge a partir del disolvimiento de la identidad del hombre fundada en su cuerpo; se le atribuye una existencia independiente de las otras dos sustancias, pero, vale la pena recalcarlo, no goza de independencia respecto a su creación. Dios es el responsable de ésta y de la *res cogitans*. El cuerpo, por su parte, representa la realidad en la cual vive la humanidad a diario. Se trata de la unión inseparable, en la vida fáctica, en términos cartesianos, de la *res extensa* y la *res cogitans*. Este concepto difiere de forma radical respecto a su sentido en la antigüedad; el cuerpo, entendido en esta nueva perspectiva, dejará de estar constituido por la más fina materia del universo para volverse un mero receptáculo terrenal. La razón que opera detrás de este desplazamiento es la siguiente: si la identidad del hombre no está atada a su cuerpo, *a su propio objeto carnal*, entonces, éste, no es más que un pedazo de *carne* que se encuentra ligada a la *res cogitans*. La distinción entre la *res cogitans*, y el cuerpo dependerá de la irrupción del terreno filosófico en la vida del hombre. En su vida diaria él será su propio cuerpo, pero al buscar su identidad dará cuenta que ésta no está fundada en la *res extensa*, *en su propia carne*, sino en la *res cogitans*.

La gran tradición que había labrado su surco en la carne del hombre será desacralizada; el cuerpo, ahora, sólo puede proveer el espacio que ocupa como su única verdad y utilidad. La *carne*, *una res extensa carente de su contraparte*, no muestra señales de vida por sí misma; carece de cualquier posible sensación. En otra acepción, la *carne* no posee sensación alguna, debido a que sus movimientos no revelan vida, sino la intrincada estructura que rige el movimiento de la maquinaria interna que la conforma. Sus funciones primigenias —ya sea que se trate del latir del corazón, de la digestión, de la circulación de la sangre o de la producción de la bilis, por nombrar algunas— serán explicadas en virtud de la propia “[...] disposición de los órganos [de] esta máquina; sucede lo mismo, ni más ni menos, que, con los movimientos de un reloj de pared u otro autómata, pues todo acontece en virtud

de la disposición de sus contrapesos y de sus ruedas.”¹⁰⁷ La explicación mecanicista de los movimientos corporales sólo será válida en el cuerpo humano cuando, en dichos movimientos, no intervenga el alma. De tal modo se ha establecido la legalidad de los actos propiamente humanos y de aquellos que son simples reacciones animadas de la carne.

La prueba más clara de este nuevo paradigma se encuentra en que el “motor” de la vida ya no es, a contraposición de la antigüedad, el alma; ahora, se hablará de un calor que habita “[...] en nuestro corazón, [...] y que este fuego es el principio corporal de todos los movimientos de nuestros miembros.”¹⁰⁸ En el nuevo panorama mecanicista, para Descartes, la sensación será la única prueba fehaciente de que un ser se encuentra vivo, mientras que las acciones corporales pueden ser emuladas por los maquinas que el hombre creará a lo largo de la edad moderna. Sólo el ser humano será capaz de sentir y conocer. La cuidadosa delimitación de la *res extensa* muestra el alcance del compromiso que Descartes adquirió por encontrar un camino al conocimiento certero. Hábilmente ha erguido una barrera infranqueable que circunvala la sensación y consecuentemente al conocimiento, y los aísla de todo aquello que no sea un hombre en pleno uso de razón¹⁰⁹. Los límites de la *res extensa* no son pensados con la finalidad de constreñir al hombre, sino a cualquier otra criatura existente; el ser humano se encuentra eximido de estas demarcaciones, dado que su identidad

¹⁰⁷ Descartes, Rene. *Tratado del Hombre*. Trad. Guillermo Quintas. Madrid. Editora Nacional, 1980, p, 117. El termino de funciones primigenias hace referencia a cualquier movimiento involuntario que ocurra en el cuerpo humano.

¹⁰⁸ Descartes, Rene. *Las Pasiones del Alma*. Trad. Francisco Fernández, en *Descartes*, Madrid, Gredos, 2000, p, 466. Art. 8.

¹⁰⁹ Con la implementación de dichos límites, Descartes, planta cara ante el creciente peligro que supone el pirronismo al conocimiento. Tanto Michel de Montaigne, como un vasto grupo de escépticos, comparten la convicción de que el hombre es un mero animal y que la razón, de la cual se vanagloria el ser humano, “[...] no es más que otra forma de comportamiento animal.” Cf. Popkin, R. *La historia..., Op .Cit.* p, 86. La cual se encuentra en mayor medida en nosotros, pero también en los animales. Montaigne, como buen escéptico, duda de los alcances y los aciertos de la razón en el conocimiento; la división entre la humanidad y sus parientes lejanos es tan sólo ficticia. Ellos al igual que nosotros, según Montaigne, poseen un alma. Si la razón SI los juicios racionales respecto al mundo son estériles, entonces el único modo de acceder a éste será mediante nuestros sentidos corporales y en este rubro “[...] los animales tienen tanto o más derecho que nosotros. Es seguro que algunos poseen un oído más fino que el hombre, otros la vista, otros el olfato, otros el tacto o el gusto.” Cf. Montaigne, Michel. *Los ensayos*. Trad. J. Bayod Brau, Acantilado, Barcelona, 2007, Libro II, p. 698. Descartes al vetar la sensación de las propiedades de la *res extensa* ha proscrito cualquier vínculo entre el hombre y el animal. Si no siente, no piensa. La *res extensa* conforma el sustento de todos los cuerpos animados, mas no de todos los vivos. Para ser partícipes de la vida es necesario que la *res cogitans* se haga presente; sólo el hombre estará realmente vivo en este mundo mecanicista.

reside en la *res cogitans*. Los posicionamientos cartesianos han vuelto la vida un privilegio exclusivo de la humanidad.

Privar a la carne de la sensación será la culminación del tortuoso vilipendio que se conjura sobre cada uno de los pliegues de los seres vivos. Descartes ha sacrificado la sensación corporal en el altar de la razón con la esperanza de purgarla de sus impurezas. Él no destierra la sensación *per se*, sólo la acepta en aquellos seres que son capaces de expresarla. El cuerpo sentirá, pero la carne no. Únicamente aquellos que hagan uso de razón podrán mediar sus sensaciones, dar cuenta de ellas e inclusive controlarlas. El alma racional será el pivote por el cual se diferenciarán los movimientos de los hombres respecto a los de las máquinas y de los animales. Éstos dos últimos, según Descartes, actúan únicamente a través de la disposición preestablecida de sus órganos o piezas y no por discernimiento propio; están circunscritos a sus propias deficiencias corporales. Mientras que la razón se perfilará como “[...] un instrumento universal, capaz de servir en cualquier circunstancia, [...] [es] imposible que haya en una máquina los suficientes resortes como para hacerla actuar en todas las circunstancias de la vida, tal y como nos hace actuar nuestra razón.”¹¹⁰

Descartes asevera la imposibilidad de poder diferenciar entre un animal y una máquina con piel de animal, ambos son únicamente *res extensa* y son realmente idénticos en su accionar. En otro sentido, el rechinar de un engranaje al ser golpeado con una palanca será idéntico al bramido que un animal produce al recibir una cuchillada; uno y otro serán reducidos a la misma interpretación: no hay dolor o sensación involucrada en esta acción. Se trata de una consecuencia previsible ante la acción de violentar esa *res extensa*, pero nunca de la participación de un sentimiento. El alarido del animal, para Descartes, está tan lleno de sensación como el sonido de una olla de presión al ser colocada sobre las brasas; ambos son una reacción natural al someter dichos cuerpos a cierto tipo de acciones. No se trata de una respuesta genuina a esas situaciones, sino de una premeditada. Siempre que se aporre un tubo contra otro objeto se producirá un sonido, de igual modo, si un animal es golpeado con un tubo éste aullará, pero si el hombre fuese golpeado de forma brutal es posible que él opte por no emitir ningún sollozo a pesar de la violencia que le sea impuesta; al hombre le es permisible ir más allá de la explicación causal del universo.

¹¹⁰ Descartes, R. *Discurso...*, *Op. Cit.* p, 79.

El hecho de que la sensación sea reservada únicamente para el hombre no quiere decir que el animal no participe en conjunto con los múltiples objetos que se encuentran en el mundo. En ningún momento, Descartes sugiere que el animal viva en un estado de trance perpetuo donde se encuentre absorto de lo que sucede a su alrededor. No habrá sensación, pero sí afección en la *res extensa*. Se trata de una capacidad pasiva mediante la cual es posible experimentar el fugaz aparecer de los objetos que se encuentran circundando a la *res extensa*. Este tipo de experiencias pueden germinar en sensación, pero es necesaria la participación de un —para fines prácticos— sujeto, *res cogitans* o una conciencia que pueda dar cuenta de dicha sensación. Al no existir tal sujeto en los animales, según los posicionamientos cartesianos, la afección se desvanece inmediatamente después de que sucede; su existencia está limitada a un fortuito aparecer en el cual está condenada a extinguirse. El hombre siente y se sabe sintiente, mientras que el animal es afectado, pero no se sabe a sí mismo como sujeto sintiente.

La cosificación de la carne subsumirá el estatuto del cuerpo al mismo abismo conceptual en el que se encuentra en el momento en el que se rompa con la actitud natural (*natürliche Einstellung*) en la que el hombre vive y su identidad corporal sea disuelta y condesada en, llámesele, *res cogitans*, conciencia, alma, etc. Es en ese preciso instante que el cuerpo deja de ser la representación de la dualidad para convertirse en un objeto sujeto a las leyes físicas y, como he explicado, carente de sensación. Las acciones humanas en el cuerpo serán tales porque son realizadas mediante la voluntad del alma racional y no por la disposición corporal de los órganos que lo conforman.

12§ El influjo mecanicista en la concepción del cuerpo

La cosificación de la carne en la filosofía de Descartes es una característica que delata un desprecio por el cuerpo humano, pero dicho augurio es síntoma del canon intelectual de la época, a saber, de la postura mecanicista de ese siglo. En el mecanicismo *todo* es explicado por mor del orden de sus partes lo cual, naturalmente, incluye al hombre mismo, dando lugar a un argumento que niega la existencia de la voluntad y el libre albedrío de éste. Si todo el universo es explicado por leyes causales que permiten establecer una predicción de los sucesos del mundo, es natural asumir que la libre voluntad del hombre desentonaría con dicho panorama. Si la carne, en tanto que se le considera únicamente como *res extensa*, es explicada a cabalidad por lo dispuesto por el mecanicismo, entonces se está ante una prueba fehaciente

de que a esta sustancia nada le puede pertenecer, ni las sensaciones referentes a ella, ni su movimiento y mucho menos las causas del mismo. El razonamiento detrás de dicha afirmación estriba en que todos estos movimientos corporales se explican por motivos ajenos o por la forma en la que el cuerpo está compuesto. De tal manera se explica el movimiento que genera un cuerpo cuando es impulsado por otro y también el funcionamiento interno del mismo, se muestra que el funcionamiento del cuerpo no es dirigido por ninguna entidad inmaterial sino por puras leyes causales.

La imposibilidad de que el cuerpo sea la propia fuente de su movimiento o, mejor dicho, de que la utilidad de éste se consuma únicamente en ser visto como una herramienta es de suma relevancia para la explicación que Descartes ofrecerá del hombre. La línea argumentativa que él trazará toma como punto de partida la imposibilidad de que la carne se pueda poner ella misma en movimiento, pues sus movimientos siempre serán explicados por causas ajenas a ella misma; es más ella no puede figurar en dichas pesquisas, dado que únicamente es un instrumento para cumplir un fin. Las acciones del hombre son impulsadas por la *res cogitans*; nunca surgirá la posibilidad de que la *res extensa* sea causa de un movimiento propiamente humano, dado que ésta no tiene mayor distinción que cualquier otro pedazo de materia del mundo. Para el filósofo francés la carne únicamente puede ser movida a través de algo más, razón por la cual la relación que se crea entre alma y cuerpo es un testimonio innegable de un proceso de sincretización entre el determinismo del mecanicismo y la tradición filosófica que responsabiliza al alma de ser el estrato sensible del hombre y el cual le otorga su libre albedrío.

El pensamiento cartesiano busca mediar el ímpetu de esta nueva visión del mundo con la tradición filosófica que le antecedió. Esa es la razón por la cual Descartes mantiene una distinción entre *res extensa* y *res cogitans*, pero dicha separación —es preciso decirlo— sólo pervive en el estrato filosófico. Únicamente en dicho espacio es posible atribuirle lo que a cada sustancia le corresponde, a la *res cogitans* todo aquello que nos hace humanos, mientras que a la *res extensa* se limita a ser explicada por leyes causales y *obedece* lo dispuesto por el alma. En el momento en el que se pretende extrapolar esta explicación a la vida diaria se torna evidente la imposibilidad de mantener esta dicotomía. Él es bastante claro al hacer notar que estas dos sustancias no se encuentran en lo absoluto separadas, sino que, al contrario, se encuentran en una íntima unión que las convierte en algo que es muchísimo

más complejo que dos sustancias que existen independientemente; en el mundo son un hombre, un ser regido por las leyes mecanicistas en lo referente al funcionamiento de su propia carne, pero con la capacidad de hacer caso omiso de las mismas o inclusive ir en contra de ellas al ejercer su voluntad.

En la experiencia concreta del hombre, Descartes reconoce que es imposible adscribirse de forma íntegra a la explicación mecanicista del universo, dado que dicha postura anula el tan importante lugar que tiene la *res cogitans* en el desenvolvimiento del hombre como artífice de sus propias decisiones y movimientos; resulta imposible suponer que el infinito cúmulo de acciones del ser humano se encuentra predispuesto por la forma en la que su cuerpo está organizado. La experiencia de tener cuerpo es mucho más rica que una simple deducción de las piezas que lo componen. La explicación de las acciones humanas no puede ser cabalmente revelada al reducir dichas indagaciones a una simple deducción de sus partes corporales. A este respecto el filósofo francés comenta que:

[...] yo tengo un cuerpo, que está mal cuando siento dolor, que necesita alimento o bebida cuando tengo hambre o sed [...] La naturaleza también me enseña, por medio de esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que yo no sólo estoy en mi cuerpo como el marinero en su nave, sino que estoy unido estrechísimamente y como mezclado con él, de tal manera que formo una sola cosa con él. Pues si no fuera así, cuando el cuerpo se lesiona, yo, que no soy más que una cosa pensante, no sentiría dolor, sino que percibiría esta lesión con el puro entendimiento, como el marinero percibe con la vista si algo se rompe en su nave; y cuando el cuerpo necesita alimento o bebida, lo entendería expresamente en vez de tener confusas sensaciones de hambre y sed.¹¹¹

El mecanicismo posee una parte central en el pensamiento de Descartes, pero su influencia se ve mermada en gran medida cuando se trata de explicar al hombre con los mismos preceptos que rigen a la *res extensa*, para él es inconcebible que las acciones humanas sean de la misma naturaleza que las animales. Lo que sitúa al hombre fuera de la esfera de influencia del mecanicismo es su *res cogitans*; su parte divina que lo convierte en el que único ser realmente sintiente y *libre* del mundo.

Es posible interpretar la posición cartesiana respecto al hombre como una clara preocupación por el lugar que a éste le corresponde en este nuevo universo que se encuentra en constante expansión, pero dicho posicionamiento conlleva ya un alto precio; se altera de forma fundamental la definición del mismo. Su propia carne se ve transfigurada a un mero

¹¹¹Descartes, R. *Meditaciones...*, Op. Cit., pp, 73-74.

receptáculo terrenal que se encuentra sujeto a la toma de decisiones del alma. Ya no se le debe de referir como carne, sino como *res extensa* y que como tal, ella ya no porta el estandarte de la identidad humana. La carne del cuerpo por sí sola no es más provechosa que cualquier otro objeto que exista en el mundo, pero cuando se encuentre unida a la *res cogitans* engendrará una relación que transgrede la propia esfera de influencia del mecanicismo. Para poder evidenciar el vilipendio que esta corriente conjura sobre los pliegues corporales es necesario llevarla hasta sus últimas consecuencias y dicha situación, paradójicamente, conduce a una revalorización del papel que jugará el cuerpo en un universo concebido en clave mecanicista, pero es importante hacer hincapié en que este cuerpo será uno completamente mecanizado. Uno de los máximos exponentes de esta postura fue un contemporáneo inglés de Descartes, me refiero a Thomas Hobbes.

El pensamiento de Hobbes es un claro ejemplo del desarrollo que puede acontecer si se toman las ideas centrales del mecanicismo como principios reactivos para la elaboración de un sistema filosófico. El mundo y todos sus fenómenos tendrán, a ojos del filósofo inglés, una explicación causal que toma como punto de partida la forma en la que cada suceso o cosa se muestra. Un claro ejemplo del proseguir de Hobbes se encuentra en la definición que ofrece de la vida en la introducción del Leviatán:

[...] la vida no es sino un movimiento de miembros, cuyo origen se encuentra en alguna parte principal de ellos ¿por qué no podríamos decir que todos los *autómatas* (artefactos movidos por sí mismos mediante muelles y ruedas, como un reloj) tienen una vida artificial? Pues ¿qué es el *corazón* sino un muelle? ¿Y qué son los *nervios* sino otras tantas *cuerdas*? ¿Y qué son las *articulaciones* sino otras tantas ruedas, dando movimiento al cuerpo en su conjunto como el artífice proyectó? ¹¹²

Es de suma importancia resaltar este pasaje a trasluz de lo ya mencionado respecto al concepto de hombre en Descartes, puesto que estas dos posturas marcaran a grandes rasgos la pauta en la que se desarrollará la influencia del mecanicismo hasta nuestros días.

La brecha conceptual entre estas dos posturas no puede ser franqueada por el simple hecho de que se posicionan en extremos opuestos. La prueba de aquello está en la definición del concepto de vida que ambos autores manejan. Para Hobbes la vida es el movimiento que entraña cada cuerpo dentro de su propio ser, mientras que para Descartes ese movimiento no es prueba de absolutamente nada, pues para que haya vida es necesaria la sensación y a su

¹¹² Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Trad. Antonio Escohotado, Madrid, Editora Nacional, 1980, p, 117.

vez para que ésta pueda existir es imperativo que el alma o la *res cogitans* esté unida al cuerpo. A pesar de que Hobbes sea un reconocido materialista él no se atreverá a negar la existencia del alma, no obstante, como es bien sabido, el rechaza la idea de un alma inmaterial que exista sin cuerpo. Si el alma existe, lo hace por estar unida a éste lo cual, en turno, revelaría que el alma se encuentra situada en la esfera de influencia del mecanicismo y que las pretensiones de libre albedrío, entendido en clave de absoluta libertad, se encuentran infundadas. Se hablará más de mente que de alma con el filósofo inglés.

Hobbes propone un cambio radical a la forma en la que se debe entender al hombre a través del cuerpo; la pregunta por la naturaleza del hombre cae en desuso, dado que la respuesta será clara: un conjunto de piezas, manivelas, tubos, y un fuelle que es el responsable de dar vida al mismo. Al igual que Descartes, Hobbes compartirá la idea de que el alma ya no es la responsable del principio vital del hombre, sino una parte de su propio cuerpo. La diferencia, como se puede suponer, entre estos dos pensadores, está en la sensación y el movimiento. Descartes afirma, como ya lo mencioné, que el principio vital del hombre es el calor del corazón, por su parte Hobbes señala que el origen de la vida está “[...] en el corazón, es necesario que el movimiento que se propaga desde el sentiente hacia el corazón cambie o desvíe el movimiento vital de algún modo, a saber, haciéndolo más fácil o más difícil, ayudándolo o impidiéndolo. Si lo ayuda, nace el placer, y si lo impide, el dolor, la molestia y la pesadumbre”¹¹³. Hobbes no tiene motivo alguno en adentrarse en la naturaleza humana, dado que, en su sistema, ésta es sumamente concisa conceptualmente; se agota en su propia descripción. Contrario a Descartes, quien se ve en la obligación de desentrañar cuál de las dos sustancias, que habitan en el hombre, es la responsable de sus movimientos y su propia identidad.

La teoría hobbesiana del hombre deja atrás las preguntas que ahondan en su ser por las de cómo se relaciona éste con sus congéneres dando paso a la creación de “[...] ese gran Leviatán que se llama una república o Estado (*Civitas* en latín), y que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y fuerza superiores a las del natural [...]”¹¹⁴. El cuerpo mecanizado del hombre sirve como directriz para la explicación de la sociedad; todo el peso teórico no recae en quienes son sus ciudadanos, sino en la forma en la que ellos llegan a

¹¹³ Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Trotta, 2000, p, 308.

¹¹⁴ Hobbes, T. *Leviatán.*, *Op. Cit.*, p, 117.

interactuar entre sí, es decir, se deberán atender las causas por las que los sucesos en la sociedad llegan a ocurrir en lugar de ahondar en el ser de los ciudadanos. Este proceder se puede aplicar en forma paralela al cuerpo del hombre, donde se torna evidente que la propia concepción que Hobbes tiene del mismo dista mucho de la de sus contemporáneos y de la que la tradición filosófica había labrado en la carne humana. La experiencia de la sensación corporal pierde su característica primaria: ya no puede dar testimonio por sí misma de todo aquello que siente el hombre, es necesaria, pues, la intervención de leyes causales para que lo sentido realmente acontezca.

La sensación, comenta Hobbes, “[...] no puede ser otra cosa en el sentiente que el movimiento de algunas partes que existen en el interior del mismo, las cuales son parte de los órganos con los que sentimos.”¹¹⁵ El cuerpo hobbesiano no siente propiamente, sino que desglosa, en primera instancia, los afectos que acontecen en él para después comprenderlos; la sensación será un acto de reflexión y no uno de aprehensión. Un acto que es puesto en marcha siempre por un objeto externo, es decir “[...] la causa inmediata de la sensación está en aquello que toca y presiona el primer órgano de la sensación.”¹¹⁶ La definición de sensación hobbesiana no reconoce más ley que la propia descripción de los afectos que se hacen presente en el cuerpo del sujeto, pero el punto de inflexión se encuentra en que aquello que es sentido no es propiamente percibido por la afección que produce, sino por la explicación mecánica de dicha experiencia. Se homogenizará la definición de toda sensación, el calor de una vela, el frío de una ventisca, la humedad de una gota, etc., será explicada de la misma manera, a saber, *“la sensación es un fantasma producido por un conato del órgano de la sensación hacia el exterior, el cual se produce, por reacción, por el conato que proviene del objeto hacia las partes internas y que permanece.”*¹¹⁷

La riqueza de cada una de estas sensaciones se pierde en la definición mecanicista del cuerpo hobbesiano, éste no puede realmente sentir el calor en su propia carne; únicamente lo puede comprender en el momento en el que sus engranes sensitivos han sido puestos en marcha y reconoce que esa afección posee una naturaleza térmica. No hay sensación, sino

¹¹⁵ Hobbes, T. *Tratado...*, Op. Cit., p, 299

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid*

deducción. Un claro ejemplo de esta situación se encuentra en la definición que Hobbes otorga de la felicidad: “El *continuado* éxito en obtener esas cosas que un hombre desea de vez en cuando, es decir, el continuado prosperar, es lo que los hombres llaman FELICIDAD [...]”¹¹⁸. Las experiencias corpóreas no se encuentran matizadas por sus distintas naturalezas afectivas, son reducidas al mismo aparecer, a un único movimiento que desemboca en un millar de sensaciones. El dolor y el placer —quizás las dos sensaciones más conocidas por el hombre y que suelen ser situadas en extremos opuestos— en el panorama hobbesiano no son categóricamente opuestos de hecho estas dos sensaciones, como todas las otras, nacen de una misma especie de movimiento; la diferencia entre éstas será únicamente si una coadyuva o estorba el movimiento vital del corazón. La aflicción de la muerte de un ser querido, un dolor de espalda, la sensación de calidez que produce un día soleado, en una palabra, todo aquello que la persona llegue a sentir tendrá siempre una misma naturaleza, sin importar que sus afecciones converjan en sensaciones completamente opuestas.

El cuerpo mecanizado es entendido a trasluz de un cómputo de afectos que desencadenan movimientos de muy variada índole, pero el problema con esta máquina corporal es que “[...] no todo conato del órgano hacia el exterior deba llamarse sensación sino únicamente aquél que en cada momento es más vehemente que los demás y predomina [...]”¹¹⁹. La lógica mecanicista con la que Hobbes concibe al cuerpo lo muestra supeditado a la intensidad con la que los afectos se puedan presentar en el mismo dando paso de tal forma a la sensación, es decir, el hombre únicamente podrá sentir aquello que se presenta con mayor ímpetu, mientras que los otros posibles afectos pasan desapercibidos. Lo cual expone una característica fundamental de esta concepción hobbesiana del cuerpo, a saber, que éste tendrá forzosamente como punto de inicio de toda acción un comienzo ajeno —excepto quizás el principio del movimiento vital; el único responsable de éste es el corazón, siguiendo lo expuesto por Hobbes— que determina tanto el tipo de acción y la intensidad con la que el cuerpo actuará. En dicho esquema mecanicista el lugar que ocupa la voluntad y la libertad no puede ser uno en el cual puedan cumplir su función a cabalidad dado que la misma se opone a la propia lógica que impera en el mecanicismo.

¹¹⁸ Hobbes, T. *Leviatán*, *Op. Cit.*, pp, 167-168.

¹¹⁹ Hobbes, T. *Tratado...*, *Op. Cit.*, p, 302.

El papel de la voluntad se ve relegado en buena medida a uno de mediador entre las distintas intensidades de las sensaciones que son producidas por el contacto de los objetos ajenos con el cuerpo y que estimulan a éste de una u otra manera. La vida del hombre se encuentra dividida por dos polos de influencia que determinan su vida. Estos son:

[...] el apetito y la aversión, si no se da una deliberación previa, se llaman simplemente apetito y aversión. Pero si ha precedido una deliberación, entonces, el último acto de la misma se llama, si se trata de un apetito, *querer* o *volición*; y si de una aversión, *no querer* [...] lo que se llama voluntad y apetito es la misma cosa, pero la consideración, esto es, si se da antes o después de la deliberación, es diversa. Y lo que se produce en el interior del hombre cuando quiere algo no es diferente de lo que se produce en los demás animales cuando apetecen algo con una deliberación previa.¹²⁰

Toda acción del cualquier ser vivo se podrá resumir en este esquema bipartita que simplifica de forma brutal los distintos matices que acontecen a la par de cada una de estas acciones y es que éstos resultan intrascendentes para el cuerpo hobbesiano. Prosiguiendo en esta clave mecanicista, la libertad hobbesiana no podrá ofrecer un contrapunto al determinismo con el que se pretende explicar al universo, pero será posible entender éste concepto a la luz del determinismo, pues libertad significará para Hobbes: “[...] la falta de oposición (por oposición quiero decir impedimentos externos al movimiento); y puede aplicarse a criaturas irracionales e inanimadas no menos que a las racionales.”¹²¹ En tanto que no se limite el cauce del movimiento corporal se podrá afirmar que hay libertad.

El sistema filosófico de Hobbes revaloriza de forma sustancial el cuerpo al volverlo el centro neurálgico de su filosofía, no obstante, ese cuerpo, al que él hace referencia, ha dejado de girar sobre su propio eje conceptual teniendo como consecuencia el despojo de la inmediatez de la sensación corporal, lo cual, a su vez, conlleva a una pérdida irreparable de la riqueza conceptual de la carne. El hecho de que la sensación sea reducida a un mismo aparecer permite una explicación universal de toda acción que involucre la participación del cuerpo. Se establece de forma concreta una explicación universal de toda acción humana o animal que permite entender a éstos hasta el grado de predecir sus movimientos. El cuerpo que Hobbes concibe toma como punto de partida la sensación que la carne puede traer consigo misma como su inmediata posibilidad, pero tan pronto como lo imbuye de una lógica mecanicista esa inmediatez desaparece para dar paso a la más pura automatización del

¹²⁰ *Ibid*, pp, 309-310.

¹²¹ Hobbes, T. *Leviatán*., *Op. Cit.*, p, 299.

hombre que se haya concebido en su época. Es un cuerpo que no *siente la inmediatez* del frío del invierno o de la calidez de un día de verano, es más, éste no puede ser susceptible de esa clase de sensación, sino únicamente de deducción. Una deducción que dicta que es lo que el cuerpo *debería* de sentir; éste no sentirá frío porque lo esté sintiendo, sino por el hecho de que es susceptible a ese tipo de sensaciones y hay algo que esté produciendo una sensación de enfriamiento en el cuerpo y, por lo tanto, éste sentirá frío; sólo así podrá sentir algo.

Capítulo II: El rescate del cuerpo antes de la fenomenología.

13§ Maine de Biran y el advenimiento de una nueva postura.

La época en la que floreció el pensamiento filosófico de Maine de Biran se encuentra sumamente marcada por el influjo gravitacional que ejercieron los escritos filosóficos de Rene Descartes, Gottfried Leibniz, Baruch Spinoza, y, en especial, el abate de Mureau, Étienne Bonnot de Condillac. En pocas palabras, se trata de un período que atestiguó una gran proliferación de sistemas filosóficos. Guardando las proporciones entre cada uno de éstos, se le brindó un lugar central a los razonamientos que ahondaron en los múltiples vínculos engendrados por la interacción cognoscitiva de los objetos mundanos y el ser humano. De forma paralela al creciente interés en las vicisitudes de la relación sujeto-objeto hubo grandes indagaciones para consolidar una definición exacta respecto a la naturaleza del hombre.

Tanto la fisiología, como la incipiente psicología¹, se abocaron a una honda tematización respecto a los actos humanos. Éstos eran explicados de una forma un tanto satisfactoria por ambas ramas; lo que ocasionaba un estado de perplejidad en el estudio del hombre. El dilema que horadó a estas dos posturas —teóricamente opuestas, pues éstas están fundadas en antípodas conceptuales que mencionaré más adelante— versa en torno a que cada una de ellas ofrece un análisis contundente que vuelve superflua la posición que la otra sostiene. El seno del problema se muestra: un mismo objeto teórico ofrece múltiples interpretaciones validas que se contradicen entre ellas. La razón de la zozobra de éstas se debe a que ambas fueron forjadas bajo la influencia del ideal mecanicista. La homogenización de su objeto de estudio es absoluta. Parten del supuesto de que las acciones

¹ Es preciso señalar que Maine de Biran no se refiere a la psicología que hoy en día se conoce, sino, más bien, a aquella corriente filosófica que fue encabezada por los escritos de Étienne Bonnot de Condillac. Se trata de una corriente que derivó en el llamado sensualismo. Ésta toma por eje principal la importancia de la sensación y de los sentidos y los consagra como el único modo de acceso a la verdad y al mundo, además de negar la existencia de las ideas innatas en el sentido cartesiano. Condillac acepta una especie de innatismo al hablar sobre el lenguaje: “[...] hay un lenguaje innato, aunque no haya ideas de esta especie. En efecto, era necesario que los elementos de algún lenguaje [...] precediesen a nuestras ideas; porque sin signos de alguna especie, nos sería imposible analizar nuestros pensamientos, para [...] verlo[s] de un modo distinto” Cf. Condillac, Étienne Bonnot. *La lógica, o los primeros elementos del arte de pensar*. Trad. Bernardo María de Calzada. Barcelona, Tomas Gorchs, 1817, p. 107-108. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-logica-o-los-primeros-elementos-del-arte-de-pensar-obra-aprobada-por-la-junta-de-direccion-de-las-escuelas-palatinas-y-aplaudida-por-celebres-universidades--0/html/ff5571f6-82b1-11df-acc7-002185ce6064_191.htm

del hombre y de su cuerpo pueden ser explicadas al ser reducidas a distintos influjos de fuerzas que dictan la lógica bajo la cual se *debe* entender al hombre.

La posibilidad de que dicha reducción pueda ser llevada a cabo responde a la abstracción de la plétora de matices conceptuales que barnizan la naturaleza de las acciones del hombre. De manera expresa, resulta irrelevante si se trata de un hecho fisiológico o psicológico; éstos comparten ciertos “[...] *principios* de acción [...] [que] se manifiesta[n] siempre de la misma manera o por los mismos signos y, uniforme o idéntica en su esencia, no varía en intensidad, modos, y caracteres sino proporcionalmente al número y calidad de los resortes que se pone en juego.”² La diferencia entre sus objetos de estudio será una de grado y no de esencia. Las dos posturas, que aparentemente se consolidaban como antitéticas, comparten más de lo que les hubiese gustado reconocer. El estudio del ser humano se limitará a ser comprendido bajo distintas facetas de un mismo ideal mecanicista; el cual tutela el avance de las ciencias.

Frente a este panorama conceptual, Michel Henry, explica que Maine de Biran se opuso de manera ferviente a las teorías que buscaban ilustrar la correspondencia entre las interacciones físicas y anímicas. La razón de este rechazo responde a que éstas disuelven su objeto de estudio al momento de intentar explicar el origen de los actos humanos: “¿Cómo podría actuar sobre un cuerpo extenso y ponerlo en movimiento una instancia subjetiva y como tal inextensa (<<alma>>, <<conciencia>>, <<psyché>> o cualquier otro nombre que se le quiera dar)?”³ Al enfrentarse ante dicho dilema procedían a reducir, cada una por su cuenta, de forma arbitraria, su objeto de estudio para enmarcarlo dentro de sus particulares axiomas; los cuales tenían como finalidad la refutación de los teorías contrarias. Él dio cuenta que la constante brega, en la que se enfrascaban este cúmulo de teorías, era una discusión estéril, ya que compartían, inevitablemente, la misma conclusión, pues surgen de un mismo principio.

La primera de ellas, comenta Maine de Biran, la fisiologista, abogaba por “[...] tomar las condiciones orgánicas por *causas* de los fenómenos o por los fenómenos mismos, que son de un orden esencialmente diferente al de las condiciones que el observador puede representarse por los sentidos externos o la imaginación.”⁴ En este primer orden, se pone de

² De Biran, Maine. *Nuevos ensayos de antropología*. Trad. Juan Padilla, Salamanca, Sígueme, 2014, p, 35-36.

³ Henry, Michel. *Encarnación*. Trad. Javier Teira, et al. Salamanca, Sígueme, 2001 p, 191.

⁴ De Biran, M. *Nuevos... Op. Cit.* p, 29.

relieve, la influencia que el mecanicismo ejerció sobre esta teoría al buscar atribuir una razón que vuelva irrelevante o anule el papel que juega la voluntad del hombre en las acciones corporales. En este esquema el ser humano es un trozo de carne que se encuentra a la espera de fuerzas ajenas a él —ya sea la providencia divina, el azar, la predisposición biológica, el cerebro, o bien, las leyes físicas, etc.— para que éstas lo inciten a realizar cualquier acción. Expresándome de un modo más propio: las teorías de corte fisiologista procuran una explicación que someta todo hecho palpable a leyes causales, es decir, toda expresión y todo acto humano deberá ser producto de una serie de reacciones entre fuerzas bien definidas y que son nimias al hombre mismo, la voluntad incluida.

De este modo, se propicia que las condiciones orgánicas necesarias para que un acto ocurra sean confundidas con aquellas que impulsan al mismo. El acto del pensamiento se encuentra íntimamente ligado al cerebro e inclusive en la mayoría de las teorías modernas se le suele atribuir, en su totalidad, la autoría del pensamiento. Tal relación servirá para esclarecer la diferencia esencial respecto a:

[...] las *condiciones* y a las *causas* de los fenómenos de cualquier orden. Sin la condición, el efecto no se produciría; aquí, por ejemplo, sin el cerebro y los nervios [...] las *sensaciones* [...] no tendrían lugar. Pero esta misma condición sería nula [...] sin la causa, la fuerza o el principio interno que la actualiza y le da todo su valor. Por el contrario, si se elimina la condición, aunque el efecto no tenga lugar, la causa no deja de subsistir como fuerza virtual; mientras que, si se elimina la causa, todo se destruye, no queda nada.⁵

Éstas, las condiciones para que surja el movimiento, en el mejor de los casos, suelen desplazar el papel que juega la causa y relegarla a uno nimio; en el peor, se suele sustituir a la causa por la condición. En ambas situaciones la atención recae en el propio funcionamiento mecánico de mi cuerpo con los objetos o motivos exteriores que lo arrancan de su aparente pasividad. Debo concluir, por las razones anteriormente enlistadas, que tal enfoque representa, sin lugar a dudas, un estudio parcial del hombre. Un estudio que se limita a entenderlo únicamente como un objeto físico más en el mundo.

Por otro lado, la postura psicologista, comenta Maine de Biran, sobresalió por brindar un enfoque que exalta una metodología introspectiva. Se trata de escindir al ser humano de todo aquello que pueda:

[...] representarse exteriormente; por consiguiente, de todas las condiciones o instrumentos orgánicos indispensable para que viva primero y, quizás, para que actúe o inicie el

⁵ *Ibid.* p, 48.

movimiento, reflexione sobre sí como lo hace en este momento, e incluso para que dude, como esta en su poder hacer, de la existencia real de dichos órganos, de dicho cuerpo vivido, que es condición o parte integrante de su existencia como *hombre*.⁶

En contrapartida a la primera, el posicionamiento psicologista se atiene a la elaboración de una trama que prepondera la importancia del impulso interno en los *actos volitivos* del hombre. En este estrato teórico las condiciones carnales simplemente no poseen relevancia debido al rol baladí que llegan a jugar en la estructura de la conciencia y del proceso epistemológico. Respecto a la naturaleza de la voluntad es importante mencionar que existen dos fuertes vertientes que buscan acreditarlo al alma o a la razón.⁷ Esta bifurcación conceptual respecto al hombre será un crisol que delimitará, en buena medida, el espectro de acción de las ciencias modernas. La carga teórica heredada es crucial para entender el abandono del cuerpo en la actualidad.

Estas luchas febriles que buscaban consolidar su postura hegemónica —en detrimento de su antítesis— en el estrato conceptual de la naturaleza de las acciones del hombre terminaron por desgarrar la más fina trama que se encontraba enhestada en dos planos teóricos *aparentemente* incompatibles, a saber, el conocimiento objetivo y la experiencia corporal. Tal es la naturaleza de la sensación primigenia que constituye al ser humano. La crítica que Maine blande en torno a esta situación reposa en el sinsentido ulterior que cada postura supone a la verdadera experiencia humana. Éstas elaboran toda su gramática conceptual tomando como eje las reducciones arbitrarias de las experiencias del ser humano. Teniendo este punto en mente, él, da cuenta que estas posturas centran su atención en problemas que ellas mismas crean: si una investigación se atañe a los preceptos fisiologistas tendrá como consecuencia las aporías que provienen de la proclamación de una “[...] unidad

⁶ *Ibid.* p, 29.

