

EL SER-CORPORAL-EN-EL-MUNDO COMO PUNTO DE PARTIDA EN LA FENOMENOLOGÍA DE LA EXISTENCIA CORPÓREA

*The corporal-being-in-the-world as a starting
point in the phenomenology of corporal existence*

LUZ ELENA GALLO CADAVID*

Resumen

El presente texto da cuenta de la manera como se entiende el cuerpo en la perspectiva teórica de la fenomenología de la existencia corpórea y cómo el ser-corporal-en-el-mundo es el punto de partida en la fenomenología del cuerpo. Identifica los modos de expresión del *Körper* (*actitud* naturalista) cuerpo cosa-tenido-pensado-objetivo; el *Leib* (*actitud* personalista) cuerpo propio-vivido-fenomenal-animado-agente-subjetivo; y el cuerpo *quiasmático* como una vía que permite entender la encarnación de la subjetividad. Asimismo, se presentan algunos rasgos que identifican el ser-corporal-en-el-mundo, entre ellos: el cuerpo es nuestro anclaje en-el mundo; el cuerpo porta en sí el punto cero; el cuerpo es entendido como sujeto de capacidades; el cuerpo es modo de expresión; el cuerpo se convierte en sujeto de la percepción; el cuerpo al estar abocado al mundo exige que sea entendido como sujeto de espacio y de tiempo; y el cuerpo es intercorporalidad.

Palabras clave: Fenomenología del cuerpo, ser-corporal-en-el-mundo, cuerpo-*Körper*, cuerpo-*Leib*, cuerpo-*quiasmático*.

Abstract

This text explains how the body is understood in the theoretical perspective of the phenomenology of corporal existence, and how the corporal-being-in-the-world is the starting point in the phenomenology of the body. The modes of expression of the different notions of "body" are identified: Körper (naturalistic attitude), body as an owned, thought of, and objective thing; Leib (personalistic attitude), body as one's own living body, phenomenological, animated, agent, and subjective; and the chiasmatic body enabling us to understand the incarnation of subjectivity. Likewise, some features which identify the corporal-being-in-the-world are presented: the body as our anchor to the world; the body as a center of orientation carrying in itself the 'ground zero'; the body as a subject of capacities; the body as a mode of expression; the body as a subject of perception; the body, tied to the world, understood as a subject of space and time; hence, the body is intercorporality.

Key words: Phenomenology of the body, corporal-being-in-the-world, body-*Körper*, body-*Leib*, body-chiasmatic.

* Candidata a Doctor Universidad de Antioquia, Colombia.

Antes de que el ojo y su actividad fueran nombrados, él ya estaba mirando, e incluso antes de que el ojo estuviera mirando-de-tal-modo, su mirar mismo ya nos había abierto el mundo –le había dado un sentido al mundo– bajo la modalidad de lo visible.

MERLEAU-PONTY

Introducción

El tratamiento de la temática del cuerpo, en el marco de la fenomenología se desarrolla en Francia en el siglo XX, y a pesar del consabido cartesianismo con Descartes, es allí donde se configuran los principios de una fenomenología del cuerpo, en la confluencia entre la tradición fenomenológica y la filosofía de la existencia. El desarrollo sistemático de la fenomenología del cuerpo, que asume como centro de reflexión la existencia corpórea y el sujeto encarnado, corresponde, entre otros, a Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Bernhard Waldenfels.

La fenomenología del cuerpo abre un nuevo horizonte para comprender la dimensión corpórea de la existencia humana y ofrece una nueva visión filosófica del cuerpo, en tanto que el cuerpo no es sólo una realidad observable como objeto, sino que es una dimensión del propio ser, pues como lo plantea Merleau-Ponty, desde la fenomenología de la ‘existencia corpórea’, el cuerpo es el ‘medio’ de nuestro ‘ser-hacia-el-mundo’. Es por eso precisamente que se puede afirmar de un modo radical que el ‘ser-en-el-mundo’ (Heidegger) es ante todo un ‘ser-corporal-en-el-mundo’ (Gebauer y Wulf, 1998; Waldenfels, 2000, citados por Runge, 2004). Esto implica una ‘pertenencia al mundo’, a un hallarse ‘implicado’ en el mundo a través del cuerpo y que el cuerpo abre a un sujeto al mundo.

La fenomenología del cuerpo ha pretendido restaurar la unidad de la existencia humana. Husserl, Scheler, Marcel, Merleau-Ponty, Sartre, Waldenfels, entre otros, rompen con la concepción ‘moderna’ mecanicista del cuerpo y resignifican la subjetividad y la objetividad en abierta oposición con la tradición dualista. La fenomenología de la existencia corpórea hace del cuerpo nuestro modo-de-ser-en-el-mundo. El cuerpo no sólo deja de ser un objeto, sino incluso una estructura pasiva, receptora de una realidad configurada por los confines de la *res cogitans*.

A partir de Husserl, se desarrolla una teoría del cuerpo fenomenológica, que invertirá el papel subordinado que tenía el cuerpo en el pensamiento cartesiano y Merleau-Ponty, quien retoma la idea husserliana del cuerpo, le concede al cuerpo el ‘estatuto’ teórico que le había sido negado; y el giro que hace Merleau-Ponty es pasar de la fenomenología de la vida a la fenomenología de la carne (*Chair*), mostrando que la conciencia expresiva y reflexiva vive corporal y mundanamente.

Cuando Merleau-Ponty en su ontología se refiere al concepto de carne, no representa la mera materialidad de la existencia, la carne no es materia, no es espíritu y no es sustancia. Con el concepto de carne (*Chair*), el autor pretende la superación del dualismo sujeto y objeto, y del cuerpo propio fenomenal y cuerpo objetivo. La idea clave de la noción de carne se encuentra en la base de un campo fenoménico, “la carne es el hecho de que mi cuerpo es pasivo-activo (visible-vidente), masa en-sí y gesto. La carne hace visible que soy, que sea vidente, mirada o lo que es lo mismo, tiene un dentro más el hecho de que lo visible exterior es también visto, es decir, que tiene una prolongación, en el recinto de mi cuerpo” (Merleau-Ponty, 1970: 324, 325).

La noción fenomenológica de sujeto-encarnado

La fenomenología del cuerpo asume el ser encarnado como una consideración no exclusivamente biológica del cuerpo humano. La posición del cuerpo como trascendente –del cuerpo no como objeto–, trasciende la condición meramente orgánica; que el cuerpo es más que organismo, se pone de manifiesto con la noción de encarnación, que el *ser es más que organismo* –ser sujeto– porque se trata de la encarnación.

La reflexión sobre la condición corpórea del ser humano está en el pensamiento de algunos fenomenólogos, en los cuales se destaca Gabriel Marcel (1996), para quien la encarnación es entendida como situación de un ser que aparece como ligado a un cuerpo. Para este autor, afirmar que una cosa existe es porque la considera ‘vinculada a mi cuerpo’, como susceptible de entrar en contacto con él, aunque sea de modo indirecto, que la cosa existe indica que está unida a mi cuerpo. La vinculación entre yo y mi cuerpo tiñe, dice Marcel, ‘todo juicio existencial’. De esta manera, no es posible disociar la existencia de la conciencia de sí como ligada a un cuerpo, como encarnado, la visión existencial es, pues, el de la personalidad encarnada.

Para Merleau-Ponty, la noción de encarnación comporta una humanización del cuerpo, que también sirve de análisis antropológico. En este autor, encarnación puede significar trascendencia en un doble sentido. Primero, en virtud de la encarnación, el cuerpo orgánico trasciende su significación objetiva y llega a ser la encarnación de un sujeto porque pasa de cuerpo-objeto a cuerpo-sujeto y, segundo, el espíritu, en tanto que encarnado, presenta el espíritu enraizado en un cuerpo. La noción de encarnación en sentido fenomenológico no trata entonces el cuerpo como organismo, perceptible y objetivable como una cosa, sino el cuerpo tal y como es vivido; se trata de una reflexión fenomenológica sobre el cuerpo, sobre la subjetividad misma.

La encarnación es un concepto fundamental en la obra de Merleau-Ponty con respecto a la subjetividad e implica un rechazo a la dualidad sujeto-objeto y a la idea de sujeto puro de la filosofía de la conciencia atada al *yo-pienso*, en la que el sujeto se

piensa separado del cuerpo y del mundo. Con base en la idea de sujeto encarnado o de encarnación se realiza una nueva postura de la subjetividad, cuyo mundo es vivido, es decir, aprehendido, asumido y reasumido en las experiencias. “La noción de encarnación responde, por tanto, a la recuperación de una unidad primigenia (al intento de llevar al pensamiento la unidad del *lien natal*).

Desde la concepción de sujeto encarnado, como noción misma de ser humano, no se sigue el esquema dualista de la relación cuerpo-alma porque no se trata de una relación transitiva de sustancia a sustancia. El problema clásico de las relaciones entre el cuerpo, como principio material del ser humano, y el alma, como principio espiritual, se transforma bajo la idea de encarnación. Merleau-Ponty rechaza la relación meramente instrumental entre cuerpo y alma, y en sentido fenomenológico con la idea de sujeto encarnado, como espiritualización de la carne-encarnación del espíritu, intenta dar cuenta de la imbricación originaria del cuerpo y del espíritu, que transforma al uno de cuerpo materia en cuerpo sujeto y al otro de espíritu retirado en sí mismo, desencarnado, en espíritu encarnado.

Modos de expresión del cuerpo en la fenomenología

En la semántica alemana, la fenomenología expresa dos modos del cuerpo. Por una parte, el cuerpo es considerado como cuerpo objeto o como cosa corpórea (*Körper*) y, por otra parte, el cuerpo es considerado como cuerpo propio, cuerpo vivido, cuerpo fenomenal, cuerpo animado (*Leib*). Sin embargo, siguiendo los planteamientos de Waldenfels, hay que hacer una salvedad cuando se habla de ‘*Leib*’ y de ‘*Körper*’ o, como lo proponen algunos pensadores franceses, de ser-cuerpo y de tener-cuerpo, porque no se está haciendo referencia a dos fenómenos distintos, sino a dos modos de ser de la corporalidad (Runge, 2004).

Del mismo modo, para Husserl (1997: 185) el cuerpo se constituye primigeniamente de manera doble. Por un lado, es *Körper*. Es cosa física, materia, tiene una extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, lisura, dureza, calor y cuantas otras propiedades materiales haya. Por otro lado, es *Leib*, encuentro en él, siento “en” él y “dentro” de él, el calor en el dorso de la mano, el frío de los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos. Siento la presión y la tirantez de la ropa; al mover los dedos tengo sensación de movimiento.

Desde una teoría fenomenológica del cuerpo hay que distinguir conceptualmente los modos de expresión del cuerpo objeto, físico, natural, cuerpo cosa dotado de leyes propias del que se ocupa el *Körper*; el cuerpo fenoménico (*Leib*), el vivencial, el que todos sentimos y somos; y el cuerpo quiasmático en el que aparece el cuerpo tanto como cuerpo-tenido como el cuerpo-vivido.