⁷ Sin ánimos de adentrarme en discusiones que seguramente redirigirían la dirección de mi investigación hacia múltiples ramificaciones del paso del concepto de alma al de razón, sólo mencionaré que esta dicotomía se debe a la influencia del pensamiento secular. El cual, cabe mencionar, desplaza el papel central del alma por el de la razón en el panorama intelectual. Una de las principales consecuencias de este cambio de interés es el socavamiento de la importancia de la pregunta por los límites de la libertad humana al considerar el mandato divino. Mientras que el problema del libre albedrío va en declive, las cuestiones epistemológicas ganan terreno al abordar los límites del conocimiento. A pesar de tan radical cambio en el horizonte intelectual estos conceptos aún guardan una similitud innegable al ser considerados en contraposición del cuerpo, motivo por el cual serán intercambiables. Éstos siempre se perfilan como una singularidad que es responsable de las acciones volitivas del hombre.

material, que anula o cosifica el alma o el yo del hombre[...]”⁸. Ahora bien, si uno se llegará a decantar por las respuesta que ofrece el enfoque psicologista, será necesario, primero, sortear la problemática “[...] que anula o idealiza o fenomenaliza el cuerpo orgánico vivo [...]”⁹. Maine da cuenta de la necesidad de un nuevo modo de estudiar al hombre, dado que “[...] en ambos puntos de vista, por tanto, el hombre desaparece y el objeto al que se dirige la observación no es sino una porción del hombre.”¹⁰

La tercera vía deberá de brindar una clara delimitación de los alcances de cada principio. Maine de Biran dio inicio a tan monumental tarea con la proclamación del acierto de la teoría psicologista. Éste es posible de ser abstraído del siguiente enunciado:

Lo moral actúa, pues, sobre lo físico hasta cierto punto; la voluntad y la sensibilidad del alma actúan sobre las funciones vitales de los órganos y reaccionan a ellas, en la medida en que estas son modificadas por el *alma causa*, lo que no impide que el cuerpo tenga siempre sus leyes propias, a menudo contrarias a las del espíritu.¹¹

Él reconoció que el impulso interno era, de cierto modo, anterior y por tanto independiente al mundo exterior. Empero, no se situará en una postura radical que procure anular a su contraparte; él mostrará que sí bien lo anímico llega a tener una influencia en lo corpóreo, no podrá ser concebida como anteriormente se había planteado. Por ahora, me limitaré a simplemente sentar las bases de este principio y mencionar que fue atesorado como la piedra angular de su pensamiento. La naturaleza del mismo deberá ser común al ser humano en su más primigenio estado. Éste deberá representar el cimiento de toda acción del hombre, se trata, pues, “[...] de un conocimiento primero sin el cual no es posible ningún otro y con el cual todos los otros se hacen posibles; es decir, de un *hecho* verdaderamente primitivo que encierra, dentro de la unidad de la conciencia, a un sujeto pensante [...] y un modo cualquiera pensado o conocido.”¹²

14§ Delimitación de los alcances del objeto de estudio de las ciencias del hombre.

La notoriedad del pensamiento biraniano responde a la clara delimitación del influjo que cada acción puede generar sobre el cuerpo. Con base en este previo conocimiento, deberé atender

⁸ *Ibid.* p, 30.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.* p, 29.

¹¹ *Ibid.* p, 32.

¹² *Ibid.* p, 24.

la crítica dirigida a las limitaciones del campo de acción de la fisiología. Ésta se abocará al estudio y teorización de las “[...] *sensaciones animales*, modos generales del placer o el dolor que constituyen la existencia del animal, que para existir o *sentir* como tal animal no necesita saber que existe o apercibirse de que siente, es decir, tener conciencia [...]”¹³ La particular condición que identifica a este tipo de sensaciones será su falta de auto aprehensión, es decir, se trata de sensaciones caracterizadas por una absoluta inmediatez en el más puro nivel sensitivo. La cual, es necesario decirlo, las convierte únicamente en impulsos fisiológicos. En efecto, se trata simplemente de sensaciones físicas que no se encuentran acompañadas ni por el más ínfimo rescoldo de conciencia; volviéndolas, desde un punto de vista mecanicista, una simple masa que se encuentra sujeta a las leyes físicas causales.

Bajo estos términos es sencillo entender que las sensaciones animales, mejor dicho, las impresiones animales, tal como han sido descritas en la óptica fisiologista, no solamente engloban al ser humano, sino a todo aquello que se encuentre vivo y que cumpla con lo anteriormente descrito. Se ha de vaticinar que esta condición será el principal rasgo de la crítica que Maine orquestó respecto a los alcances de dicha ciencia. El hilo conductor se vuelve patente: si existen impulsos que escapen a los límites impuestos a las impresiones animales, entonces, éstos, escapan al alcance de la fisiología. De una forma un tanto más concreta, él se refiere a todo impulso que sea realizado conscientemente por el hombre. Éstos serán las impresiones vitales. El hito entre la fisiología y la psicología será la actitud que asuman frente a este impulso. La óptica del psicólogo deberá ceñirse en torno a la afirmación de que éste se encuentra fuera de las explicaciones mecanicistas del cuerpo y, por ende, del margen de la autoridad de la fisiología. Expondré dichas razones a lo largo de este párrafo.

La fisiología no ha errado en su primer instinto al estudiar el modo en el que “[...] el cerebro y los nervios distribuyen a todas las partes con las que están en relación el principio, el agente o el excitante de sus funciones y, por consiguiente, de las impresiones vitales inmediatamente afectivas que los acompañan.”¹⁴, sino en suponer que los impulsos cerebrales se consumían únicamente en este rubro. Teniendo por corolario, como había mencionado, una paridad absoluta entre el proceso fisiológico de pensar y el pensamiento mismo. El límite al que se encuentra sujeta esta ciencia es claro: el estudio de la

¹³ *Ibid.* p, 37.

¹⁴ *Ibid.* p, 41.

estructuración de las funciones vitales de los seres orgánicos. Si procura adentrarse tan siquiera un paso más en dirección a la esfera del pensamiento, entonces “[...] el fisiólogo tendría que salir del ámbito propio de su ciencia para tomar los datos y el lenguaje de un análisis que ya no es cosa suya [...]”.¹⁵ De dar ese paso, el fisiólogo se encontrará en una posición donde generará más problemas que soluciones. Las condiciones necesarias para que el pensamiento ocurra no producen al pensamiento mismo, es imposible que éste nazca a partir de ellas. La espontaneidad que caracteriza al pensamiento humano no puede provenir de interacciones predestinadas por el canon mecanicista.

En un inicio, la psicología fue pensada como la ciencia por excelencia que debería brindar luz sobre la esfera del pensamiento del hombre. Ésta, como fiel ciencia engendrada en el corazón del ideal mecanicista, tuvo que hendir la morada de este impulso en algún órgano físico para explicar la interacción de la voluntad del alma sobre el cuerpo. Se rechazó un mecanicismo físico, debido a que equiparaba al ser humano con una masa inanimada en pos de la instauración de uno que explicaría sus movimientos como resultado de un anhelo orquestado por el alma y transmitido por el cuerpo. Debió ser evidente, para los partidarios de dicha postura materialista, encabezada por Jean Pierre George Cabanis, que “[...] *la misma alma que pensaba* por medio del cerebro [...] funcionaba también, en el mismo sentido, en el corazón, el estómago o el hígado para la secreción del *quilo*, la *sangre* o la *bilis*.”¹⁶ Si el alma no era la responsable directa del funcionamiento de aquellos órganos, vitales para el ser humano, entonces la circulación de la sangre, la secreción del quilo y el pensamiento deberían de ser juzgados como un acto puramente fisiológico. Se invalida cualquier voluntad que el alma pueda tener en el cuerpo. Es difícil hacer notar el subterfugio que dicha corriente implementó mediante esta bifurcación conceptual.

La posición de Cabanis se sustenta mediante ciertas características heredadas del dualismo sustancial cartesiano; propalando, de éste modo, la atribución de cualidades de la *res extensa* a la *res cogitans*. Si el alma además de ser el artífice de la voluntad de las acciones humanas por medio del pensamiento, se le atribuyese la regularización de las funciones del cuerpo, entonces ésta debería de poder ser afectada de forma directa por las sensaciones externas. Es pedir una tosca materialización del alma donde no hay cabida para una distinción

¹⁵ *Ibid.* p, 47.

¹⁶ *Ibid.* p, 56-57. Las cursivas son mías.

entre una y otra. La causa de dicho traspié surge de una falsa equiparación entre atributos que corresponden claramente a la *res extensa* con aquellos pertenecientes a la *res cogitans*. Se trata de dos tipos de concepciones que resultan teóricamente incompatibles. Este problema no será tomado a consideración entre los principales motivos de su rechazo, incluso será adoptado de cierta forma en las teorías que planeaban rebatir la posición materialista. La causa de su rechazo es su uso de nociones metafísicas para explicar problemas corporales. Explicaré brevemente porque este problema paso desapercibido.

Cualquier postura que acudiera a explicaciones metafísicas era recibida bajo un clima de hostilidad; la creciente consolidación de los ideales cientificistas de esa época volvió a la metafísica un sinónimo de oscuridad y vaguedad. No obstante, la influencia del argumento principal de dicha actitud teórica probó ser crucial respecto a la consolidación de las teorías que hendirían su conceptualización en el funcionamiento del cuerpo humano, de forma específica, sobre las causas y motivos de la producción de los humores y el pensamiento. Al rechazar a la ya mencionada teoría por ptrecharse con nociones metafísicas, se concluyó que estas acciones no podían ser resultado del alma, “[...] sino que los órganos mismos actuaban, que el cerebro digería el pensamiento como el estómago digiere los elementos, segrega el quilo, etc.”¹⁷En este esquema se invierte por completo la postura de Cabanis; se le otorga a ciertos órganos corporales una completa autoría sobre procesos que eran propios del alma, incluido, naturalmente, el pensamiento.

Debo señalar que cuando se hace mención del pensamiento no se le concibe como una capacidad racional deductiva, sino, más bien, como toda posible expresión de la sensibilidad humana. El cerebro, un órgano regido bajo leyes mecanicistas, será designado como el responsable del impulso volitivo del alma en las acciones humanas. La atribución de un acto libre a una causa determinable debe ser señalado como un completo oxímoron. Resulta imposible que el mecanicismo causal pueda explicar a cabalidad la errática conducta humana; la misma espontaneidad de este tipo de acciones supone una contradicción con dicho ideal. El argumento que se había erguido detrás de estas palabras corresponde a uno que se sitúa como la figura del espectro negativo del de Cabanis. Ahora, ya no es el alma a la que se le imputan acciones del cuerpo, sino el cuerpo es el que absorbe cualidades de la primera.

¹⁷ *Ibid.*

En última instancia, resulta imposible “[...] atribuir pensamiento y voluntad a [...] formas de organización material o local, así como a ningún centro nervioso [...]”¹⁸ son dos atributos completamente distintos. La naciente psicología se perdía entre los lazos que estrechaba con la fisiología al creer que consolidaba su objeto de estudio.

Las siluetas que, en algún momento, fueron figuras bien definidas de dos ciencias que se encontraban en extremos opuestos; ahora, se han desdibujado volviéndolas, hasta cierto punto, indistinguibles. Si tal es el estado de la cuestión, entonces será necesario realizar una observación en torno a la validez de la separación de éstas. ¿Será acaso necesario descartar la importancia de la impresión vital —nombre que le otorga Maine de Biran a la singularidad del pensamiento— que funge como hito entre estas dos ciencias? El problema de la psicología se gesta a la par de su propia fundación. Ésta pretende aprehender la capacidad volitiva del alma en funciones de ciertos órganos corporales. Maine es bastante consciente de la importancia de esta formulación en su análisis pormenorizado de la psicología, pues, dicha función, al ser atribuida a los órganos corporales debe ser común a toda expresión de vida sintiente. Razón por la cual, la designación de ésta se deja abierta a interpretación y no es atribuida de modo exclusivo al cerebro. Se trata de generar ciertos paralelos entre las acciones volitivas del alma y este tipo de alteraciones corporales; la precisión me interpela, se les debe designar el título de impresión vital como Maine lo señala.

En pos de otorgar claridad conceptual respecto a éstas, me veo en la necesidad de puntualizar en su definición:

Una parte cualquiera del cuerpo de un animal vivo (no importa la especie) experimenta un cambio, bien espontáneo por la misma acción de la fuerza del principio que constituye su vida [...], bien provocado por el contacto de otro cuerpo, de un estímulo externo cualquiera [...] dicha impresión difiere esencialmente de un contacto o de un impulso, de un choque físico como el que tiene lugar entre cuerpos inorgánicos.¹⁹

La impresión vital marca una pauta disímil a la de cualquier tipo de impresión animal. Son dos estímulos íntegramente distintos entre sí; la impresión vital, aporta un cambio en el cuerpo que es imposible de explicar, si se recurriese únicamente al impulso fisiológico. Es cierto, que, Maine ha marcado un abismo infranqueable entre la naturaleza de éstas, pero de dicha sentencia no se sigue que éstas se encuentran separadas en su actuar. El punto de

¹⁸ *Ibid.* p, 58.

¹⁹ *Ibid.* p, 61-62.

convergencia debe ser el cuerpo sintiente, un cuerpo común a todo ser vivo. En un *primer momento*, es posible creer, como lo hicieron los psicólogos, que la impresión vital otorga a todo ser sintiente la capacidad de ser afectado *en un estrato sensitivo*, es decir, ésta, confiere la posibilidad de la *sensación* a todos los seres vivos; en el hombre, mediante la espontaneidad de su actuar y su pensar; en el animal, por el instinto que es desencadenado ante eventos procedentes del mundo exterior. Cada impresión vital ostenta un manto afectivo, esto es, toda impresión vital deberá ser tratada como si fuese la portadora de una *afección*. Es imprescindible que lo señale en este momento: la *afectividad* no es propia de la impresión vital. Ellos han confundido la sensación que otorga la impresión vital con la afectividad de un acto, para que esto ocurra es necesario que participe la apercepción; proveniente de la impresión vital y la sensación, la cual es procedente de la impresión animal.

El punto de quiebre entre la psicología y la fisiología ha sido develado: si la impresión vital procede, como lo sostiene la psicología, de algún elemento que se sitúa por encima del alcance de las leyes mecanicistas, a saber, un cerebro al que se le atribuye la capacidad volitiva del alma, entonces su postura se encuentra validada. Empero, se debe enfrentar a un nuevo tipo de aporía. Una engendrada a raíz de la arbitraria decisión de apuntalar la carga volitiva del alma al cuerpo. La psicología asevera que no hay distinción entre “[...] la afección dolorosa o agradable de lo que llaman la conciencia: toda modificación de la sensibilidad animal es para ellos una verdadera *sensación*, que incluye individualmente la conciencia.”²⁰ Teniendo como consecuencia, la reclasificación de toda vida animal a la de “[...] seres *pensantes* que saben lo que *hacen* y que son además activos y libres [...]”²¹. No habrá diferencia al hablar entre un ser humano y cualquier otro tipo de creatura sintiente. Un hombre y un caracol compartirán el mismo sentido de voluntad y todo lo que ésta conlleva.

Por su lado, la fisiología juzga a los impulsos vitales como parte de las reacciones orgánicas de los cuerpos animados; prosiguiendo con esa lógica, considera que éstos, los impulsos vitales, se encuentran carentes de cualquier tipo de “[...] modificación afectiva de la sensibilidad animal al mismo tiempo que la conciencia, es evidente que la sensación no es a sus ojos, sino un fenómeno puramente orgánico [...]”²². Pareciera que esta postura llega al

²⁰ *Ibid.* p, 62.

²¹ *Ibid.* p, 69.

²² *Ibid.* p, 62-63.

extremo de aseverar que el sedimento sensitivo animal no existe, pero ése no es el caso. La afectividad será el detonante decisivo entre la transición de las sensaciones orgánicas a las sensaciones animales. Los partidarios de la corriente fisiológica juzgan que cuando las impresiones orgánicas experimentan este cambio se debe a que, éstas están “[...] acompañadas necesariamente de conciencia, por el mero hecho de hacerse *animales*, es decir, afectivas (placeres o dolores) en mayor o menor grado.”²³ Únicamente el hombre podrá hacer uso de dicho título en su completa extensión; no se puede saber a ciencia cierta, bajo estos parámetros, si los animales llegan a sentir. Las sensaciones afectivas serán catalogadas como reacciones generadas por la conservación o por el desgarramiento de las “[...] partes que hay en el cuerpo de un animal, consideren este cuerpo como una máquina [...] hecha [por] manos de Dios [...]”²⁴.

El hecho de que la aparición de la afectividad no se dé a la par de las impresiones orgánicas, revela la necesidad de la aparición de otro elemento en esta ecuación, a saber, la *razón humana*. Ésta permite, en el hombre, la ascensión de las impresiones orgánicas a impresiones afectivas, donde la conciencia se encuentra de forma patente en cada una de ellas. Todo ser sintiente que no posea razón, en un nivel similar al ser humano, estará condenado a la degradación de su estatuto de ser sintiente a uno de “[...] puras máquinas insensibles; y poco a poco, se llegaría a decir, como los cartesianos, que todo lo que no piensa es una máquina sujeta a las leyes generales o particulares que rigen los diferentes tipos de cuerpo.”²⁵ La unidad que se forma entre razón, afectividad y conciencia pone de relieve el particular estado en el que el hombre, según ellos, debe existir. Éste debe permanecer en un constante estado de vigilia mediante el cual le será posible dar cuenta de todas sus alteraciones afectivas. Es preciso decirlo: el hombre nunca se encuentra, en sentido cartesiano, en un estado de vigilia perpetua. Es imposible dar cuenta de todos los cambios afectivos que lo circundan en todo momento, pedir tal cosa sería recaer en una variante del problema cartesiano de la atribución de cualidades de la *res extensa* a la *res cogitans*.

La razón de que ambas interpretaciones manifiesten serios problemas conceptuales responde a la decisión de tomar a la conciencia del hombre como arquetipo de las impresiones

²³ *Ibid.*

²⁴ Rene Descartes. *Discurso del método en Descartes*. Trad. Manuel García Morante, Gredos, Madrid, 2011, p, 138.

²⁵ De Biran, M. *Nuevos... Op. Cit.* p, 69.

vitales. Es de suma importancia establecer una distinción entre la afectividad y la apercepción; es imposible seguir pensando que todo ser viviente, con excepción del hombre, sea el resultado de la unión de manivelas y engranes, como la postura cartesiana sugiere. No por afirmar esto se debe conceder que la impresión vital sea entendida bajo los preceptos ilustrados por la psicología. Existen diferencias innegables entre cualquier tipo de vida sintiente y el ser humano. En la conciencia debe residir la clave para entender la zozobra de la psicología y la fisiología. Todo tipo de afectividad conlleva conciencia, pero no toda sensación la engendra. “¿*Qué es una sensación que no se siente?* [...] El hombre [...] siente, o mejor *sabe*, se da cuenta de que sabe, porque es una persona *una, idéntica*, permanente, que se distingue de todas las sensaciones pasajeras y no se confunde con ninguna.”²⁶ La conciencia le brinda al hombre la posibilidad de identificarse a lo largo del perpetuo flujo de experiencias que llega a tener y también imposibilita que el sujeto sea simplificado a sus propias experiencias, pues le otorga la posibilidad de saberse a sí mismo como un ser sintiente. Le concede al *yo* todos los medios posibles para que éste dé cuenta de su indisolubilidad respecto a todas las experiencias que lo circundan, a pesar de que el *yo* sea anterior a la conciencia. Al hablar de la vida animal es evidente que esto no sucede, es decir, el animal “[...] se limita a vivir, a *sentir sin saber* que vive, que siente, sin que haya un testigo *interior presente* en la sensación o capaz de darse cuenta de ella y volver a contarla.”²⁷

15§ Voluntad; *res cogitans* y alma.

A lo largo de este segundo capítulo, un concepto se ha vuelto imprescindible e intermitente en el filamento argumentativo: la voluntad. Los actos volitivos ponen en marcha el cisma entre la fisiología y —en última instancia son la razón detrás de la existencia de— la psicología. La postura de la fisiología siempre ha sido clara respecto al papel que éstos ocupan en el hombre. Son concebidos como parte de los impulsos orgánicos del cuerpo y por lo tanto se encuentran sujetos a interpretaciones mecanicistas que les despojan el sentido volitivo para impregnarlos con uno de previsibilidad. La voluntad no puede existir cuando todas las acciones están regidas por leyes físicas que siempre concederán una previsible conclusión. El intento de catalogar esta facultad en la glosa fisiologista tendrá únicamente como resultado el desplome de cualquier hipótesis respecto al nivel más complejo del

²⁶ *Ibid.* p, 64.

²⁷ *Ibid.* p, 65.

hombre, a saber, su propia representación, su conciencia, su yo, su alma, en otra acepción, aquello que lo diferencia de cualquier otro ser sintiente, su identidad. La interpretación de la voluntad por parte de estas dos ciencias siempre estuvo condenada al fracaso, debido a que recurrían a explicaciones corporales frente a actos que no encuentran sus orígenes en los órganos corporales.

Maine de Biran propone una nueva apropiación de la singularidad de la voluntad y con ésta logra romper con la cohesión ideológica que Descartes promovió respecto a dicha singularidad. Ésta es uno de los puntos más álgidos de la teoría dualista. Antes de ahondar en el posicionamiento biraniano de la voluntad es preciso estudiar la postura que el filósofo de la edad moderna adoptó frente a esta singularidad. Su respuesta consiste en que la proclamación del atributo de la *res cogitans*, a saber, el pensamiento deberá ser entendido como un conglomerado anímico. Descartes no concibe al pensamiento como si se tratase únicamente de la capacidad racional del hombre, sino de cualquier tipo de expresión de sensibilidad humana, así como el actuar voluntariamente, el dudar, el amar, etc., expresado con el rigor que lo caracterizó, se tratará del “[...] entendimiento, la voluntad, y todas los modos de conocer y de desear, pertenecen a la substancia que piensa[...]

”²⁸ y todos estos serán englobados en la categoría del pensamiento.

Respecto a este concepto Descartes profundiza su interpretación del mismo del siguiente modo:

Mediante la palabra pensar entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello...; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar. [...] solamente me refiero a la *acción de mi pensamiento*, o bien de la sensación, es decir, al conocimiento que hay en mí, *en virtud del cual me parece* que veo o que camino, esta misma conclusión es *tan* absolutamente verdadera *que no puedo dudar de ella*, puesto que se refiere al alma y sólo ella posee la facultad de sentir o de pensar, *cualquiera que sea la forma*.²⁹

Es de suma importancia hacer notar que todas las acciones que el hombre pueda realizar a través de su cuerpo se originan a partir de ideas que la *res cogitans* posee. Con respecto a la naturaleza de éstas él es bastante claro al dividir las en tres grupos: “[...] innatas, “adventicias” (*i.e.* que se introducen en la mente provenientes de alguna fuente externa) y

²⁸ Descartes, Rene. *Los principios de la filosofía*. Trad. Guillermo Quintas. Barcelona, Alianza Editorial, 1995, p, 50.

²⁹ *Ibid.* p, 26-27.

“ficticias” (hechas o inventadas).”³⁰ Las ideas innatas son un sostén para los otros dos niveles inferiores, se trata de conceptos evidentes que son verdaderos apodícticamente por sí mismos, es decir, no son participes de ninguna experiencia para dar cuenta de su verdad; permanecen inalterados ante el flujo de experiencias que el hombre pueda llegar a tener. Descartes descubre esta características de imperturbabilidad al encontrarse inmiscuido en la búsqueda del origen de la idea de Dios; es imposible que tal idea pueda proceder de “[...] los sentidos, ni me advino alguna vez sin que la esperara, como suele ocurrir con las ideas de las cosas sensibles [...] tampoco ha sido hecha arbitrariamente por mí, pues no puedo quitarle ni añadirle nada [...]”³¹. Si las ideas innatas, efectivamente, no requieren de ninguna interacción externa para *existir* en la *res cogitans*, entonces serán consideradas como una garantía ligada a la existencia de la misma sustancia.

En tal caso, se da una completa negación respecto a la posibilidad de cambio o evolución dentro de la columna vertebral de la *res cogitans*; las ideas innatas, las cuales surgen como líneas directrices para la vida anímica, se encuentran cristalizadas desde el momento en que Dios las imprime en esta sustancia. Son completamente inalterables por las experiencias que el hombre pueda sentir a lo largo de su vida. No existe realmente un proceso interactivo donde la experiencia corpórea, es decir, todo posible experimentar que el hombre pueda llegar a tener modifique de forma sustancial a la conciencia. Es posible que las experiencias corpóreas engendren nuevas ideas, pero estas nunca serán innatas. El innatismo afirma que “Dios ha estructurado nuestras mentes de tal manera que la reflexión intelectual sola, sin necesidad de información proveniente de los sentidos nos permitirá obtener conocimiento sobre la estructura fundamental de la realidad.”³² Bien es cierto, que Descartes se opone a que dichos contenidos se hagan patentes de forma inmediata en el hombre³³, pero éstos permanecen idénticos a sí mismos en todo momento sin importar que el sujeto pueda dar cuenta de la existencia de los mismos. Éstos no dejan de ser porque el hombre no las

³⁰ Cottingham, John. *Descartes*. Trad. Laura Benitez Grobet *et al.* México, UNAM FFyL, 1995, p, 221.

³¹ Descartes, Rene. *Meditaciones... Op. Cit.* p, 46.

³² Cottingham, John. *Descartes... Op. Cit.* p, 221.

³³ Tales argumentos buscan mostrar que el innatismo es opacado por la fuerza que generan las sensaciones del cuerpo. Motivo por el cual, los niños no son conscientes de las existencias de dichas ideas. Sólo cuando el sujeto haya alcanzado la madurez le será posible dar cuenta de éstas. CF. Cottingham, John. *Descartes*, capítulo 6 *La condición humana*.

pueda concebir. Lo único en lo que él puede influir respecto a este tipo de ideas es el cómo da cuenta de ellas.

La *res cogitans* es esencialmente pasiva debido a los particulares rasgos del innatismo. Esta pasividad es fundamental para entender la crítica que Maine de Biran realiza respecto a los postulados cartesianos y con la cual catapultó su propia postura respecto a los actos volitivos que he hecho alusión a lo largo de este capítulo. El posicionamiento de Biran consiste en mostrar que los actos humanos deben provenir de un principio activo y no de uno pasivo como lo es la *res cogitans*. El alma —nombre que le otorgo momentáneamente a esta fuerza primigenia, pues será preciso puntualizar con mayor exactitud en esta singularidad— actuará como antípoda de la *res cogitans*. Es cierto que Maine calca su definición de alma de la *res cogitans*, pero lo hace con un pequeño cambio sustancial. La naturaleza de este resquicio responde a que el alma, y no la *res cogitans*, debe consistir “[...] enteramente en pensar, es decir, en percatarse de todo lo que hay en él [refiriéndose al sujeto] o es él mismo [...]”³⁴ y ya no ser responsable de cada sensación que acontezca en el hombre. Esta nimia alteración realizada sobre la definición cartesiana de la *res cogitans* tendrá una resonancia inimaginable en el esquema biraniano.

Es necesario mencionar que la interpretación a la que él se adscribe proviene de los escritos de Georg Ernest Stahl. En las propias palabras de Maine, el acierto de este pensador gravitó en torno a que la concepción que él tenía de alma encerraba “[...] en su esencia una actividad, una fuerza propia y constitutiva, en virtud de la cual produce o crea tanto en ella como fuera de ella una infinidad de modificaciones, formas, movimientos, etc.”³⁵ Ahora bien, se está ante una definición que busca situar al alma como artífice de toda actividad propiamente humana, esto es, afirmar que ésta debe dar cuenta de forma íntegra del modo en como el sujeto da cuenta de su propia existencia. Es imposible cumplir dicho cometido si se está ante una sustancia pasiva, debido a que ésta al fungir como fundamento de todas las posibles sensaciones que se lleguen a experimentar siempre estará a la espera de un impulso externo y se identificará con éste. Por su parte, la *res cogitans* no puede servir para este propósito, dado que se conocen los límites a los que esta sustancia se atañe; la única

³⁴ De Biran, M. *Nuevos... Op. Cit.* p, 54.

³⁵ *Ibid.* p, 55.

interacción con la *res extensa* es mediante el mandato de ésta sobre aquella³⁶. Ya no se está ante una sustancia que se encuentra lejana de las experiencias mundanas, sino de una que sea el motivo de dichas acciones.

Otorgué, de manera presurosa, el distintivo de *alma* a esta singularidad. Este primer intento, por atribuir una definición a dicha actividad, no debe ser considerado como uno completamente fallido. Efectivamente, dicha designación es correcta debido a la imposibilidad de la irradiación de la voluntad a partir del cuerpo, no obstante, la imprecisión proviene de la carga conceptual que se le ha atribuido al alma a lo largo de la tradición filosófica de occidente. Al enunciar dicho concepto una plétora de significados se muestra frente a mí como si se tratase de una maraña impenetrable donde resulta imposible encontrar una delimitación clara entre uno y otro. La heterogeneidad de éstos representa una labilidad para el establecimiento de los parámetros de la voluntad; su naturaleza exige que sólo pueda ser engendrada a partir de una sustancia activa y no de una pasiva.

Dos polos son los que sobresalen de entre esta vorágine conceptual que se conoce bajo el título de alma: el primero de ellos, es el de la identidad del sujeto, es decir el “yo”, éste es “[...] idéntico y permanente en medio de la sucesión y variedad de las impresiones sensibles, que permanece distinto de todas estas impresiones y no se confunde con ninguna [...]”³⁷. Mientras que, el último de ellos se caracteriza por ser una “[...] sustancia inmaterial [...] que permanece como *sostén* necesario y vínculo común de todas las sensaciones que varían y pasan.”³⁸ Este polo, al que me referiré bajo el nombre de *sustrato* material, es completamente incompatible con el primero para los nuevos fines que demanda el nuevo problema de la interpretación de esta singularidad. La razón de esta afirmación proviene de que el alma, al ser capaz de brindar un soporte de todas las posibles sensaciones que el ser

³⁶ La forma en como Descartes intentó sortear el problema de las dos sustancias independientes entre sí corresponde al papel de la glándula pineal. Dicha glándula consistía en ser básicamente el receptáculo del alma en el cuerpo. La importancia de ésta recae sobre dos funciones: la primera, sobre la percepción de los objetos por la *res extensa* y que posteriormente son transmitidas a la *res cogitans*. CF. Descartes, R. *Las pasiones... Op. Cit. Art.35*. La segunda, trata sobre la absoluta dependencia a la que está sujeta esta glándula respecto a la voluntad del alma, “[...] toda acción del alma consiste en que por el simple hecho de que quiere algo, hace que la pequeña glándula a la que se halla estrechamente unida se mueva de manera apropiada para producir el efecto correspondiente a esta voluntad.” *Ibid.* p, 480. Art 41. En última instancia, sin importar las condiciones, el cuerpo se debe encontrar sujeto al deseo del alma.

³⁷ De Biran, M. *Nuevos... Op. Cit.* p, 92.

³⁸ *Ibid.* p, 83.

humano pueda experimentar, se debe identificar de forma íntegra con ellas “[...] es, o se convierte sucesivamente en, *olor* de rosa o clavel, *sabor*, *sonido color*, etc.; no es nada más *para sí misma*.”³⁹. Si el alma es una sola con cada sensación, entonces resulta imposible que dicha definición haga referencia a la identidad del sujeto, es decir, al *yo*; éste, siempre será esencialmente distinto a cualquier *sensación* que pueda experimentar el hombre. Él se sabe a sí mismo sintiente, pero también se distingue de la sensación. Sencillamente, es imposible pensar que el ser del hombre se convierta en cada impresión que percibe, es necesario que algo permanezca distinto a éstas. El contorno del hombre y las experiencias de su mundo siempre estarán claramente definidos.

Sólo hasta haber mostrado la fundamental necesidad de distinguir entre estos estratos del alma será posible entender que el polo de la identidad se *apercibe* de un modo *completamente* distinto, a saber, como “[...] la conciencia de una *fuera* que actúa u opera por la voluntad. Determinándose así a actuar sin ninguna provocación externa [...]”⁴⁰. Pareciera que Biran propone un cambio sumamente radical: la emancipación del yo respecto al alma. A pesar de haber evidenciado la insuficiencia que dicho concepto supone respecto a la voluntad; él no dará este paso. Para indagar la forma en la que el acto de voluntad se vuelve patente en el cuerpo, él afirma que el único camino para entender este fenómeno deberá ser el modo en el que el alma se percata de su propia existencia. Se debe entender que los sedimentos pertenecientes al alma, a saber, el material y el de la identidad, forman parte de una unidad indisoluble que se *apercibe* a sí misma de un modo distinto a como es en realidad. Esta ambivalencia no es un sinsentido, dado que el “[...] atributo esencial o la esencia misma del alma humana, no como es en sí, en cuanto que substancia y tal como la inteligencia suprema puede conocerla [...], sino tal como existe para sí misma por su propia manifestación interior, en tanto que yo.”⁴¹.

El conocer la forma mediante la cual el alma se *apercibe* a sí misma, entonces será dar cuenta del modo en el que el yo, mediante el *esfuerzo físico* al realizar una acción, logra dar cuenta de su propia existencia. En otras palabras, la *apercepción* del yo sólo se puede evidenciar cuando éste se vuelve un sujeto activo; mejor aún, la existencia del yo se vuelve

³⁹ *Ibid.* p, 87.

⁴⁰ *Ibid.* p, 96.

⁴¹ *Ibid.*

patente únicamente a través del esfuerzo producido por la voluntad. He aquí dos hechos que no deben ser confundidos entre sí: la existencia del yo y el momento de su propia apercepción. El yo no debe ser considerado como si existirá únicamente cuando éste da cuenta de su propia presencia, sino como una constante en la vida del hombre que no debe ser validada para garantizar su existencia. La relación que se ha trabado entre estos dos es tan sólo la exteriorización del instante en el que el hombre se diferencia de cualquier ser viviente. El esfuerzo volitivo será “[...] signo único de la manifestación del alma, en tanto que persona, *yo* idéntico y permanente (*verum index sui*) [...]”⁴². Al llegar a este punto en esta disertación es necesario reconocer, sin mayor reparo, el estatuó de parteaguas que acuña el esfuerzo volitivo respecto a las acciones realizadas bajo la influencia del carácter animal y aquellas por individuos conscientes de sí mismos.

Es imposible, tan siquiera, conceder una nimia paridad entre actos de carácter animal y aquellos de carácter humano en el nivel volitivo, es decir, tanto el polo de la animalidad como el de la humanidad permanecen separados por un abismo infranqueable. Este piélago conceptual se torna palpable mediante el siguiente ejemplo: “[...] el ruido del cañón y las trompetas y todo el terrible aparato de una primera batalla pueden hacer estremecerse y temblar a un animal, pero no impedirle a un hombre que vuele a donde el deber y el honor lo llaman.”⁴³. La paradoja que representa la situación bélica, esto es, las actitudes opuestas que adquieren los hombres y los animales respecto al estruendo de un cañón sirven para apuntalar la magnitud del papel que juega la voluntad respecto a estas dos esferas. Allí donde el instinto, al animal, le hiciese huir para preservar su existencia; la voluntad, al hombre, le hará emprender una carga que lo llevará a una tumba prematura. La razón de la escisión de estas esferas obedece a que la voluntad inhibe todo comportamiento que se encuentre vislumbrado por las leyes naturales que rigen las acciones de todo cuerpo extenso.

El análisis de esta situación descuella una verdad que subyace respecto a esta facultad: la voluntad es incompatible con las acciones de carácter animal, “[...] entre más sensible o animal se hace la contracción orgánica, más se aleja del carácter propio y activo de la voluntad humana [...]”⁴⁴. Ante este hallazgo es preciso esclarecer algo que quizás ya

⁴² *Ibid.* p, 120.

⁴³ *Ibid.* p, 127.

⁴⁴ *Ibid.* p, 134.

haya sido intuido respecto a la voluntad, ésta no es una propiedad ontológica del hombre. La existencia del alma no ofrece ninguna garantía respecto al uso de ésta. Ahora bien, esto significa que los movimientos voluntarios no pueden ser el sello distintivo de la raza humana; la voluntad sólo puede nacer del ser humano, pero no de cualquier persona. Todo movimiento siempre será consumado, ya sea volitivo o no, de un hombre o un animal, mediante sensaciones musculares. Los actos volitivos e instintivos son completamente idénticos ante los ojos de cualquiera que los observe. ¿Acaso es posible establecer un criterio que permita distinguir la naturaleza de todos los movimientos que un cuerpo puede realizar? Si es imposible diferenciar de forma apodíctica el momento en el que un sujeto actúa voluntariamente, entonces esta facultad únicamente puede ser ratificada en el otro mediante un acto de fe. Si efectivamente se tratase de un acto de fe, por lo tanto, aquella barrera infranqueable que se erguía entre los actos volitivos de los hombres y la vida animal sería un endeble muro. Una ausencia de criterio entre la gran variedad de movimientos corporales únicamente se puede traducir en el agrietamiento de los límites entre las actitudes animales y las del hombre.

16§ La esfera instintiva y la esfera volitiva.

Debo ser puntual respecto al objetivo que esta indagación persigue. Ésta no está enfocada en descubrir si la voluntad existe, eso ya ha sido esclarecido hace unas cuantas líneas arriba, sino en descubrir si las acciones del hombre son genuinamente distintas a las del animal. En un principio, la voluntad se afirmaba como un abismo conceptual entre la esfera *instintiva* y la de la humanidad. Ahora, se muestra como un tímido acto de fe convenido por la sociedad. Si la voluntad no es una cualidad ontológica del hombre, entonces vale la pena preguntar qué es aquello que nos distingue de los animales. ¿Acaso la voluntad es sólo un eufemismo para designar este convenio que el hombre ha elaborado con la finalidad de erigir una muralla que nos separa de ellos? Indistintamente de si se tratase de un eufemismo o no, existen, por lo menos, dos verdades irrefutables. La primera es que el hombre y el animal son distintos. La segunda es que las acciones del hombre pueden escapar a lo predispuesto por el instinto gracias a la voluntad. Reitero, el punto a tratar es saber si las diferencias que separan a estos dos polos provienen de un distanciamiento de grado o de género.

Supondré que entre el hombre y el animal existe una diferencia de grado. Esto equivaldría a decir que los actos animales son precursores, tanto en el nivel fisiológico como

en el volitivo de los actos del ser humano, es decir, la esfera del instinto podrá trascender sus límites y ascender hasta los actos voluntarios que caracterizan al hombre. La principal razón que opera detrás de este argumento es la gran similitud corporal que todos los movimientos, sin importar su motivación, poseen al efectuarse. Con este precepto en mente es posible establecer, salvaguardando las distancias en cada caso, ciertos paralelismos entre las acciones del hombre y el animal. El ingerir alimento al estar al borde de la inanición será una acción, para los adeptos a esta teoría, que cumple el mismo propósito tanto en el *hombre volitivo* como en la *criatura que vive acorde al instinto*, a saber, consolidar la supervivencia de dicho organismo. La similitud es evidente: esta acción puede ser atribuida tanto a uno como a otro; los artilugios fisiológicos que cada uno emplea son sumamente parecidos y la motivación, que origina esta acción, es la misma. Razón por la cual, resulta sencillo afirmar que las posturas animales pueden devenir en acciones volitivas.