Modo de expresión: El cuerpo cosa-tenido-pensado-objetivo, *Körper* (actitud naturalista). Designa al cuerpo en cuanto objetivo y cosificado. Es la realidad física de tener-cuerpo (*Körper*) que se constituye en la dimensión de la materia, del acto, la presencia y la estructura. El cuerpo-cosa da lugar a una concepción de cuerpo como realidad natural, como un sistema-máquina regido por leyes naturales y mecánicas, un cuerpo caracterizado por el funcionamiento de sus estructuras. El *Körper* es la presencialidad física, es la existencia en el mundo físico que se manifiesta, en primera instancia, como una cosa (*Ding*) entre las cosas de la naturaleza. El cuerpo, en cuanto a cosa como cualquier otra, admite una serie de causalidades que pertenecen a las cosas, por ejemplo, tiene una masa y ocupa un espacio; el cuerpo es una cosa física, con tal o cual textura, tiene vivencias y disposiciones vivenciales y tiene particularidades: camina así, se mueve así, etc.

El cuerpo material se manifiesta como una coseidad objetiva, como algo móvil en el espacio, como exteriorización de la naturaleza, es una forma más de la existencia, tiene una extensión corpórea, que es la cosidad material, aunque, como dice Husserl, “el atributo esencial plenamente abarcante del ser material no es la mera extensión, sino la materialidad, en tanto que ésta exige en sí misma tanto la extensión espacial como la temporal”. Este modo de expresión del cuerpo (*Körper*) posee las mismas características que se le atribuyen a las cosas; como esa armadura muscular que se muestra es una cosa más entre todo lo dispuesto en el mundo.

El cuerpo-objeto se manifiesta como cosa en el espacio y en el tiempo, comparte las mismas características y determinaciones que la totalidad de los objetos en la naturaleza. En primera instancia, a la cosa le caracteriza ser percibida, puesto que la percepción siempre es percepción de algo, este algo que se da es la cosa. En segunda instancia, las cosas percibidas exigen una síntesis de la conciencia que objetive y represente los diferentes puntos de vista en cuanto al punto de percepción de la cosa.

Según Vanegas (2001: 60), “el cuerpo (*Körper*) es, aunque no sólo esto, una cosa más en la naturaleza, el cuerpo, esa masa viscosa, hecha de fibras musculares, nervios, formas óseas y órganos somáticos presentes en lo real como real, como tiempo y espacio, no es más que un obstáculo visible en el mundo, expuesto a toda la serie causal en la naturaleza, siendo y dejando de ser más”. De esta manera, el cuerpo objeto en su forma material está formado de lo mismo que lo circunda en la naturaleza, la forma del cuerpo como algo material en el mundo, se da como lo visible de los hombres en estar dados en la naturaleza, de la misma forma que lo existente mismo del mundo, el cuerpo y el mundo son la misma cosa y están estructurados de la misma materialidad: “Esto quiere decir que mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo (es un ser percibido), y que además el mundo participa de la carne de mi cuerpo, la refleja, se superpone a ella y ella a él” (Merleau-Ponty, 1970: 299).

Modo de expresión: Cuerpo propio-vivido-fenomenal-animado-agente-subjetivo, Leib (*actitud personalista*). Para la fenomenología del cuerpo, el cuerpo *Leib* es un cuerpo-sujeto, fungiente, sintiente, ser-cuerpo, es el cuerpo-propio. “El *cuerpo fungiente* se refiere al cuerpo que hace algo, que aparece como sujeto-agente en el ‘yo puedo’; es decir, el cuerpo que “en el percibir, en el accionar, en el sentir, en la sexualidad, etc., efectúa un rendimiento, ejerce una función” (Waldenfels, 2000: 42. Citado por Runge, 2002). Se trata del cuerpo que se intuye, experimenta, padece y siente, y que no se deja objetivar conceptualmente de un modo total (Runge, 2002).

En sentido fenomenológico, el cuerpo no es un objeto que se pueda concebir y tratar como una cosa ni como algo puramente material, ya que es una dimensión de mi propia existencia. El cuerpo-propio, fenomenal, hay que considerarlo como el sujeto encarnado que está presente en el mundo.

La fenomenología del cuerpo se opone tanto a una reducción fiscalista del mundo como a una reducción fisiologista de la corporalidad y del movimiento humano. De acuerdo con Paredes (1999), una referencia teórica de la vivencia del propio cuerpo permite, en primera instancia, evitar una interpretación mecanicista del cuerpo humano y, a diferencia de un análisis biológico y fisiológico, lo que interesa es integrar al cuerpo en una constelación de sentido que ofrezca un significado ‘humano’.

En segunda instancia, en la fenomenología, ser-cuerpo se expresa ontológicamente en el hecho de que yo soy un ser encarnado. No sólo un ser corporal en un sentido descriptivo, sino que ‘yo soy’ con la connotación metafísica de que mi yo ‘es’, en cuanto yo humano, gracias a su corporalidad. ‘Yo soy mi cuerpo’ quiere decir, mi yo es encarnado, mi ser-encarnado es mi propia existencia.

En tercera instancia, mi cuerpo es experimentado como mío en cuanto que lleva mis acciones. Precisamente, por el hecho de que siento mi cuerpo como ‘mío’ muy especialmente cuando actúo, es por lo que yo experimento como mío tan sólo un organismo vivo determinado, el que encarna y me ancla a la realidad del mundo.

En la fenomenología, Sartre, Marcel y Merleau-Ponty coinciden en subrayar la índole existencial del vínculo entre el yo y el cuerpo. En este sentido, la fenomenología del cuerpo (*Leib*) aparece como un enfoque alternativo para comprender al hombre-mundo-cuerpo como cuerpo vivido con sensibilidad. Aquí el cuerpo es el punto central para la producción de sentido que conlleva una eclosión de significaciones que algunos lo denominan corporeidad.