A pesar de las innegables paridades corporales que puedan ser enumeradas por los partidarios de esta corriente, existe un hecho que simplemente desfonda todo posible argumento que pueda ser construido con base en éstos. El movimiento no inicia de la nada. Debe de existir forzosamente una primera motivación que ponga en acción a las articulaciones y a los músculos. La existencia de ésta no debe ser interpretada como justificación para argumentar que *toda* acción corporal sea realizada con un fin aparente. Existen movimientos que son ejecutados con un meta en mente y aquellos que simplemente acontecen en el cuerpo debido a la existencia del mismo. La presencia de estos últimos no está, en ningún modo, supeditada a la motivación; no pueden ser considerados propiamente como movimientos, dado que carecen de ésta, pero, al mismo tiempo, este tipo de contractilidad se hace presente tanto en los órganos involuntarios como en los voluntarios. Por lo cual, me referiré a ellos bajo el nombre de proto-movimientos⁴⁵ y no como

⁴⁵ Este concepto, si se me otorga la libertad de llamarle así, hace referencia a la contractibilidad básica que tiene lugar en un cuerpo vivido y que se origina a partir de “[...] movimientos irregulares, aislados o anómalos, provocados en los músculos voluntarios por irritaciones accidentales, ya sea [...] sobre los órganos móviles, ya sea sobre el cerebro mismo [...]” Cf. *Ibid.* p. 139. Es esencial esclarecer que estos proto-movimientos escapan a las esferas de la voluntad y del instinto. Son contracciones que se hacen presente en el cuerpo, pero no poseen ningún fin. Este tipo de contracciones, en el hombre, pueden comprender desde la circulación sanguínea, pasando por los calambres musculares y llegando hasta los movimientos *post mortem*, incluidos los tics corporales y vocales que son efecto de enfermedades como el Parkinson o el síndrome de Tourette. Los proto-movimientos son en esencia contractilidad pura que se encuentra, la mayoría de las veces, carente de toda posible sensibilidad que posibilite una apercepción en el hombre. Cuando la llega a haber el individuo

movimientos involuntarios⁴⁶. La razón de esta conceptualización obedece de forma exclusiva la necesidad de acrecentar la distancia entre este concepto y el del movimiento.

El movimiento, en toda la extensión de la palabra, acontece, *en un primer instante*, de la esfera instintiva. La motivación que existe detrás de las acciones de dicha esfera tiene por finalidad la preservación de la existencia. Aquellos movimientos instintivos se encuentran constreñidos al “[...] ámbito del instinto de nutrición o conservación propia de su especie.”⁴⁷ Este tipo de acciones se hacen evidentes en el cuerpo desde los primeros momentos en los que éste empieza a vivir, pero, con el paso del tiempo, éstos pasan a ocupar un papel latente y otro tipo de movimiento empieza a surgir. Uno que no está motivado por la necesidad de salvaguardar la propia existencia. A la par del surgimiento de éste, el movimiento instintivo se encubre y queda a la espera de su posible resurgimiento en caso de que la existencia de la persona o el animal se encuentre amenazada. Incurriré en una pequeña divergencia con el pretexto de señalar que el análisis de las acciones que se encuentran imbuidas por el instinto son las primeras que un ser vivo puede experimentar, pero siempre se presentaran en un segundo momento al ser escudriñadas; para poder dar cuenta de éstas es indispensable que la voluntad se haya manifestado. Dando por concluido este pequeño comentario, proseguiré con la naturaleza de los movimientos instintivos. Es preciso mencionar que éstos carecen de alguna percepción que sea:

[...] inmediatamente distinta de los efectos mismos de la contractilidad orgánica, porque en el animal que empieza a vivir o sentir, todo es confuso; y aun suponiendo que las condiciones para que nazca la sensación muscular existan en los primeros momentos de la vida, dicha

se percata de tales movimientos como si una voluntad ajena se hubiese apoderado de su propio cuerpo, y aunque parezca que existe una motivación detrás de los movimientos de su cuerpo es vital recordar que se trata de un simple espasmo muscular.

⁴⁶ El tipo de contractilidad que suele ser referido mediante este concepto clínico es muy vago, dado que comprende a las contracciones cíclicas que son producidas por el aparato circulatorio o el digestivo, en una palabra, el curso normal que sigue un órgano sano. De igual modo, incluye los temblores musculares que pueden ser originados por lesiones o enfermedades que involucran las “[...] aferencias sensitivas, el tálamo, los ganglios basales, el núcleo rojo, la oliva inferior, el cerebelo, la corteza cerebral y la maquinaria motoneuronal espinal.” Cf. Jaime Toro Gomez, *et al. Neurología*. El manual moderno, Mexico, 2010. p, 473. El concepto de movimiento involuntario engendra divisiones innecesarias respecto al grado de influencia que las lesiones pueden tener sobre los órganos, entonces extravía el propósito de dicho concepto hacia distintos derroteros. Al hablar de proto-movimiento poco importa que éste sea producto de un órgano sano o de una malformación, ya que se limitará a ser una simple contracción que delata la existencia de la motilidad orgánica de un cuerpo.

⁴⁷ De Biran, M. *Nuevos... Op. Cit.* p, 139.

sensación permanecerá absorbida en las impresiones afectivas que conllevan los movimientos del instinto animal.⁴⁸

Si a la extremidad de un bebe o un animal recién nacido fuera puesta sobre las brasas, ésta sería retirada de forma inmediata sin que él pudiera dar cuenta de la serie de intrincados movimientos que realizó para consumir este fin. Aunado a esto, el motivo que existe detrás de dichos movimientos estaría oscurecido por una fuerza ciega —la cual no es otra cosa más que puro instinto— que interviene por completo en el cuerpo.

Los movimientos instintivos poseen una finalidad clara, pero la sensación —si es que la llega a haber— que producen es completamente excéntrica a la que cualquier otro tipo de impresión pueda generar. Éstos cumplen con el requisito de la motivación, pero son vividos como si el cuerpo estuviera en un trance del cual le es imposible despertar hasta que haya pasado el peligro o la necesidad; su naturaleza es más propensa a la del proto-movimiento, debido a que se originan desde lo más recóndito de la esfera instintiva y actúan como si se tratase de un gran espasmo que se apodera del cuerpo para cumplir una meta específica. Ya sea que se trate de un soldado que deserta del campo de batalla para salvaguardar su vida, de un animal que huye de un bosque en llamas o de un recién nacido que se amanta del pecho de su madre. Estas actividades siempre tendrán como finalidad la supervivencia del individuo o del animal.

Como mencioné anteriormente, con el paso del tiempo y mediante la experimentación de nuevas sensaciones se desarrollan movimientos que escapan el alcance del instinto, el cuál vale la pena recordar, impera en los estratos primigenios del hombre y del animal; es evidente que la existencia de los seres vivos no está circunscrita a un perpetuo estado de peligro donde la existencia pende de un delgado hilo. Hablo de movimientos que cumplen con rasgos muy característicos, a saber, movimientos que son “[...] coordinados, son regulados y tienden a un fin aparente, casi como si estuvieran dirigidos por la voluntad o una fuerza activa que supiera lo que hace [...]”⁴⁹, es decir, estos movimientos —a los que Maine les imputará la rasgo de espontaneidad— son *sentidos* por el ser que los realiza, casi como si el mismo los buscara de forma consciente; pero, esta apariencia nunca se concretará, siempre estará limitada a ser una perpetua ilusión de voluntad. En este estrato sensible, tanto en el hombre como en el

⁴⁸ *Ibid*, p, 137.

⁴⁹ *Ibid*. p, 139.

animal, no hay posibilidad alguna para hablar de apercepción. La precisión me interpela, si bien es cierto que el movimiento espontáneo encuentra su cauce en los órganos voluntarios del cuerpo⁵⁰, de ninguna manera se debe suponer que la motivación de éstos se origine de forma voluntaria o que el ser vivo pueda interceder en éstos. Se trata, por lo tanto, de una sensación corporal que es sentida, pero no propiciada por el ser vivo en ninguna manera.

Las características de la espontaneidad reiteran de cierto modo la habilidad innata de la sensibilidad tanto para el hombre como para el animal. El hecho de que ésta surja de igual modo en estas dos creaturas delata que el alma, y por lo tanto la voluntad, no son responsables del surgimiento de este tipo de movimientos. Éstos se originan únicamente a través de la esfera del instinto. Los movimientos espontáneos en el animal “[...]son sentidos o percibidos por él sin ser nunca queridos, y también son sentidos o percibidos por el hombre, que empieza a quererlos tan pronto como puedan ser percibidos [...]”⁵¹. La espontaneidad muestra que hay grados de sensación inherentes a los seres vivos, pero en ninguno de estos casos —el hombre incluido— es tan siquiera posible hablar de la existencia de voluntad en estos actos. Es evidente que hay sensación, pero nunca habrá apercepción o voluntad en la espontaneidad. El animal girará absorto en los confines de esta esfera; él es un ser sintiente, pero no sé sabe a sí mismo como tal. Tales movimientos serán el punto cumbre en la vida animal, representado de esta forma los límites a los cuales se encuentra constreñida la animalidad. En el hombre éstos simbolizaran el umbral a un nuevo camino.

⁵⁰ No pretendo ahondar en la pormenorización fisiológica del movimiento espontáneo, dado que trasciende el límite de mi proyecto, no obstante, me gustaría mencionar que Maine sólo otorga esta designación a las sensaciones que comienzan en el “[...] centro cerebral, donde tiene su principio único [...] [y tienen] por órgano o instrumento dos piezas diferentes y *heterogéneas* de la máquina animada: los nervios y los músculos [...]” y por último son producidas por “[...] dos transmisiones de sentido inverso: la [primera], del cerebro al músculo, y la segunda, del músculo contraído al mismo centro del que ha partido la acción contráctil.” Cf. *Ibid.* p, 141-142. El minucioso análisis que Maine realiza delata que la espontaneidad no puede ser entendida únicamente como si sólo se tratase de movimientos fortuitos, es decir, movimientos que no poseen una planificación por parte del individuo o del animal y que suceden de un momento a otro sin mayor antelación que la que puede ofrecer el instante del ahora; sino, también de aquellos que han penetrado en la esfera del instinto a través de una serie de complejas ordenes que han sido *memorizadas* con base en la dependencia de generar placer o dolor. Un claro ejemplo se encuentra en las rutinas que preforman los animales circenses, los trucos que aprende un perro o toda la compleja instrucción bélica que reciben ciertos animales. Todos éstos son participes de la espontaneidad pues el modo en el que son realizados conlleva indudablemente una sensación particular, pero no una apercepción; por lo menos, nunca en el animal.

⁵¹ *Ibid.* p, 143.

Si el alcance de la vida animal se encuentra coartado por el umbral de los movimientos volitivos, entonces resulta claro que la diferencia entre el hombre y el animal no es una de grado, sino de esencia. Es cierto que ambos comparten movimientos que se originan desde la esfera instintiva y también aquellos que son de carácter espontáneo, pero los que le otorgan al hombre tal calificativo no pueden provenir en lo absoluto del cuerpo. Si se hablase únicamente del modo en cómo se lleva a cabo una acción en éste, entonces la diferencia sería solamente de grado, pero éste no es el caso. Lo esencial era saber si las acciones del animal podían devenir en algún momento en las del hombre. En el instante en el que se rastrea la motivación que existe detrás de cada acto esas posibles similitudes son hechas añicos; sin importar que los movimientos corporales sean idénticos entre sí. La importancia no reside en saber el modo en el que se realiza una acción, sino el porqué de la misma. El cuerpo, para Maine, no posee una doble constitución como lo tiene para Husserl. Siempre será un solo cuerpo. Su postura consintió “[...] en invitarnos a mirar la diferencia entre el concepto de cuerpo sin el estado de la conciencia y el concepto del cuerpo ante la presencia de la conciencia, definiendo el cuerpo en el segundo caso como “el cuerpo mismo”.⁵²

El hecho de que sea posible discernir entre los movimientos que se originan en lo más recóndito de la esfera instintiva y aquellos que logran trascender estos límites, pero no alcanzan a entrar en la influencia de la esfera volitiva, evidencia que éstos poseen por lo menos una cualidad que los vuelve únicos. Es cierto que los movimientos espontáneos provienen del instinto, pero éstos son capaces de portar sensibilidad. Es preciso decirlo: si este tipo de movimientos es común tanto en el hombre como en el animal y se encuentran supeditados de alguna forma por el instinto, entonces la voluntad, tanto como el alma, no pueden influir ni en lo más mínimo en la espontaneidad. Ésta se debe asumir como una auténtica postura intermediaria entre los actos volitivos y aquellos que son puramente instintivos; sin este tipo de actos espontáneos sería imposible hablar sobre “[...] el paso de uno de estos ámbitos al otro.”⁵³ Tal será la imperiosa necesidad que juega la espontaneidad

⁵² Carla Canullo, *The body and the self-identification of conscious life: The science of man between Physiology and Psychology in Maine de Biran*. En *The origins of life. The primogenital matrix of life and its context* de la *Analecta Husserliana: The yearbook of phenomenological research volume LXVI*. Anna-Teresa Tymieniecka. Belmont. Ed Springer Science+Business Media Dordrecht, 2000, p, 217. {...} invites us to look at the difference between the concept of the body without the state of consciousness, and the concept of the body in the presence of consciousness, defining the body in the second case as "the body itself".} La traducción es mía.

⁵³ De Biran, M. *Nuevos... Op. Cit.* p, 148.

en el esquema corporal, pero antes de proseguir será necesario ahondar en el rasgo angular que le permite ser un engarce entre estos dos polos.

La sensibilidad encierra en sí misma la posibilidad de otorgar al hombre los medios para elaborar un puente entre los movimientos espontáneos y los movimientos voluntarios, pero ésta no puede y no podrá erigirlo nunca en el animal. Le es imposible otorgar la carga volitiva a la esfera animal, debido a que ésta no le corresponde; la capacidad de sensación corporal será lo único que le es propio. Mediante la correcta estimulación de la sensibilidad corporal es posible ensanchar el radio de acción de la esfera animal a través de la instrucción de nuevos movimientos que no se encuentran en su naturaleza inmediata. Dicha instrucción no debe ser interpretada como si se tratase de un proceso de aprendizaje. Al animal le es imposible aprender, únicamente podrá recibir una instrucción corporal. El aprendizaje requiere la existencia de un sujeto que evoluciona constantemente con cada nueva experiencia; un sujeto que es inexistente en el animal. Estas nuevas rutinas siempre surgirán del azuzamiento de los placeres o de los dolores corporales. Aquí no hay un proceso de aprendizaje, sino uno de memorización. La memoria, para Maine, no posee ninguna característica propia del “[...] recuerdo, la razón o el pensamiento del yo [...]”⁵⁴. Aquello a lo que se refiere bajo este título es una sensación ensayada hasta volverse *hábito*.

Este tipo de memoria se encuentra latente tanto en la esfera instintiva como en la esfera volitiva. El hábito será el nombre bajo el cual se conocerá esta forma de memorización que puede ocurrir tanto en el hombre como en el animal. Ya he descrito el modo en el que los actos de la esfera instintiva pueden ser convertidos en espontáneos, falta mencionar el modo en como los actos volitivos pueden devenir en espontáneos. Adelantándome a la explicación del polo volitivo tan sólo mencionaré que el yo es en la medida en que “[...] solo existe para sí mismo por la voluntad y el esfuerzo.”⁵⁵ Aquellos actos que se asumen como propios del ser humano son capaces de revertir o desafiar lo impuesto por las normas del instinto, pero éstos son capaces de caer en el ámbito de la espontaneidad y reingresar a la influencia de la esfera instintiva. El hábito y la voluntad se encuentran en un perpetuo vaivén de lucha de motivaciones. Este devenir Maine lo explica del siguiente modo:

⁵⁴ *Ibid.* p, 154.

⁵⁵ *Ibid.* p, 152.

Somos a cada instante testigos y actores en esta especie de lucha interior: una sucesión de movimientos coordinados y ligados entre sí por un *esfuerzo* y por actos repetidos de la voluntad acaban, a fuerza de repeticiones, por ejecutarse ellos mismos espontáneamente, sin voluntad alguna, sin conciencia. Más aún, el mismo esfuerzo que al principio regía su ejecución solo sirve para dificultarlos o perturbarlos una vez que se ha formado el hábito⁵⁶

El hábito por sí mismo es capaz de apropiarse de las acciones que se encuentran influenciadas por el instinto ciego y las de la voluntad. Tal es el poder de la constante estimulación de los órganos voluntarios corporales. Esta es la razón por la cual un corcel puede cargar frente a un muro de afiladas lanzas; no lo ha decidido él, sino que ha sido amaestrado para llevar a cabo esa acción al sentir como las espuelas del jinete se clavan sobre su propio cuerpo. Tal es la fuerza que posee el movimiento espontáneo que le es posible inhibir el instinto más arraigado que poseen los seres vivos, esto es, la supervivencia de su existencia.

17§ Esfuerzo y voluntad.

La voluntad para Maine es el pilar principal con el cual busca edificar su concepción respecto a los actos que son propios del ser humano. Hasta este punto he señalado ciertas características fundamentales que la teoría biraniana postula respecto a este tipo de movimientos. Me refiero al hecho de que la voluntad no puede provenir del cuerpo y tampoco de una substancia pasiva. De igual modo, existe un esfuerzo físico que se encuentra ligado a las acciones que el *yo* realiza para dar cuenta de su existencia, es decir, la actividad volitiva con la que el hombre puede llevar a cabo su propio libre albedrío como mejor le plazca. Es necesario inquirir con mayor ímpetu en la relación que estas características esenciales del polo *humano-volitivo* comparten. Maine comenta que:

La volición no es sino el sentimiento o la apercepción interna inmediata de la fuerza motora del alma (entonces yo), que comienza el movimiento determinándose por sí misma a la acción [...] el alma se manifiesta interiormente como fuerza motora, *causa* verdadera y única del esfuerzo que crea y del movimiento [...].⁵⁷

Si la voluntad no puede provenir en lo absoluto del cuerpo y por lo tanto no se encuentra ligada a las sensaciones que éste recibe, entonces creo que es válido cuestionar qué permanencia o que límite posee el yo o sus actividades en el cuerpo.

El esfuerzo es la prueba definitiva de la exteriorización de las acciones del yo en el cuerpo humano. Las acciones voluntarias y el esfuerzo que las acompaña son atributos

⁵⁶ *Ibid.* p, 150.

⁵⁷ *Ibid.* p, 160-161.

indudables del yo, pero ¿cómo es posible que se atribuya esta particular sensación de esfuerzo corporal al yo y no al cuerpo mismo? Dicha acción es sentida en el cuerpo, pero no se encuentra influenciada en ningún momento por sensaciones corporales o por la esfera instintiva. El esfuerzo no es entendido como una cualidad corporal que permita soportar el embate de otros cuerpos o fuerzas. No se trata en lo absoluto de la resistencia que un organismo pueda llegar a tener, sino más bien en cómo, éste, el esfuerzo, es concebido como una *fuerza activa* que posee el mismo sentido de identidad que las acciones que realiza el yo. Esta particular sensación “[...] no se *atribuye* a ninguna otra cosa, y porque el efecto producido está fuera de la causa que lo produce, en lugar de serle inherente como lo es el modo a la substancia.”⁵⁸. Las palabras de Maine muestran que el instante en el que el yo se apercibe de su propia existencia mediante el esfuerzo es tan sólo eso, un fugaz instante, debido a que esta sensación no puede prolongarse en el hombre como si se tratase de una cualidad pasiva, dado que ésta posee la imperiosa necesidad de surgir de las actividades que son portadoras de un esfuerzo voluntario. Es imposible transformar esta acción en una característica del hombre; esa es justamente la postura que Maine busca refutar de la noción de sustancia de Descartes.

Es claro que el esfuerzo únicamente se puede materializar en el cuerpo, pero es preciso acotar que la diferencia entre el esfuerzo de las acciones volitivas y las espontáneas radica en la sensación que se encuentra impresa con el sello distintivo del yo. La sensación del esfuerzo volitivo nace directamente de las aspiraciones del alma⁵⁹ por realizar una acción, mientras que el esfuerzo de los movimientos espontáneos proviene del cuerpo mismo o de motivaciones ajenas a éste. El querer del alma, o la voluntad del yo, al llevar a cabo una acción muestra que su único fin en mente es esa acción y nada más. En ningún momento se convierte su prioridad en saber la forma en la que el alma dispone del cuerpo para cumplir su propia voluntad o la serie de complejos movimientos que se suscitan en el cuerpo para

⁵⁸ *Ibid.* p, 211.

⁵⁹ La línea divisora entre el alma activa y el yo es por decir lo menos borroso en la glosa biraniana. En algunos casos pareciera que se trata de un mismo concepto; en otros, se vuelve evidente que son dos cosas distintas. El punto en el que ambos conceptos convergen es en que no deben ser entendidos como si se tratase de una sustancia entendida en clave racionalista-cartesiana. Hay una diferencia abismal entre el alma entendida como *res cogitans* y el alma como una actividad que Maine propone en sus textos. Esta alma es a la que el sentido del esfuerzo se encuentra ligada.

cumplir dicho movimiento. Toda esta gama de movimientos corporales es ignorada por el yo, debido a que éste “[...] no necesita conocerlos o pensar en ellos para producir el esfuerzo y sentir su eficacia; por tanto, no quiere la realización de estos medios orgánicos [...]”⁶⁰ El instante en el que el esfuerzo se torna aperceptible, éste es sentido de forma unitaria en todo el cuerpo y nunca de forma sucesiva en cada uno de los órganos necesarios para culminar ese movimiento. La sensación de este esfuerzo unitario es el mismo que el de la identidad del sujeto. Esta relación tan estrecha sólo puede significar una cosa que: “[...] el cuerpo propio es el objeto directo del *alma*.”⁶¹ Esta es la razón por la cual el esfuerzo volitivo se materializa en el cuerpo, pero dicha sensación no le pertenece en lo absoluto a éste ni a ninguna otra cosa que no sea el yo o el alma activa.

Si el alma actúa sobre el cuerpo en la medida en que éste es su objeto directo, entonces estas acciones son esencialmente distintas a las que el cuerpo puede producir. He ahí la razón por la cual los movimientos que proceden del yo son verdaderamente distintos a los que provienen del cuerpo. La posibilidad de que éstos sean sentidos de un modo diferente reside en que se encuentran acompañados del sentimiento de la apercepción inmediata de la identidad del sujeto. Si el movimiento no iniciase en el alma, sería realmente imposible que esta cualidad se encontrase imbuida en los movimientos del hombre. La apercepción del yo surge de forma inmediata éste “[...] no piensa, no entiende, no siente su ser; pero desde el momento en que comienza para él el tiempo, o siente su existencia ligada al orden de lo sucesivo, se reconoce y se entiende a sí mismo como un ser idéntico [...]”⁶². La inmediatez de la apercepción ocurre a la par de cada movimiento voluntario, pero esta sensación se encuentra ligada, en toda la extensión de la palabra, a esos movimientos. Es imposible que la apercepción se pueda manifestar en el hombre sin que éstos estén presentes.

Las peculiaridades de la apercepción del yo ponen de relieve el hecho de que éste no puede ser entendido como si se tratase de un objeto que “[...] *percibo* o concibo fuera de *mí*, sin desnaturalizar la idea de ese algo o de mí mismo [...]”⁶³ Esta sensación de reconocimiento inmediato y de extrañamiento frente a todo lo que me circunda define al yo. Mi identidad no puede provenir de ningún otro lado, no es posible establecer falsos paralelismos entre

⁶⁰ *Ibid.* p, 184.

⁶¹ *Ibid.* p, 217.

⁶² *Ibid.* p, 197.

⁶³ *Ibid.* p, 195.

cualidades de cosas que existen en el mundo factico. Es imposible, al menos desde una postura biraniana, entender al yo como si se tratase de una cosa pensante concebida en clave cartesiana, debido a que esta definición obliga a que “[...]uno se pregunta qué es uno; a saber: si es algo simple, un átomo, un espíritu sutil, como si se mirara fuera para verse pasar.”⁶⁴. El yo posee una apercepción intermitente en el hombre, ya que está ligado a cada acto volitivo, pero se apercibe como un sujeto unitario y continuo. Esta es la única condición bajo la cual el yo se hace presente a sí mismo, él “[...] se distingue de las sensaciones en tanto [que estas son producidas en el cuerpo propio] por causas o fuerzas distintas de las suya; no depende de él el distinguir o aclarar su [efectos] y hacer estas sensaciones más distintas en sí mismas [...]”.⁶⁵El yo no se encuentra en lo absoluto en las sensaciones corporales que el hombre siente, únicamente en la especial actividad que he descrito a lo largo de este segundo capítulo.

Pareciera que Maine se encamina a la afirmación de que el yo únicamente existe en la actividad volitiva del hombre, esta proposición no es del todo falsa. El yo, efectivamente, existe como tal en dichas actividades, pero esto es, debido a que el esfuerzo es la única vía mediante la cual el yo se puede apercibir a sí mismo. De tal forma, que, sólo así es como puede existir —para sí mismo— en cada movimiento, pero esto no quiere decir en lo absoluto que la existencia *en sí* del yo sea intermitente. Es preciso recordar que justamente estos son los dos hechos que no pueden ser confundidos, a saber, la existencia del yo y su propia apercepción. La concepción del en sí del yo es una constante en el sujeto; la evidencia que lo comprueba se encuentra en el hecho de que cada vez que el yo se apercibe no es un yo que surja de la nada como si fuese uno nuevo, es evidente que existe una continuidad innegable entre cada uno de estos momentos. Realmente, “[...] el yo existe sólo en lo *concreto* de las sensaciones, y esto concreto es el hombre.”⁶⁶.

La apercepción del yo siempre develará la identidad del sujeto, pero es necesario recordar que esta identidad se encuentra fundada en el hombre, y a diferencia de la apercepción de la identidad de éste, él siempre será:

[...] un compuesto primitivo de dos elementos o términos relacionados: 1. ° una fuerza activa yo que se apercibe inmediatamente en lo que [hace] y percibe, [y] conoce así [mediatamente]

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.* p, 245. Las palabras entre los corchetes se encuentran en el texto.

⁶⁶ *Ibid.* p, 215.

lo que no hace y es distinto de ella; 2. ° una organización viva de la que se puede decir que se siente o se mueve espontáneamente, pero que no se percibe o no sabe que vive y siente. ⁶⁷

Es preciso esclarecer que las sensaciones que nacen en el seno de esta organización viva, llamada cuerpo, se agrupan en dos grandes categorías. Se trata de sensaciones de “[...] dolor y [de] placer [éstas] [...] no pueden formar parte de la constitución individual, constante e idéntica, del yo, que percibe estos modos variables de su existencia.”⁶⁸ Las sensaciones que nacen en la carne no pueden generar luz alguna con la cual sea posible vislumbrar la apercepción del yo, pero éstas siempre actuarán como estelas o heraldos de los actos voluntarios. Las sensaciones corporales, por sí solas, nunca podrán develar la identidad del sujeto porque cuando éste se percibe a sí mismo no hay nada pasivo en él, pero esta apercepción es únicamente su propia representación, por lo cual se da a entender que Biran está ante una nueva esfera del yo, el yo para sí mismo. Esto significa que a pesar de que las sensaciones no sean consideradas por el yo como parte de su propia constitución, formaran parte del hombre, dado que actúan en el cuerpo del mismo. No cabe la menor duda que cuando el hombre se identifica conscientemente a sí mismo lo hace de tal modo que “Es el hombre todo entero el que se llama *yo* y cree entenderse como tal cuando dice: *yo pienso*, yo actúo; es decir, *yo*, cuerpo organizado, dotado de sentimiento, de fuerza y de voluntad, ejerzo una acción motriz sobre los cuerpos extraños cuyas impresiones.”⁶⁹ Tal es la experiencia primigenia que encierra el hombre en su seno.

La imbatible crítica que yo retomo de Maine de Biran tiene por finalidad mostrar que los enfoques fisiologistas y psicologistas no pueden ser considerados como una postura viable, debido a que parten de las mismas premisas. Maine evidenció la necesidad del advenimiento de una nueva postura bien fundamentada que pudiese abordar el primigenio problema que supone la existencia del hombre y su propia apercepción. La recuperación conceptual del cuerpo que él orquestó tiene por finalidad mostrar el craso error que supone una completa cosificación del cuerpo; claro, el cuerpo siempre será un objeto regido *físicamente* por las leyes físico-causales, pero es mucho más que eso. Una completa cosificación supone la irremediable pérdida de la identidad del hombre. El esfuerzo monumental que Maine realiza permite vislumbrar una forma de poder conciliar dos posturas

⁶⁷ *Ibid.* p, 220. Las palabras entre los corchetes se encuentran en el texto.

⁶⁸ *Ibid.* p, 267.

⁶⁹ *Ibid.* p, 216.

que se creían completamente escindidas, a saber, la experiencia que nace con el cuerpo y la estructura universal del conocimiento. Este paso únicamente se podrá dar hasta la irrupción de la fenomenología.

Capítulo III. Irrupción de la fenomenología en el panorama filosófico.

18 § Insuficiencias de la postura biraniana.

La apercepción, efectivamente, es caracterizada por su fugaz aparecer en la vida del hombre, esta instantaneidad, que le es propia y forma una parte esencial de ésta, conlleva una serie de precisiones respecto a las condiciones necesarias para su posible aprehensión. La postura biraniana no dice nada respecto a esta situación, no es que no lo hubiese previsto, sino que es una problemática completamente ignorada por el pensador francés. Explicaré a lo que me refiero: la apercepción al ser aprehendida de forma inmediata constituye una nueva clase de conocimiento que surge en el seno del yo. El punto álgido, para los partidarios de esta corriente está en explicar en qué consiste este particular conocimiento y la forma en la que éste debe ser entendido.

El problema está en que si efectivamente, como comenta Maine de Biran, el momento en el que el yo se apercibe mediante el esfuerzo es el único momento en el que éste se identifica de forma absoluta con su propia individualidad, entonces esta identificación debe estar garantizada en primera y última instancia por “[...] su reflejo íntimo o su sentimiento de su mismo esfuerzo, del cual es tanto el sujeto como la causa idéntica, por lo tanto, la determinación de esta idea, en cuanto a su valor y origen, no puede pertenecer a una ciencia ontológica abstracta ni a una ciencia objetiva de los fenómenos.”¹ El yo se sabe a sí mismo como sujeto sintiente en toda la extensión de su cuerpo y es en este preciso momento donde el yo *únicamente* posee ese saber y nada más. Este tipo de conocimiento difiere de forma evidente con la concepción que se tiene en la antigüedad de ese mismo concepto.

Es preciso decirlo, no se trata de ninguna clase de conocimiento, al menos en el sentido clásico donde existe una relación, y por lo tanto una distancia, entre un sujeto y un objeto, esto es, un proceso reflexivo que se da en un segundo grado, es decir, no es un aprendizaje inmediato como lo es el del propio cuerpo; no se trata de una experiencia

¹ Maine de Biran, *De Là Décomposition De Là Pensée*, en *Oeuvres Tome III: Mémoire Sur La Décomposition De Là Pensée*, Paris, Félix Alcan, 1924, p, 217. Revisado en <https://archive.org/details/uvresdemainedebir03main>. “[...] sa réflexion intime ou du sentiment du même effort, dont il est à la fois le sujet et la cause identique, donc la détermination de cette idée, quant à sa valeur et son origine, ne peut appartenir à une science ontologique abstraite ni à une science objective des phénomènes.” La traducción es mía.

fundante —entiéndase la propia apercepción del yo— inmediata. Esta particular situación denota dos cosas, la primera es que para Maine el conocimiento del yo no puede ahondar en indagaciones que no puedan ser accedidas mediante el esfuerzo voluntario y la segunda es que se trata de un saber de carácter apodíctico inmediato. Este tipo de saber no puede ser de carácter reflexivo, de modo que éste se encuentra encadenado al limitado aparecer del esfuerzo volitivo. En la filosofía biraniana el esfuerzo se constituye como el único acceso a los contenidos de esta nueva esfera.

Maine tematiza dos significados distintos con un mismo concepto “[...] hay dos clases de conocimiento y, *en consecuencia, dos clases de seres*. En la primera forma de conocimiento, el ser nos es dado con la mediación de una distancia fenomenológica, es el ser trascendente.”² Este es el conocimiento que ha regido el pensar de la antigüedad y con el que se pretende auscultar todo aquello que pueda percibir, hago mención especial del propio sujeto y del cuerpo. La visión antigua del conocimiento siempre pretender agotar estos fenómenos en múltiples definiciones que omiten deliberadamente caracteres que no pueden ser aprehendidos por la visión científicista. Este es el tipo de conocimiento que surge de las ciencias naturales, un conocimiento que siempre se remite al estrato físico-matemático de la naturaleza. Frente a esta concepción Maine propone una nueva donde “[...] el ser nos es dado inmediatamente, sin distancia alguna, y ese ser ya no es cualquier ser, es el yo, cuyo *ser* queda así singularmente determinado conforme al modo en que nos es dado.”³ El hecho de que el esfuerzo sea el único acceso a la propia autoconstitución del yo, avala que éste no pueda ser tematizado como un objeto experienciable en términos de la antigüedad, es decir, “[...] como puro pensamiento cuya esencia se agotará en el conocimiento de la extensión y en la contemplación de las cosas; aparece ahora identificado con la *acción* mediante la que sin cesar modifico el mundo [...] el ego es un poder: el cogito no significa un << yo pienso >>, sino un <<yo puedo >>.”⁴ Efectivamente, se está ante una nueva concepción de naturaleza y conocimiento.

Maine se sitúa ante el umbral de un nuevo descubrimiento: si este conocimiento apodíctico del yo versa únicamente en torno a éste, entonces sería virtualmente posible la

² Henry, Michel. *Filosofía y Fenomenología del Cuerpo*. Trad. Juan Gallo Reyzábal. Salamanca, Sígueme, 2007, p, 36.

³ *Ibid.* p, 37.

⁴ *Ibid.* p, 88. Las letras en *italicas* son mías.

tematización de esta nueva esfera tomando como garantía todo aquello que es ofrecido mediante la apercepción, lo cual tendrá por finalidad el *soslayamiento de la vida afectiva en esa misma esfera*, debido a que ésta remite a la pasividad del cuerpo; una pasividad que es explicada mediante la idea antigua de conocimiento. El yo no puede tener cabida, según este filósofo francés, en las sensaciones que nacen de la carne al ser causadas por fuerzas ajenas. De tal forma que “El yo coloca así fuera de él todo lo que percibe por medio de los diversos órganos sensitivos, al tiempo que apercibe inmediatamente y se atribuye solo a sí mismo los movimientos o actos de su propio esfuerzo o la voluntad que lo constituye.”⁵ Michel Henry se apresura al afirmar que mediante la postura biraniana es posible tematizar a *cabalidad* la esfera de la inmanencia de las vivencias (*Erlebnisse*), pues él comenta que “[...] la deducción biraniana de las categorías debe recibir este significado de ser una reducción a la esfera de la inmanencia [...]”⁶.

Es cierto que dicha deducción opera más como una descripción de la esfera del yo, pero la decisión de separar la vida afectiva de la esfera inmanente es, por decir lo menos, cuestionable; las sensaciones, al formar parte esencial de la pasividad, muestran que su propia constitución no puede ser explicada por una causa externa. Las emociones como el miedo, la alegría, el amor, etc., son definidas por su carácter impresional y no por la causa externa que las llega a provocar. El dolor, por ejemplo, no puede ser explicado de otra forma más que sintiéndolo, no hay forma alguna de poder transmitir el dolor de una fractura de hueso a

⁵ De Biran, M. *Nuevos... Op. Cit.* p, 281.

⁶ Henry, M. *Filosofía... Op. Cit.* p, 50. Respecto a la deducción biraniana de las categorías es necesario mencionar que estas son pensadas como “experiencias internas trascendentales” las cuales posibilitan en última instancia la fundación de conceptos y experiencias más complejas. Esta forma de entender las categorías pone en evidencia que no se trata a éstas como si fuesen conceptos puros que se encuentran fundados en una esfera a priori e incapaz de ser experimentada; sino, más bien, son *sentidas* lo cual significa que éstas poseen una existencia fenomenológica “[...] como dato irrefutable, como una experiencia, o en términos de Maine de Biran, que la <<psicología *especulativa*... es al mismo tiempo *práctica*>>. Y por ser verdaderamente trascendental, es decir, por estar apoyada sobre una esfera de inmanencia absoluta [...]” *Ibid.* Se trata, claro, de estructuras esenciales que juegan el papel de ofrecer las condiciones necesarias para hablar de conocimiento, pero no se trata en lo absoluto de ideas descarnadas, al contrario, éstas son una descripción de las vivencias fundantes del sujeto. Como dirá acertadamente Henry: “La teoría de las categorías no es, pues, en el biranismo una teoría de la razón o del entendimiento: se ha convertido en una teoría de la existencia.” *Ibid.* p, 62. No pienso verter más tinta respecto a este asunto, a pesar de que supondría un análisis enriquecedor al compararlo con la tematización que Husserl realiza de la esfera de la inmanencia para poder discernir entre los puntos en común y las diferencias entre estas dos posturas. De adentrarme en este camino estoy convencido que extraviaría mi investigación hacia derroteros insospechados que, aunque muy interesantes y provechosos, escapan al enfoque primario que persigue esta indagación.

alguien que no lo conoce, ni las plumas más diestras que se propongan esta tarea la pueden llevar a cabalidad para expresar lo que este dolor conlleva. Ése es el camino que la sensibilidad ofrece, pues "Resulta imposible definir un miedo, una angustia, un dolor, un placer, un deseo, una pura cabezonería de otro modo que por su carácter afectivo" ⁷. La definición del carácter sensual como el miedo, el dolor, etc., son definiciones que no hacen referencia a nada trascendente, a nada externo, remiten únicamente hacia la esfera de la inmanencia. Es por eso, que, a raíz de la decisión de Maine de omitir la sensibilidad del cuerpo en dicha esfera, a mi parecer, todo el esfuerzo que Henry pone en mostrar que las categorías de Maine son una honda tematización de la vida inmanente del yo se desfonda, ya que Maine no alcanza a vislumbrar los verdaderos límites del gran descubrimiento que tuvo ante sus ojos.

La postura que mantiene Maine de Biran efectivamente es innovadora y logra comprender de forma *parcial* la genuinidad que representa esta esfera inmanente, pero el motivo por el cual su enfoque debe ser calificado como parcial responde a que el esfuerzo no puede constituir bajo ningún contexto una *epojé fenomenológica*, como sugiere Henry, pues el cometido ulterior de la filosofía biraniana, afirma él, es el de: "Elaborar una ciencia dotada de una certeza absoluta significa realizar esa división, reducir todo el inmenso campo del conocimiento humano al del conocimiento originario y absoluto que se nos da fenomenológicamente con una evidencia apodíctica, en otras palabras, significa llevar a cabo la reducción fenomenológica."⁸ Él está firmemente convencido que en Maine se encuentra una tematización íntegra de la vida de conciencia, lo cual, reitero, es parcialmente verdadero. Ciertamente, Maine no falsea su postura ni sus hallazgos, pues éstos le permiten dar con la esfera de la inmanencia y con la propia apercepción del yo a través de ciertos actos corporales, el problema está en que la sesgada tematización que realiza de la inmanencia se encuentra influenciada por el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*) y el enfoque personalista (*personalistische Einstellung*)⁹ que Edmund Husserl expondría a lo largo de su labor filosófica.