Para la fenomenología del cuerpo, el cuerpo es vivenciado, intuido y experimentado, es un ser-situado-corporalmente-en-el-mundo. Lo que plantea la fenomenología del cuerpo es que este percatarse frente al propio cuerpo no quiere decir que se tenga un acceso directo a él que pudiera posibilitar una determinación *ontológica* o *esencialista*. Precisamente lo que caracteriza al cuerpo es que en su mostrarse evade toda definición ontológica y toda

reducción objetivante o subjetivante. Éste no se muestra simplemente como un objeto entre otros objetos sobre el cual uno puede, desde la postura de sujeto, disponer o poner al frente como una cosa. Y aunque, de otro lado, siempre se encuentre tomando parte, en otras palabras, que coexista, que sea uno con el propio cuerpo, lo curioso, en todo caso, es que, a pesar de esa cercanía a él, siempre hay allí puesto en juego un ‘extrañamiento’, una ‘otredad’ que se escapa permanentemente a toda determinación. Así pues, el cuerpo no es nunca totalmente inmediato, ni totalmente propio, pero por ello tampoco es absolutamente ajeno o extraño (Runge, 2004). Hay un rasgo de extrañeza del cuerpo en Merleau-Ponty (1975:109, 110) y es que el cuerpo “en cuanto ve o toca el mundo, mi cuerpo no puede, pues, ser visto ni tocado. Lo que le impide ser jamás un objeto, estar nunca ‘completamente constituido’, es que mi cuerpo es aquello gracias a lo que existen objetos. En la medida que es lo que ve y lo que toca, no es tangible ni visible”.

Modo de expresión: cuerpo Quiasmático. Merleau-Ponty utiliza como categoría el ‘*Quiasmo*’ que entiende como “un esquema de pensamiento que nos permite concebir las relaciones de una dualidad en términos de reciprocidad, entrecruzamiento, complementariedad, sobreposición, encabalgamiento, reversibilidad, mutua referencia. Todo lo contrario a los esquemas dicotómicos, dualistas, que conciben las relaciones en términos de exclusión, exterioridad, causalidad mecánica y lineal, jerarquía y prioridad. El esquema del quiasmo es lo que nos permite pensar a la dualidad como una unidad en proceso, en devenir (Ramírez, 1994: 47).

Siguiendo a Ramírez (1994: 84), nos dice que el cuerpo no es un objeto como cualquier otro; que no es realmente un objeto. Evidentemente, tampoco podemos decir que sea ‘sujeto’, es decir, ‘conciencia’, ‘espíritu’. ¿Qué es entonces? En principio, se trataría de pensar una nueva forma de ser, una tercera forma de realidad que es más que la suma de las dos formas establecidas y reconocidas, que señala una zona de ser irreductible e incluso originaria. Esta es la del ser fenomenológico, la forma de ser vivencial, carnal o sensible. Nuestra corporalidad nos abre el camino a este tercer reino del Ser, el reino del quiasmo.

Desde esta postura, el cuerpo quiasmático no se reduce ni a un objeto de experiencia, pero tampoco a mero sujeto experimentante. Lo cual implica que el cuerpo quiasmático no aparece como un cuerpo totalmente objetivo ni tampoco como un mero cuerpo-propio o subjetivo. De lo que se trata, entonces, en este ‘tercer reino’ es una suerte de entrecruzamiento, de complementariedad, de conjunción, una relación circular y no excluyente, con otras palabras, es una ‘*relación quiasmática*’ (Runge, sf). Se trata de una implicación, no de una yuxtaposición, ni una correlación de interdependencia, se trata de reconocer la dualidad en la unidad evitando la dicotomía y la exclusión.

Desde el cuerpo quiasmático, el cuerpo no aparece como cosa ni como subjetividad, en el ser-corporal-en-el-mundo hay un ‘lugar de intercambio’, de relación quiasmática

entre la actitud naturalista del cuerpo y la actitud espiritualista (humanización), ya que para el ser humano nunca es posible la una sin la otra. En esta relación quiasmática, lo natural trasciende su significación objetiva en virtud de un sujeto encarnado. El cuerpo quiasmático no se deja organizar ni dentro del área de la naturaleza, ni dentro del espíritu y la cultura; en él se encuentran presentes siempre ambos momentos (Waldenfels, 2000. Citado por Runge, sf).

El cuerpo en tanto objeto nunca puede limitarse a ser una simple cosa, ni tampoco puede limitarse a ser pura subjetividad; se puede decir que se trata de una subjetividad encarnada y de una encarnación del sentido como aquel que transcurre en todo pensamiento. En tanto sujeto encarnado, el ser humano es espíritu encarnado y carne espiritualizada; también el cuerpo es impensable sin la conciencia, ya que hay una intencionalidad corporal y, a su vez, la conciencia es impensable sin el cuerpo.

Un enfoque característico en la fenomenología del cuerpo en Merleau-Ponty es considerar el cuerpo no sólo como un objeto sino también al lado del sujeto, “mi cuerpo no es solamente un objeto entre los demás objetos, un complejo de cualidades sensibles entre otras, es un objeto *sensible* a todos los demás, que resuena para todos los sonidos, vibra para todos los colores, y que proporciona a los vocablos su significación primordial por la manera como lo acoge” (Merleau-Ponty, 1975: 251). Este autor hace un redescubrimiento del propio cuerpo al haber captado que ‘no es solamente un objeto entre los demás’, que también ‘resiste a la reflexión permanente y, por así decir, está pegado al sujeto’.