⁷ Henry, Michel. *Fenomenología material*. Trad. Javier Teira, Roberto Ranz, Madrid, Encuentro, 2009. p, 52

⁸ Henry, M. *Filosofía... Op. Cit.* p, 44.

⁹ Estoy plenamente consciente que la traducción canónica para estos conceptos suele ser la de "actitud" y no la de "enfoque". Este cambio no obedece a fines estilísticos, a causa de que prefiero relegar el concepto de

La aparición de estos dos conceptos será instrumental para el desarrollo del trabajo, pero, por ahora, es tan sólo preciso mencionar a lo largo de este párrafo unas cuantas características de éstos para entender la causa del zozobro de la obra biraniana respecto a la revalorización del concepto de cuerpo. Maine logra, por unos breves instantes, separarse de la visión que guarda la tradición filosófica en relación con lo corpóreo, pero este corto vuelo está destinado a una prematura colisión en vista de su incapacidad de deslindarse de sus preconcepciones científicas al ahondar en éste. Explicaré a lo que me refiero: él sostiene un rechazo categórico a cualquier postura que intente explicar en clave científica la subjetividad de la vida del hombre, pero, paradójicamente, recurre a estas mismas explicaciones cuando juzga que se está ante un fenómeno que no es propiamente fundante de la esfera inmanente del sujeto. Lo cual denota una concepción ambivalente en la constitución del cuerpo, pues en su nivel más primigenio es instintivo y es tematizado a partir del enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*); mientras que, el estrato más complejo corresponde al de la esfera inmanente del sujeto, el cual es entendido a partir de una serie de leyes motivacionales y que posteriormente, permiten al hombre adentrarse en el enfoque personalista (*personalistische Einstellung*). Aunado a esto, es preciso señalar que únicamente el esfuerzo que trae consigo la apercepción del yo, según Maine, puede ahondar en esta esfera de la inmanencia.

El problema surge al intentar compaginar estas dos vetas de estudio en una misma definición de cuerpo; él no logra dar cuenta que al haber llegado a la esfera inmanente de la vida de conciencia del hombre ya no es posible constituir ningún nivel o experiencia alguna haciendo uso de los conceptos naturalistas, es decir, se trata realmente de dos formas de experimentar el cuerpo genuinamente distintas e incompatibles en sus propios términos. Esta incompatibilidad debe ser tratada con cuidado, el dilema para la postura biraniana surge de la creencia que estas dos experiencias genuinas del cuerpo constituyen *únicamente*, al ser tomadas en conjunto, el experimentar del ser humano. Al intentar mantener una relación armónica entre estas dos posturas se tiene por costo la obnubilación del panorama que se

“actitud” para las posturas que inauguran cambios genuinos, dicho de otro modo, que pavimentan o fungen como *substratum* para nuevas interpretaciones del mundo que parten de cero, por eso únicamente me utilizaré este concepto al hacer referencia a la *natürliche* y a la *Phänomenologische Einstellung*, respectivamente a la actitud natural y a la actitud fenomenológica. El uso del concepto “enfoque” obedece a que estas posturas suelen ser fundadas sobre estas actitudes.

descubre a través de la esfera de la inmanencia, se pierde de vista la genuina experiencia que ésta supone, debido a que una parte de ella es tematizada con el enfoque naturalista, a saber, la vida pasiva del sujeto y, por lo tanto, como he mencionado, ésta es removida de su propia esfera para ser trasladada a una que no le corresponde. Inequívocamente, la vida pasiva “[...] pertenece a la experiencia concreta y cotidiana del ego: debe poder entenderse a partir de su estructura y aparecer como una de sus posibilidades ontológicas más propias.”¹⁰ Ése es el alto precio de creer que la experiencia del ser humano se encuentra fundada por dos constituciones contrarias que forman un único concepto de cuerpo.

19 § El sentido de realidad en la actitud natural

La filosofía de Maine se encuentra influenciada por estos dos enfoques (*Einstellungen*) que se superponen entre sí. La prueba irrefutable de este choque conceptual es la concepción que se mantiene del cuerpo, es preciso recordar que para Maine se trata de *un cuerpo* que se encuentra constituido mediante una doble influencia y éstas son asumidas como posiciones absolutas en sí mismas, pero con la paradigmática característica que éstas coexisten en el mismo cuerpo. Éste en la teoría biraniana se encuentra atravesado por dos posturas que no pueden ser reconocidas como tales por virtud de que el carácter de *enfoque* (*Einstellung*) permanece oculto para el pensador francés y éstas, a su vez, son interpretadas como parte de la realidad (*Realität*). Este ocultamiento se debe a que estos enfoques (*Einstellungen*) se presentan como una modificación de la actitud natural (*natürliche Einstellung*) en la que se vive diariamente y en la cual los objetos que me circundan se presentan con una total validez en sí mismos, explícitamente, no se cuestiona la *realidad* (*Realität*) de aquello que aparece en el mundo, debido a que “La intuición dadora de la primera esfera del conocimiento, la “natural”, y de todas sus ciencias, es la experiencia natural, y la experiencia originariamente dadora es la percepción, entendida la palabra en el sentido corriente.”¹¹

La actitud natural es aquella en la que el mundo se muestra tal como lo experimento, es ésta donde el mundo simplemente es para mí en todas sus posibles significaciones, como uno lleno de objetos, de personas, de valores, etc., se está ante un mundo que sencillamente es y que como tal es aceptado. La aceptación acrítica del mundo establece la pauta que guiará

¹⁰ *Ibid.* p, 224.

¹¹ Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro I: Introducción a la fenomenología pura*. Trad. Antonio Zirion Quijano. México, FCE UNAM, 2013, p, 87.

el sentido de este concepto y es que Husserl establece que la “Actitud (*Einstellung*), generalmente hablando, significa un estilo fijo habitual de la vida volitiva trazado en direcciones o intereses voluntarios, para consideraciones finales, los logros culturales, cuyo estilo integro queda con ello también determinado. En este estilo permanente discurre como forma normal la vida particular en cada respectivo caso.”¹² La actitud natural y los enfoques (*Einstellungen*) que surgen a partir de ella se relacionan de forma dogmática con la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) que “[...] encuentro [...] ahí delante como *existente* (*daseiende vor*) y la *acepto, tal como se me da, también como existente* (*daseiende hin*). Ninguna duda y ningún rechazo de datos del mundo natural cambia nada en la *tesis general de la actitud natural* (*natürliche Einstellung*). “El” mundo está siempre ahí como realidad (*Wirklichkeit*) [...] es siempre mundo existente (*daseiende*).”¹³

¿Acaso Husserl ha tildado a todo aquel que habite el mundo en actitud natural (*natürliche Einstellung*) de poseer una postura ingenua y acrítica? Efectivamente, pero no en el sentido tradicional de la palabra donde se refiere a una posición de ignorancia absoluta, dado que es posible generar conocimiento a partir de esta actitud natural (*natürliche Einstellung*), por medio de nuevos enfoques (*Einstellungen*) que permiten ahondar en distintas concepciones del mundo, pero éstas siempre se caracterizarán por tener una actitud acrítica respecto a la validez del mundo, una prueba de ello son todas las ciencias naturales

¹²Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Edited by Walter Biemel, Husserliana VI, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, p, 326. “Einstellung, allgemein gesprochen, besagt einen habituell festen Stil des Willenslebens in damit vorgezeichneten Willensrichtungen oder Interessen, in den Endzwecken, den Kulturleistungen, deren gesamter Stil also damit bestimmt ist. In diesem *bleibenden* Stil als Normalform verläuft das jeweilig bestimmte Leben.” La traducción es mía.

¹³ Husserl, E. *Ideas I...*, *Op. Cit.*, p, 140. Es importante hacer notar que “existente” es escrito con la preposición “*vor*” y con el adverbio “*hin*”. Lo cual me hace pensar que el modo en como Husserl entiende la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) debe estar conectado con la permanencia del sentido de una existencia en sentido perpetua, de ahí que haga el hincapié de una existencia anterior (*vor*) y posterior (*hin*); se trata de una realidad ya constituida en su sentido más íntimo, a saber, en su propia noción de verdad, es decir, como los objetos que realmente se encuentran en el mundo y poseen una realidad evidente. La diferencia entre *Realität* y *Wirklichkeit* es sutil, pero necesaria: La realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es la determinación objetiva de un ente empírico, mientras que la realidad (*Realität*) hace referencia a un posible horizonte de objetos, pero ésta nunca se pronunciará respecto a las experiencias efectivas de aquellos objetos. De igual modo, no he mencionado otros dos adjetivos que Husserl utiliza para referirse a lo real y estos son *reell* y *real*, lo que él designa con éstos responde a lo real para la conciencia, *reell* se utiliza para denotar que se habla de algo que es real para la conciencia sin indagar si se trata de algo que posea una realidad física. *Real* se utiliza para hacer mención de todos los posibles modos de realidad que una cosa realmente dada puede tener.

y la filosofía; hasta la irrupción de la fenomenología, según Husserl. Todas estas ciencias son posibles ramificaciones de la actitud natural (*natürliche Einstellung*) en tanto que, dan la existencia de sus objetos de estudio como un hecho. Este “Dar por sentada la existencia significa aceptarla o tomarla tal como es. Esto significa, correlativamente, creer que es independiente de nosotros, en tanto que nosotros somos quienes la experimentan.”¹⁴. Cuando el filósofo moravo habla de ingenuidad lo hace siempre en referencia a una posición acrítica que da por supuesto la existencia de todos aquellos posibles objetos que puedan ser constituidos; se da por sentado, de forma absoluta, la existencia de un horizonte de objetos que está siempre en expansión, se habla de un horizonte infinito de posibles experiencias. Él se refiere a este particular horizonte cuando habla de la *realidad (Realität)*. Ante este razonamiento es necesario plantear una pregunta: ¿de qué forma se expande este horizonte o se da cuenta de la infinitud del mismo? La clave para dar con una respuesta está en las vivencias (*Erlebnisse*) que se puede tener de los objetos que experimento en el mundo.

La *realidad (Realität)* —entendiendo ésta como todo aquello que existe en el mundo en tanto que se considera a todos sus objetos como meras posibilidades que puedan ser identificables en la espacio-temporalidad de su representación física, pero haciendo mención de igual modo a una clase de objetos que no poseen extensión en sí mismos, de forma clara, se hablará de dos tipos de objetos posibles y por ende de dos tipos de naturaleza distintas entre sí una de carácter *material* y otra *ánimica (Seelischen)*¹⁵. Estos dos tipos de objetos pueden ser mentados en la misma palabra, debido a que se les considera únicamente a partir

¹⁴ Luft, Sebastian. *Husserl's Notion of the Natural Attitude and the Shift to Transcendental Phenomenology in Phenomenology World Wide* de la *Analecta Husserliana: The yearbook of phenomenological research volume LXXX*. Anna-Teresa Tymieniecka. Belmont. Ed Springer Science+Business Media Dordrecht, 2002, p, 115. “Taking being for granted means accepting or taking it as it is. This means, correlatively, believing it to be independent of us, as the ones who experience it.” La traducción es mía.

¹⁵La distinción entre la *realidad (Realität) material* y la *ánimica (Seelischen)* corresponde a sus caracteres fundantes, pues éstos son genuinamente contrarios entre sí, la material posee “[...] una composición de propiedades permanentes, determinables lógico-matemáticamente según su “en sí”; por el otro lado [haciendo referencia a la *ánimica (Seelischen)*, “propiedades” de una especie completamente distinta, unidades que según su esencia son concebidas en una transformación y desarrollo constantemente fluyentes y que por principio no admiten matematización alguna.” Cf. Husserl, E. *Ideas II...*, *Op. Cit.*, p, 176. La definición *Realität* es capaz de hacer referencia por igual a estos dos polos en tanto que considera el hecho de que “Las realidades (*Realitäten*) son lo que son solamente en referencia a otras realidades (*Realitäten*) reales (*wirkliche*) y posibles en el entrelazamiento de la “causalidad” sustancial.” Cf. *Ibid*, p, 165. Al hablar de realidad (*Realität*) siempre se estará ante un objeto que remite por igual a estos dos estratos de naturaleza. En la misma medida en que se hace referencia a estos objetos posibles también se abarcan, en la misma definición, aquellos que ya han sido previamente constituidos, pero con la peculiaridad de que no se están experimentando en este preciso momento.

de su mera posibilidad experimentable, pero nunca realmente dada (*wirklich*)— es imposible de comprender en su totalidad, ya que se constituye como un horizonte infinito, entonces en el momento en el que llegue a experimentar un objeto empírico ya no estaré haciendo referencia a este tipo de realidad (*Realität*) y justamente en este preciso momento ya estoy ante un nuevo tipo de realidad, tengo una experiencia *efectivamente real* (*wirklich*) del objeto. Las experiencias que otorgan estos objetos permiten ensanchar mi horizonte infinito de realidad (*Realität*). A cada nueva experiencia que *actualmente* experimento, la realidad (*Realität*) se muestra como *substratum* de éstas, cuando William Tombaugh descubrió a Plutón, este planeta enano no es que se haya formado de la nada, sino que siempre estuvo ahí, siempre formo parte de la realidad (*Realität*) como un posible objeto para ser constituido, de igual modo sucede lo mismo con la ley de gravedad, las leyes de la termodinámica, el descubrimiento de nuevas especies, obras literarias, etc. Todas estas forman parte de este infinito horizonte que recibe el nombre de *realidad* (*Realität*)

La realidad (*Realität*) de los objetos siempre estará presupuesta en tanto que son constituidos únicamente como posibilidades, claramente, se trata de un “[...] mundo predado como horizonte de todas las inducciones dotadas sentido. Las encontramos como mundo de todas las realidades (*Realitäten*) conocidas y desconocidas.”¹⁶ Es necesario que recurra a un ejemplo para esclarecer de forma precisa uno de los sentidos en los que se piensa la realidad (*Realität*) en la actitud natural (*natürliche Einstellung*): en este preciso momento yo no estoy percibiendo ni experimentando ninguna manzana, pero sé de la existencia de éstas, así como de su sabor, su olor, su color, etc. No es necesario que esta manzana se muestre como efectivamente real (*wirklich*) para dar fe de la existencia de la misma, no porque los objetos dejan de estar en mi campo perceptivo quiere decir que estos desaparezcan o sean, literalmente, creados cada vez que son experimentados. No porque desconozca la existencia de la Okra —una fruta proveniente de África—, por nombrar un ejemplo, quiere decir que este fruto sea creado *ex nihilo*.

Antes de retomar la línea narrativa respecto a la lucha de influencias entre el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*) y el enfoque personalista (*personalistische Einstellung*) y, por lo tanto, acabar de precisar la inopia del argumento biraniano respecto al

¹⁶ Husserl, E. *La crisis...*, *Op. Cit.*, p, 93.

cuerpo es necesario que ahonde en el sentido de realidad que se experimenta en la actitud natural (*natürliche Einstellung*), debido a que esta me permitirá escudriñar cuestiones fundamentales respecto a esta cuestión. Para llevar a cabo esta tarea será necesario atender la diferencia que existe entre el concepto de realidad (*Realität*) y el de lo efectivamente real (*wirklich*). Este último es pensado en términos que hacen alusión a la experiencia que brinda algún objeto de forma *actual*, mejor aún, cuando experimento *en el presente distendido del ahora*¹⁷ un objeto temporal que se muestra de “[...] modo decursivo, y en [...] continua mudanza, y el <<objeto en el modo decursivo>> es siempre en esta mudanza, uno distinto, mientras que en efecto decimos que el objeto y cada punto de su tiempo y el tiempo mismo son uno y el mismo.”¹⁸ El objeto es uno mismo, pero el aparecer siempre se dará de forma distinta. Esta equiparación entre el escorzo (*Abschattung*) del objeto y el objeto mismo se encuentra ya fundada en la actitud natural (*natürliche Einstellung*) bajo la ilusión de la homogenización de la genuinidad del aparecer de los objetos. En esta actitud (*Einstellung*) es imposible mostrar que tanto el escorzo (*Abschattung*) del objeto y la idealización de éste son nociones distintas de lo que es dado efectivamente. A pesar de que ambas interpretaciones poseen una certeza axiomática respecto a la identidad del objeto, una de ellas deberá ser juzgada como errónea debido, a la imposibilidad de la coexistencia de estos dos sentidos del objeto. La mayoría de las experiencias que se originan a través de la decursividad del objeto son juzgadas como falaces, no-genuinas, en una palabra, como no-identificables

¹⁷ La temporalidad constituye uno de los principales pilares de la fenomenología trascendental y se trata de un tema que presenta una larga imbricación con otros temas de capital importancia. Expondré brevemente algunos puntos de la teoría de la temporalidad de las vivencias con la finalidad de elucidar la forma en la que éstas se presentan y constituyen. El primero de ellos es respecto al análisis fenomenológico del tiempo y su propio campo de estudio, se hará referencia al tiempo inmanente y no el tiempo en sentido objeto. Este último es “[...] el tiempo de la naturaleza en el sentido de la ciencia natural y también de la psicología como ciencia natural de lo anímico.” Cf. Husserl, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad., Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002, p, 26. La razón de esta elección responde a que las pretensiones de objetividad del tiempo están fundadas en el mismo tiempo inmanente. Este tipo de temporalidad surge después de llevar a cabo una *desconexión* (*Ausschaltung*, este concepto no debe ser entendido como una *ἐποχή* (epojé) trascendental, debido a que no busca “poner entre paréntesis” el tiempo objetivo, sino una completa supresión de los caracteres ontológicos del tiempo objetivo.) de la validez del tiempo objetivo, incluidas las afirmaciones de las ciencias naturales. Dejando como residuo solamente un tipo de vivencias, me refiero a las vivencias no intenciones, a la pura hylé. Los objetos temporales se encuentran como partes acotadas del flujo fragmentado de la conciencia. “Tenemos, pues, una conciencia continua de la que cada punto es un continuo. Pero todo ello es a su vez una serie temporal a la que podemos atender.” Cf. *Ibid*, p, 136. No pretendo ahondar más en la constitución del tiempo inmanente y la formación de los objetos temporales.

¹⁸ *Ibid*, p, 49.

con el objeto mismo. Este desprecio se debe a que el aparecer del objeto es caracterizado por su gran gama de apareceres variables del mismo en contraposición con la idea objetiva de éste y la cual, es importante mencionar, es revestida bajo el concepto de lo *verdadera identidad del objeto*. Un vino dulce sólo lo será en tanto que siga siendo dulce al gusto. Si pruebo este vino y noto un sabor amargo, entonces esta amargura es considerada como una característica no genuina del vino en cuestión. Ésta puede ser atribuida al vino o a mí, pero en este esquema poco importa a quien se le impute esta sensación, lo importante aquí es hacer notar que esa amargura no forma parte de las características idealizadas y, por lo tanto, verdaderas del vino dulce; ese vino que sabe amargo *ya no es* este mismo vino dulce al que se hizo ya referencia.

Al caer en este tipo de juicios se niega el sentido ulterior del concepto de *wirklich*, lo que aparece ya no es recibido con un sentido de genuinidad respecto al objeto, ya no se experimenta lo que *realmente aparece* en cada momento del ahora distendido. Es necesario hacer una precisión respecto a la naturaleza de los objetos que aparecen en este sentido. Lo efectivamente real (*wirklich*) es únicamente real y genuino en el sentido en el que el sujeto experimenta algo de forma actual, es intrascendente que aquello que sea experimentado posea una realidad de carne y hueso, pues basta con que el sujeto tenga una vivencia (*Erlebnis*) *actual* de aquello que le *afecta* de una manera u otra. Así, al hablar estrictamente en el sentido de *wirklich*, me es posible tener experiencias *efectivamente reales* donde existe la posibilidad de prescindir de la existencia física de los objetos, de experimentar como *efectivamente real* la dulzura de una manzana que en este preciso momento estoy mordiendo o el recuerdo del suave olor de la brisa del mar o el llevar a cabo una *ecuación matemática*. Todas éstas son experiencias *efectivamente reales*, a pesar de que algunas de éstas no posean extensión física. Lo efectivamente real (*wirklich*) se encuentra directamente ligado a la temporalidad de las vivencias (*Erlebnisse*) del sujeto, entonces a la par de cada percepción que tengo de un objeto le corresponde un parangón de certeza de lo que *objetivamente se debe* de percibir, pero ¿de dónde surge dicha certeza? o más claro, ¿cuáles son los parámetros de ésta en la actitud natural (*natürliche Einstellung*)? ¿cómo es posible que si veo un árbol a lo lejos juzgue que efectivamente dicho árbol se encuentra lejos de mí y no cerca? La respuesta a este punto se debe encontrar en la coyuntura entre la actitud natural (*natürliche Einstellung*) y el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*).

La ciencia matemática objetiviza el mundo intuido, entonces todo aquello que me es dado en esta actitud natural (*natürliche Einstellung*) será confrontado con la versión idealizada del objeto, la cual, cabe mencionarlo, es proporcionada mediante el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*). De tal forma que la experiencia subjetiva que brinda lo efectivamente real (*wirklich*) será tematizada siempre bajo un *halo naturalista* y que juzga como equívocas las experiencias que se alejan de este ideal de exactitud objetivista; bajo este mismo razonamiento, se procederá a omitir el carácter de certeza de estas experiencias *ad infinitum*, Husserl comenta que esta tendencia hacia lo ideal objetivo es realizada a través de la medición y ésta debe ser entendida como un arte que tiende hacia:

[...] la “exactitud” (*Genauigkeit*) de la medida en dirección a un perfeccionamiento creciente. Es un arte, no como método concluido para concluir algo, sino *al mismo tiempo método para mejorar renovadamente su método* mediante la invención de medio técnicos (*kunstmittel*) cada vez mejores (por ejemplo, instrumentos). En virtud de la referencia del mundo a la matemática pura como su campo de aplicación, el “siempre de nuevo” logra el sentido matemático del “*in infinitum*”, y del mismo modo toda medición logra el sentido de una aproximación a un polo en verdad inalcanzable pero ideal-idéntico [...] ¹⁹.

La continua necesidad de la medición por perfeccionar su exactitud empírica hacia una exactitud ideal absoluta es prueba suficiente que cuando el enfoque naturalista está presente sobre la actitud natural el sentido de lo *efectivamente real* (*wirklich*) se encuentra trastocado, puesto que la genuinidad correspondiente a las experiencias del sujeto se ve disuelta en este nuevo esquema. Ahora, lo genuinamente verdadero pertenece a la idea objetiva del aparecer y ya no a la propio escorzación del objeto. Por ejemplo, la distancia a la que se encuentra el sol deja de parecer pequeña en relación con mi cuerpo, antes era posible creer que se podía cubrir esta distancia con un dedo e inclusive tapar al mismo sol. Ahora esa distancia se asume como lejanamente inconcebible para el hombre común y únicamente accesible para aquel que adopte el enfoque naturalista y constituya a la naturaleza como “[...] precisamente el correlato intencional de la experiencia ejecutada en esta actitud (*Einstellung*).”²⁰ Se desconfía completamente de las experiencias corporales ante el imperio de la objetividad del conocimiento.

20 § Cuerpo y conocimiento; la constitución del mundo.

¹⁹ Husserl, E. *La crisis...*, Op. Cit., p, 83-84.

²⁰ Husserl, E. *Ideas II...*, Op. Cit., p, 32.

Las preguntas planteadas al final del párrafo anterior ejercen cierta tracción hacia una característica esencial de la actitud natural (*natürliche Einstellung*) al hacer notar que la certeza científicista no es propia de esta actitud (*Einstellung*) y que dicha relación únicamente prueba que el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*), propio de las ciencias exactas, puede suplantar ciertos aspectos de la forma en la que se vive en la actitud natural. Respecto a dicho enfoque (*Einstellung*) Husserl comenta que éste nos muestra que la “[...] naturaleza física “*objetiva*” en su conjunto, [sirve] de fundamento a los cuerpos, sensibilidades y vidas anímicas esparcidos en ella. Todos los hombres y animales que consideramos en esta actitud son [...] *objetos*. [...] somos cuerpos animados (*Leiber*), *objetos* de la naturaleza (*Naturobjekte*), temas de las respectivas ciencias de la naturaleza”²¹. En suma, el mundo constituido por la mirada naturalista es uno que se muestra como la “[...] mera *naturaleza* en nuestro sentido de *physis carente de sentido que no posee ninguna motivación* en su existencia fáctica.”²². Éste se consolida como una realidad cerrada sobre su propio eje, dado que la única interpretación que puede germinar a través de este empalme es la de un “[...] mundo propio y cerrado en sí mismo que no necesita del concurso de ninguna otra realidad (*Realitäten*)”.²³

Aquello que aparece en el marco de esta particular fusión lo hace con la pretensión de ser lo que realmente existe en el mundo, es decir, mi experiencia del mundo ya no posee una aceptación inmediata, sino que se trata ahora de la realidad pensada en términos científicos como la exclusivamente verdadera. Es importante hacer notar que, aunque el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*) se entretaja con la actitud natural, esta última permanecerá inalterada, no ocurre, pues una transformación, no se crea una nueva actitud (*Einstellung*), sino que al contrario se trata únicamente del ocultamiento de ciertos aspectos de la tesis principal de la actitud natural. De forma específica, se trastoca el sentido del aparecer material con el de la verdad del aparecer, es decir, el mundo dado en esta actitud únicamente existe *verdaderamente* en tanto que hay un cuerpo (*Körper*) identificable en *el*

²¹ *Ibid*, p, 228.

²² Husserl, Edmund. *Natural Scientific Psychology, Human Sciences, and Metaphysics*. En *Issues in Husserl's Ideas II*. Editores, Thomas Nenon y Lester Embree, Ed Springer Science+Business Media Dordrecht, 1996, p, 9. “For only mere nature in our sense of meaningless physis has nothing of motivation in its factual existence.” La traducción es mía.

²³ Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Trad., Luis E. González, UNAM, México, 2000, p, 132.

espacio, esto es, que posee una extensión; las explicaciones de los procesos que no poseen una naturaleza material pasan a ser *atribuidos* a las partes físicas de dicho objeto. Se pierde la riqueza que brinda este mundo pre-científico, éste “[...] no está para mí ahí como un mero mundo de cosas (*Sachenwelt*), sino, en la misma inmediatez, como mundo de valores, mundo de bienes, mundo práctico [...] encuentro las cosas (*Dinge*) ante mí pertrechadas, así como con cualidades de cosa (*Sachbeschaffheiten*) también con caracteres de valor [...]”²⁴.

A la par de este ocultamiento, surge un posicionamiento de índole naturalista que concierne a la *totalidad del mundo* (*Weltall*). Si se ha compenetrado la realidad con la materialidad, entonces es posible establecer una división en el concepto de naturaleza, siguiendo la partición presentada por Husserl en *Ideas II*, una como *material* y otra como *animal*. La primera se encuentra definida por su orientación matemática hacia todo lo existente del mundo, es decir, cada que experimento una cosa (*Sache*) lo hago como si se tratase de “[...] cosas (*Dinge*) meramente materiales, y de aquellas cosas (*Dingen*) cargadas de valor precisamente sólo su estrato de materialidad espacio-temporal; e igualmente, de los hombres y las sociedades humana, solamente el estrato de la “naturaleza” anímica (*seelischen*) ligada al “cuerpo” (*Leiber*) espacio-temporal.”²⁵ Este será el sentido de naturaleza que primará cuando se hable del enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*) y del empalme con la actitud natural (*natürliche Einstellung*). La diferencia entre éstos corresponde a que, en este primer posicionamiento, el científico está plenamente consciente de su cometido y procura llevar a cabo esta reducción de sentido, por lo tanto:

La naturaleza se convierte en el epitome de todos los predicados que son libres de toda relatividad de las cambiantes propiedades de los sujetos actuantes (*handelnden*) y (que reconocen [*erkennenden*]): El “en sí” de los objetos naturales en un nuevo sentido. [...] En contraste con la naturaleza matemáticamente exacta, la naturaleza intuitiva (*anschauliche*) de

²⁴ Husserl, E. *Ideas I...*, *Op. Cit.*, p, 137.

²⁵ Husserl, E. *Ideas II...*, *Op. Cit.*, p, 55. Respecto al uso de estos dos conceptos me adhiero a lo expuesto por el Dr. Antonio Zirion en la presentación del texto de *ideas II: “Ding”* mienta la *cosa* física, extensa, espacio-temporal, mientras que “*Sache*” tiene el sentido más amplio, y también vago, de “cualquier cosa”, de cosa en cualquier sentido (incluso, a veces, el sentido de *cosa*). Pero más específicamente hay que tomar en cuenta que (para citar el acertado señalamiento de Ricoeur) “en la terminología de Husserl, *Ding* nombre la cosa en oposición al ser animado, mientras que *Sache* nombra la cosa en oposición al estrato de valores.” Cf. *Ibid*, p, 13.

lo normal es nombrada como la *mera apariencia (bloÙe Erscheinung)*, lo que, sin embargo, no altera el hecho de que tiene una existencia efectivamente real (*wirkliches*) [...]²⁶

Esta alteración es siempre propiciada y *nunca se da por sentada*, mientras que, en el empalme; esta modificación, *plenamente reconocida como tal por el hombre naturalista*, se torna en una presuposición que altera de forma sustancial la concepción de la realidad (*Realität*) de la naturaleza al proyectar la noción de la *extensión* de la naturaleza material como lo único que realmente existe en el mundo. Esta presuposición posee crasas consecuencias, se procede a calificar a ciertas experiencias genuinas del mundo, entiéndase la naturaleza *anímica*, como inexistentes; lo único que existe en el mundo es todo aquello que pueda ser experimentado de forma empírica, todo aquello que pueda ser visto, tocado, oído, etc., en una palabra, todo aquello que posea *extensión* en el más puro sentido cartesiano.

No es una coincidencia la remisión al concepto de la *res extensa*, la *extensio*, jugará una parte esencial en la identificación y posterior distinción de los estratos que conforman a las cosas, dicho de un modo sucinto, la extensión tiene el papel de diferenciar los tipos de naturaleza de los que se puede hablar, a saber de la *anímica (seelischen)* y de la material; pero, la extensión, a su vez, nunca será la piedra angular de la materialidad de la naturaleza porque ésta comprende a las “[...] cosas físicas en sus determinaciones espacio-temporales-causales.”²⁷ Es menester señalar que la presunción a la que he hecho referencia, el empalme entre la actitud natural (*natürliche Einstellung*) y el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*), no ahonda de forma concreta en la *materialidad* de la naturaleza, sino que se limita a adoptar la idea de la *extensio* como el paradigma de la naturaleza tangible remplazando las determinaciones espacio-temporales-causales por las espaciales. La extensión pierde su sentido originario de servir únicamente como un hito entre “[...] la *cosidad material (materielle Dinglichkeit)* y la *cosidad (Dinglichkeit)* en el sentido de la *naturaleza animal [...]* la *cosa material (materiellen Dinges)* por ello se llama también pura

²⁶ Husserl, Edmund. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Edited by Thomas Nenon und Hans Rainer, Husserliana XXV, Dordrecht/Boston/Lancaster: Matrinus Nijhoff, The Hague, 1987, p, 317. „Natur wird zum Inbegriff der von aller Relativität auf die wechselnde Eigenart der erkennenden und handelnden Subjekte freien Prädikate: das "Ansich" der Naturobjekte in einem neuen Sinn. [...] Gegenüber der mathematisch exakten Natur heißt dann die sinnlich anschauliche Natur des Normalen *bloÙe Erscheinung*, was aber nichts daran ändert, daß sie ihr anschaulich wirkliches Dasein hat [...]“ La traducción es mía.

²⁷ Melle, Ulrich. *Nature and Spirit*, en *Issues in Husserl...*, *Op. Cit.*, p, 18. “[...] physical things in the spatial-causal determinations.” La traducción es mía.

y simplemente corpórea (*Körperliches*), frente al ser anímico (*seelischen*) o espiritual [...] no tiene como tal ninguna *extensio*, sino que más bien la excluye por esencia.”²⁸ Esta postura desemboca en la irreparable pérdida de la naturaleza anímica, dado que se opta por identificar al *espacio que un cuerpo (Körper) ocupa* como la única expresión de realidad del objeto, de tal modo se pierden los estratos anímicos que se encuentran *fundados* en la naturaleza material. Los objetos que aparecen en esta particular concepción son aquellos que se agotan únicamente en sus propiedades extensivas, mientras que los caracteres anímicos y sus atributos son excluidos o asimilados por los físicos. Esta postura, la cual cabe mencionar es la que inaugura Descartes en toda su magnitud, se encuentra con muchos problemas, algunos ya fueron abordados en los dos primeros capítulos de este trabajo, pero todos éstos se derivan de la fatídica decisión de equiparar a la *extensio* de un cuerpo con el espacio, volveré a mencionar con fines reiterativos, que éste preciso sentido de naturaleza espacial es el que impera en el empalme del enfoque naturalista con la actitud natural.

La extensión no puede ser, expresándolo en prosa cartesiana, el atributo esencial del ser material porque ésta posee una completa identificación con la “[...] *corporeidad espacial (RaumKörperlichkeit)* perteneciente a su composición esencial concreta [...] en plena determinación. [...] toda deformación en cualquier sentido, significa una alteración de la extensión, también toda alteración de la posición es una alteración de la extensión.”²⁹ Afirmar tal cosa sería negar la esencia misma la cosidad (*Dinglichkeit*), es decir, los caracteres que hacen que el objeto sea objeto se encuentran determinados de forma espacio-temporal-causal quedan reducidas a las espaciales; la extensión juega un papel esencial en la constitución del objeto, pero bajo ningún motivo debe ser entendida como una propiedad real de la cosa (*Ding*), no es una propiedad fundante. Estas propiedades son fundamentales para la constitución de cualquier cuerpo (*Körper*), éstas “[...] tomadas singularmente no son necesarias en el mismo sentido; cada una es un rayo de su ser [de la cosa {*Ding*}]. Pero la extensión corpórea no es, en el mismo sentido, rayo del ser real {*realen*}; no es de la misma (“propriadamente de ninguna”) manera propiedad real {*reale*}, sino una forma esencial de todas las propiedades reales {*realen*}.”³⁰ Husserl asevera que la extensión no puede ser entendida

²⁸ Husserl, E. *Ideas II...*, *Op. Cit.*, p, 58.

²⁹ *Ibid*, p, 59.

³⁰ *Ibid*, p, 61.

como una propiedad real de la cosa; ésta representa la mera posibilidad de que el objeto sea identificado en el espacio, expresado en otros términos, la extensión es la forma vacía que una cosa (*Ding*) material puede ocupar, “De ahí que un cuerpo espacial (*Raumkörper*) vacío sea, *realiter*, una nada; sólo es en tanto que una cosa (*Ding*) con sus propiedades cósmicas(*dinglichen*) se extiende en él.”³¹

La errónea atribución de las propiedades reales a la *res extensa* hará que ésta pase como si se tratase de la *res materialis* —en toda la extensión de la palabra— y que consecuentemente, *clame para sí* el estrato de la realidad material de las cosas, se hace pasar a la *res extensa* por la cosa que es realmente (*wirklich*) experimentada. En primer lugar, esta usurpación es posible por el hecho de que las propiedades reales de la cosa son identificables mediante la espacialidad motivo por el cual serán resumidas deliberadamente a ésta. Las propiedades reales no solo participan en la espacialidad, sino que se encuentran unidas también por la temporalidad de cada escorzo (*Abschattung*) de la cosa (*Ding*); “Todo ser cósmico (*dingliche*) está temporalmente extendido; tiene su duración y con su duración se ubica de manera fija en el tiempo *objetivo*.”³² La ubicación de la cosa (*Ding*) en el tiempo objetivo hace referencia a una situación similar como la de la extensión; este tiempo objetivo sirve únicamente para identificar en que momento ésta existe, pero no se pronuncia respecto a lo que aparece temporalmente. Se debe diferenciar entre “[...] *determinación temporal* (la duración de la cosa {*Dings*}) y *nota real* que, como tal, llena la duración, se dilata sobre la duración [...] La cosa {*Ding*} se “altera” si el llenado temporal de su duración es cambiante [...] permanece inalterada si ése no es el caso.”³³ A cada escorzo (*Abschattung*) de la cosa material le corresponde un llenado de notas reales del objeto que se encuentran plenamente enhestadas con las propiedades reales que se extienden en la forma espacial vacía, ya sea que se trate de la posibilidad de la lisura del objeto, de su dureza, de su calor, en una palabra, de aquello que pueda aparecer en este espacio vacío que representa la extensión. Esta es la verdadera magnitud de la realidad material y es precisamente esta concepción la que la cosa determinada físicamente, esto es, la *res extensa* portando las propiedades reales y consiguientemente las notas reales de las cosas, tomara como suya; ya no se le puede

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid*, p, 57.

³³ *Ibid*, p, 58.

entender como una mera *res extensa*, sino como una *res materialis* que se asume como “[...] una unidad sustancial, y, en cuanto tal, unidad de *causalidades*, y, según la posibilidad, de causalidades infinitamente multiformes.”³⁴ Esta concepción de las cosas es la meta que persigue el conocimiento naturalista, aún no es el momento para ahondar en ella tan sólo diré que se trata de la cosa física (*physikalisches Ding*).

Si los rayos del ser de las cosas se muestran en cada aparecer, entonces es necesario que plantee el siguiente cuestionamiento: ¿De qué forma es posible constituir una definición de los atributos del objeto? ¿cómo saber que el vino, *objetivamente* debe tener un sabor dulce y no uno amargo? El primer atisbo para responder esta cuestión surge de la propia formulación de la pregunta; se trata de indagar en la esencia del vino dulce en general y no de cualquier vino en cuestión, pero esa esencia únicamente es dada mediante cada vino, en términos generales, la identidad de las cosas materiales sólo puede ser establecida a través de variaciones individuales de las propiedades reales de cualquier posible objeto en cuestión. Ahora bien, es necesario mencionar que este tipo de relación es posible, debido a que “La cosa {*Ding*} material se ordena bajo la categoría *lógica* de *individuo puro y simple*. A ella se refieren las variaciones lógicas (u ontológicas formales) de propiedad individual (aquí textura cósmica {*dingliche*}), estado, proceso, relación, compleción, etc.”³⁵

Las variaciones específicas del objeto que experimento efectivamente (*wirklich*) portan solamente su particular modo de dación, pero no pueden ahondar en el cúmulo de daciones que representa el objeto en tanto que, su propia dación las limita, es decir, la aprehensión de la esencia de la *res materialis* no puede ser alcanzada mediante la suma de todas las posibles percepciones del objeto por dos razones. La primera es la infinitud de notas reales que se otorgan con cada posible variación en su temporalidad, espacialidad y causalidad. Mientras que el segundo punto estriba en que al tomar estas notas reales del objeto se establece un espectro de contradicción que niega la posibilidad de la aprehensión de la multiplicidad de las posibles notas reales del mismo, es decir, cada dación del objeto se mostrará siempre como una percepción inadecuada del mismo, dado que únicamente se aprehende un particular escorzo (*Abschattung*) de éste “[...] siempre queda espacio para

³⁴ Husserl, E. *Ideas I...*, *Op. Cit.*, p, 452.

³⁵ Husserl, E. *Ideas II...*, *Op. Cit.*, p, 64.

nuevas percepciones que determinarían con más precisión lo indeterminado y cumplirían lo incumplido. Con cada progreso se enriquece el contenido de determinaciones del nóema de cosa que pertenece constantemente a la misma cosa X.”³⁶

Pareciera que se está ante una aporía cuando se intenta aprehender la esencia de la *res materialis*, pues por un lado la vivencia (*Erlebnis*) del objeto es necesaria, pero al mismo tiempo me es imposible dar con esa esencia al compaginar las distintas daciones que pueda tener del objeto, debido a que cada vivencia representa un modo específico de la presentación de éste y nunca pueden ser acopladas bajo un solo estandarte porque cada una de ella es una representación *absoluta* del objeto mismo y no partes de éste. El hilo que muestra la salida de este laberinto conceptual se encuentra en que a cada escorzo (*Abschattung*) del objeto le corresponde el integro sentido de ser una cosa (*Ding*); se está ante un objeto constituido, es decir, la parte percibida del objeto no es la única que aparece, sino el objeto en su totalidad, aunque yo no tenga una percepción absoluta de esas notas reales. El objeto es percibido y co-percibido en su propia dación.

Por esta cuestión Husserl aclara que “No basta con ver esta mesa y echar sobre ella una mirada perceptiva, y tampoco tomar juntas varias percepciones de la mesa. [...] Más bien es necesario “*perseguir*” lo perceptivamente presunto, percibiéndolo, experimentándolo, sea experimentándolo realmente o fantaseándolo.”³⁷ Cada percibir muestra a la cosa de una forma en particular con una *orientación* que se *sitúa en torno a mi cuerpo (Leib)*. En este momento tengo un escorzo (*Abschattung*) frontal de la pantalla de mi computadora, ésta se encuentra frente a mí y me es dada con todas sus notas reales, pero únicamente la parte frontal de ésta, mientras que las otras partes del monitor quedan co-aprehendidas. La percepción será caracterizada por su:

[...] carácter siempre *parcial*, que indudablemente *da* al objeto “en persona”, en presencia inmediata, pero sólo en escorzos (*Abschattungen*) o por perfiles. Con lo cual queda implicada, en cada acto perceptivo actual, una serie siempre abierta de experiencias posibles de la cosa en un flujo de apariciones de la misma que, si bien pueden ir enriqueciendo nuestra experiencia de ella no pueden alcanzarla jamás de manera absoluta, plena o exhaustiva.”³⁸

³⁶ Husserl, E. *Ideas I...*, *Op. Cit.*, p, 451.

³⁷ Husserl, E. *Ideas II...*, *Op. Cit.*, p, 64.

³⁸ Illescas Najera, Maria Dolores, *La vida en la forma del tiempo un estudio sobre la fenomenología del tiempo* en la obra de Edmund Husserl, Jitanjáfora Morelia Editorial, Morelia, 2012, p, 77.

La posibilidad de discernir entre los distintos apareceres de la cosa nos deja con un objeto que nunca puede mostrarse con una pretensión de absolutidad; la cosa *verdadera*, esto es la que efectivamente puede ser vivenciada en el mundo de la actitud natural (*natürliche Einstellung*) nunca se mostrará como un objeto cerrado que específicamente no posee la capacidad de soportar nuevas experiencias porque se encuentra inmerso en una red de objetos (*Dingzusammenhang*) en la cual se co-determinan entre sí y además mi cuerpo (*Leib*) dicta en todo posible sentido el canon bajo el cual es posible experimentar algo ya sea desde la orientación de éstos hasta los niveles más complejos de constitución. Este impedimento por cristalizar de forma efectiva el modo de dación de un objeto no quiere decir que el proyecto que Husserl tiene en mente haga omisión a la posibilidad por determinar lo que aparece de forma objetiva, pero nunca se podrá aplicar este procedimiento para determinar por completo a la *res materialis* como si se tratase de un objeto plenamente acabado; su propia constitución le impide ser pensada como tal, pero esto no implica que no se puedan establecer ciertas nociones preconcebidas respecto a ésta. Para dar con la determinación de ésta es necesario atender el modo en el que aparecen las notas reales del objeto, pero es preciso puntualizar que éstas se encuentran posibilitadas por medio de la forma “vacía” del espacio por el tiempo y por la red de causalidad que surge entre los objetos.

La cuestión es planteada de tal modo que resulta imposible hablar tan siquiera de una determinación integro-objetiva de la *res materialis*, pero ésta, la cosa material, se encuentra sujeta a las posibilidades del aparecer de sus notas reales, en otras palabras, nunca será posible hablar de la cosa material como si se tratase de un objeto acabado, aunque ciertamente es viable tematizar la propia condición de posibilidad del aparecer de estas notas. Esta empresa únicamente puede ser puesta en marcha a través de la aprehensión de las vivencias (*Erlebnisse*), pero la diferencia radica en realizar una extrapolación de los caracteres repetitivos de ésta. Es necesario concebir en intuición aquello que es inexistente en la realidad material (*materielle Realität*) del mundo, a saber, una cosa (*Ding*) inmutable. Ésta no puede ser, bajo ninguna reserva, entendida como participe de la materialidad. La aprehensión intuitiva de ésta otorga un objeto que se encuentra cristalizado en el tiempo, sus determinaciones muestran a ésta cosa “[...] como inmóvil e inalterada; pero es un

contrasentido que sea por principio inamovible e inalterable.”³⁹ Aprender algo que no existe en el mundo material requiere de la participación de la intuición, que por medio de la libre variación imaginativa⁴⁰, permite la representación (*Vorstellung*) de “[...] una *cosa inalterada* {*unveränderten Dinges*} en todo respecto (así sea solamente como un caso límite ideal).”⁴¹ En este determinado proceso únicamente se piensa la cosa concebida como siendo única en el mundo; los lazos causales que la unen con las otras cosas materiales son cercenados.

Las determinaciones de las notas reales que son dadas a este objeto determinado no poseen mayor importancia en los análisis que son posibles de enunciar en relación con dicho objeto; sus notas materiales están ahí como *cualidades secundarias*, es decir, son completamente irrelevantes a los nuevos propósitos con lo que este tipo de cosas son concebidas en la fantasía⁴². El tipo de aprehensión ante el que se está no porta la bandera de

³⁹ Husserl, E. *Ideas II...*, *Op. Cit.*, p, 66.

⁴⁰ Este concepto resulta fundamental para la aprehensión de esencias en la fenomenología husserliana, debido a que permite alterar una vivencia (*Erlebnis*) en un libre fantasear hasta que es posible diferenciar la esencia de éste; por mor de la imposibilidad de alterar las características fundantes de ésta. Se habla, pues, de una “[...] *forma general necesaria*, sin la cual algo semejante a esa cosa, sería absolutamente impensable como ejemplo de su especie [...] Esta esencia general es el *eidos*, la *idea* en sentido platónico, pero concebida en su pureza y libre de toda interpretación metafísica [...]” Cf. Husserl, Edmund. *Experiencia y Juicio*, trad. Jas Reuter, UNAM, México, 1980, p, 377. Esta multiplicidad de variaciones nos muestra a la cosa en su nivel fundante, pero para dar con la esencia pura de ésta es necesario llevar a cabo la abstracción ideativa (*ideierenden Abstraktion*). Ésta se encuentra siempre fundada en los actos individuales de fantasía, por lo cual no mienta al “[...] objeto individual en esta intuición; si consideramos que dicha abstracción es un nuevo modo de aprehensión, que constituye una generalidad, en lugar de una individualidad, surge la posibilidad de *intuiciones universales, que excluyan de su contenido intencional no sólo todo lo individual, sino todo lo sensible.*” Cf. Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas 2*, Trad. Manuel G. Morante y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p, 733. La variación libre únicamente inaugura la posibilidad del campo eidético, de tal forma que muestra ya una nueva concepción de cosas que hacen referencia a la realidad material (*materielle Realität*), pero que no forman parte de ésta.

⁴¹ Husserl, E. *Ideas II...*, *Op. Cit.*, p, 66.

⁴² Cuando Husserl hace referencia a la fantasía no lo hace en el sentido tradicional de la palabra donde ésta es entendida como una mera “[...] disposición mental, una *habilidad*, como cuando hablamos de un hombre con mucha o poca fantasía o, exageradamente, de alguien que no posee fantasía en absoluto.” Cf. Husserl, Edmund. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Edited by Eduard Marbach, Husserliana XXIII, Martinus Nijhoff, The Hague, 1980, p, 2. „[...] gewisse Geistesanlage, ein V e r m ö g e n, wie wenn wir sagen, ein Mann von starker oder schwacher Phantasie, oder übertreibend, ein phantasieloser Mensch.“ La traducción es mía. También es posible entenderla como si se tratase de la representación de una imagen mental, pero para los fines fenomenológicos será preciso olvidar este tipo de definiciones y cualquier otra que la entienda como un tipo de habilidad en pos de ser entendida como “[...] datos fenomenológicos entendidos como los cimientos de un análisis eidético, en este caso, en particular, la intencionalidad, o mejor aún, las vivencias (*Erlebnisse*) objetivantes[...]” Cf. *Ibid.* „[...]phänomenologische Daten, als Fundamente einer vorzunehmenden Wesensanalyse, hier speziell also gewisse intentionale oder besser objektivierende Erlebnisse [...]“ La traducción es mía.

la percepción, de hecho, se le opone; se trata de un nuevo tipo de representación (*Vorstellung*) de la vivencia (*Erlebnis*) que no depende del presente para darse como es el caso de la percepción. Es posible tener fantasías de vivencias que ya se encuentran en el pasado, mientras que esta situación supone una imposibilidad para la percepción; si no se da de un modo actual no puede ser percepción. Tanto fantasía como percepción convergen como dadoras de vivencias en tanto que ambas son capaces de elaborar de forma independiente una tematización de las cosas.

La percepción es “[...] caracterizada como un acto en el cual algo objetivo aparece ante nosotros en su propio modo, como si fuese presente en sí mismo.”⁴³ El aparecer de las cosas que brinda la percepción se encuentra en íntima relación con lo efectivamente real (*wirklich*), dado que de éste depende la posibilidad para que un objeto se constituya temporalmente, es decir, la percepción nos brinda la posibilidad de interactuar con la realidad fáctica, con aquello que se nos da en el instante del ahora. Por su parte la fantasía mienta un tipo de aparición en el que ésta se limita a ser una representación (*Vorstellung*) de la vivencia (*Erlebnis*) aprehendida por la percepción. En la fantasía el objeto aparece ante nosotros y nos brinda la posibilidad de tematizarlo, pero en esta tematización éste “[...] no aparece como actual, sólo como una re-presentación, es como si estuviese ahí, pero sólo lo está como si fuese un pensamiento, él se muestra ante nosotros en *imagen* [...] La re-presentación en fantasía parece presuponer o clamar para sí una nueva forma de aprehensión, el mostrar en imagen.”⁴⁴

El fantasear muestra una aparición de un objeto específico sin que éste tenga que mostrarse necesariamente en el presente actual y por lo cual es imposible pensar que el objeto que se da en fantasía sea la *res materialis*. Al extrapolar esta afirmación se puede entender que el objeto que porta la existencia tangible únicamente puede ser aprehendido mediante un acto perceptivo y que lo que aparece en fantasía por lo tanto, tuvo que ser aprehendido

⁴³ *Ibid*, p, 16. „[...] charakterisierten wir als einen Akt, in dem uns das Gegenständliche als in eigener Person gleichsam, als selbst gegenwärtig erscheint.“ La traducción es mía.

⁴⁴ *Ibid*. „[...] aber er erscheint nicht als gegenwärtig, er ist nur ver-gegenwärtigt, es ist gleichsam so, als wäre er da, aber nur gleichsam, er erscheint uns im B i l d e [...] Die Phantasievorstellung scheint einen neuen Charakter der Auffassung für sich in Anspruch zu nehmen oder vorauszusetzen, sie ist Verbildlichung.“ La traducción es mía.

forzosamente en percepción.⁴⁵ La fantasía no otorga una nueva *captación* del escorzo (*Abschattung*) perceptivo del objeto, debido a que lo que es concebido en fantasía es tan sólo una nueva aprehensión de los datos perceptivos y no una nueva presentación perceptiva de una vivencia (*Erlebnis*). Al representar la casa de mi infancia mediante un acto de fantasía no estoy evocando una aparición distinta de la que tuve la última ocasión cuando la aprehendí de forma perceptiva, cuando *realmente* (*wirklich*) la experimenté. Los objetos presentados en fantasía no forman parte del mundo; eso ya ha quedado claro debido al particular modo de aprehensión por el cual es posible hablar de un objeto fantaseado, pero ahora es necesario ahondar en la propia presunción del aparecer de este objeto concebido en fantasía. El llenado de sus notas reales es intrascendente a éste por no tratarse de un acto perceptivo, pero esto no es del todo cierto, dado que se erigen ahora dos tipos de objetos que son aprehendidos mediante la fantasía.

El primero de ellos es el objeto-imagen (*Bildobjekt*) y éste es posibilitado por la modificación que realiza la fantasía de un acto perceptivo que es dado con sus correspondientes notas reales y que sin las cuales sería imposible hacer referencia al mismo objeto, por ejemplo, al ver una manzana roja me es permisible utilizar la fantasía para modificar la forma en la que ésta *podría aparecer*, pero si modifico el color ya no se trata de esta manzana roja que en este momento me encuentro percibiendo. El objeto-imagen me es dado siempre de forma presente, se trata de una auténtica percepción del objeto real que es aprehendido mediante la percepción y a su vez puede ser *modificado por la fantasía* en ciertos aspectos; porta la realidad efectiva (*wirklich*), pero la excepcionalidad de este nuevo aparecer consiste en que “[...] mientras que hace aparecer un presente, puede al mismo tiempo dirigir la consciencia hacia algo análogo y simultáneamente nos permite ver en lo que es presente algo más, algo que no es presente.”⁴⁶ El segundo objeto del que se habla se caracteriza por

⁴⁵ Es importante mantener una división entre la aparición del objeto en fantasía y el de la memoria. La vivencia del objeto que aparece en la memoria se encuentra encadenada a las propias condiciones en las que fue aprehendida; no es posible evocarla de un modo distinto. Este tipo de representación (*Vorstellung*) se asume como un recuerdo por no pertenecer a la actualidad, a pesar de ser rememorado desde el ahora actual, mientras que la fantasía también depende de los contenidos perceptivos le es permisible variar los datos reales con los que el objeto fue aprehendido.

⁴⁶ *Ibid.* p, 80. „[...] während sie eine Gegenwart erscheinen lässt, kann sie zugleich das Bewusstsein auf Analoges hinlenken und gestattet es, zugleich ein anderes, Nichtgegenwärtiges hier hineinzuschauen.“ La traducción es mía.

no estar en lo absoluto encadenado a las notas reales que brinda la aprehensión actual de la percepción, sino en el más puro sentido a la dación esencial del objeto. Se habla, entonces de un fantasma (*Phantasma*) que es representado sin tomar en cuenta la temporalidad de la vivencia, expresado de un modo más propio, el fantasma (*Phantasma*) no se encuentra a la merced de la actualidad; de hecho, se le enfrenta “[...] carga consigo el carácter de la irrealidad. Tiene principalmente la función de ser tomado como otra cosa. Solo la reflexión indirecta le otorga un presente adquirido.”⁴⁷ Al *reproducir* una manzana *en fantasía* puedo hacer referencia a todo aquello que la constituye de forma cualitativa como manzana, es decir, a sus caracteres espaciales y del mismo modo puedo variar o tachar todo el bagaje de la materialidad, puedo *representarme* una manzana insípida, una manzana negra, o el puro contorno de una manzana, etc. Estos dos objetos son ampliamente distintos, por un lado, el objeto-imagen se asume como una percepción *modificada* por la fantasía, pero percepción a final de cuentas; mientras que, el fantasma (*Phantasma*) es un objeto *reproducido* por la fantasía y se muestra como una idea general del objeto, no le es necesario tener una dación efectiva de éste para poder mentarlo de forma acabada, mientras que la percepción siempre varía por estar cambiando de forma incesante con cada nuevo aparecer actual, y por lo tanto nunca dará al objeto acabado.

Lo esencial para estos nuevos objetos nunca será su aparecer perceptual, sino la mera posibilidad de establecer verdades *objetivas* en torno a las condiciones de posibilidad en las que un objeto —al estar escindido del mundo y ser representado como un aparecer estático— puede ser concebido como tal por cualquier persona. Aquí no se estudiarán sus notas reales, sino sus:

[...] *esquemas* vacíos, transparentemente pálidos, con colores completamente insaturados, con una forma plástica imperfecta, a menudo sólo con contornos vagos y fluctuantes llenos de un no sé qué, o propiamente dicho, llenos de nada, con nada que pudiese ser interpretado como una superficie coloreada de tal y tal forma, que delimitaría lo que aparece.⁴⁸

⁴⁷ *Ibid.* „[...] es führt von vornherein den Charakter der Irrealität mit sich, es hat primär die Funktion, für etwas anderes zu gelten. Erst die indirekte Reflexion verleiht ihm eine akquirierte Gegenwart.“ La traducción es mía.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 59. „[...] wie leere S c h e m e n, durchsichtig blass, mit ganz ungesättigten Farben, mit mangelhafter Plastik, oft nur vagen und schwankenden Konturen, ausgefüllt mit einem *je ne sais quoi*, oder eigentlich mit nichts ausgefüllt, mit nichts, was dem Erscheinenden als begrenzende, so und so gefärbte Fläche zugedeutet würde.“ La traducción es mía.

Es por eso que Husserl establece que “Cualquiera persona que fantaseé puede tener una experiencia en imagen (*Bilderlebnis*). Algo objetivo le aparece a él. Sin embargo, nadie considera que este aparecer sea un aparecer propio del objeto mismo.”⁴⁹ De tal modo se establece a la par las concordancias y las disonancias entre el fantasma (*Phantasma*) y el objeto-imagen (*Bildobjekt*), ambos otorgan cierta posibilidad de referirse al esquema (*Schema*) vacío del objeto, pero el objeto-imagen muestra únicamente un esquema (*Schema*) que no se encuentra del todo vacío, sino que se ve atado a una estaticidad específica de un cierto tipo de notas reales en las cuales más adelante ahondaré. Por ahora será tan solo necesario mencionar que, si esta estaticidad se ve afectada, entonces el esquema (*Schema*) deberá cambiar, es decir, éste representa únicamente la esencia de un *escorzo* (*Abschattung*) específico del objeto y si éste cambia, será natural que el objeto-imagen lo haga y consigo el esquema (*Schema*) de tal modo que “[...] la *percepción* de alteraciones cósmicas (*dinglichen*), y justamente de alteraciones en el contenido propio de la cosa (*Ding*) aparente, llega para nosotros a *percepción real*, son solamente curso continuos de esquemas sensibles (*sinnliche Schema*): o como también podemos decir: *se altera continuamente el esquema sensible (sinnliche Schema) de la cosa (Ding)*.”⁵⁰ El esquema (*Schema*) en sí no cambia, únicamente lo hará su llenado; es por ese motivo que se le refiere como esquema sensible (*sinnliche Schema*) y no como esquema vacío (*leere Schema*) que es otorgado únicamente por el fantasma (*Phantasma*).

El modo de aprehensión que caracteriza a cualquier objeto que aparezca mediante la fantasía resulta elemental para hablar de la cosa (*Ding*) inmutable; ésta es inconcebible si no se logran neutralizar los caracteres materiales de la cosa, pero cuáles son los verdaderos alcances de este requerimiento o mejor dicho ¿qué implicaciones tiene para la cosa inmutable la neutralización de la materialidad? Debo hacer énfasis de forma inconmensurable en que el objeto-imagen (*Bildobjekt*) se limita a ser representado (*Vorstellung*) como una mera neutralización, es decir, es posible concebir en fantasía un objeto en el que sus notas reales son intrascendentes al mismo, pero que paradójicamente le es imposible separarse completamente de ellas; les es permitido variar la existencia de éstas, pero nunca será posible

⁴⁹ *Ibid*, p, 26. „Jeder, der phantasiert, hat ein Bilderlebnis. Ihm erscheint ein Gegenständliches. Aber niemand hält diese Erscheinung für eine Selbst erscheinung des Gegenstandes.“ La traducción es mía.

⁵⁰ Husserl, E. *Ideas II...*, *Op. Cit.*, p, 67.

eliminarlas íntegramente. Esta particular neutralización supone un cambio radical en la naturaleza de este objeto inmutable, ya he establecido que no puede ser tratado como *res materialis* por encontrarse carente del vínculo necesario que otorga la comunión entre la espacialidad, la temporalidad y la causalidad; se está, pues, ante una nueva caracterización donde este vínculo ya no es fundante para el objeto, algo más será su atributo esencial.

Al analizar detalladamente la “cristalización” en la que este objeto surge es evidente que la posibilidad fundante no puede ser otra que el espacio; la temporalidad y la causalidad no son determinantes para éste, debido a que a pesar de que el objeto-imagen (*Bildobjekt*) esté fundado en una captación perceptiva de un objeto actual, la modificación que otorga la fantasía “cristaliza” el flujo temporal de la vivencia (*Erlebnis*), pues se hace una doble aprehensión —la de la fantasía y la percepción— del particular escorzo (*Abschattung*) que muestra el objeto. Se trata de un objeto-imagen (*Bildobjekt*) aprehendido en un ahora actual, pero que porta de igual modo una suspensión temporal de las notas efectivas reales (*wirklich*) y justamente, por este motivo es posible concebirlo *con o sin determinaciones temporales*, ya que mediante esta particular “[...] *aprehensión no están en general representados grupos esenciales de notas*, a saber, los de la *materialidad específica*.”⁵¹ Se está ante una nueva forma de concepción del objeto, pero es importante que haga énfasis en que a pesar de que esta aprehensión pueda gozar de cierta libertad respecto a la temporalidad, resulta imposible pensar en que este objeto es dado *realmente* (*wirklich*), entiéndase como si se tratase únicamente de un acto perceptivo. La temporalidad para este nuevo objeto es completamente intrascendente, éste no encuentra su esencia afectada en lo más mínimo al ser pensado bajo alguna determinación temporal, ya sea que se trate de un continuo discurrir, de una cristalización de una precisa vivencia o haciendo completa abstracción de todas sus notas temporales. Ahora, respecto a la causalidad, ésta queda suprimida a causa de la abstracción de la red de nexos que se encuentra tramada entre todas las cosas materiales del mundo, es decir, este objeto es concebido como si se tratase de un cuerpo (*Körper*) único que se encuentra rodeado por un espacio vacío y, por lo tanto, es un objeto que se asume como una aparición absoluta por sí misma.

⁵¹ Husserl, E. *Ideas II...*, *Op. Cit.*, p, 66-67

Únicamente el espacio será fundante para este objeto; sin éste es imposible pensar cualquier aspecto del mismo, la infranqueabilidad que representa la condición de existencia del espacio muestra que el objeto fantaseado se encuentra a merced de la propia aparición espacial en la cual se halla contenido, para hacer referencia a este objeto inmutable es necesario que el aparecer no devenga. De ahí radica la insistencia de forjar este objeto a través de la inmovilidad e inalterabilidad de sus características, pero ahora es posible despejar toda duda respecto a la significación del requerimiento de esta inmutabilidad; nunca fue pensada en clave material, sino que se hablaba únicamente de inalterabilidad e inmovilidad *espacial*. Lo único que perdura en el objeto-imagen (*Bildobjekt*) es la *específica figura espacial* que posee. Esta *figura* siempre *aparecerá* llena de ciertos datos sensibles (*sinnliche Data*) que se extienden en ella, pero únicamente las de carácter espacial, es preciso decirlo, no se trata, bajo ningún motivo, de una determinación material y de igual modo es justo hacer notar que, por parte del fantasma (*Phantasma*) el espacio se puede mostrar de forma vacía, pues no se encuentra ligado a un aparecer actual.

Si el objeto-imagen (*Bildobjekt*) no es, bajo ninguna reserva, la *res materialis*, entonces ¿esto quiere decir que se trata de objetos con existencia independiente? No, en lo absoluto. Husserl no cae en el viejo problema de establecer una contraposición entre la *captación perceptiva* del objeto y la identidad atemporal del mismo. La clave mediante la cual logra sortear este problema consiste en que el objeto-imagen muestra un esquema sensible (*sinnliche Schema*) que porta la *esencia* de la cosa, pero como se trata de un objeto ligado a un específico ahora su esquema (*Schema*) será constituido de forma parcial, incompleta. Dicho de un modo más claro, se está ante un esquema (*Schema*) que no puede hacer referencia a la completitud del objeto porque le es imposible transgredir los límites contraídos al depender de un acto perceptivo. Pareciera que el proyecto husserliano se encuentra condenado a vagar tras una esencia mutable que se encuentra a merced del incesante presente distendido y que nunca será capaz de ofrecer una esencia inmutable, lo cual es parcialmente verdad; por ese motivo no existe necesidad de contraponer el esquema sensible (*sinnliche Schema*) al escorzo del objeto (*Abschattung*) como si uno de éstos fuese lo verdadero y el otro lo falso. Los dos se encuentran en una estrecha relación, dado que están fundados en el mismo aparecer. ¿Será acaso que éste es el único tipo de conocimiento que puede ofrecer la fenomenología respecto a los objetos? La respuesta es un enfático no, puesto

que efectivamente existe la posibilidad de mentar la esencia de una cosa en su completitud. Antes de poder profundizar sobre esta teoría, primero es necesario atender la relación que guarda el objeto-imagen y el de un objeto percibido, pero por ahora considero prudente mencionar que el fantasma (*Phantasma*) es la respuesta a esta pregunta.

La relación que guarda el objeto-imagen con el escorzo (*Abschattung*) del objeto es una muy especial, debido a que “[...] toda cosa sensible {*sinnliches Ding*} requiere en su dación, como un fragmento básico de su esencia (por ende, siempre insuprimiblemente), de esa índole de cuerpo espacial {*Raumkörper*} lleno.”⁵² El cuerpo espacial (*Raumkörper*) inmutable, es decir, la esencia del objeto espacial recibe el nombre de *esquema sensible* (*sinnliche Schema*) y éste no es, en lo más mínimo, un objeto idealizado, sino una protomanifestación del mismo. Es imposible hablar de una idealización cuando se habla del esquema (*Schema*) por dos principales motivos, el primero es la dación original del objeto que otorga la fantasía y el segundo responde a las posibles variaciones de notas espaciales a los que éste se encuentra a merced, pues el esquema sensible (*sinnliche Schema*) no es otra cosa más que “[...] este armazón básico, esta figura corpórea (“espacial”) con la plenitud extendida sobre ella. La *cosa* (*Ding*) que aparece en reposo y cualitativamente inalterada no nos “*muestra*” más que su esquema, o más bien la apariencia, mientras que , ciertamente está “*aprehendida*” como material”⁵³ El esquema sensible (*sinnliche Schema*) al estar sujeto a múltiples cambios presenta siempre una nueva forma con cada cambio perceptual del objeto, pero esto no significa en lo absoluto que a cada nueva aparición le corresponda un nuevo esquema, sino que se trata únicamente de un nuevo llenado del mismo, “[...] las cualidades sensibles llenan la corporeidad espacial una y absolutamente idéntica en varios estratos que, merced a esta identidad y merced a la esencial inseparabilidad respecto de la extensión tampoco pueden por principio dividirse en varios esquemas (*Schemen*) separados.”⁵⁴

Ahora, el esquema sensible (*sinnliche Schema*) al estar fundado sobre la espacialidad del objeto-imagen (*Bildobjekt*) delata que éste “[...] tiene solamente *una figura*, solamente una extensión; mejor, la *cosa* perceptiva {*Wahrnehmungsding*} tiene solamente una

⁵² Husserl, E. *Ideas II...*, *Op. Cit.*, p, 67.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid*, p, 68.

corporeidad espacial (figura espacial). Junto a esto, la *cosa* {*Ding*} tiene su color, su brillo (captado en el ver), su lisura (captada táctilmente), etc.”⁵⁵ La propia percepción de las cualidades espaciales de un cuerpo se decantan en dos ramas la táctil y la visual, pero en la propia espacialidad también es posible dar cuenta de algo más, me refiero a la capacidad del movimiento corporal el cual “[...] puede ser captado *mediante sentidos diferentes* como cambio de lugar de la corporeidad espacial {*Raumkörperlichkeit*} cósmica {*dinglichen*}.”⁵⁶ El llenado visual y táctil del objeto espacial posee a su vez respectivos esquemas (*Schemen*) los cuales al ser tomados en conjunto constituyen el esquema sensible (*sinnliche Schema*) “[...] el cuerpo espacial {*Raumkörper*} es una unidad sintética de una pluralidad de estratos de “apariciones sensibles” {*sinnliche Erscheinungen*} de sentidos diferentes.”⁵⁷ Estos sentidos se co-relacionan entre sí al aparecer y por lo cual será natural que sus esquemas (*Schemen*) visuales y táctiles se encuentren en plena co-referencia entre ellos. Si modifico en fantasía esta manzana roja que percibo en este preciso momento puedo llegar a su esquema (*Schema*) visual que es llenado con el color rojo, pero también al sentir esta manzana me es posible dar con su esquema (*Schema*) táctil y sentir la rugosidad de su piel.

El esquema (*Schema*) se encuentra determinado en buena medida por el aparecer espacial, mas es de absoluta importancia recordar que el objeto-imagen (*Bildobjekt*) también aprehende la materialidad por estar fundado, como ya he comentado, en un objeto actual. El esquema sensible (*sinnliche Schema*) corresponde únicamente a los caracteres espaciales y no toma en consideración los caracteres materiales aprehendidos, pero como mencioné anteriormente esta falta de materialidad imposibilita que este esquema (*Schema*) sea la esencia de la cosa realmente (*wirklich*) experimentada; el esquema (*Schema*) lo es únicamente del objeto-imagen (*Bildobjekt*) o del fantasma (*Phantasma*). Si éste no puede referir de forma directa al escorzo (*Abschattung*) del objeto percibido por carecer del llenado material se deberá recurrir a los contenidos que fueron aprehendidos únicamente por el objeto-imagen (*Bildobjekt*). Lo cual implica ya un rompimiento con la propia naturaleza perceptiva de la aprehensión del objeto; he ahí la imperiosa necesidad del objeto-imagen (*Bildobjekt*) y de su capacidad de ser modificado en fantasía, pues permite un rompimiento

⁵⁵ *Ibid*, p, 69.

⁵⁶ *Ibid*.

⁵⁷ *Ibid*.

con todas las posibles referencias al nexo de cosas (*Dingzusammenhang*) en el que el objeto percibido se encuentra inmerso, pero con la salvedad de guardar cierta relación con las notas reales aprehendidas del mismo. El rompimiento que mencioné únicamente puede darse al hacer uso de la fantasía para modificar a la cosa (*Ding*) y concebirla como si existiese en “[...] aislamiento. Pero la *cosa* {*Ding*} es lo que es en referencia a “circunstancias” [...] La *realidad* propiamente dicha, que aquí se llama materialidad, no radica en el mero esquema sensible {*sinnliches Schema*} [...] más bien radica precisamente en esta referencia y en las maneras de aprehensión correspondientes a ella.”⁵⁸ El esquema (*Schema*) por sí solo no guarda ninguna relación directa con la *res materialis*; únicamente puede fungir como su protomanifestación, pero ésta nunca se puede pronunciar en torno al estrato material de la cosa únicamente abrirá una paleta de posibles llenados de las notas reales, mas será imposible que se posicione respecto a éstas. Es claro que para hablar de materialidad será necesario atender la relación del esquema (*Schema*) con las notas reales, que vale la pena recordar fueron aprehendidas bajo calidad de residuo, y no conformarse con los meros posibles llenados que éste ofrece.

Si el esquema (*Schema*) se compenetra a partir de los llenados materiales de las cosas es preciso disertar un poco más respecto al modo en el que se da dicha relación. Es bien sabido que el esquema (*Schema*) obtenido del objeto-imagen (*Bildobjekt*) y el del fantasma (*Phantasma*) son idénticos por la afectación que otorga la fantasía; lo cual muestra que esta similitud llega al punto donde “[...] nos salta la vista que en este caso no contamos absolutamente con ningún medio para diferenciar la esencia de la *cosa* (*Ding*) de la esencia del *fantasma* (*Phantasma*) vacío [...]”⁵⁹. El estrato material aprehendido por el objeto-imagen (*Bildobjekt*) no entra en consideración al enfocarse en el esquema (*Schema*), pero es gracias a este sobrante que es posible entablar una relación entre la *res materialis* y el esquema (*Schema*) del objeto-imagen (*Bildobjekt*). Esta concordancia es la que guarda la única llave para entrar en el reino de la esencia de la materialidad del mundo. Tanto como el esquema sensible (*sinnliche Schema*) como la mera sensación material son insuficientes para poder explicar la complejidad del estrato material de las vivencias (*Erlebnisse*), pues “La cosa (*Ding*) es lo que es en el nexo de cosas (*Dingzusammenhang*) y “con referencia” al

⁵⁸ *Ibid*, p. 71.

⁵⁹ *Ibid*, p. 66.

sujeto experimentante, pero es con todo la misma en todos los cambios de estado y de aparición que padece a consecuencia de las circunstancias cambiantes, y en cuanto la misma cosa (*Ding*) tiene un acervo de propiedades “permanentes”.⁶⁰

Surge aquí una cuestión: ¿si el esquema (*Schema*) del objeto-imagen (*Bildobjekt*) únicamente puede ofrecer los datos materiales, puesto que se encuentran captados por medio del aparecer actual, entonces qué sucede con el esquema (*Schema*) del fantasma (*Phantasma*) en donde el estrato material es posible de ser recreado, pero no es propiamente actual y por lo tanto no es una materialidad genuina, dado que es posible sustraerla por completo de este particular modo de aparecer? Efectivamente, al fantasma (*Phantasma*) le es imposible generar este auténtico llenado del esquema (*Schema*) con notas reales; el esquema (*Schema*) que pueda representar siempre estará cargado de una quasimaterialidad, pero nunca será una materialidad propiamente dicha. El fantasma (*Phantasma*) a diferencia del objeto-imagen (*Bildobjekt*) carece de una dación genuina del objeto. Dicha circunstancia permite responder la pregunta antes planteada: si el fantasma (*Phantasma*) carece de esta carga temporal por no estar ligado a una vivencia (*Erlebnis*) actual, entonces el esquema (*Schema*) que puede ser abstraído de éste no se encuentra limitado a ciertas notas reales como sería el caso del objeto-imagen (*Bildobjekt*) y lo cual permite que éstas sean alteradas por completo mediante la fantasía. Por tal motivo, el esquema (*Schema*) del fantasma (*Phantasma*) siempre puede alcanzar una vacuidad en la cual perviven todas las posibles formas en las que las notas reales pueden llegar a manifestarse en el objeto, pero nunca ahondará en la materialidad misma. El esquema (*Schema*) vacío del fantasma (*Phantasma*) es la *esencia absoluta del objeto, es la idea absoluta del objeto*. Ahora bien, es importante mencionar que la idea siempre se constituye a partir de la concepción de una identidad invariable del mismo, pero esta concepción de verdad es ajena a la propia materialidad del mundo, debido a que es concebida bajo la nueva luz que irradia de “[...] la nueva *ciencia de la naturaleza* la que por vez primera captó esta idea de una identidad rigurosa en dependencias absolutamente determinadas y unívocas de la causalidad [...]”⁶¹

La constitución de la idea de una cosa (*Ding*) no ocurre inmediatamente, dado que se nutre a partir de cada esquema sensible (*sinnliche Schema*) que proviene del objeto-imagen

⁶⁰ *Ibid*, p, 108.

⁶¹ *Ibid*, p, 79.

(*Bildobjekt*) y éstos “[...] no contienen, ni siquiera tomados en su plenitud, la esencia regional “cosa” (*Ding*) como un componente originariamente intuitivo inmanente a ellos, así como tampoco los múltiples sentidos referidos a una y la misma cosa individual contienen la esencia individual de esta cosa (*Ding*).”⁶² El fantasma (*Phantasma*) nunca se podrá experimentar en el mundo material porque implicaría la existencia de un objeto imposible, a saber, uno que muestre *todos* sus componentes noemáticos intencionales en una única intuición. Se estaría ante una *cosa objetiva* que requeriría que la infinidad de sus posibles condiciones perceptivas fueran dadas al mismo tiempo; se trataría de un objeto que no guardaría ninguna relación respecto a mi cuerpo (*Leib*) y tal objeto es imposible de ser experimentado en el mundo material, pero esto no le impide ser pensado⁶³. La esencia que ofrece el fantasma (*Phantasma*) es el tipo de verdad que persigue el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*) respecto a los objetos del mundo y consecuentemente cuando este enfoque (*Einstellung*) se empalma con la actitud natural (*natürliche Einstellung*) todos los posibles objetos que puedan ser conocidos lo serán siempre bajo el velo del fantasma (*Phantasma*) y no el de la materialidad.

El esquema (*Schema*) vacío del fantasma (*Phantasma*) únicamente puede estar fundado a partir de la figura espacial del objeto-imagen (*Bildobjekt*). El llenado de esta espacialidad vacía no se puede dar de otra manera más que partiendo de formas que se encuentran sujetas “[...] a ciertos grupos de ecuaciones diferenciales y responde a ciertas leyes *físicas* fundamentales. Pero cualidades sensibles (*sinnliche Qualitäten*) no hay ahí. [...] cualidad de lo que llena el espacio *es* cualidad sensible (*sinnliche Qualität*).”⁶⁴ La mera forma por sí sola es la única que puede tener una extensión real, “Las determinaciones geométricas convienen al *objeto físico* (*physikalisches Objekt*) mismo; lo geométrico pertenece a la naturaleza *física* (*physikalische Natur*) en sí; pero no las cualidades sensibles (*sinnliche Qualitäten*), que pertenecen íntegramente a la esfera de la naturaleza aparente.”⁶⁵ La propia

⁶² Husserl, E. *Ideas I...*, *Op. Cit.*, p, 449.

⁶³ La constitución de la idea siempre se da con base en sus caracteres noemáticos inadecuados en pos de un perfeccionamiento que ocurre en los linderos de la fantasía, pues me es posible reproducir dicho objeto para que “[...] yo pueda seguir los diferentes lados de la cosa (*Ding*), determinando y haciendo intuitivo en mi libre fantasear lo que permanecía al inicio indeterminado y abierto.” Cf. *Ibid*, p, 450. Es en este perfeccionamiento donde la abstracción ideativa (*ideierenden Abstraktion*) ejerce su completo peso y establece los límites que son imposibles de modificar en esta idea del objeto.

⁶⁴ Husserl, E. *Ideas II...*, *Op. Cit.*, p, 117.

⁶⁵ *Ibid*, p, 109.

extensión vacía por sí misma posee una “naturaleza artificial”, los caracteres *fisicomatemáticos* a los que he hecho referencia nacen a partir de la constitución de una naturaleza física (*physikalische Natur*) del objeto, pero para que ésta pueda surgir en un principio es necesario que primero se dé una *constitución objetiva* del mismo.