En conclusión, es posible servirnos del término ‘quiasmo’ para entender la encarnación de la subjetividad, como la vía que canaliza el intento de la fenomenología del cuerpo para poner fin a la concepción dualista sujeto/objeto e interior/exterior. El cuerpo quiasmático evade cualquier reducción objetivante o subjetivante, por ello aclara Ramírez (1994) que Merleau-Ponty no dice ‘el’ cuerpo sino ‘mi’ cuerpo, el cuerpo no es solamente algo que tengo o que poseo, sino que también soy radicalmente. Es pues a través de la corporeidad que se experimenta la espiritualización de la materia y la materialización del espíritu.

Desde el cuerpo quiasmático, “lo cultural, social, simbólico y discursivo se materializan en y a través del cuerpo. El sentido posible que el mundo pueda tener para mí se encuentra en esa medida anclado y supeditado a mi propia corporalidad y, en esa medida, es dependiente del modo en que es incorporado, es decir, asimilado, estructurado y realizado corporalmente” (Runge, sf). El ser humano entonces es totalmente *corpóreo* en relación con todo aquello que piensa, hace, siente y desea, en ‘el *todo* de su existencia’ (Duch y Mèlich, 2005: 238).

Desde una postura fenomenológica, el cuerpo quiasmático se entiende, se lee, se interpreta en tanto cuerpo-vivido y en tanto cuerpo-tenido, y esto implica no sólo centrar

el interés por el cuerpo como objeto (cosa-tenido-pensado), sino también como cuerpo propio (vivido-fenomenal-animado-subjetivo-agente).

Rasgos del ser-corporal-en-el-mundo

Hay varios rasgos que identifican el ser-corporal-en-el-mundo, entre ellos: el cuerpo es nuestro anclaje en-el mundo; el cuerpo porta en sí el punto cero o punto de referencia de todas las orientaciones, puesto que todas las cosas circundantes poseen su orientación relativa al cuerpo; el cuerpo es entendido como sujeto de capacidades; el cuerpo es modo de expresión; el cuerpo se convierte en sujeto de la percepción, aquí el cuerpo puede ver y ser-visto, tocar y ser-tocado; el cuerpo al estar abocado al mundo exige que sea entendido como sujeto de espacio y de tiempo; y el cuerpo es intersubjetividad-intercorporalidad.

El cuerpo es nuestro anclaje en un mundo. Para Merleau-Ponty (1975: 176), ‘vivir’ (*Leben*) es una operación primordial por la cual es posible vivenciar (*erleben*) tal o cual mundo. El cuerpo es el mediador del mundo y también es nuestro medio general de poseer el mundo, por ello ser cuerpo (*Leib*) es estar anudado a un cierto mundo. El cuerpo como vehículo de ser-en-el mundo (*éter au monde*) que introduce Merleau-Ponty hace referencia al sentido de apertura al mundo, al hallarnos implicados en el mundo, que pertenecemos al mundo y que estamos dirigidos al mundo. Ser-en-el mundo remite a una apertura originaria al mundo, definida en términos de referencia intencional y preobjetiva del mundo, ejercida originariamente desde el cuerpo propio, vivido, fenomenal, animado.

Gracias a que el ser-en-el-mundo es ante todo un ‘ser-corporal-en-el-mundo’, el cuerpo se abre al mundo y es en esa relación como el mundo adquiere significación, el mundo ‘graba’ en-el-cuerpo y el sujeto como ser encarnado transforma el mundo. Es una relación de intercambios, pues el cuerpo como vehículo de ser-en-el mundo está ahí, entre vidente y visible, entre quien toca y lo tocado, entre el que siente y lo sensible. Es decir, “la mediación corpórea no sólo abre un sujeto al mundo, sino que puede elaborar un emblema sensible de su encuentro con el mundo” (Escribano, 2004: 502).

Ser-corporal-en-el-mundo quiere decir, tomando por ejemplo el caso del ojo y la mirada, que antes de que el ojo y su actividad fueran nombrados, *el ojo mismo ya estaba mirando*, e incluso antes de que el ojo estuviera *mirando-de-tal-modo*, su mirar mismo ya nos había abierto el mundo –le había dado un sentido al mundo– bajo la modalidad de lo visible. Lo mismo cabe decir del cuerpo: es gracias y a través de él que nos abrimos al mundo y es por él que este último se nos da y cobra sentido. De allí que al estar anclados en la materialidad de nuestra corporalidad, el mundo no se nos puede dar más que como mundo *incorporado o encarnado*” (Runge, 2004). Hay entonces una apertura

del sujeto al mundo y esa relación sujeto-mundo es la que define precisamente nuestra existencia. Esta es una preocupación recurrente en la obra de Merleau-Ponty, en la cual el cuerpo ocupa un lugar central, gracias al cuerpo nos expresamos en el mundo, pues el sujeto se halla unido al mundo a través de su propio cuerpo.

El cuerpo como centro de orientación. El cuerpo porta en sí el '*Punto cero*' (aquí y ahora) de todas las orientaciones espacio-temporales. Todas las cosas circundantes poseen su orientación relativamente al cuerpo. "Así, todas las cosas del mundo circundantes poseen su orientación relativamente al cuerpo, tal como todas las expresiones de la orientación llevan consigo esta referencia. Lo 'lejos' es lejos de mí, de mi cuerpo; la 'derecha' remite al lado derecho de mi cuerpo. Gracias a su capacidad de movilidad libre, el sujeto puede ahora poner en movimiento el sistema de apariciones y con ellos las orientaciones" (Husserl, 1997: 198).

"Partiendo del cuerpo-propio como '*Punto cero*', hay un lejos y un cerca, un lado izquierdo y un lado derecho, un arriba y un abajo, un antes y un después, una ausencia y una presencia" (Villamil, 2003: 43). No obstante, el movimiento del cuerpo-propio (mover-se) no es objetivo, no es el pensamiento del movimiento, pensado o representado, por ello "no hay que decir que nuestro cuerpo está *en* el espacio ni, tampoco, que está *en* el tiempo. *Habita* el espacio y el tiempo" (Merleau-Ponty, 1975: 156). El cuerpo-propio posee una estructura de la espacialidad y la temporalidad, somos espacio y tiempo.

El cuerpo, como centro de orientación, sólo puede ser un sujeto corporalmente situado. La situación me garantiza un aquí y un ahora; si me desplazo, vuelvo a organizar el mundo desde otro aquí y otro ahora y, a la vez, conservo la experiencia del antes y del allá. El cuerpo del sujeto 'cambia su puesto' en el espacio y las cosas de su entorno aparente están siempre orientadas, todas las apariciones de cosa conservan un sistema fijo de acuerdo con la forma, pero el sujeto siempre en cada ahora, está en el centro, en el aquí, desde donde ve todas las cosas y ve hacia el mundo, el lugar objetivo, el sitio espacial del yo o de su cuerpo es un sitio cambiante. "Yo tengo todas las cosas frente a mí, todas están 'allí' con excepción de una única, precisamente el cuerpo, que siempre está aquí" (Husserl, 1997: 199).

La palabra 'Aquí', aplicada a mi cuerpo, no designa una posición determinada con respecto a otras posiciones o con respecto a unas coordenadas exteriores, sino la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo ante sus tareas (Merleau-Ponty, 1975: 117). Por ello, el espacio corpóreo no es el espacio objetivo o exterior, es precisamente el cuerpo en situación.

Cuerpo como sujeto de capacidades. El Yo espiritual, en cuanto persona, no es un yo abstracto sino un "Yo puedo corporal"; como dice Husserl es el sujeto de las capacidades. Esta capacidad del yo motivada en su vida de conciencia se manifiesta así en el cuerpo como aquello que condiciona su sensibilidad con sus impulsos y en la manera como es motivado a comportarse (Rodríguez, 2003: 267).

“Para la fenomenología del cuerpo, el yo es activo, se trata de un cuerpo agente, que toma posición, es un sujeto de voluntad, que como sujeto actuante, yo soy ante todo un ‘Yo puedo corporal’ más que un ‘Yo pienso descorporalizado’, es decir, un sujeto humano en ejercicio antes que un sujeto pensante” (Paredes, 1999: 46). En este sentido, desde el cuerpo *Leib*, el yo puedo es un sujeto de capacidades, es cuerpo agente. La capacidad no es un poder vacío, sino una potencialidad positiva, está siempre en capacidad de pasar a la acción, a una acción que, en tanto que es vivencial, remite al poder subjetivo inherente, a la capacidad.

En la medida en que el cuerpo indica mis posibilidades en el mundo, verlo, tocarlo es transformar esas posibilidades que son más en mortiposibilidades (Sarte, 1988: 388). A pesar del cuerpo ser una multiplicidad sensible, también es limitado, por ejemplo, “no tengo la posibilidad de alejarme de mi cuerpo o de alejarlo a él de mí, y en correspondencia con ello las multiplicidades de aparición del cuerpo están en determinada manera restringidas: ciertas partes del cuerpo sólo puedo verlas en un peculiar acortamiento perspectivo, y otras (por ejemplo, la cabeza) son invisibles para mí” (Husserl, 1997: 199).

Ante todo, este mi cuerpo (que se alimenta, que camina, que se mueve) no es un objeto físico como lo es la silla en que me siento o el escritorio en el que escribo. Ocupa un ‘cierto’ espacio, posee una ‘cierta’ masa, pero ¿qué distingue mi cuerpo de los objetos físicos? En primer lugar, el cuerpo es el único del cual no puedo separarme, no puedo alejarlo a él de mí, a la vez, yo puedo alejarme de la silla, del escritorio, pero de mi cuerpo no puedo prescindir, estoy-soy ‘en’ él, ‘dentro’ de él.

En segundo lugar, el cuerpo es el único que tiene voluntad, a partir del ‘yo puedo’ decido caminar, mover-me o mover-algo. Como cuerpo agente, yo actúo, y en este sentido, soy responsable de mí-mismo. En tercer lugar, mi cuerpo es el único que puede tener sensaciones ‘orgánicas’, que puede tener una multiplicidad de experiencias sensibles y kinestéticas. En cambio, de los objetos físicos puedo adquirir sensaciones visuales y táctiles, mas sólo mi cuerpo puede proporcionarme las sensaciones. En cuarto lugar, mi cuerpo es limitado, por ejemplo, a diferencia de los objetos que puedo ver, mi cuerpo tiene ciertas restricciones, por ejemplo, no puedo verme mi rostro, mi cuello, mi espalda; hay en ellas una peculiar limitación.

Esa multiplicidad de vivencias intencionales pertenecen al cuerpo en cuanto cuerpo-propio, como una objetividad-subjetiva que se diferencia de la cosa material por las sensaciones localizadas como órgano de voluntad, por la localización de las sensaciones orgánicas. Todo material está localizado corporalmente y por ello es constitutivo para la objetividad propia del cuerpo. “Correlativamente al mundo material, se constituye un sujeto de capacidades corporales-anímicas (de facultades sensoriales, facultades de movimiento libre, de apercepción, etc.)” (Husserl, 1997: 197), por ello el cuerpo se presenta a la vez como objetividad-subjetiva.

El cuerpo como modo de expresión. Aparece aquí el mover-se como aquel movimiento que deja de ser simplemente un cambio de lugar, por un movimiento que entra en relación con el mundo de la vida, como aquel movimiento que está ligado a la vivencia, las emociones, las percepciones, el estado de ánimo, el sentir corporal, a la conciencia encarnada, es decir, es la motricidad misma.