La primera de estas constituciones responde al hecho de que es posible homogeneizar la aparición del fantasma (*Phantasma*) al tomar la aprehensión del objeto-imagen (*Bildobjekt*) “[...]en condiciones “normales”, ante la cual todas las otras unidades de índole *cósica* —las [cosas] constituidas en condiciones “anómalas”— se hunden en mera ilusión [...]”⁶⁶ Esta constitución hace uso de la abstracción ideativa (*ideierenden Abstraktion*) en el proceso de la fantasía con la finalidad de otorgar una carga básica de objetividad ante cualquier posible sujeto cognoscente, pero para llevar a cabo esta acción es primero necesario caracterizar ciertos aspectos para el sujeto que se encuentra concibiendo la idea del objeto-fantasma (*Phantasma*) en *aislamiento*, ya que éste es el gran requerimiento para tan siquiera poder hablar de un objeto de esa naturaleza. El sujeto que realiza esta acción se encuentra compenetrado por los requerimientos y limitaciones de este *aislamiento*, de este *solus-ipse*. La característica, quizás, más evidente de este estrato es la de la propia exigencia de soledad anímica: “Yo (cada uno lo sustituiría aquí por su propio yo) experimentaría un mundo, y éste sería exactamente el mismo que experimento realmente {*wirklich*}; todo permanecería igual, sólo que en mi dominio de experiencia habrían de faltar todos los cuerpos {*Leiber*} que pudiera aprehender como cuerpos de sujetos psíquicos ajenos.”⁶⁷

El gran peligro que guarda el mundo solipsista es que yo marco la pauta en todo sentido para todo aquello que acontece en *el* mundo; no existe otro sujeto que pueda servir como parangón de mis juicios. He aquí el momento laudatorio del cuerpo (*Leib*): si la caracterización solipsista del mundo obedece únicamente a mis vivencias (*Erlebnisse*), entonces el cuerpo (*Leib*) además de ser mi nexo con el mundo, también se asumirá como la condición de posibilidad de la realidad (*Realität*) de éste; todo aquello que aparezca *para mi* gozará de un carácter innegable de *real* en el mundo. Si la manzana que veo me aparece como roja, entonces efectivamente se trata de una manzana roja, pero si mi visión se ve afectada por la eritropsia, puesto que todo el mundo es teñido de rojo y aquella manzana que la veía

⁶⁶ *Ibid*, p, 110.

⁶⁷ *Ibid*, p, 111.

como roja puede ser realmente amarilla. Esta experiencia contrasta con las anteriores que he tenido antes de sufrir esta afectación y es aquí donde me es permitido establecer una dicotomía entre los objetos que son propios de este mundo solipsista: “[...] una cosa (*Ding*) “aparente”, que en su composición cualitativa es relativa a mi subjetividad, y la cosa (*Ding*) “objetiva”, que sigue siendo la que es incluso cuando en mi subjetividad, y en las “apariciones” de la cosa (*Ding*) que dependen de ella, se presentan cambios.”⁶⁸ Al ver mis manos con un tono rojizo me es evidente que no estoy teniendo una percepción normal de ellas, pero no puedo decir lo mismo en el caso de la manzana, debido a que realmente no sé si veo una manzana roja o amarilla y al suponer que mi cuerpo (*Leib*) no se encuentra en condiciones normales, entonces es posible que esta manzana, que recién veo, no sea roja, sino amarilla.

Para el sujeto solipsista la acuñación del sentido de verdad está ligado a su cuerpo (*Leib*) y al cúmulo de distintas experiencias que ha tenido gracias a éste a lo largo de su vida y justamente por mor de estas múltiples disonancias corporales es posible establecer un perfil objetivo de la cosa (*Ding*) y es que si:

[...] suponemos que un sujeto tuviera siempre solamente percepciones normales y nunca experimentara una variación de ninguno de sus órganos, o que sí experimentara una variación, pero no si no hubiera para ella la posibilidad de la corrección [...] entonces faltarían los motivos que hasta aquí hemos supuesto para la distinción entre “Ilusión” y “realidad”, y el nivel de la “naturaleza *objetiva*” no podría ser alcanzado por tal sujeto.⁶⁹

Sin el cuerpo (*Leib*) y sus desentonos corpóreos sería imposible llegar a los dos sentidos de verdad objetiva que corresponden al estrato solipsista. El primero de ellos ya lo he comentado, pues es aquel que utiliza la abstracción ideativa (*ideierenden Abstraktion*) para crear un objeto que es dado en condiciones normales, es decir, la naturaleza del objeto que es constituida bajo estas condiciones de normalidad permite establecer un sentido de identidad objetiva que no se encuentra arrojada por las condiciones en las que el cuerpo (*Leib*) se encuentre, sino que inclusive se llega a constituir a contrapelo de dicho influjo de subjetividad, el objeto ya posee una identidad con caracteres inmutables. Estos caracteres dan pie a la constitución del *objeto físico* (*physikalisches Objekt*), pero es importante recordar que dichos caracteres *verdaderos* provienen de aquellos que se muestran invariables en las

⁶⁸ *Ibid*, p, 110.

⁶⁹ *Ibid*, p, 111.

aprehensiones del objeto-imagen (*Bildobjekt*). Es en esta coyuntura que el objeto físico (*physikalisches Objekt*) surge como el epitome de la constitución de un posible sentido de verdad objetiva. Únicamente es posible que la verdad física surja a partir de la constitución de la objetividad en el estrato solipsista.

La más evidente diferencia entre este nivel objetivo-solipsista y el objeto físico (*physikalisches Objekt*) corresponde a los alcances de éstos. Por un lado, la objetividad solipsista se encuentra constreñida a los límites que son impuestos por la cotidianidad de las vivencias (*Erlebnisse*) del objeto-imagen (*Bildobjekt*); la objetividad solipsista únicamente puede ser entendida y concebida a través de las múltiples caracterizaciones que ofrece el objeto-imagen (*Bildobjekt*) con cada nueva aprehensión. Expresando esto de una forma clara, el sentido de verdad de esta objetividad se contrapone a la incesante marcha de las experiencias del cuerpo, ahí donde el objeto se encuentra envuelto por el constante cambio la objetividad se erigirá como el bastión de la permanencia. Si siempre he visto a las nubes de color blanco en un día soleado a medio día y de repente las percibo con una tonalidad rojiza en las mismas condiciones de aparición, entonces podré afirmar que estoy ante una percepción “errónea” de las nubes por ser capaz de cotejar mis experiencias y dar cuenta que “algo” está contrastando con mi experiencia normal de éstas, ya sea porque padezco alguna afectación como eritropsia o está ocurriendo un fenómeno que antes no había presenciado; la identidad del objeto se constituye a partir del grueso de mis antiguas experiencias por eso puedo dar fe cuando percibo de forma anormal una cosa (*Ding*), pero esa anomalía se constituye como tal *para mí*. No debe haber dudas respecto a que este sentido de verdad es únicamente construido por mera convicción *propia*; en el momento en donde entablo una conversación con mis congéneres, dueños de sus propios mundos, es posible establecer una confirmación respecto a las:

[...] enunciaciones cósmicas (*dinglicher*) que yo he hecho sobre la base de las experiencias anteriores en los trechos temporales anteriores, experiencias todas que concordaban esmeradamente, *no son confirmados* por mis compañeros de ahora; que esas experiencias no meramente, digamos, les faltaban a ellos [...], sino que se encuentran en consecuente conflicto con lo que ellos experimentaron: lo que, como presuponemos experimentaron de manera necesariamente concordante y siguen experimentando en continuada confirmación.⁷⁰

⁷⁰ *Ibid*, p, 112.

El sujeto solipsista puede constituir todo su mundo a su parecer, pero esta constitución es simplemente un mero bosquejo del mundo en el que todos los seres habitan. Si el sujeto solipsista no busca la confirmación de sus congéneres nunca podrá acceder completamente al mundo.

El sentido de verdad objetivo-solipsista se desmorona al no poseer una confirmación con mis respectivos congéneres. Si veo una rosa con una coloración rosa y llevo a confirmación este juicio con mis semejantes, ellos me harán saber que dicha rosa es realmente roja y no rosa. En ese momento me evidenció como un sujeto que padece una afectación visual y, por lo tanto, los fundamentos sobre los que se erige la verdad objetivo-solipsista son zapados al mostrar que se encuentran carentes de una relación confiable con el objeto que intersubjetivamente está frente a mí y, lo que es más agravante, desde la posición solipsista es imposible considerar a este sujeto como parte de la humanidad, dado que:

[...] no sabe nada de una realidad o siquiera de la posibilidad real (*Wirklichkeit*) “de otros” cuerpos (*Leiber*) susceptibles de ser comprendidos en el sentido de la aprehensión de humanidad, no sabe nada, por ende, del propio cuerpo (*Leib*) como un cuerpo susceptible de ser comprendido por otros, nada acerca de que otros sujetos puedan ponerse a ver el mismo mundo que aparece diferentemente a los diferentes, donde las apariciones estarían referidas en cada caso a “sus” cuerpos (*Leiber*), etc.⁷¹

El cuerpo (*Leib*) es el punto límite del conocimiento solipsista, ya que éste siempre se constituirá como un punto de inflexión para el propio hombre, ante los ojos de los otros mi cuerpo (*Körper*) es una figura más del mundo, pero de forma paradójica es también la clave con la cual me es permisible trascender esta designación de una cosa más; la constitución física del cuerpo (*Körper*) no me permite entablar por sí sola una relación con la humanidad, a pesar de ser una parte necesaria para ésta. El sentido físico del cuerpo (*Körper*) circunda en su totalidad en el estrato solipsista y únicamente cuando concibo al otro como sujeto de su propio cuerpo vivido (*Leib*) puedo romper con las limitaciones propias de dicho estrato. El cuerpo vivido (*Leib*) es el portador de la humanidad.

Las limitantes correspondientes a dicho nivel no interfieren en lo más mínimo con la fundamentación del objeto físico (*physikalisches Objekt*), pues su propia constitución obedece a reglas lógico-matemáticas lo cual muestra que la constitución de éste es la misma

⁷¹ *Ibid*, p, 114.

para el sujeto solipsista como para la humanidad intersubjetiva; la “[...] *objetividad* lógica es *eo ipso* también *objetividad* en el sentido de la intersubjetividad. Lo que un cognoscente conoce en *objetividad* lógica [...] puede igualmente conocerlo todo cognoscente [...]”⁷². La propia fundamentación de este objeto la vuelve, ya por su propia definición, común a todo ser en tanto que éste, el objeto físico, posee una inmediata referencia a la espacialidad vacía de los cuerpos (*Körper*) que aparecen en el mundo. El carácter de vacuidad del objeto físico, hace referencia, como ya lo mencioné anteriormente, a la falta de cualidades sensibles (*sinnliche Qualitäten*) del esquema (*Schema*) vacío del fantasma (*Phantasma*). Las determinaciones correspondientes de dicho objeto siempre incumbirán a una figura que aparece en un espacio intersubjetivo común “[...] no solamente para mí y mis congéneres fortuitos, sino para nosotros y todos los que hayan de poder entrar en tarto con nosotros y entenderse con nosotros acerca de las cosas y los hombres.”⁷³

Cumplir con tal expectativa no es meramente sencillo pues los caracteres que son propios del objeto físico (*physikalisches Objekt*) únicamente pueden existir sin un correlato sensible por mor de su propia objetividad lógico-matemática. Esto evidencia que dicho objeto no se muestra “[...] en mi “espacio” o en el de algún otro en cuanto “fenómeno” (“espacio fenomenal”), sino en el *espacio objetivo*, que es una *unidad* formal de la identificación que pertenece a las cualidades cambiantes.”⁷⁴ Los objetos que aparecen en este espacio son *ininteligibles* en la vida diaria, debido a que carecen de notas sensibles (*sinnliche Merkmale*) que realmente los ligen con un determinado aparecer y consecuentemente con mi cuerpo (*Leib*); la propia objetividad que se le atribuye a éstos lo es en tanto que la cosa (*Ding*) aparece en “[...] el *espacio objetivo*. Todo *lo demás* que en la cosa {*Ding*} es objetivo (desligado de todo relativismo) lo es por su enlazamiento en lo fundamentalmente *objetivo*, en el espacio, el tiempo, el movimiento.”⁷⁵ No es una objetividad que sea asequible en el mundo sensible, pero no por eso se puede afirmar que no tenga incidencia en el aparecer sensible de la cosa (*Ding*), pues la objetividad espacial descansa en una mera posibilidad ideal de reconocimiento entre todos los posibles apareceres de las cosas (*Dinge*), su fundamento es

⁷² *Ibid*, p, 115.

⁷³ *Ibid*, p, 119.

⁷⁴ *Ibid*, p, 120.

⁷⁵ *Ibid*, p, 116.

“[...] que todo “aquí” es identificable con todo “allí” relativo respecto de todo nuevo aquí resultante de toda “locomoción” del sujeto, y luego también respecto de todo aquí perteneciente a otro sujeto.”⁷⁶

La posibilidad de vivenciar estos objetos no es propia de la experiencia cotidiana del mundo, sino que será necesario entrar en el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*) de forma consciente, es decir, entrar en el umbral de la ciencia para constituir, comprobar y precisar aún más la naturaleza física (*physikalische Natur*) de una cosa (*Ding*), pero siempre de forma consciente respecto a la naturaleza de este objeto. El objeto físico únicamente es posible en tanto que puede ser intuido mediante razonamientos fisicomatemáticos; ésta es la culminación del conocimiento en el enfoque naturalista; un objeto que pervive al cambio y puede ser constituido de forma intersubjetiva, pero incapaz de ser experimentado en la vida diaria y, sin embargo, es capaz de determinar toda posibilidad existencia de las notas sensible (*sinnliche Data*) de la cosa (*Ding*). En este espacio objetivo todo aquello que aparezca lo hace con el carácter de idealidad, por lo que cuando se hable del objeto físico (*physikalisches Objekt*) se deberá entender exclusivamente en este sentido y no como si se tratase de una cosa (*Ding*) que posee un aparecer sensible que se encuentra ligado a mi cuerpo (*Leib*), pues “Todo lo que experimentamos en la cosa (*Ding*), incluso la figura hace referencia al sujeto experimentante. Todo ello aparece en aspectos cambiantes, con cuyo cambio también las cosas (*Dinge*) están ahí como sensiblemente alteradas”⁷⁷.

El objeto físico no se constituye a partir de la desarticulación de este nexo, sino que no existe, en primer lugar, dicha unión con mi cuerpo (*Leib*). La incidencia que el objeto físico posee sobre la cosa (*Ding*) es facultada porque:

[...] la figura espacial puramente *objetiva* [...] no surge de mi espacio aparente por *abstracción*, sino por una *objetivación*, la cual toma como “aparición” a toda figura espacial sensiblemente aparente caracterizada con cualidades sensibles (*sinnliche Qualitäten*), y la coloca en multiplicidades de apariciones que no pertenecen a una conciencia individual, sino a una conciencia social como un grupo global de apariciones posibles que se edifican a partir de grupos de individuales. Cada sujeto tiene su espacio total y sus figuras singulares, pero en la intersubjetividad éstas son apariciones.⁷⁸

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid*, p, 115.

⁷⁸ *Ibid*, p, 120.

La constitución de la naturaleza física (*physikalische Natur*) ostenta una directa remisión al escorzo (*Abschattung*) de la cosa (*Ding*), que gracias al cuerpo (*Leib*) constituimos como parte del mundo circundante (*Umwelt*) de cada persona, pero con la peculiaridad de que en la naturaleza física (*physikalische Natur*) se hace una completa omisión al hecho de que este escorzo (*Abschattung*) se encuentra íntimamente ligada con el cuerpo (*Leib*). Esta supresión del nexo entre el escorzo de las cosas (*Dinge*) y mi cuerpo (*Leib*) es fundamental para establecer las bases sobre las que se erigirá el sentido de la intersubjetividad de la cosa física (*physikalisches Ding*). El fundamento de la intersubjetividad de ésta responde a la diferenciación entre el escorzo de una cosa (*Ding*) y su figura objetiva, de dicha diferenciación se logra invertir la relación entre constituyente y constituido, pues “[...] la cosa (*Ding*) vista es mera aparición de la verdadera de la cosa física (*physikalisches Ding*). La verdadera naturaleza del físico es una sustracción metódicamente necesaria del pensamiento y sólo como tal puede constituirse; solamente tiene su verdad en cuanto “matemática”. ”⁷⁹

El enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*) originalmente se limita a constituir el objeto físico (*physikalisches Objekt*) como el pináculo del conocimiento objetivo, pero éste al influir en la posibilidad de la dación de las notas reales de la cosa (*Ding*) crea una brecha mediante la cual será posible delimitar de forma objetiva dichas notas sensible (*sinnliche Data*). Si el objeto físico toma como punto de partida la figura objetiva, entonces todo aquello que llene esta figura estará determinado por la misma, es decir, los contenidos de dichas figuras “[...] expresan dependencias causales-legales de las determinaciones espaciales de los cuerpos (*Körper*) [...] a toda alteración posicional corresponde una alteración del efecto. Gracias a esta coordinación con relaciones espaciales exactamente determinables, también las cualidades sensibles (*sinnliche Qualitäten*) son susceptibles de una determinación exacta.”⁸⁰ La determinación física de los caracteres sensibles de las cosas (*Dinge*) no ocurre como si se tratase de un proceso arbitrario o una compaginación de las respuestas que la mayoría de los sujetos llega a compartir; no debe haber mayor duda, la definición física no responde a un consenso, sino que se encuentra ya delimitada por la propia matematización indirecta de sus caracteres sensibles, los cuales cabe recordar, son representados a través de

⁷⁹ *Ibid*, p, 278.

⁸⁰ *Ibid*, p, 116-117.

relaciones matemáticas que permiten una mayor comprensión de la intrincada relación que guarda la figura objetiva con el aparecer sensible de la cosa (*Ding*) permitiendo de tal modo una medición con mayor exactitud de una nota sensible y descubriendo nuevos factores de influencia sobre la cosa sensible (*sinnliches Ding*). Dicha medición aspira a una objetividad que nunca podrá ser realizada en el mundo natural.

Las notas sensibles de la cosa física (*physikalisches Ding*) obedecen a este ideal de objetividad que se encuentra compenetrado por el enfoque naturalista (*naturalische Einstellung*), la sensibilidad objetiva que se pretende proclamar mediante la cosa física existe únicamente en la medida en que la cosa (*Ding*) puede ser determinada por la figura vacía del objeto físico. El sonido que produce una cuerda de una guitarra, el color rojo de la túnica de San Jerónimo en la representación de Caravaggio o el sabor dulce o amargo de un vino serán notas sensibles, por mencionar algunas, receptivas a una definición objetiva y con la peculiaridad de no depender en lo absoluto de la existencia y participación de un sujeto. El color de la túnica será rojo no porque así lo perciba, sino por estar teñida con un pigmento que absorbe las ondas luminosas y refleja el espectro rojo de la luz, el sabor del vino será amargo o dulce dependiendo de la concentración de pH que exista en el vino, etc.

La *determinación objetiva* determina la cosa (*Ding*) mediante aquello que le conviene y le tiene que convenir si ha de poder aparecer para mí o para cualquiera que esté en trato conmigo, y si ha de poder valer como la misma para todos los miembros de la comunidad comunicativa-también para mí en todas las variantes posibles de mi sensibilidad.⁸¹

Mediante la constitución de la cosa física se logra instaurar una emancipación de las vivencias (*Erlebnisse*) que el sujeto puede llegar a tener respecto a dichas notas sensibles (*sinnliche Data*); lo rojo es rojo en sí y ya no únicamente para mí, o al contrario yo lo podré ver como rosa, por sufrir de alguna alteración, y la cosa física permanecerá idéntica a sí misma.

La propia concepción de la objetividad en la sensibilidad conlleva ya en su seno un gran problema, pues dicha noción existe únicamente gracias a la transgresión de los límites entre la naturaleza material y la naturaleza física (*physikalisches Natur*). Si el papel del sujeto y su cuerpo (*Leib*) son irrelevantes para la constitución de la cosa física (*physikalisches Ding*), entonces el sentido de realidad (*Realität*) que clama para sí no puede ser material en

⁸¹ *Ibid*, p, 119.

lo absoluto y, por lo tanto, ésta, no representa propiamente a las vivencias (*Erlebnisse*) que cualquier sujeto pueda llegar a tener del mundo en el que todos habitamos. El sentido de la verdad material es remplazado por el de la objetividad como consecuencia de la instauración del empalme entre la actitud natural (*natürliche Einstellung*) y el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*); la realidad (*Realität*) matemática de la cosa física es asentada como la única existente en el mundo natural. El problema estriba en que las idealidades matemáticas no son aprehensibles de forma sensible, al contrario, se instauran en directa oposición a ésta, entonces la cosa física (*physikalisches Ding*) clama para sí una realidad sensible que no puede ser aprehendida de forma sensible, mejor aún, una objetividad sensible que no posee tan siquiera un fundamento material.

¿Cómo es acaso posible que la cosa física (*physikalisches Ding*) sea intersubjetiva, pero no posea una realidad material (*materielle Realität*)? El sentido de intersubjetividad de ésta únicamente hace referencia a su capacidad de reconocimiento en tanto que su identidad física es constituida con base en:

[...] reglas lógico-experimentales y fundada en ellas, de lo aparente en las “apariciones” cambiantes, diferentes en cuanto al contenido, de los sujetos que están en el nexo intersubjetivo con sus correspondientes actos del aparecer y del pensar lógico-experimental [...] se determina *objetivamente* la cosa (*Ding*) como un algo vacío, determinado mediante las formas intersubjetivamente constituidas de espacio y tiempo. Quedan fuera todas las cualidades secundarias y, mirándolo bien, *todo* lo que puede ser dado intuitivamente, lo cual incluye todas las *figuras espaciales y temporales intuitivas*, que no son en absoluto pensables, en efecto, sin llenado secundario, todas las diferencias de orientación, etcétera.⁸²

La intersubjetividad de la cosa física únicamente augura una posible referencia formal al objeto físico (*physikalisches Objekt*), pero nunca podrá ahondar de forma genuina en la sensibilidad de la cosa (*Ding*), es decir, ésta hace uso de la fantasía para llenar el esquema (*Schema*) vacío del fantasma (*Phantasma*) con cualidades secundarias que no se encuentran ligadas a un determinado aparecer por ser reproducidas mediante la fantasía, “Lo fantaseado es consciente no como “realmente” presente, pasado o futuro; “flota” delante sólo como tal, sin actualidad de la posición.”⁸³ motivo por el cual, es en primer lugar posible una determinación objetiva de la sensibilidad siempre y cuando no se pierda de vista que esta sensibilidad es una reproducción con carácter de fantasía y no es, propiamente hablando,

⁸² *Ibid*, p, 121.

⁸³ Husserl, E. *Ideas I...*, *Op. Cit.*, p, 352.

sensibilidad pura. El estrato objetivo de la sensibilidad no dice absolutamente nada respecto del mundo circundante (*Umwelt*) que constituimos día a día y es en este punto donde cobra importancia el papel de la cosa sensible (*sinnliches Ding*), ésta es la única que mantiene una verdadera relación con la realidad material (*materielle Realität*) de todo aquello que nos rodea.

Una última cuestión debe ser resuelta, si la cosa física (*physikalisches Objekt*) y la cosa sensible (*physikalisches Ding*) son tan ampliamente distintas, entonces ¿cómo es posible que ambas se mantengan en una estrecha relación? Me es posible mentar una rosa roja, por ejemplo, y mis congéneres tendrán una representación de ese particular objeto aunado con su debida coloración. Existe un consenso respecto a la cosa (*Ding*) a la que cada uno se refiere, pero dicho consenso es posibilitado, en primera y última instancia, por la figura objetiva que brinda el objeto físico. Ahora bien, en la representación que cada uno posee del objeto no habrá notas sensibles (*sinnliche Merkmale*) actuales, pues, como mencioné anteriormente, se trata de una mera idealización y no de la aprehensión de una vivencia (*Erlebnisse*). Tanto el color, como la fragancia o la forma del escorzo (*Abschattung*) de la rosa que aparece frente a mí se encuentran ligados a un determinado ahora que les permite ser aprehendidos como parte del esquema (*Schema*) del objeto imagen (*Bildobjekt*), expresado de una forma concisa, la sensibilidad de las cosas (*Dinge*) únicamente puede ser aprehendida al tomar en consideración la cosa como parte del nexo de cosas (*Dingzusammenhang*) en el que existe y en el cual tanto la importancia como la necesidad del cuerpo vivido (*Leib*) se encuentran establecidas, ya que “Todo ser espacial aparece necesariamente de tal modo que aparece más cerca o más lejos, como arriba o abaja, como a la derecha o a la izquierda [...] el cuerpo (*Leib*) tiene para su yo el distintivo peculiar de que porta en sí el *punto cero* (*Nullpunkt*) de todas estas orientaciones.”⁸⁴

La sensibilidad no goza de un carácter intersubjetivo a raíz de que su propia constitución le impide asumir tal rol. Para cumplir tal motivo sería necesario que se reprodujeran tanto las mismas circunstancias en las que la cosa (*Ding*) se encuentra influenciada tanto por el nexo de cosas (*Dingzusammenhang*) del que forma parte como por el cúmulo de variaciones relativas al cuerpo (*Leib*) que el sujeto pueda estar experimentando.

⁸⁴ Husserl, E. *Ideas II...*, *Op. Cit.*, p, 198.

Tanto la sensibilidad, como la intersubjetividad se encuentran compenetradas en la experiencia mundana del mundo, pues el objeto intersubjetivo es representado a partir de las notas sensibles (*sinnliche Merkmale*) que cada sujeto ha aprehendido a lo largo de su vida, como por ejemplo con el caso de la rosa roja cada uno tendrá una representación distinta de ésta, con diferentes tonalidades de rojo, distinto número de pétalos, con o sin espinas, una coloración distinta del tallo, etc., pero con la absoluta certeza de que esa rosa roja que ellos constituyen por medio de la fantasía *es* una rosa roja. A pesar de la gran variabilidad que existe entre todas las posibles notas sensibles de la cosa (*Ding*) éstas siempre guardarán cierta concordancia con las delimitaciones sensibles que ofrece la intersubjetividad de la cosa física (*physikalisches Ding*), si la coloración de la rosa es más pálida ya no estaremos hablando de una rosa roja, sino de una blanca, amarilla, rosa, etc. La intersección entre la realidad material (*materielle Realität*) y la física (*physische*) es posibilitada porque:

La cosa (*Ding*) es una regla de apariciones posibles. Esto significa: la cosa (*Ding*) es una *realidad* (*Realität*) en cuanto unidad de una multiplicidad de apariciones reguladamente coperteneientes. Y esta unidad es una unidad intersubjetiva. Es una unidad de estados; la cosa (*Ding*) tiene sus propiedades reales (*realen*) y a cada momento le corresponde un estado actual.⁸⁵

La íntima relación que guarda la cosa física, el objeto físico (*physikalisches Objekt*), el objeto imagen (*Bildobjekt*), el fantasma (*Phantasma*) y la cosa sensible (*sinnliches Ding*) no emana de las características peculiares de alguna de éstas que permita servir como sustento a las otras, sino que la *cosa* (*Ding*) es ya el fundamento de todas estas caracterizaciones y es a través de cada una de éstas que se conoce y aprehende el verdadero sentido de la cosa. Éste es el motivo por el cual a pesar de las diferencias innegables entre estas caracterizaciones será posible encontrar filamentos que engendran relaciones entre éstas. Motivo por el cual cualquier modificación que sea posible de realizarse a partir del conocimiento que otorga el objeto físico influirá en la manifestación de la cosa sensible.⁸⁶

⁸⁵ *Ibid*, p, 119.

⁸⁶ Se entiende, quizás, bajo esta tematización la importancia y la radicalidad de la máxima fenomenológica husserliana: ¡A las cosas mismas! (*zu den Sachen Selbst!*). Se trata de una apelación a experimentar el mundo teniendo en cuenta la intrincada relación de concatenaciones que existe entre las múltiples caracterizaciones de las cosas. Se trata de un llamado a la instauración de un conocimiento en sentido estricto que gire en torno a las cosas mismas y no tomar sus caracterizaciones con el peso que realmente le corresponde a la cosa (*Ding*). El regreso a las cosas mismas es el rompimiento de la actitud *ingenua* del hombre.

La cosa (*Ding*) al ser una regla de apariciones posibles constituye las múltiples posibles caracterizaciones que se puedan hacer de ésta, en otras palabras, ella es el fundamento sobre la que se erigen las demás significaciones respectivas de la cosa. Este rasgo tan fundamental perteneciente a la cosa será apropiado por su caracterización física; invirtiendo de tal modo la relación existente al equiparar ambas figuras, pues la cosa y la cosa física (*physikalisches Ding*) serán una y la misma en el panorama que brinda el empalme entre la actitud natural (*natürliche Einstellung*) y el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*). De este modo se explica el motivo por el cual la cosa sensible (*sinnliches Ding*) es constituida bajo un halo de inexactitud, de falsedad, en una palabra, se le considera infiel respecto a la experiencia que produce el aparecer de la cosa física, pero ésta no tiene y nunca tendrá un fundamento material que la ligue con la experiencia efectivamente real (*wirklich*) del mundo. Horadando, de tal forma, todas las posturas que se encuentren fundadas en este tipo de experiencia. Desde esta particular posición es desde donde Maine de Biran tematiza el cuerpo y a su vez, es la causa de la zozobra de dichos esfuerzos por rescatar la importancia de éste en el posicionamiento filosófico. Los descubrimientos que trae consigo la tesis del esfuerzo volitivo entran en plena contradicción con la definición física del cuerpo (*Körper*), en dicha visión éste es tan sólo un objeto más en el mundo que *debe*, según las reglas físicas, de carecer de su contraparte viva (*Leib*). Mediante el esfuerzo volitivo él da cuenta que hay una parte del hombre que le permite estar en amplia contradicción con las reglas del mundo físico y que mediante dicho esfuerzo es posible desacatar e inclusive oponerse a dichas reglas que regulan el movimiento corporal.

El problema para la teoría biraniana se encuentra fundado en que el esfuerzo se puede originar desde dos distintas esferas de influencia, a saber, desde la voluntad y el instinto, pero, a pesar de que éste pueda poseer una distinta motivación resulta prácticamente imposible diferenciar uno del otro cuando se trata del esfuerzo de mis congéneres. No se pone en tela de juicio la existencia de estas dos, es preciso recordar, que Maine afirma que la diferencia entre éstas corresponde a la intervención de las aspiraciones del alma y de tal manera se establece un punto de inflexión entre estas dos. La imposibilidad por diferenciar de forma efectiva entre el esfuerzo volitivo y el instintivo hace una muesca en los esfuerzos de este pensador francés por establecer un criterio entre las actividades del hombre y aquellas de los animales. Explicaré a lo que me refiero, cuando Maine caracteriza el esfuerzo

instintivo como aquel que se encuentra predispuesto por las leyes mecanicistas/naturalistas está dando pie a una explicación física respecto al cuerpo; mientras que, en el caso del esfuerzo volitivo se hace mención a su capacidad de subvertir lo establecido por el instinto e inclusive lo logra revertir o suprimir por completo en las acciones en las que éste se encuentra presente. Maine se encuentra en la abyecta necesidad por armonizar estos dos tipos de esfuerzo que se sitúan en extremos conceptuales, pero que convergen en el mismo cuerpo y lo que los vuelve indistinguibles entre sí mismos a ojos de los demás. Echando por tierra cualquier posibilidad de conocimiento respecto al hombre en tanto que forma parte de la humanidad.

El cuerpo para Maine, como comenté anteriormente, es uno solo. Lo cual significa que este cuerpo se encuentra en todo momento atravesado por el ímpetu del mecanicismo y que únicamente mediante la aparición del esfuerzo volitivo es posible sublevar lo establecido por el instinto para dar paso a la génesis de lo propiamente humano. Maine cree firmemente que el esfuerzo volitivo marca la pauta para el surgimiento de lo humano a costillas de lo instintivo y, por lo cual la influencia de las leyes del mecanicismo se encuentra ausente en este ámbito, pero dicha capacidad subversiva no es evidencia de la emancipación de la esfera humana respecto a la instintiva, sino que en realidad, ese esfuerzo se encuentra sujeto a otro tipo de leyes, a leyes de motivación (*Motivation*) que rigen el curso anímico (*Seelischen*)⁸⁷

⁸⁷ La motivación (*Motivation*) es la ley fundamental que gobierna el mundo anímico (*Seelischen*), contrario a la posición biraniana donde esta esfera se muestra carente de leyes que puedan determinar de modo efectivo todas las acciones que se puedan realizar. El hombre para Maine no puede ser constituido de otro modo más que por su propia voluntad, evidenciando que en dicha constitución todas las acciones que puedan emanar de esta esfera obedecen únicamente el capricho del alma. Por su parte, Husserl da cuenta que la esfera anímica se encuentra legislada por una “[...] causalidad espiritual [...]” Cf. *Ibid*, p, 334., que explica cada una de las acciones de esta esfera. Husserl es bastante enfático en torno al concepto que se debe utilizar para enunciar estas leyes, pues menciona que “[...] mejor es aquí evitar la expresión de causalidad, cargada de prejuicios, y hablar de motivación en la esfera trascendental.” Cf. Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*, Trad. José Gaos y Miguel García-Baró, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p, 131. La motivación, Husserl, la divide en dos tipos: la primera hace referencia a “Motivaciones de actos activos por actos activos en la esfera que se halla bajo normas de razón. Aquí la diferencia es entre la motivación del yo y la motivación de los actos [y la] 2) Otras motivaciones distintas.” Cf. Husserl, E. *Ideas II...Op. Cit.* p, 268. Esta primera impresión respecto a la motivación deja entrever una postura donde la libertad no existiría propiamente, dado que todas las posturas respectivas de esta esfera se encuentran circunscritas a leyes motivacionales que explican la razón detrás de una acción, por ejemplo, el sujeto A es más alto que el sujeto B y C, la conclusión que el sujeto A es más alto está motivada por las premisas que le anteceden; si estas cambian, naturalmente, la conclusión cambia “Yo le confiero a mi tesis a la conclusión, porque yo he juzgado así y asá en las premisas, le he dado a ellas mi tesis.” Cf. *Ibid*, p, 268. Y de igual forma, es posible verter mi tesis en una conclusión que se contradice con las premisas, debido a que se está ante una “[...] razón ‘relativa’. Quien se deja llevar por

de este tipo de acciones y sobre las que la influencia mecanicista/naturalista no puede actuar. Maine estaba en el umbral de una nueva forma de experimentar la corporalidad, de vivenciar el mundo, en una palabra, de existir, pero le es imposible reconocer las nuevas dimensiones que ha sondeado con su pensamiento por estar sujeto a una única experiencia del cuerpo. Le es imposible concebir una sensibilidad que haga referencia a la esfera anímica del hombre por mor de que el esfuerzo volitivo es la única vía para dicho lindero, es por eso que dirá que: “[...] los modos pasivos de la sensibilidad no pueden sino ser distintos del yo, que reside por entero en el sentido del esfuerzo, y de los productos inmediatos de su actividad.”⁸⁸

En esta única experiencia del cuerpo la sensibilidad pasiva del hombre está sujeta a la esfera instintiva por el simple hecho de que Maine debe barajear las distintas experiencias corporales en un único espectro, es decir, o le corresponde a la esfera volitiva o a la instintiva. En tal dicotomía se pierde la complejidad que constituye la experiencia corporal. El motivo de este reduccionismo obedece al escollo conceptual que supone para la tradición la imposibilidad por desvelar la pretensión de realidad (*Wirklichkeit*) absoluta del empalme al que me he referido a lo largo de este trabajo. Poco importa que Maine pueda tematizar desde el enfoque personalista (*personalistische Einstellung*) —el cual, cabe aclarar, consiste en “[...] que vemos las cosas de nuestro entorno precisamente como nuestro entorno y no como naturaleza “objetiva”.”⁸⁹— al cuerpo o a la humanidad, debido a que dicha tematización carece de un sustento material una vez que el empalme se ha instaurado como la realidad (*Wirklichkeit*) objetiva del mundo. Este enfoque (*Einstellung*) donde cada persona se asume como dueña de sus propias experiencias que constituyen *su* mundo, donde reina *su* verdad sobre todo aquello que conoce sin hacer remisión al espacio o verdades objetivos se ve

impulsos e inclinaciones, que son ciegos porque no parten del sentido de las cosas que fungen como estímulo, porque no tienen su fuente en él, es impulsado irracionalmente.” CF. *Ibid.* Esta acotación únicamente hace referencia a las leyes motivacionales de toma de posiciones, pero aquellas que sean de una índole asociativa, es decir, no-racional fungirán como “[...] ‘sedimentos’ de actos de razón u obras de razón anteriores, o que, por ‘analogía’ con aquellas, se presentan como unidades aperceptivas sin estar realmente formadas por la acción racional, o bien aquellas que carecen completamente de razón: la sensibilidad, lo que se impone, a lo predado, el engranaje en la esfera de la pasividad.” CF *Ibid.* p, 269. Estas leyes asociativas dan un subsuelo anímico que afecta al sujeto, pero no lo determina. Aquí es donde florecerá la libertad, o en términos biranianos, el esfuerzo volitivo: “La *autonomía de la razón*, la ‘libertad’ del sujeto personal consiste, por ende, en que yo no cedo pasivamente a las influencias ajenas, sino que me decido a partir de mí mismo. Y además en que no me dejo ‘jalar’ por otras inclinaciones e impulsos, sino que soy libremente actuante, y ello a la manera de la razón.” Cf. *Ibid.* p, 317.

⁸⁸ De Biran, M. *Nuevos...*, *Op. Cit.* p, 217.

⁸⁹ Husserl, E. *Ideas II...*, *Op. Cit.* p, 228.

resumido a una burda aparición falible de lo que *realmente* existe en el mundo. De esta imposibilidad es de donde emana el éxito de la fenomenología para tematizar el cuerpo y sincretizar la experiencia propia que éste brinda como cuerpo vivido (*Leib*) y la estructura universal del conocimiento. Es necesaria una epojé (*ἐποχή*) fenomenológica con la cual sea posible suspender todas las creencias de este mundo, incluyendo la de la realidad (*Realität*) absoluta.

Conclusiones

§21 La necesidad de la *ἐποχή* fenomenológica.

La postura acrítica de la actitud natural (*natürliche Einstellung*) en relación con la existencia del mundo confiere esta específica característica a la unión que mantiene esta actitud (*Einstellung*) con el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*) otorgando de tal forma a la cosa física (*physikalisches Ding*) un halo de realidad dogmática. No se cuestionan las condiciones de posibilidad de existencia de la misma, o expresado de una forma más clara, ésta no es a la única a la que se le confiere dicha propiedad, sino que todo aquello que aparezca en el horizonte del mundo natural lo hará con la peculiaridad de no ser cuestionado —por los habitantes de dicho mundo— sobre las posibilidades de su existencia. Inclusive dicha pregunta resulta impensable, pues no hay cabida para la misma; la prueba irrefutable —que desfonda toda posible duda sobre el mundo— es la misma existencia que se pretende poner en tela de juicio. Resulta un oxímoron plantearse este tipo de inquietudes *desde* la actitud natural; no se debate la existencia del mundo, simplemente se le acepta tal y como es. Esta vida “[...] es, en principio, nada más que la vida cotidiana antes de hacer filosofía—esto es, la actitud natural puede ser caracterizada como precientífica y prefilosófica.”⁹⁰

La aceptación sin miramientos del mundo debe ser cuidadosamente analizada. La posibilidad de desarrollar conocimiento desde esta actitud (*Einstellung*) no se encuentra limitada en lo más mínimo por su ingenuidad respecto a la existencia del mundo, de hecho, sucede todo lo contrario, desde esta actitud es posible indagar en la naturaleza del mismo y lograr descubrir las leyes que lo rigen. Es en estos descubrimientos que la definición de la cosa física comenzará a ganar terreno sobre el mundo pre-científico y pre-filosófico con cada nuevo avance científico proveniente del enfoque naturalista. El hombre que vive en actitud natural se vuelve cada vez más receloso de su propia experiencia del mundo. No desconfía de la existencia de aquello que se postra ante él, dado que aún se encuentra supeditado a la tesis central de la actitud natural; sino que sospechará de su propia experiencia inmediata del mundo. La experiencia pre-teórica del sujeto no se encuentra desplazada o suspendida en su

⁹⁰ Luft, S. *The natural...* Op. Cit., p, 116. “[...] is, in principle, nothing but everyday life prior to doing philosophy—that is, the NA can be characterized as prescientific and prephilosophical.” La traducción es mía.

propia inmediatez, simplemente es considerada como una experiencia poco confiable e inclusive falaz.