El cuerpo como modo de expresión está guiado por una intencionalidad corporal que es conciencia encarnada. Escribano (2004: 183) “para ilustrar la idea de una intencionalidad motriz originaria, se vale de algunos ejemplos de aprendizaje corpóreo, como la adquisición del hábito de bailar, en el baile es el cuerpo el que atrapa y comprende el movimiento, es la captación motriz de una significación motriz”. Esto implica también que el espacio no se define en términos de posición objetiva sino que se inscribe alrededor de la situación vivida, en la que el cuerpo-que-se-mueve crea sentidos.

El cuerpo-que-se-mueve también puede ser entendido desde el gesto, pues en la expresión misma está adherido el sentido. La comprensión de los gestos no es, según Merleau-Ponty, un ejercicio de la conciencia atada a la intelección, se trata más bien de una comprensión del gesto en virtud de comprender el acto o el comportamiento que demanda la expresión, es interpretar el gesto como un texto corpóreo. Más aún, el sentido del gesto no está tras el gesto mismo, el sentido se exhibe sobre el mismo gesto. En el movimiento humano se interpreta el gesto corpóreo como expresión y es precisamente en la expresión como el cuerpo adquiere apertura, es en la expresión como el cuerpo se presenta menos orgánico y más viviente, en la expresión el cuerpo manifiesta la subjetividad. En el movimiento, el ser humano se traspone en el orden del sentido, por ello Merleau-Ponty le denomina ‘movimiento de trascendencia’, en la medida en que coloca el sentido en un orden superior, pues el gesto es de alguna manera revelador de una conducta, de un cierto estado de espíritu.

El cuerpo se convierte en sujeto de la percepción. La percepción que corresponde al cuerpo propio no ha de ser igual a la que pueda corresponder a una cosa que está frente a mí, sino que sentiré mi cuerpo, el cual no estará inspeccionado por la conciencia, puesto que, a diferencia del cartesianismo, en la fenomenología no se trata de acercar el cuerpo a la conciencia, sino que el cuerpo expresa su unidad. “Si no fuera el ser humano tal unidad, no tendría la posibilidad de ser-en-el-mundo, lo cual le hace diferente a las meras cosas que son meras proyecciones de éste” (Rodríguez, 2003: 279).

A diferencia de las posturas mecanicistas que consideran el cuerpo como un producto de la naturaleza, en la fenomenología, el cuerpo es una unidad de significación, ya que la única manera de conocer el cuerpo es vivirlo, experimentarlo y la experiencia que tenemos del cuerpo propio se distiende hacia un mundo significativo. Las percepciones hacen parte de la ‘corriente’ de las vivencias, de hecho, son expresiones o relaciones

de sentido que establece mi cuerpo en el mundo. “El cuerpo-propio no es el objeto del mundo, sino el medio de nuestra comunicación con él al mundo; es el horizonte latente de nuestra experiencia” (Merleau-Ponty, 1975: 110).

El cuerpo como sujeto de la percepción es para Husserl (1997: 295) órgano de mis acciones en el entorno ‘externo’, en el entorno extracorporal. El cuerpo entendido como órgano no significa una reducción al aspecto material, incluso cuando Merleau-Ponty habla de organismo, se refiere a la unidad de significados que encarna un complejo de significados, es un nudo de significaciones vivientes.

Yo mismo, empero, soy el sujeto del ‘yo vivo’ actual, yo padezco y hago, yo tengo mi enfrentante, soy afectado, atraído, rechazado, motivado en diferentes formas por/lo enfrentante. O más distintamente: la percepción de sí mismo es una reflexión”, es una percepción de sí mismo. El cuerpo es, ante todo, el medio de toda percepción, “en el ver, el ojo está dirigido a lo visto y pasa corriendo sobre las esquinas, las superficies, etc., al palpar, la mano se desliza sobre los objetos. Moviéndome, acerco el oído para escuchar” (Husserl, 1997: 88).

Mi cuerpo puede tocar y ser-tocado, sentir que se toca y sentirse tocado, es una experiencia sensitiva en la que se da simultáneamente el tocar y ser-tocado, es un acto de percepción en el cual se diferencia de los objetos que puedo decir que tocan mi cuerpo. El acto de la percepción es una expresión pre-reflexiva porque antes del ‘yo pienso que percibo’, está el ‘yo-percibo’. Por ejemplo, ‘mi pie duele no significa que pienso que mi pie es causa de este dolor, sino que el dolor viene de mi pie o que mi pie está adolorido’. El ‘saber’ perceptivo o conciencia pre-reflexiva es experiencial o vivencial y sólo se ‘aprende’ del cuerpo-vivido, “cuando percibo una cosa no es la concordancia de sus diferentes aspectos lo que me hace concluir la existencia de la cosa, sino, inversamente, yo percibo la cosa en su evidencia propia y es esto lo que me da la seguridad de poder obtener, mediante la experiencia perceptiva, una serie de puntos de vista concordantes” (Merleau-Ponty, 1975: 202). Es decir, la cosa se funda en el reconocimiento de la vivencia de una presencia corporal.

“A la luz de la fenomenología, el cuerpo es a la vez disponibilidad y disposición; conciencia de un algo inmediatamente vivido y memoria de un futuro que se anticipa; no soy porque tengo un cuerpo, sino que es en el sentirme a mí mismo y desde el proyectarse de mi cuerpo que se estructura el mundo espacial que habito que, en cuanto tal, constituye el eje de mis acciones” (Jaramillo, 1999: 101). El cuerpo es apertura al mundo, y el mundo permite al cuerpo sentirse en sus múltiples posibilidades. Lo primero que la experiencia nos trae es una corriente de vivencias (o corriente de conciencia, corriente de motivación). Vivencias: sensaciones, percepciones, recuerdos, sentimientos, afectos. Para Rovalletti (1999: 148, 149) la conciencia de mi realidad corporal no es interioridad sino percepción de mi propia presencia en el mundo.