El hombre que ha aceptado las postulaciones provenientes del enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*) cree que el mundo pre-teórico no es aquel que realmente experimenta en la inmediatez de su vida, sino que, al contrario, existe un mundo objetivo que al ser correlato de la ciencia naturalista se posiciona como aquel que *realmente* (*wirklich*) existe y el único modo para poder acceder a él es a través de la matematización de la experiencia inmediata. El empalme naturalista altera la expectativa de la experiencia inmediata del mundo natural del hombre, éste aún tiene su experiencia inmediata del mundo pre-teórico intacta, es decir, el modo en el que se relaciona con su propio mundo sigue siendo idéntico a como lo haría si estuviese únicamente en actitud natural (*natürliche Einstellung*). El cambio ocurre en la manera en la que el hombre estará volcado hacia este tipo de experiencias; éstas no desaparecen y mucho menos dejan de ser experimentadas, sino que ahora, dichas experiencias reciben una neutralización. Efectivamente, el sujeto las deja de considerar como inmediatamente verdaderas, es necesario que sean explicadas mediante formulaciones de índole naturalista. El sabor de un vino será agrio o dulce, como mencioné en el párrafo anterior, en tanto que el pH de la bebida lo dicte así y no por el propio sabor que yo tenga de él, a pesar de que a mí me pueda dar la sensación contraria a lo que el pH dicta.

Este mundo naturalista toma como su único parangón a la teorización de la naturaleza, pero, siguiendo las mismas palabras de Husserl respecto a este asunto, es preciso plantear la siguiente cuestión:

¿Es la actitud (*Einstellung*) teórica hacia la naturaleza —hacia el mundo de la unidad total de las realidades— la única actitud (*Einstellung*) teórica posible? No, ella es en efecto una vida-de-yo y habitualidad de la vida-de-yo particular [...] otra actitud (*Einstellung*) posible es la actitud hacia la “subjetividad viviente” o hacia el espíritu —en las ciencias del espíritu.⁹¹

El olvido de la existencia de más enfoques (*Einstellung*) que tematizan el mundo a partir de la actitud natural (*natürliche Einstellung*) únicamente puede ser traducido en una pérdida sustancial de nuevas formas de vivir la inmediatez de ese mundo. Ese es el peligro que

⁹¹ Husserl, E. *Ideas II...*, *Op. Cit.*, p, 430.

representa el *empalme*⁹² entre la actitud natural y el enfoque naturalista; se oculta la posibilidad de experimentar de forma distinta el mundo. El mundo pre-teórico en el que me es posible tapar al sol con uno de mis dedos pierde su inmediata validez; se disipa el asombro que produce la simpleza de ese acto para dar paso a una serie de cálculos que buscan probar que dicho astro tiene un tamaño mucho mayor que mi cuerpo e inclusive la Tierra y que, por lo tanto, resulta imposible poder afirmar tal cosa. Este tipo de afectaciones no sólo incumben a las vicisitudes de índole epistemológico como es el caso del vino, sino que también se pretenderá exponer desde el naturalismo situaciones que no pueden ser entendidas cabalmente tal como es el caso del cuerpo vivido (*Leib*), las emociones del sujeto como cuando se procura explicar el amor al reducirlo únicamente a las reacciones químicas que se liberan en el cuerpo.

La tracción que generan las nociones científicas pasa inadvertida en la vida diaria, debido a que, la aceptación ingenua del mundo de la actitud natural (*natürliche Einstellung*) se articula como la espina dorsal de esta postura, mas, es preciso decirlo, no es el único enfoque (*Einstellung*) que toma la tesis central de dicha actitud (*Einstellung*) como su epicentro. De hecho, es posible abordar esta cuestión del mismo modo en como en su tiempo lo hizo Husserl, él comenta a este respecto que:

Toda ciencia parte de la base natural; mejor: se halla sobre ella. La ciencia de la naturaleza se ocupa de la realidad y los nexos reales-causales; la ciencia del espíritu, del ser y la vida personales naturales y los nexos de vida personales (vida-de-yo que padece y actúa). El mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu son correlativos, son "mundos" que no se estorban. A la ciencia de la naturaleza, aunque explora el todo de las realidades, se le escapa el mundo de la vida de las personas; a éste no lo toca la más sutil teoría científico-natural, y simplemente

⁹² Manteniendo un apego a la claridad, creo necesario elucidar un poco más respecto a las diferencias existentes entre el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*) y dicho empalme. Respecto al primer concepto es necesario decir que las condiciones de aparición del mismo se dan a partir de un acto consciente, es decir los enfoques (*Einstellungen*) teóricos no pueden surgir por mor de una espontaneidad. Se requiere de una instrucción previa para poder teorizar desde esta esfera, lo que quiere decir que el mundo que ésta ilustra por principio, existe únicamente en tanto que el sujeto haga uso de ese enfoque (*Einstellung*). Husserl comenta, teniendo en mente esta cuestión, que "*El mundo aritmético sólo está para mí ahí si y mientras estoy en actitud (Eingestellt) aritmética. Pero el mundo natural, el mundo en el sentido corriente de la palabra, está siempre para mí ahí mientras me dejo vivir naturalmente [...] El mundo natural sigue entonces / "Ahí delante" (Vor-handene); yo sigo, tanto después como antes, en la actitud natural (natürlichen Einstellung) sin que me estorben las nuevas actitudes (Einstellungen).*" Cf. Husserl, E. *Ideas I...*, Op. Cit., pp, 138-139. Por el otro lado, el empalme pervive como una modificación con base en los conocimientos del enfoque naturalista, es decir, los conocimientos procedentes de dicha esfera se cuelan al arrobo con el que se vive en la actitud natural y hacen de ésta su nueva morada. Teniendo como consecuencia un ocultamiento de la experiencia inmediata del mundo.

porque la dirección temática intelectual del investigador de la naturaleza que investiga la realidad de la vida, proviene de una corriente teórica que lo abandona desde el mismo principio, y sólo retorna a él en la forma de la técnica y de cualquier otra aplicación científico-natural en la vida.⁹³

En el empalme naturalista, el pH del vino es razón suficiente para deducir si éste será amargo o dulce, es decir, las experiencias inmediatas del mundo son vistas con una expectativa naturalista la cual, por más que sea ajena a las sensaciones inmediatas que el hombre tenga gracias a su cuerpo, no logrará cancelarlas o impedir que éstas ocurran. La neutralización de estas sensaciones se articula como un olvido de las mismas, esto es, el hombre deja de teorizar y explicar su mundo circundante (*Umwelt*) a partir de ellas. El cambio de panorama es difícil de hacer notar desde cualquier enfoque (*Einstellung*) que se encuentre consolidado sobre la actitud natural, dado que la ingenuidad con la que el mundo es aceptado impide evidenciar el carácter teórico de estos enfoques.

El modo en el que se lidiará con esta *ingenuidad* será mediante la aplicación de un recurso *metódico*, el cual tendrá por finalidad “suspender” la validez con la que se presenta el mundo. Por cuestión de fines aclaratorios considero prudente únicamente mencionar que la suspensión del mundo natural es conocida propiamente como la *reducción fenomenológica* y que ésta ocurre gracias a un paso metódico, expresado en terminología husserliana, se trata de la *epojé fenomenológica*. Ésta consiste en lo siguiente:

*Ponemos fuera de acción la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural (natürliche Einstellung); ponemos entre paréntesis todo lo que ella abarca ópticamente: así pues, este mundo natural entero, que está constantemente “para nosotros ahí”, “ahí delante”, y que seguirá estándolo incesantemente como “realidad” (Wirklichkeit) de que tenemos conciencia, aunque nos dé por ponerlo entre paréntesis.*⁹⁴

Si se logra suspender ésta, la tesis principal de la actitud natural, se logrará condenar, de un solo golpe, a todos estos enfoques, a la misma suerte que le deparé a la actitud natural. Antes de ahondar en la posibilidad de la desconexión de esta actitud es preciso esclarecer qué es aquello que se debe desconectar y por qué se le debe desconectar.

La necesidad por suspender la aceptación acrítica del mundo natural y las posteriores teorías que se fundan en él responde al hecho de que a partir de dichas posturas resulta imposible desenmascarar la relación de equivalencia entre la cosa física (*physikalisches*

⁹³ Husserl, E. *Ideas II...*, Op. Cit., p, 430.

⁹⁴ Husserl, E. *Ideas I...*, Op. Cit., p, 144.

Ding) y la cosa (*Ding*). Se busca acotar de forma arbitraria las múltiples experiencias que el hombre puede llegar a tener del mundo, no es que se repudie la teorización naturalista de éste, sino que, al contrario, se pretende mostrar que dicha conceptualización no es una *descripción* de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) del mundo; es una idealización de la experiencia inmediata de éste. Dado que se trata de una mera idealización del mundo las múltiples conceptualizaciones que surgen del seno de distintos enfoques (*Einstellungen*) son igual de validas que las científicas, pues dichos enfoques son una forma de teorizar el mundo de la actitud natural (*natürliche Einstellung*). Todas estas posibilidades se fundan en la aceptación ingenua del mundo, es preciso comentar, que el conocimiento —si se le puede llamar así— que acontece únicamente en esta actitud (*Einstellung*) no posee propiamente un carácter científico; la significación que se le da a éste es la de “[...] *tener experiencia* [...] El yo tiene experiencia de sí mismo y lleva acabo experiencias sobre otras cosas, cuerpos y yoes ajenos. Esta actitud de la experiencia es la natural en tanto es la exclusiva del animal y del hombre precientífico.”⁹⁵

Los análisis que son capaces de germinar a partir de esta actitud siempre estarán confinados al límite que ofrece la descripción del objeto; “[...] estos juicios puramente descriptivos son, como tales, meras expresiones de experiencia, de cosas encontradas [...] Si el yo describe lo encontrado o experimentado en su determinación individual o en su generalidad indeterminada, lo encontrado es puesto como *existente* [...]”⁹⁶ Al tratarse de una mera descripción acrítica, se pierde de vista, en el empalme naturalista, que se trata de la idealización de una experiencia y no de la experiencia misma del mundo natural. Y si se tratase únicamente de la actitud natural la situación no cambiaría mucho en sus directrices principales, pues la aceptación acrítica del mundo es la misma. La diferencia radicaría en que cada una de las experiencias inmediatas del mundo natural serían asumidas como absolutas en sí mismas, es decir, cada una de estas experiencias se posicionarían como aquello que verdaderamente existe en el mundo eclipsando a las demás, pues es preciso recordar que la actitud natural (*natürliche Einstellung*) se caracteriza por ser pre-teórica y pre-filosófica. La ingenuidad con la que el mundo es experimentado impide ver las aristas que comparten

⁹⁵Husserl, Edmund. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. Cesar Moreno y Javier San Martin, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p, 56.

⁹⁶ *Ibid.*

dichas experiencias, se trata de un mundo que se consume en la pura experiencia. Éste es el principal motivo por el cual la ingenuidad de la actitud natural debe ser suspendida, dado que es necesario mostrar que esas experiencias son multiplicidades de apariciones posibles de las cosas (*Dinge*) y como tal, todas ellas gozan del mismo grado de validez. Ahora bien, esta es una razón suficiente para inaugurar dicha desconexión; no obstante, considero, con suma premura, la necesidad de ahondar un poco más en las razones que le conciernen al estrato superior del conocimiento natural, el cual corresponde al empalme naturalista, puesto que será posible evidenciar de forma precisa los piélagos conceptuales de dicha teoría.

El motivo principal por el cual fracasa el empalme naturalista en esta tarea responde al hecho de que el mundo que es teorizado será uno que se encuentra construido a partir de idealizaciones y ya no de experiencias que poseen una realidad material; dichos objetos serán pensados, mas no experimentados. Es preciso profundizar un poco más en esta cuestión. Las pretensiones de objetividad del empalme se entienden a trasluz de la necesidad de delimitar el conocimiento descriptivo que otorga la actitud natural (*natürliche Einstellung*). La respuesta a este problema será una crítica naturalista del conocimiento y paradójicamente es en este mismo tenor que el empalme cae en una postura acrítica frente al mundo, dado que al definir un objeto mediante las distintas ramificaciones del enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*) se da ya por supuesto la existencia del mismo. Si la actitud acrítica frente al mundo no fuese una razón suficiente para evidenciar la impericia del empalme en estas cuestiones, basta con verter luz alrededor de los fundamentos sobre los que se erige dicha crítica.

Las presunciones de objetividad en la vida diaria se encuentran alimentadas por la incorporación y posterior aclimatación de conceptos creados en el seno del enfoque naturalista y que, como miembros de ésta, su validez se *debía* constreñir únicamente a los límites de la esfera de este enfoque (*Einstellung*). No obstante, mediante la matematización galileana del mundo se trastoca el sentido de aquello que es realmente experimentado (*wirklich*) en éste por el de una idealización que puede ser definida con una exactitud que tiende hacia una objetividad que únicamente puede ser concebida en los linderos de la fantasía. Este es el preciso momento donde se perturba la relación con la tesis principal de la actitud natural, pues el mundo que es dado a la experiencia descriptiva ya no forma parte de la validez del mundo realmente dado (*Wirklichkeit*), ahora se distingue entre las sensaciones

verdaderas y las erróneas. Logrando de tal forma una *aparente* victoria para el conocimiento naturalista; se establece de forma precisa un criterio mediante el cual es posible diferenciar entre experiencias “fieles” o “infieles” de la cosa física (*physikalisches Ding*). Esta distinción es posibilitada por la definición objetiva de la cosa física mediante el uso de conceptos provenientes del enfoque naturalista.

Se podrá objetar que el trastrocamiento de la tesis principal de la actitud natural constituye ya un rompimiento con la misma al no tomar al mundo como simplemente es dado, pero el punto clave aquí es que la alteración no se da en esta formulación, sino en la propia constitución del acontecer de este mundo. La caracterización física de la cosa (*Ding*) es la única dación que ocurre en este posicionamiento, de suerte que se asume con una existencia palmaria. Este es el motivo por el cual las sensaciones son caracterizadas con un grado de fidelidad; si únicamente hay una dación de la cosa, entonces es posible determinar éstas de forma objetiva al compararlas con la cosa física. La crítica naturalista del conocimiento pierde el mundo en aras de poder distinguirlo, ésta debe ser razón suficiente para mostrar la incapacidad inherente a esta postura de generar de forma efectiva una crítica del conocimiento. El empalme entre la actitud natural (*natürliche Einstellung*) y el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*) no es otra cosa más que la vida *vista* desde el bastión de las ciencias naturalistas.

Por los motivos anteriormente descritos es necesario desconectar la validez absoluta de la tesis principal de la actitud natural. Para cumplir tal cometido será necesario retomar la discusión anteriormente interrumpida respecto a la epojé fenomenológica. Como he indicado anteriormente su motivo ulterior es la desconexión o puesta entre paréntesis (*Einklammerung*) de la tesis principal de la actitud natural. Esta desconexión no se debe tomar a la ligera a causa de que, se procede a poner “[...] entre paréntesis todo lo que ella abarca ónticamente: *así pues, este mundo natural entero [...]*”⁹⁷ deja de tener sentido *para mí*. Este extrañamiento no niega la existencia de este mundo, de las cosas (*Dinge*) que habitan en él, o de las experiencias que generaran sus objetos de igual forma, tampoco se niega la certeza que las verdades atemporales de las ciencias han conseguido. Se trata de una completa revalorización de la relación que guardo con él:

⁹⁷ Husserl, E. *Ideas I...*, *Op. Cit.*, p, 144.

La renuncia del mundo, la “puesta entre paréntesis del mundo”, no significa en lo absoluto que de aquí en adelante el mundo ya no es un problema en el cual nos enfoquemos en el futuro, sino que ahora debe ser nuestro tema en un nuevo sentido, en un nivel más profundo. Hemos renunciado únicamente a la ingenuidad en la cual permitimos que la experiencia general nos dicte el mundo de una manera determinada según sea el caso.⁹⁸

La puesta entre paréntesis del mundo natural es exactamente eso y nada más; el mundo puesto entre paréntesis. Dicho mundo sigue existiendo, pero para nosotros ya no tiene sentido.

La relación mediante la que nos dirigimos a él cambia fundamentalmente, el mundo “[...] no vale para nosotros ahora nada; sin ponerlo a prueba, pero también sin discutirlo, ha de quedar puesto entre paréntesis. De igual modo deben sucumbir al mismo destino todas las teorías y ciencias que se refieren a este mundo [...]”⁹⁹. La existencia palmaria que caracteriza a la actitud natural ya no significa nada para nosotros. La pregunta que lógicamente acompaña a esta operación metódica es una que tiene como finalidad el indagar en el fruto de esta suspensión Si la epojé fenomenológica pone entre paréntesis al mundo natural, entonces ¿hay algo que sobreviva a esta operación metódica? La respuesta a esta interrogante se encuentra de la mano con la insistencia que Husserl mantiene por establecer que la epojé debe es únicamente una puesta entre paréntesis o una desconexión. Aquello que sobrevive a esta desconexión es el mundo mismo, pero el mundo experimentado para mí, o quizás de forma más precisa, las vivencias (*Erlebnisse*) que tengo de éste. Se trata del mundo como *residuo fenomenológico*.

La importancia de que la epojé fenomenológica sea considerada como una suspensión y no como una duda o negación es fundamental para la *fenomenología trascendental*. No es gratuito el eco cartesiano que produce esta formulación como también el distanciamiento que el fenomenólogo moravo marca con ahínco respecto a la duda cartesiana. Estas dos operaciones convergen en la necesidad por irrumpir la aparente apodicticidad con la que el mundo se desenvuelve. La diferencia primordial radica en la finalidad con la cual se practica cada una de estas operaciones metódicas. La duda cartesiana busca “[...] poner de manifiesto

⁹⁸ Husserl, Edmund. *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, Edited by Thomas Nenon and Hans Reiner Sepp, Husserliana XXVII, Kluwer Academic Publishers, The Hague, 1988, p, 173. „Die Weltentsagung, „Welteinklammerung“, meint doch nicht, daß hinfort die Welt überhaupt nicht mehr Thema sei, vielmehr, daß sie nun in einer neuen, um eine ganze Dimension tieferen Weise unser Thema sein muß. Entsagt haben wir nur der Naivität, in welcher wir uns von der allgemeinen Erfahrung die Welt vorgeben ließen als seiende und jeweils soseiende.“ La traducción es mía.

⁹⁹ Husserl, E. *Ideas I...*, *Op. Cit.*, p, 145.

una esfera de ser absolutamente indubitable.”¹⁰⁰ En pos de encontrar esta esfera, Descartes *duda* de absolutamente todo aquello que pueda experimentar y es que esta acción, la del dudar, conlleva ya una “[...] “desconexión” en y con una modificación de la antítesis, a saber, con la “*propuesta*” del no ser, / la cual constituye así la otra base del intento de dudar. En Descartes prevalece esta otra base hasta el punto de poderse decir que su intento de duda universal es propiamente un intento de negación universal.”¹⁰¹ En contra punto, Husserl recurre a la epojé con una aspiración muy concreta, la consolidación del principio de la falta de supuestos:

Este principio empero no puede, en nuestra opinión, querer decir otra cosa que la rigurosa exclusión de todo enunciado que no pueda ser realizado fenomenológicamente con entera plenitud. Toda investigación epistemológica ha de llevarse a cabo sobre base puramente fenomenológica [...] Para que esta meditación sobre el sentido del conocimiento no dé de sí una simple «opinión» sino —como rigurosamente es exigido aquí— un saber intelectual, ha de ejecutarse como pura intuición de esencia, sobre la base ejemplar de vivencias mentales y cognoscitivas dadas.¹⁰²

Estas dos posturas son muy similares, pero radicalmente distintas en la finalidad que persiguen en sus planteamientos. Una busca desentrañar las verdades que articulan el mundo de entre todas las creencias y por ese motivo la cartesiana tiene como consecuencia la pérdida del mundo natural, pues le es imposible encontrar dicho fundamento sin antes poner en entredicho todo posible conocimiento y una vez que ha encontrado dicha verdad no podrá recuperar el mundo natural hasta el momento en el que invoque la bondad de Dios. Por otra parte, la epojé husserliana busca simplemente observar el mundo sin ningún presupuesto es por este motivo que Husserl, afirmará entorno a este planteamiento que, “*No abandonamos la tesis que hemos ejecutado, no cambiamos nada de en nuestra convicción*, que sigue siendo en sí misma la que es [...] Y, sin embargo, la tesis [...] *la ponemos, por así decirlo, “fuera de acción”, la “desconectamos”, la “ponemos entre paréntesis”.*”¹⁰³

Existen dos razones de peso que subyacen a la disyunción que sostiene la epojé fenomenológica respecto a la duda metódica. La primera de éstas corresponde al hecho de que al dudar se acepta la ingenuidad que se busca en un principio suspender, “Al dudar de si

¹⁰⁰ *Ibid*, p, 141.

¹⁰¹ *Ibid*, p, 143.

¹⁰² Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas 1*, Trad. Manuel G. Morante y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pp, 227-228.

¹⁰³ Husserl, E. *Ideas I...*, *Op. Cit.*, p, 142

algo sólo parece ser o es realmente, lo que queremos decir con ello es, claramente, que dudamos de si el correspondiente <<parecer ser>>, o el <<parece ser>> en el modo del juicio, es válido o no; dudamos de si quizás le corresponda algo en verdad.”¹⁰⁴ A pesar de que la duda procura desenmascarar el sentido acríptico de la aceptación de las experiencias que proceden de las distintas caracterizaciones de las cosas (*Dinge*), se ve envuelta en la penosa necesidad de presuponer aquello que desea comprobar. El momento en el que se pone en entredicho la forma en la que una cosa se experimenta; conjuntamente, se emite una afirmación que gravita en torno a la existencia de la misma, dado que la finalidad es evidenciar si la experiencia en cuestión es verdadera o no. Me es posible dudar, como lo hace Descartes, ¿de si las figuras que veo a lo lejos corresponden a hombres vestidos con sombreros y capas o bien será posible que bajo éstos “[...] podrían ocultarse autómatas?”¹⁰⁵ En este ejemplo es viable suponer que se trate de hombres, de autómatas o de algún otro objeto, pero no debe haber la menor duda que *aquello* de donde surge esta imprecisa percepción *existe*. La hipótesis del genio maligno no afecta en lo absoluto la articulación de la duda, a pesar de la suposición de que lo realmente dado (*Wirklichkeit*) no exista y que el mundo entero sea una compleja ilusión.

La eficacia con la que la duda pone en entredicho cualquier experiencia recae en el mero hecho de que no es necesario que dicha experiencia provenga de un objeto efectivamente real (*wirklich*) para que sea posible dudar de ella y que a su vez *presuponga* a la cosa de donde proviene esta experiencia como existente sin importar que se trate de una mera ilusión. La hipótesis del genio maligno no invalida las creencias que tengo respecto al mundo pues, en el *preciso instante* en el que me es posible dudar de estas ilusiones yo tengo un mundo realmente dado, aunque se trate de un ardid. La duda no puede suspender la tesis principal de la actitud natural (*natürliche Einstellung*), puesto que “[...] también presupone la donación, la indudable donación de la mención que se pone en duda.”¹⁰⁶

El segundo motivo a tratar se origina a partir de la ejecución de la duda. Si se comprueba que una experiencia que tengo respecto a un objeto es falaz, entonces será natural afirmar la existencia de dos tipos de experiencias. Se hablará de aquellas que otorgan una

¹⁰⁴ Husserl, E. *Problemas...*, *Op. Cit.*, p, 97.

¹⁰⁵ Descartes, Rene. *Meditaciones...*, *Op. Cit.*, p, 28.

¹⁰⁶ Husserl, E. *Problemas...*, *Op. Cit.*, p, 97.

descripción “correcta” del objeto y de las otras que se muestran como experiencias no adecuadas del mismo. Esta dicotomía resulta extremadamente perjudicial para los intereses que la fenomenología trascendental persigue, debido a que al dotar a las experiencias que se pueden tener en la actitud natural con un valor referente a la aparente objetividad del mundo se pierde el sentido fundamental de éstas, ahora solamente algunas servirán para brindar una descripción de la cosa (*Ding*); mientras que las otras son descartadas en razón de que, se muestran como una interpretación falaz de la cosa física (*physikalisches Ding*). Si se pierde la genuinidad descriptiva de la experiencia, se pierde con ella el sentido esencial de la vivencia (*Erlebnis*). Husserl designa esto como el principio de todos los principios: “[...] toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la “intuición” originariamente (por decirlos así, en su realidad en personas) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites | en que ella se da.”¹⁰⁷

Las experiencias deben ser tomadas con la misma genuinidad que son dadas; sin ser neutralizadas por una expectativa teórica. La epojé fenomenológica debe constituirse como una puesta entre paréntesis (*Einklammerung*) del mundo natural para llegar a la esfera de las vivencias (*Erlebnisse*) y es que esta operación metódica no nos aleja de las cosas (*Dinge*), sino que al suspender cualquier creencia en torno a la existencia de las distintas caracterizaciones de éstas se logra establecer un modo de acceso a las cosas mismas. He aquí la respuesta a la pregunta anteriormente planteada, si la existencia en sí y por sí del mundo natural es suspendida, puesto que únicamente el sujeto puede estar vuelto a su propia vida de conciencia, donde las caracterizaciones de las cosas se dan como meros fenómenos ligados a un determinado aparecer. Es claro, pues que “*La conciencia tiene en sí misma un ser propio que, en su esencia propia absoluta, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica.* Por ende, queda este ser como “*residuo fenomenológico*”, como una región del ser *sui generis* por principio que de hecho puede llegar a ser el campo de una nueva ciencia —de la fenomenología.”¹⁰⁸ Mediante la epojé me adueño de mi propia vida con todas sus vivencias y estas contienen al “*mundo como eidos*”¹⁰⁹. Es en este punto en el que las pretensiones de

¹⁰⁷ Husserl, E. *Ideas I...*, Op. Cit., p, 129.

¹⁰⁸ *Ibid*, pp, 148-149.

¹⁰⁹ *Ibid*, p, 147.

absoluta validez existencial de la actitud natural (*natürliche Einstellung*), y de los enfoques (*Einstellungen*) que se fundan en ella, son desenmascarados como simples posturas desde las que se vive el mundo y no como realidades incondicionales.

La importancia de la epojé fenomenológica debe ser lo suficientemente subrayada, es necesario destacar, de forma precisa, que sin esta acción metódica no habría forma de romper con la actitud natural a causa de que “Una característica principal de la actitud natural, que hace que sea tan difícil de ser superada en primer lugar, es el hecho de que está oculta a sí misma. Si la actitud natural fuese clara respecto a su propio estatus —como dando por hecho la existencia del mundo, cuando en realidad se trata de un fenómeno constituido— ya no caería precisamente en esto: dar por supuesto al mundo”¹¹⁰. La epojé fenomenológica marca el camino hacia el vestíbulo de una nueva actitud (*Einstellung*), una en la que las incidencias que provienen del ámbito natural no ejercen ninguna clase de influencia sobre sus posibles objetos de estudio, a saber, las vivencias (*Erlebnisse*), donde éstas portan al mundo tal y como es dado para el sujeto en cuestión, hablo de la actitud fenomenológica (*phänomenologische Einstellung*). Mediante esta nueva actitud:

[...] *sofrenamos*, con universalidad de principio, la *ejecución* de todas esas tesis cogitativas, es decir, “ponemos entre paréntesis” las ejecutadas; a los fines de las nuevas indagaciones “no tomamos parte en estas tesis”; en lugar de vivir *en* ellas, de | *ejecutarlas*, ejecutamos actos de *reflexión* dirigidos a ellas, y las captamos a ellas mismas como el ser *absoluto* que son. Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo nivel, en los que lo dado es el campo infinito de las vivencias absolutas —el *campo fundamental de la fenomenología*.¹¹¹

La tematización de esta nueva esfera permitirá a Husserl la formulación trascendental de la fenomenología, así como un sin número de nuevas posturas, como la reducción a la esfera trascendental de propiedad, la reducción psicológica, la trascendental y la eidética¹¹², pero

¹¹⁰ Luft, S. *The natural...* Op. Cit., p, 115. “One main characteristic of the NA, which makes it so difficult to overcome in the first place, is that it is hidden to itself. Were the NA clear about its own status—as taking the existence of the world for granted, whereas in fact it is a constituted phenomenon—it would no longer do precisely this: take the world for granted.” La traducción es mía.

¹¹¹ Husserl, E. *Ideas I...*, Op. Cit., p, 191.

¹¹² Las reducciones que Husserl implementa se erigen fácilmente como hondos índices de investigación, pero lamentablemente escapan al principal propósito que esta tesis tiene. No obstante, será prudente verter unas cuantas palabras respecto a la reducción trascendental y la psicológica en virtud de establecer un panorama adecuado en el que surge la fenomenología corporal. Estas cuatro reducciones se instauran en la esfera que la epojé fenomenológica otorga. La reducción psicológica se caracterizará por sentar las bases sobre las que la reducción trascendental se levantará, ambas persiguen el mismo propósito la desconexión de “[...] todo posicionamiento trascendente y la limitación de lo psíquico a su propia esencia.” Cf. Theodoru, Panos. *Husserl and Heidegger on reduction, primordiality, and the categorical. Phenomenology beyond its original divide*. Series: Contributions

el hallazgo al que haré mención se sitúa, fácilmente, como uno de los semilleros más prolíferos para nuevos desarrollos fenomenológicos y éste es la realización de la doble constitución del cuerpo. Es preciso comentar que esta veta fenomenológica es descubierta propiamente en el marco de la reducción trascendental, pero se trata de un problema que atraviesa todas las posibles esferas fenomenológicas al tener en cuenta que éste versa respecto a la condición de posibilidad de la constitución y aprehensión de todas las vivencias del sujeto, el cuerpo vivido (*Leib*) dicta las condiciones mediante en las que existimos en el mundo.

La epojé fenomenológica es la bisagra que permite sincretizar dos posturas que anteriormente eran irreconocibles, me refiero a que el conocimiento objetivo y las siempre cambiantes experiencias corporales compartían una relación de mutua exclusión en el marco de las pretensiones de objetividad de la realidad absoluta (*Wirklichkeit*) que el empalme entre la actitud natural (*natürliche Einstellung*) y el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*) brinda. Una vez que se hayan suspendido dichas presunciones se mostrará que tanto la experiencia como el conocimiento objetivo forman parte de una misma unidad de

to Phenomenology, Ed. Springer International Publishing, 2015, p, 38. “[...] every transcendent positing and the limitation of the psychic to its proper essence.” La traducción es mía. El encuadre de esta reducción se limita a las meras apariencias de las vivencias que posee el sujeto, mientras que la reducción trascendental se caracteriza por la radicalización de la desconexión de “[...] cada acto que suponga al “mundo existente”, es llevada a cabo a través de un acto voluntario, de tal forma que sea realizada de una vez por todas; a partir de este momento, la determinación habitual y constante de la voluntad convertirá al fenomenólogo en un fenomenólogo trascendental y le abrirá la esfera trascendental de la experiencia y de la eidética trascendental.” Cf. Husserl, Edmund. *Phänomenologische psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Edited by Walter Biemel, Husserliana IX, Springer-Science+Business Media, The Hague, 1968, p, 341. „[...] jedweder Betätigung der Geltung "daseiende Welt" ist willentlich im Modus des Ein-für-allemal vollzogen, von nun ab der habituell und konsequent feste Willensentschluß, der den Phänomenologen zum transzendentalen Phänomenologen macht und ihm das transzendente Erfahrungsfeld und die Eidetik des Transzendentalen eröffnet.“ La traducción es mía. La reducción trascendental marca la coyuntura decisiva del abandono de las características trascendentes de las vivencias, se da la estocada final a cualquier tipo de supuesto que pueda pervivir en éstas pues, ahora ya no habrá distinción entre las vivencias que proceden de un objeto que fue realmente percibido y aquellas que no, en otras palabras, ya no hay distinción entre la composición de la realidad de estas vivencias, la propia fenomenalidad de éstas será su realidad. Al generar una remoción de la existencia realmente dada (*wirklich*) se podrá expandir el límite de la fenomenología a una verdadera ciencia primera. La reducción trascendental dota a cualquier posible vivencia intencional con existencia. El mundo natural ese mundo realmente dado y experimentado ya no es diferente del mundo de la fantasía. Este es el regreso a las cosas mismas, todas las posibles caracterizaciones de las cosas son ya una dación efectiva de la cosa. Por último, el sentido genético de la fenomenología corporal es la razón por la cual inicio esta investigación desde los meros niveles fundantes y no a partir de una reflexión estática respecto a la epojé trascendental y a las vivencias que acontecen en y por el cuerpo.

conocimiento en el momento en el que se dispersa cualquier sentido de realidad absoluta, comenta Husserl respecto a esta misma noción que:

Una realidad (*Realität*) absoluta es exactamente lo mismo que un cuadrado redondo. Realidad (*Realität*) y mundo son aquí, precisamente, rótulos para ciertas *unidades de sentido* válidas, a saber, unidades del “sentido”, referidas a ciertos nexos de la conciencia pura, absoluta, que conforme a su *esencia* dan sentido y acreditan la validez del sentido justamente de tal manera y no de otra.¹¹³

La fenomenología representa realmente una nueva toma de postura frente al mundo a pesar de que paradójicamente su bautismo de fuego sea la propia desconexión de ese mundo. Este es el principal motivo por el cual era imposible conciliar las experiencias corporales con la estructura universal del conocimiento, sin la debida desconexión de la realidad dogmática es imposible poder dar cuenta de que la objetivación del conocimiento ya no forma parte del horizonte experimentable del hombre.

Siguiendo el mismo criterio, es fácil entender porque el concepto del cuerpo vivido (*Leib*) resulta tan marginado en todas las teorías naturalistas y es que realmente no tiene cabida en éstas. Las experiencias que acaecen en el cuerpo vivido están en amplia disonancia con lo establecido por el conocimiento objetivo, lo cercano a mí es cercano por la experiencia que tengo de aquello y no por poseer un fundamento que lo haga objetivamente cercano a mí, lo dulce para mí será dulce por mor de la aprehensión que se tenga del fenómeno en la vivencia (*Erlebnis*) en cuestión, las sensaciones que *acontecen* en mi cuerpo traen consigo nuevas formas de dación del mismo, cada sensación es una nueva aprehensión del cuerpo vivido. Todas estas experiencias son vistas, a ojos del conocimiento naturalista, como experiencias falaces de percepción, de sensación, de gusto, etc., por carecer de un estrato matemático objetivo. Son experiencias que no pueden ser comprendidas, mucho menos explicadas a cabalidad, en el horizonte en el que se desenvuelve la ciencia objetiva. Si las experiencias no se encuentran fundadas sobre una base lógico-matemática no pueden ser consideradas propiamente como conocimiento. He aquí el motivo bajo el cual el cuerpo únicamente puede ser entendido como una cosa entre las cosas, una amalgama de nervios, músculos, sangre, huesos, en fin, como un cuerpo cosa (*Körper*), pero nunca como el portador de experiencias concretas.

¹¹³ Husserl, E. *Ideas I...*, Op. Cit., p, 204.

La condición de posibilidad de todos estos descubrimientos fenomenológicos, y de muchos otros que no he mencionado, mora en la reducción fenomenológica del mundo, de forma precisa, en la estructura de las vivencias. Y es que éstas al aprehender el fenómeno se constituyen como el vehículo mediante el cual es posible indagar en el sentido de la dación de la cosa (*Ding*). La propia indagación fenoménica de éstas no ocurre en la reducción fenomenológica, sino en la trascendental; en la fenomenológica las vivencias aún guardan cierta relación con este mundo pues, es posible establecer distinciones de realidad respecto a los fenómenos que son dados. La epojé fenomenológica logra desenmascarar los distintos tipos de realidad que surgen en la actitud natural (*natürliche Einstellung*), aquellos a los que ya he hecho mención a lo largo de este trabajo, a saber, *wirklich*, *real*, *Wirklichkeit* y *Realität*, todos estos conceptos hacen referencia a objetos que son realmente dados o que existen posiblemente en el horizonte del mundo natural, no obstante, existe uno más que permanece suprimido por el peso de la actitud natural, se trata de lo real (*reell*) entendido como parte integrante de la conciencia.

La realidad *reell*, como Husserl la bautiza en la *Quinta investigación lógica*, de las vivencias (*Erlebnisse*) es la carga puramente sensitiva que éstas pueden portar, utilizando el vocabulario acuñado en la trilogía de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, se habla de que el componente *reell* de las vivencias funge como una base hylética para los actos intencionales. Se trata de, como acertadamente menciona Michel Henry, de “[...] impresiones subjetivas —visuales, sonoras, etc.— por medio de las cuales «se escorzan» los momentos objetivos del objeto.”¹¹⁴ Este subsuelo hylético se encuentra inscrito en el polo noético de las vivencias; la estructura fenomenológica de éstas es de igual modo constituida por el polo noemático y el ya mencionado noético¹¹⁵. Las

¹¹⁴ Henry, Michel. *Fenomenología...*, *Op. Cit.*, p, 42.

¹¹⁵ La estructura fenomenológica de las vivencias puede ser resumida del siguiente modo. La vivencia se constituye como la unión de dos polos, uno objetivo intencional y otro subjetivo intencional; el objetivo es el nóema y, por lo tanto, el subjetivo será el de la noésis. Los análisis fenomenológicos develaran, en el polo noemático, la existencia del objeto intencional, lo realmente dado a la vivencia o expresado de una forma bastante clara: “El objeto intencional es, pues, la unidad de todos los fenómenos que se dan y se pueden dar en un acto intencional.” CF. San Martín, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p, 65. El nóema de las vivencias es su propio carácter intencional al hacer referencia a lo que aparece ante la conciencia. A la par de la indagación del nóema surge como su correlato la noésis. El polo noético de las vivencias se encarga de animar las condiciones en las que el objeto intencional es dado a la conciencia ya sea como pensado, percibido, recordado, añorado, etc., es decir, la noesis es el acto en el que

descripciones anteriores otorgan una plataforma en la que es posible indagar en los componentes fenomenológicos de las vivencias o de forma más precisa, en aquello que las diferencia entre sí mismas. La pauta que marcará las distintas divisiones en el seno de la vivencia, e inclusive entre ellas mismas es la forma en la que la intencionalidad se hace patente en ellas, o mejor dicho si es que se hace patente en ellas. En este mismo tenor Husserl afirma que:

Por *vivencias* en el *sentido más amplio* entendemos todo aquello que se encuentra en la corriente de vivencias (*Erlebnisstrom*); así, pues, no sólo las vivencias intencionales, las *cogitaciones* actuales y potenciales, tomadas éstas en su plena concreción, sino cuantos momentos ingredientes (*reellen Momenten*) se hallen en esta corriente y sus partes concretas. Fácilmente se ve, pues, que *no todo momento ingrediente (reelle Moment)* en la unidad concreta de una vivencia intencional tiene él mismo *el carácter fundamental de la intencionalidad*, o sea, la propiedad de ser “conciencia de algo”. Esto concierne, por ejemplo, / a todos los *datos de la sensación*, que desempeñan un papel tan grande en las intuiciones perceptivas de cosas (*Dinganschauungen*).¹¹⁶

Es posible comentar, sin generar ninguna controversia, que la intencionalidad es la piedra de toque de los análisis fenomenológicos husserlianos. Es gracias a ésta que al practicar la epojé fenomenológica no se pierde la *referencia* que las vivencias guardan con el mundo.

El nexa que éstas con el mundo es uno de carácter intencional, es preciso denotar que dicha referencia no implica una presuposición del mundo suspendido por la epojé ya mencionada, dado que el concepto en cuestión es una continua referencia hacia alguna cosa (Sache) del mundo. La intencionalidad es “[...] la particularidad de las vivencias de “ser conciencia *de* algo”. [...] todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica [encuentran explicación] en el *cogito* explícito: un percibir es percibir de algo, digamos de una cosa; un juzgar es juzgar de un estado de cosas; un valorar, de un estado de valor [...]”¹¹⁷.

aparece aquello que es dado a la conciencia, entiéndase, el objeto intencional. La naturaleza intencional de la conciencia funde estos dos polos para que la vivencia pueda analizarse en un acto reflexivo. La relación del noésis y del nóema siempre se dará al mismo par, “[...] a todo acto de conciencia, a todo acto intencional, corresponde un objeto intencional, a toda cogitatio un cogitatum.” Cf. *Ibid*, p, 68. El polo noético se encuentra conformado por dos tipos de contenidos: la hylé y la morphé. Las vivencias hyléticas son el bagaje sensitivo que no poseen intencionalidad alguna, es decir, son las meras sensaciones que únicamente portan su carácter sensitivo. Por ahora, será lo único que mencionaré respecto a esta cuestión, dado que hablare de este tema en el cuerpo principal del texto. Por último, la morphé será entendida como la que da vida a los contenidos hyléticos, o dicho con mayor precisión, se trata de un acto que ordena los caracteres hyléticos, les otorga sentido. La estructura vivencial evidentemente es muchísimo más compleja y con distintos matices que son necesarios para tomar en cuenta, pero dichos análisis escapan al objetivo con el que este trabajo fue planeado.

¹¹⁶ Husserl, E. *Ideas I...*, *Op. Cit.*, p, 155.

¹¹⁷ *Ibid*, p, 278.

La participación de la intencionalidad en las vivencias (*Erlebnisse*) no es una característica que sea propia de ellas a razón de que, no todas poseen estos caracteres intencionales, pues hay distintos tipos de vivencias, pero, es preciso hacer notar que, “[...] todas las vivencias participan de alguna manera en la intencionalidad [...]”¹¹⁸. Esta característica no es propia de ellas, pero sí lo es de la conciencia. El flujo vivencial entrama cada una de las vivencias que el sujeto llega a experimentar; la conciencia se constituye como este flujo vivencial. La cohesión del flujo de las vivencias es posibilitada por la propia intencionalidad, ya que todas éstas sirven al propósito intencional de alguna u otra forma. “La intencionalidad es lo que caracteriza la *conciencia* en sentido estricto y lo que justifica que se designe la corriente entera de las vivencias a la vez como corriente de conciencia y como unidad de *una conciencia*”¹¹⁹

La estructura universal del conocimiento y las experiencias corporales no se encuentran en una relación de opuestos, ya que forman parte de una misma unidad, a saber, de las vivencias del hombre. Esta unidad únicamente se puede mostrar como tal hasta el momento en el que se logra suspender la pretensión de realidad absoluta en la actitud natural (*natürliche Einstellung*), pero esta irrupción por sí sola no es suficiente para explicar la naturaleza de esta unión. Con ello lo único que se ha mostrado es que las vivencias (*Erlebnisse*), ya sea que se trate de la referencia intencional de la experiencia mundana o del objeto intencional del conocimiento naturalista, portan un mundo fenoménico en ellas mismas y poseen su propio sentido de realidad (*reell*), pero aún no se muestran como parte de una misma relación todavía es posible distinguir en torno a la dación de éstas. Falta en esta ecuación la consideración de la intencionalidad de estas vivencias, al recurrir a la epojé trascendental se suspende cualquier referencia a la trascendencia de las vivencias de la esfera fenomenológica. Ahora bien, las vivencias ya no portan técnicamente una aprehensión del mundo, sino que ellas son el mundo, pero el mundo considerado en su realidad fenoménica. Cada vivencia constituye la particular dación de su mundo fenoménico.

La cohesión del flujo vivencial muestra que hay una nueva forma en la cual es posible entender lo experimentado por el sujeto, se habla, pues, del sentido de la realidad material de las cosas (*Dinge*). En este estrato material todas las caracterizaciones de las cosas se

¹¹⁸ *Ibid*, p, 277.

¹¹⁹ *Ibid*.

encuentran entrelazadas entre ellas mismas, todas forman parte del nexo de las cosas (*Dingzusammenhang*) y poseen una remisión entre ellas mismas. Es en el estado de continuo referenciación mutua de las cosas que el cuerpo (*Leib*) jugará su rol definitivo como condición material, en toda la extensión de la palabra, de las mismas. Mi experiencia del mundo se ve moldeada por las propiedades reales del cuerpo (*Körper*), pero la mera dación de estas propiedades reales remite a una forma nueva de aprehender el cuerpo, se trata de su realidad de cuerpo vivido (*Leib*). Pero es de suma importancia recalcar que esta distinción es posibilitada por la epojé y que como tal será de carácter metodológico, es decir, Husserl no comparte la postura de Descartes de otorgar a estos dos componentes una existencia independiente entre sí. El cuerpo vivido (*Leib*) se funda en el cuerpo físico (*Körper*), pero no se encuentra limitado por este estrato físico. El sedimento animado del cuerpo posee sus propias reglas, reglas que no se encuentran afectadas en lo absoluto por aquello que pueda acontecer en el lindero físico de cuerpo.

§22 Nociones respecto al cuerpo en la fenomenología.

Por último, es preciso comentar la forma en la que la fenomenología tematiza el cuerpo como cuerpo vivido (*Leib*) y las implicaciones que dicho concepto tienen en la teoría fenomenológica de Edmund Husserl. Los puntos en los que ahondaré en este apartado serán el lugar que las ubiestesias (*Empfindnisse*) juegan en el descubrimiento del cuerpo vivido. Dado que este es un tema de vastedad impresionante y alta complejidad, únicamente me limitaré a puntualizar ciertos conceptos fundamentales de dicha teoría. Antes de poder ahondar en este concepto es preciso atender el modo en el que Husserl descubre esta cuestión.

La polarización de la definición del cuerpo físico (*Körper*) es proporcional al lugar que se le otorgue a la estructura universal del conocimiento en una teoría. El cuerpo entendido como una cosa (*Ding*) es definido, en buena medida, por el conocimiento adquirido acerca del mundo natural. La conceptualización del cuerpo físico como un objeto más en el mundo obedece, como he pretendido mostrar a lo largo de este trabajo, al hecho, de que tarde o temprano, el hombre que vive en actitud natural (*natürliche Einstellung*) termina por indagar y conocer su propio cuerpo con las teorías que le han permitido descifrar las verdades del mundo natural. La imagen que se tenga del cuerpo se encontrará influenciada de forma notoria por la perspectiva que se llegue utilizar, esto es, si se intenta estudiar el cuerpo desde la química se le reducirá únicamente a sus interacciones químicas, si se le estudia desde la

física sucederá lo mismo, así como con las distintas ramas del conocimiento que tienen que decir algo acerca de éste. Lo que todas estas posturas comparten es el hecho de que cada una de éstas ofrece una imagen que permite profundizar en el cuerpo, pero este conocimiento es únicamente referente a su composición física. Se presenta una argamasa de huesos, nervios, músculos, órganos, fluidos, etc., que pretende clamar para sí los límites de toda posible representación del cuerpo humano; éste no será, a ojos del hombre que viva en actitud natural, más que la suma de las partes que lo constituyen, como si se tratase de la descripción de un árbol u otro objeto. No existe mayor diferencia entre el mundo y el cuerpo, al contrario, éste cuerpo es entendido a partir de las leyes naturalistas del mundo. Si el cuerpo es tratado como una cosa más entre las cosas, en un mundo regido por el empalme o mediante el enfoque naturalista (*naturalistische Einstellung*), entonces será natural asumir que éste es entendido como si fuese “[...] una cosa física (*physikalisches Ding*), *materia*, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, lisura, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales similares haya [...]”¹²⁰. La composición física del cuerpo deberá constituir para la mirada naturalista una plataforma mediante la cual es posible otorgar definiciones objetivas respecto a aquello que constituye físicamente el cuerpo humano.

En el conocimiento naturalista este es el único cuerpo que puede ser estudiado, no obstante, es preciso comentar, no es el único que existe. Constantemente los múltiples esfuerzos que hacen las teorías de índole naturalista por agotar la definición del cuerpo en su estrato físico se ven constantemente frustradas, debido a la existencia de una dimensión que permanece esquiva a la mirada naturalista. Las verdades que las ciencias vierten sobre el funcionamiento y composición de éste no pueden ser negadas y mucho menos descalificadas, pero éstas tan sólo pintan un panorama parcial del cuerpo.

*La aprehensión en la que nos es dado el hombre en el cuerpo humano (Menschenleibe), en la que nos es dado como personalidad que vive, obra, padece, y en la que nos es consciente como personalidad real (reale) que en las circunstancias de su vida personal se comporta tan pronto así, tan pronto asá, parece contener un plus que no se da como mero complejo de momentos de aprehensión constitutivos [...]*¹²¹

A la par de cada definición naturalista del cuerpo le acompaña como sombra una experiencia que pone distancia de por medio con toda aserción respecto a la naturaleza del mismo. El

¹²⁰ Husserl, E. *Ideas II...*, Op. Cit., p, 185

¹²¹ *Ibid*, pp, 178-179

cuerpo físico (*Körper*) que la ciencia describe es inadecuado para explicar mi experiencia inmediata del mundo; éstas exceden los límites de dicha definición. Husserl comenta que “[...] mi cuerpo (*Leib*) me hace frente en cuanto cuerpo (*Körper*), pero no en cuanto cuerpo (*Leib*); el golpe que alcanza mi mano, mi cuerpo, me alcanza a “mí”. — El pinchazo en mi mano: yo soy pinchado, el pinchazo me es desagradable. La calidez de la habitación invade mi cuerpo (*Körper*), me es agradable.”¹²² Ocurre algo realmente extraordinario e imposible de explicar desde la postura naturalista, las sensaciones que acontecen en el cuerpo físico (*Körper*) atizan un nuevo tipo de experiencia que es única del hombre, ninguna otra *cosa* puede tener este *nuevo sentir*. Por ejemplo, al tocar una piedra *siento* su rugosidad, pero esta rugosidad se encuentra localizada en la palma de mi mano y al sentir la piedra tengo sensaciones respecto a ella y de igual modo respecto a mi cuerpo, pero ya no como cuerpo físico (*Körper*), sino como cuerpo vivido (*Leib*).

Este sentir lleva el nombre de ubiestesia (*Empfindniss*), o sensación localizada como también suele ser conocida, se trata de las campanadas que anuncian el despertar de la conciencia en la vida del hombre. Y con buena razón se puede entender esta afirmación pues:

[...] en general mi cuerpo {*Leib*}, al entrar en relación física con otras cosas {*Dinge*} materiales (golpe, presión, sacudida, etc.), no depara meramente la experiencia de sucesos físicos referidos al cuerpo {*Leib*} y a las cosas {*Dinge*}, sino también sucesos corporales específicos de la especie que llamamos *ubiestesias* {*Empfindnisse*}. Tales sucesos faltan en las “meras” cosas {*Dinge*} materiales. Las sensaciones localizadas no son propiedades del cuerpo {*Leib*} como cosa física {*physischen Dinges*}, pero, por otro lado, *son* propiedades de la cosa cuerpo {*Dinges Leib*}, y justo propiedades de acción. Se presentan si el cuerpo {*Leib*} es tocado, presionado, pinchado, etc., y se presentan *ahí donde* lo es y *cuando* lo es; solamente en ciertas circunstancias perduran más que el toque. Toque significa aquí un suceso físico: dos cosas {*Dinge*} sin vida también se tocan; pero el toque del cuerpo {*Leib*} condiciona sensaciones en él o dentro de él.¹²³

El pronunciamiento sobre la existencia de las ubiestesias es una cuña que permite establecer un hito entre la doble forma de experimentación del cuerpo corporal (*Leibkörper*), como constituido, esto es, como cosa física (*Körper*), y como constituyente, en glosa husserliana, como cuerpo vivido (*Leib*). El cuerpo corporal es “[...] objeto de mi entorno, y, por otro lado, en cuanto a todo lo que él es en “verdad objetiva”, cosa (*Ding*) en la naturaleza objetiva (la de la ciencia de la naturaleza). Este cuerpo corporal (*Leibkörper*) objetivo no es aún el

¹²² *Ibid*, p, 367.

¹²³ *Ibid*, pp, 185-186.

hombre, sino en primeras portador de un estrato de ser estesiológico y corporal-anímico [...]”¹²⁴. La noción de cuerpo corporal debe ser entendida precisamente como “El cuerpo vivo (*Leib-Körper*) en el más amplio sentido describe lo mismo un nenúfar que un mixomiceto o un paquidermo, un cuerpo vivo es un cuerpo viviente, funcional o vitalmente enlazado a un entorno de otros vivientes y de objetos físicos no vivos”¹²⁵.

La forma en la que el sujeto *siente* las notas reales de las cosas, la rugosidad de la piedra, el calor de la flama, el filo del cuchillo, la dureza del acero, etc., revela dos hechos. El primero es que cuando el sujeto tiene una sensación ubiestesica —esto es, cualquier sensación que haga referencia a cualquier pliegue de su cuerpo— se hablará propiamente de una relación en la cual “[...] tenemos el *objeto externo (äußere Objekt)* que se constituye táctilmente y un segundo *objeto cuerpo (Objekt Leib)*, que también se constituye táctilmente [...]”¹²⁶. La experimentación de la cosa es dada por dos vías, una táctil y otra visual. Las notas reales de las cosas son experimentadas en un constante referenciación en el nexo de cosas (*Dingzusammenhang*) y en un discurrir temporal y causal. Por ejemplo, el cuchillo que tengo frente a mí está caracterizado por su densidad, su temperatura, su maleabilidad, su color, su composición química, etc.

La percepción visual de ese cuchillo muestra únicamente sus propiedades de cosa, es decir, este cuchillo que está frente a mí lo caracterizo de forma visual como uno plateado que es percibido bajo la luz de una lámpara y que está sobre un plato blanco. En el momento en el que extienda la mano y asga el cuchillo en ésta experimentaré en mí palma la dureza y heladez de su acero. Se establece un nuevo tipo de relación con el objeto, una que no se puede comprender desde la percepción visual y que ningún otro objeto puede engendrar, pues la sensación ubiestesica me permite sentir al objeto, pero con la peculiaridad que en esa experiencia me siento a mí mismo. La caracterización visual de los objetos es privilegiada por depender únicamente de mi visión, tan pronto como cierro los ojos o apago la luz el objeto ante mí, y el nexo de cosas (*Dingzusammenhang*) en el que está inscrito, pronto desaparecen. La caracterización táctil de éstas no posee el mismo privilegio que la visual,

¹²⁴ *Ibid*, p, 250.

¹²⁵ Venebra, Marcela. *Husserl. Cuerpo Propio y Alienación en Investigaciones Fenomenológicas* Núm. 15, Revista de la Sociedad Española de Fenomenología, Madrid, 2018, p, 112.

¹²⁶ Husserl, E. *Ideas II...*, *Op. Cit.*, p, 187.

pues ésta no puede ser suspendida al cerrar los ojos o por la falta de luz “El papel de las sensaciones de visión en la constitución correlativa del cuerpo (*Leib*) y las cosas externas (*Außendingen*) es, por tanto, distinto del de las sensaciones de tacto.”¹²⁷ Las notas táctiles permanecen como una posibilidad siempre latente ante cualquier objeto; no es posible suspenderlas por medio de ningún acto. “El cuerpo (*Leib*), naturalmente, también es visto como cualquier otra cosa (*Ding*) solamente se convierte en *cuerpo (Leib)* mediante la introducción de las sensaciones en el palpar, mediante la introducción de las sensaciones de dolor, etc., en suma, mediante la localización de las sensaciones en cuanto sensaciones.”¹²⁸

La radicalidad del posicionamiento de las sensaciones localizadas únicamente puede ser comprendida a tras luz de las determinaciones constituidas del cuerpo como cosa física (*physikalisches Ding*), “[...] la *localización de las ubiestesias* es de hecho algo *por principio distinto de la extensión de todas las determinaciones materiales de cosa {Ding}* [...] La ubiestesia que se dilata sobre la palma de la mano y hacia dentro de ella no es una contextura real {*reale*} de cosa {*Dingbeschaffenheit*} [...] como la aspereza de la mano, su color, etc.”¹²⁹ La ubiestesia (*Empfindniss*) no puede ser propiamente tematizada por las ciencias naturalistas, debido a que no es parte propia de la cosa experimentada, dicha sensación surge a partir de la cosa, pero no se encuentra condicionada por la misma; ya no es propiamente referente a un objeto, sino que, más bien, se engendra en el cuerpo vivido (*Leib*) a partir de la interacción con otro cuerpo:

La ubiestesia táctil no es *estado* de la cosa material (*materiellen Dinges*) mano. Sino precisamente la *mano misma*, que para nosotros es más que cosa material (*materielles Ding*), y la manera en que ella está en mí trae consigo que yo, el “sujeto del cuerpo (*Leibes*)”, diga: lo que es cosa (*Sache*) de la cosa material (*materiellen Dinges*) es cosa suya y no mía. Todas las ubiestesias pertenecen a mi alma, todo lo extendido a la cosa material (*materiellen Ding*).¹³⁰

La ubiestesia representa verdaderamente una experiencia de una naturaleza completamente nueva, dicho propiamente, de una naturaleza anímica (*Seelischen*) que no puede ser comprendida desde el empalme naturalista, debido a que al no estar condicionada a la existencia realmente dada (*wirklich*) de la cosa es posible que “[...] si sucumbo a un engaño,

¹²⁷ *Ibid*, p, 188.

¹²⁸ *Ibid*, p, 191.

¹²⁹ *Ibid*, p, 189.

¹³⁰ *Ibid*, pp, 189-190.

entonces con la cosa (*Ding*), es tachado todo lo extendió en su extensión. Pero las ubiestesias no desaparecen. Solamente lo real (*reale*) desaparecer del ser.”¹³¹

Mediante la sensación ubiestesica me es permisible aprehender mi cuerpo corporal (*Leibkörper*) en su doble realidad, esto es, como cuerpo físico (*Körper*) y cuerpo vivido (*Leib*) en un solo acto. Es así que cuando con mi mano siento mi otra mano puedo diferenciar sus notas reales como objeto físico (*physikalisches Objekt*) constituido y a la par de éstas, le acompaña de igual modo, una sensación ubiestesica que hace referencia al mismo cuerpo que está siendo tocado y que toca.

Las sensaciones de movimiento indicadoras y las / sensaciones táctiles representantes, que son objetivadas (*objektiviert*) como notas en la cosa (*Ding*) “mano izquierda”, pertenecen a la mano derecha. Pero al tentar la mano izquierda encuentro también en ella series de sensaciones táctiles; éstas están “localizadas” en ella, pero no son constituyentes de propiedades¹³²

La mano izquierda que está siendo tocada por la derecha tiene sus propias ubiestesias que la animan y la vuelven un cuerpo vivido constituyente, son parte de un cuerpo vivido (*Leib*) que toca una mano que le pertenece y en tanto que es un mismo cuerpo; se vuelve evidente que mientras estas manos se tocan entre sí ya no se habla únicamente de un cuerpo que es tocado, sino de uno que *se* toca.

El cuerpo vivido (*Leib*) no puede ser pensado como tal, sino se hace mención de las sensaciones kinestésicas (*kinästhetischen Empfindungen*):

Éstas juegan un rol esencial en la aprehensión de cada cosa externa, pero ellas mismas no pueden ser aprehendidas en una forma en la que puedan ser representadas de una manera apropiada o inapropiada; no pertenecen a la “proyección” de la cosa. Nada les corresponde cualitativamente en la cosa, ni tampoco ellas delinear cuerpos (*Körper*) o los proyectan. Y, sin embargo, sin su participación no hay cuerpo (*Körper*) allí, ni cosa.¹³³

Este concepto no debe ser entendido como si se tratase de las sensaciones corpóreas que hacen posible a cada uno de los movimientos del cuerpo, por ejemplo, como las sensaciones de los músculos y sus articulaciones cada que mi cuerpo realiza un movimiento. No, para Husserl las kinestesias deben ser entendidas en un sentido más amplio. Éstas abarcan toda

¹³¹ *Ibid*, p, 190.

¹³² *Ibid*, p, 184.

¹³³ Husserl, Edmund. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Edited by Ulrich Claesges, Husserliana XVI, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, p, 160. „Sie spielen bei der Auffassung jedes äußeren Dinges eine wesentliche Rolle, aber weder werden sie so aufgefaßt, daß <sie> eigentliche, noch daß sie uneigentliche Materie vorstellig machen; sie gehören nicht zur „Projektion“ des Dinges. Nichts Qualitatives entspricht ihnen im Ding, und auch den Körper schatten sie nicht ab, stellen sie nicht projizierend dar. Und doch, ohne ihre Mithilfe ist kein Körper da, kein Ding.“ La traducción es mía.

posible referencia a la experiencia general del movimiento del cuerpo, es decir, la experiencia de la capacidad propia del movimiento en el cuerpo. Las sensaciones kinestésicas comprenden toda clase de movimiento que el cuerpo pueda llegar a experimentar, la cual incluye a la “La peculiaridad del cuerpo (*Leibes*) (en cuanto cuerpo {*Leibes*}) de ser movido “espontánea” o libremente” por la voluntad del yo. Al lado de estos cursos cinestésicos (*kinaesthetischen Verläufen*) libres se presentan otros que están caracterizados, en lugar de como algo “hecho por mí”, como algo “hecho a mí” [...]”¹³⁴.

Las kinestesis en el cuerpo vivido (*Leib*) son un pilar fundamental que constituyen los modos en los que experimento el mundo de una forma específica, puesto que éstas me permiten tener conciencia de mi propio cuerpo como dueño de propio mundo circundante (*Umwelt*). “Las cosas (*Dinge*) aparecen, y lo hacen por este o por aquel lado, y en esta manera de aparición radica insuprimiblemente encerrada la referencia a un aquí y sus direcciones fundamentales. Todo ser espacial aparece necesariamente de tal modo que aparece más cerca o más lejos, como arriba o abajo, como a la derecha o la izquierda.”¹³⁵ Mi cuerpo vivido (*Leib*) es el punto cero (*Nullpunkt*) de orientación de toda posible representación y experiencia de todo posible objeto. Aquello que aparece siempre lo hará con la particularidad de estar orientado en torno a mí. En este momento percibo un libro que está *frente a mí*, o puedo recordar que anteriormente ese libro estaba *a mi izquierda*, o puedo fantasear y pensar que un centauro aparece *a lo lejos de mí*. lo cercano a mí es cercano en tanto que permanece cerca de mi cuerpo (*Leib*). El cuerpo vivido (*Leib*) actúa como una rosa de los vientos que en lugar de apuntar hacia el norte magnético apuntará siempre hacia el mismo cuerpo y a partir de éste constituirá la orientación de todo aquello que aparece en mi mundo circundante (*Umwelt*).

Una última cuestión debe ser comentada brevemente y ésta es la tan compleja e intrigante relación que guarda el yo¹³⁶ y el cuerpo en la fenomenología husserliana. El papel

¹³⁴ Husserl, E. *Ideas II...*, Op. Cit., p, 199.

¹³⁵ *Ibid*, p, 198.

¹³⁶ La mera postulación del yo ha causado gran revuelo en sus más ávidos estudiosos y ha sido un tema que ha generado grandes mares de tinta con muy diversas posturas a favor y en contra de dicho descubrimiento. Con un tema de esta envergadura no es posible pretender hacer un análisis exhaustivo en unas cuantas líneas, no obstante, será prudente establecer las bases sobre las que el yo se funda. La relación que Husserl ha tenido con el estudio del yo ha estado llena de múltiples matices desde *las investigaciones lógicas* hasta sus últimos trabajos por lo cual, me centraré en lo descrito en *Ideas*, pues contempla los descubrimientos de las

tan importante que el cuerpo juega en los posicionamientos fenomenológicos responde al hecho de que en él se localiza una naturaleza anímica (*seelischen*), motivo por el cual:

El cuerpo (*Leib*) no es solamente en general una cosa (*Ding*), sino expresión del espíritu, y es a la vez órgano del espíritu [...] todo lo propiamente “subjetivo”, yoico, se halla del lado espiritual (del lado que encuentra expresión en el cuerpo {*Leib*}), mientras que el cuerpo (*Leib*) solamente en virtud de esta animación se dice “yoico”, o sus estados y contexturas se dicen contexturas “mías”, del yo, subjetivas. En la peculiaridad de la animación radica que lo corporal (*Leibliches*), y que finalmente todo lo corporal (*Leibliches*) desde cualesquiera puntos de vista, pueda adquirir significado anímico (*seelische*) [...] ¹³⁷

La figura del yo no se debe comprender como si ésta existiese con una anterioridad al cuerpo y se le uniera simplemente, o inclusive que ésta exista de forma independientemente a éste. La concepción del yo se encuentra íntimamente influenciada por las experiencias corporales que uno puede llegar a experimentar, en otras palabras, “[...] la experiencia del cuerpo narra el devenir del yo, en este perpetuo distanciamiento del sustrato de una sensibilidad que en este proceso de domesticación permanece siempre en su anonimato.” ¹³⁸ La forma en la que el yo es narrado por el cuerpo responde al hecho de que éste se “[...] se constituye en la génesis primigenia no solamente como personalidad determinada *impulsivamente*, desde el comienzo y siempre impulsada también por “*instintos*” *primigenios* y siguiéndolos

Investigaciones. Husserl comenta en términos muy generales que “Toda acción del yo, así como toda afección de yo, se halla bajo la ley de la asociación, se ubica en el tiempo, actúa con posterioridad afectando [...] el yo pensado de modo puramente pasivo [...] es mera naturaleza y pertenece al nexo de la naturaleza. Pero no el yo de la libertad.” Cf. *Ibid*, p, 390. La línea divisora entre las caracterizaciones del yo dependerá de la absoluta libertad que cada uno tiene, abriendo de tal modo una dicotomía en los niveles fundantes del yo que permitirá distinguir entre las acciones de éste y sus habitualidades. Esta distinción a ras de suelo es fundamental para entender la capacidad del movimiento libre del cuerpo vivido (*Leib*). Regresando al yo, es preciso comentar que se hablará de un solo yo, pero de tres modos distintos. El yo empírico, el fenomenológico y el yo puro o trascendental. La formación del yo empírico surge a raíz de la constitución del yo anímico (*seelisches Ich*) o alma como una realidad inmanente que se encuentra “[...] constituida como una realidad (*Realität*) enlazada con la realidad del cuerpo (*Leibesrealität*) o entretrejida en ella.” Cf. *Ibid*, p, 127. El yo empírico será el que ve un mundo constituido a partir de la actitud natural (*natürliche Einstellung*) y por lo tanto se trata de un yo ingenuo. Al realizar la epojé fenomenológica pronto se descubre al yo fenomenológico como un remanente del yo empírico, “El yo, fenomenológicamente reducido, no es, por ende, nada peculiar que flote sobre las múltiples vivencias; es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de éstas.” Cf. Husserl, E. *Investigaciones Lógicas II...*, *Op. Cit.*, p, 480. Y por último el yo puro, el cual es el sustrato sobre el cual se instituye el flujo de la conciencia. Todas las vivencias se encuentran referidas a él y él a todas ellas en una sola unidad, pero sin ser reducidas a éstas o viceversa. Este último yo no es pensado como el cogito de Descartes siempre en vigilia pues, el yo puro se pierde entre la actualidad e inactualidad del cogito al que se haga referencia, pero “El yo no desaparece jamás siempre está en sus actos [...]” Cf. Husserl, E. *Ideas II...*, *Op. Cit.*, p, 136. La unidad de propiedad entre el yo puro y las vivencias es definitiva, aunque el yo puro sea inactual. Me es imposible ahondar más en esta cuestión, debido a que excede el alcance de esta investigación.

¹³⁷ *Ibid*, p, 131.

¹³⁸ Venebra, M. *Husserl...*, *Op. Cit.*, p, 117.

pasivamente, sino *también como yo superior, autónomo, libremente actuante*, guiado en particular por *motivos de razón*, no meramente arrastrado y no libre.”¹³⁹ El cuerpo en su doble realidad y el yo son figuras que juegan papeles irreductibles entre ellos mismos. Mantienen una intrincada relación, pero nunca será posible aceptar que uno y otro se puedan reducir a una misma representación. Este es el motivo por el cual Husserl afirma que: “yo no *soy* mi cuerpo (*Leib*), sino yo *tengo* mi cuerpo (*Leib*); yo no *soy* un alma, sino yo *tengo* un alma.”¹⁴⁰

El estudio que la fenomenología hace del cuerpo revela que no se busca hacer una exégesis de éste para posteriormente entenderlo desde un alejado bastión como es el caso de las ciencias, no, la fenomenología, al postular al cuerpo como “[...] *medio de toda percepción; es el órgano de la percepción; concurre necesariamente en toda percepción.*”¹⁴¹ La importancia que éste tiene en este pensamiento filosófico es tal que es considerado del siguiente modo: “El cuerpo en tanto órgano de movimiento, sintiente y autosintiente, no es tema sino dimensión básica de la experiencia.”¹⁴² El hacer fenomenología, al tomar a éste en cuenta, es entender la vida en toda su complejidad desde la vida misma sin deshilvanar la experiencia fundamental que ésta supone.

¹³⁹ Husserl, E. *Ideas II...*, *Op. Cit.*, p, 303.

¹⁴⁰ *Ibid*, p, 129.

¹⁴¹ *Ibid*, p, 88.

¹⁴² Venebra, M. *Husserl...*, *Op. Cit.*, p, 117.

Bibliografía:

Adam, Charles, et al. *Oeuvres de Descartes: Correspondance Vol III*. Paris, Ed. Léopold Cerf, 1899.

Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Tomas Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.

Bover, Jose Maria, et al. *Sagrada Biblia: versión crítica sobre los textos hebreo y griego*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristiano (B.A.C), 1947.

Burt, Edwin Arthur. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science: A Historical and Critical Essay*. Oxford. Ed. London: Kegan Paul Trench Trubner & Company, 1925.

Condillac, Étienne Bonnot. *La lógica, o los primeros elementos del arte de pensar*. Trad. Bernardo María de Calzada. Barcelona, Tomas Gorchs, 1817. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-logica-o-los-primeros-elementos-del-arte-de-pensar-obra-aprobada-por-la-junta-de-direccion-de-las-escuelas-palatinas-y-aplaudida-por-celebres-universidades--0/html/ff5571f6-82b1-11df-acc7-002185ce6064_191.htm consultado en febrero del 2018

Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía Vol. II De San Agustín a Escoto*. Trad. Juan Carlos García Borrón. Barcelona, Ariel, 1971.

Corbin, Alain, et al. *Historia del cuerpo: volumen 1 del renacimiento al siglo de las luces*. Trad. Núria Petit y Mónica Rubio. Madrid, Taurus, 2005.

Cottingham, John. *Descartes*. Trad. Laura Benitez Grobet et al. México, UNAM FFyL, 1995.

De Biran, Maine. *Nuevos ensayos de antropología*. Trad. Juan Padilla, Salamanca, Sígueme, 2014.

De Là Décomposition De Là Pensée, en *Oeuvres Tome III: Mémoire Sur La Décomposition De Là Pensée*, Paris, Félix Alcan, 1924, p, 217. Consultado en mayo de 2018 <https://archive.org/details/uvresdemainedebi03main>

De Romilly, Jaqueline. *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*. Trad. Pilar Giralt Gorina, Madrid, Gredos, 1977.

Descartes, Rene. *Las Pasiones del Alma*. Trad. Francisco Fernández, en *Descartes*, Madrid, Gredos, 2000.

Los principios de la filosofía. Trad. Guillermo Quintas. Barcelona, Alianza Editorial, 1995.

Meditaciones metafísicas y otros textos. Trad. E. López y M. Graña. Madrid, Gredos, 1997.

Tratado del Hombre. Trad. Guillermo Quintas. Madrid. Editora Nacional, 1980.

Reglas para la dirección del espíritu, Trad. Juan Manuel Navarro Cordón, Alianza Editorial, 1984.

Dodds, Eric Robertson. *Los griegos y lo irracional*. Trad. Maria Araujo, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

Escohotado, Antonio. *De Physis a Polis: la evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Barcelona, Anagrama, 1975.

Henry, Michel. *Encarnación*. Trad. Javier Teira, et al. Salamanca, Sígueme, 2001.

Fenomenología material. Trad. Javier Teira, Roberto Ranz, Madrid, Encuentro, 2009.

Filosofía y Fenomenología del Cuerpo. Trad. Juan Gallo Reyzábal. Salamanca, Sígueme, 2007.

Hobbes, Thomas. *Leviatan*. Trad. Antonio Escohotado, Madrid, Editora Nacional, 1980.

Tratado sobre el cuerpo. Trad. Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Trotta, 2000.

Husserl, Edmund. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Edited by Thomas Nenon und Hans Rainer, Husserliana XXV, Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, The Hague, 1987.

Aufsätze und Vorträge 1922-1937, Edited by Thomas Nenon and Hans Reiner Sepp, Husserliana XXVII, Kluwer Academic Publishers, The Hague, 1988.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Edited by Walter Biemel, Husserliana VI, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.

Ding und Raum. Vorlesungen 1907. Edited by Ulrich Claesges, Husserliana XVI, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, p, 160.

Experiencia y Juicio, trad. Jas Reuter, UNAM, México, 1980.

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Trad. Antonio Zirion Quijano. México, FCE UNAM, 2005.

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro I: Introducción a la fenomenología pura. Trad. Antonio Zirion Quijano. México, FCE UNAM, 2013.

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias. Trad., Luis E. González, UNAM, México, 2000.

Investigaciones Lógicas 1, Trad. Manuel G. Morante y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

Investigaciones Lógicas 2, Trad. Manuel G. Morante y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Trad. Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo. Trad., Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002.

Meditaciones Cartesianas, Trad. José Gaos y Miguel García-Baró, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Phänomenologische psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, Edited by Walter Biemel, Husserliana IX, Springer-Science+Business Media, The Hague, 1968.

Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Edited by Eduard Marbach, Husserliana XXIII, Martinus Nijhoff, The Hague, 1980.

Problemas fundamentales de la fenomenología. Trad. Cesar Moreno y Javier San Martín, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

Illescas Najera, Maria Dolores, *La vida en la forma del tiempo un estudio sobre la fenomenología del tiempo en la obra de Edmund Husserl*, Jitanjáfora Morelia Editorial, Morelia, 2012.

Jaime Toro Gomez, et al. Neurología. El manual moderno, Mexico, 2010.

Koyre, Alexandre. *Del mundo cerrado al universo infinito*, Trad. Carlos Solís Santos, Madrid, ed. Siglo XXI, 1979.

Laín Entralgo, Pedro. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Barcelona, Anthropos, 1987.

El cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua. Madrid, Espasa-Calpe, 1987.

Le Breton, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Trad. Paula Mahler, Buenos Aires, Ediciones nueva visión, 2002.

Le Goff, Jaques, et al. *Una historia del cuerpo en la edad media*. Trad. Josep M. Pinto, Buenos Aires, Paidós, 2005.

Marias, Julian. *Historia de la filosofía*, Madrid, Alianza editorial, 2014.

Montaigne, Michel. *Los ensayos*. Libro II. Trad. J. Bayod Brau, Acantilado, Barcelona, 2007,

Nenon, Thomas, et al. *Issues in Husserl's Ideas II*. Ed Springer Science+Business Media Dordrecht, 1996.

Origenes. *Contra Celso*. Trad. Daniel Ruiz Bueno, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967

Platón *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisias, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Trad. J. Calonge Ruiz, et al. Madrid, Gredos, 1985.

Diálogos V: Parmenides, Teeteto, Sofista, Pólítico. Trad. M. Isabel Santa Cruz, et al. Madrid, Gredos, 1988.

Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias, Trad. M^a. Ángeles Durán, et al. Madrid, Gredos, 1992.

Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro. Trad. Carlos Garcia Caul, et al. Madrid, Gredos, 1988.

Popkin, Richard. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza,* Trad. Juan José Urtilla, FCE, México, 1983.

Reguera, Eduardo Bello. *Descartes.* Trad. Eduardo Bello Reguera, Madrid, Tecnos, 1987.

San Agustín. *Obras de San Agustín III. Obras filosóficas: Contra los académicos/ El libre albedrío/ La dimensión del alma/ El maestro/ Naturaleza y origen del alma/ La naturaleza del bien.* Trad. Victoriano Capanga, et al. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

San Martín, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón,* Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

Investigaciones Fenomenológicas Núm. 15, Revista de la Sociedad Española de Fenomenología, Madrid, 2018.

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico.* Trad. Vidal Peña García. Madrid, Tecnos, 2007.

Stroud, Barry. *El escepticismo filosófico y su significación,* Trad. Leticia García Urriza, F.C.E., México, 1991.

Theodoru, Panos. *Husserl and Heidegger on reduction, primordiality, and the categorical. Phenomenology beyond its original divide.* Series: Contributions to Phenomenology, Ed. Springer International Publishing, 2015.

Tymieniecka, Anna-Teresa. *Phenomenology World Wide de la Analecta Husserliana: The yearbook of phenomenological research volume LXXX.* Belmont. Ed Springer Science+Business Media Dordrecht, 2002.

The origins of life. The primogenital matrix of life and its context de la Analecta Husserliana: The yearbook of phenomenological research volume LXVI. Belmont. Ed Springer Science+Business Media Dordrecht, 2000.

Vives, José. *Los padres de la iglesia.* Barcelona, Herder, 1970.

Werner, Jager. *Paideia: Los ideales de la cultura griega.* Trad. Joaquin Xirau, Wenceslao Roces, México, FCE, 1962.