La espacialidad y la temporalidad del propio cuerpo. La fenomenología al entender el cuerpo propio en su ser-en-el-mundo demanda de una apertura del cuerpo que tiene como base la espacialidad, no de posición sino de situación, porque nunca podré observar mi propio cuerpo como podría observar una realidad ajena a mí. La temporalidad en la fenomenología no puede ser considerada una propiedad ‘objetiva’, sino que es precisamente por mediación de la subjetividad que se pronuncia sobre el mundo, es el tiempo subjetivo del ser-en-el-mundo el que adquiere diferentes significados en el mundo de la vida (*Lebenswelt*). La principal razón que tiene la fenomenología para entender el espacio y el tiempo como dimensiones de lo ‘vivido’ y no como propiedades ‘objetivas’, es porque no podemos observar nuestro cuerpo del modo como lo hacemos con los objetos del mundo circundante.

El cuerpo como intersubjetividad-intercorporalidad. El sujeto encuentra en el mundo circundante no solamente cosas sino, también, otros sujetos que ve como personas y no las trata como una mera cosa porque hacen parte del mundo circundante común, y los actos surgen para un comportamiento como miembros de un todo enlazado, actúan en común y no sólo individualmente; actúan, pues, personalmente enlazados, social y culturalmente.

En la experiencia constitutiva del cuerpo, “tiene que ver la relación en cuanto a los otros sin cuya aportación co-constituyente no habría mundo objetivo” (Waldenfels, 1997: 38). Del mismo modo, dice Waldenfels (1997: 38) que “la subjetividad pasa a la esfera intermedia de la intersubjetividad, un ‘Entre’ (*Zwischen*) como lo llama Martin Buber, un ‘mundo intermedio’ (*intermonde*), como lo llama Merleau-Ponty, un ‘reino intermedio’ (*Zwischenreich*) como yo lo he llamado, que pertenece a todos y a ninguno en particular”.

En cierto sentido, el cuerpo del otro funciona como intermediario (intersubjetividad corpórea) en mi encuentro con el otro. En efecto, el otro se hace presente en mi mundo a través de su cuerpo y, como estoy en el mundo, el otro debe hacerse presente en mi mundo para que yo lo encuentre. El cuerpo del otro me hace participar en su mundo y me posibilita la entrada en su mundo, “es a través del cuerpo del otro que me comprendo como un yo-real” (Jaramillo, 1999: 108).

Yo mismo estoy en el mundo y encuentro al otro en mi mundo. En este encuentro el otro se revela directamente como otro, de inmediato lo distingo de las cosas mundanas, discierno en él una fuente de sentido y de significado, otra existencia, porque su cuerpo es la corporización de su subjetividad (Luypen, 1967: 186). Mientras los objetos son agotables, el otro nunca lo es, siempre sigue siendo otro, a este otro, lo percibo como un perceptor de mi mundo. La intercorporalidad permite descubrir y vivenciar con el otro, como otro cuerpo vivido desde la coexistencia, la correlación y la reciprocidad; se entiende que el mundo no es sin el otro, es mundo-con-el-otro.

Bibliografía

- Barbaras, Renaud** (1992). “Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty”. En: Richir, M. y Tassin, E. Merleau-Ponty, *Phénoménologie et Expériences*, Jérôme Million, Grenoble.
- Battán, Ariela** (2004). *Hacia una fenomenología de la corporeidad. M. Merleau-Ponty y el problema del dualismo*. Córdoba: Editorial Universitatis.
- Escribano, Xavier** (2004). *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. Barcelona: Prohom edicions.
- Duch, Lluís; Mèlich, Joan-Carles** (2005). *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*. Madrid: Trotta.
- Gallo, Luz Elena** (2004). “Una mirada de la corporalidad en la formación”. En: *Un siglo de vida en Medellín*. Fundación VISTAZ. Formato digital, ISBN 958-97444-4-3.
- Heidegger, Martín** (2004). *El ser y el tiempo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, [1927].
- Heidegger, Martín** (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Trotta.
- Henry, Michel** (1965). *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Husserl, Edmund** (1997). *Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Ideas II. México: Universidad Nacional Autónoma de México [1952].
- Husserl, Edmund** (2000). *Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Ideas III. México: Universidad Nacional Autónoma de México [1952].
- Jaramillo, Mónica Marcela** (1999). “Fenomenología de la corporeidad”. En: *Revista UIS-Humanidades*. Vol. 28, Nº 2; p. 100-112.
- Marcel, Gabriel** (1996). *Ser y tener*. Madrid: Caparrós Editores. Traducido del francés por María Sánchez López.
- Merleau-Ponty, Maurice** (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península [1945].
- Merleau-Ponty, Maurice** (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral. Traducido del francés por J. Escude.
- Merleau-Ponty, Maurice** (2003). *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica [2002].
- Merleau-Ponty, Maurice** (2000). *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Península [1948].
- Paredes, María del Carmen** (1999). “Cuerpo y sujeto humano”. En: Δαίμων (Daimon) Revista de Filosofía, Nº 18; p. 41-56.
- Patočka, Jan** (2005). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder. Traducido del checo por Juan A. Sánchez.

- Pfistner, Hans Jürgen** (1987). “El mundo de los sujetos. Categorías del ser-en-el-mundo”. En: revista Educación Vol. 36 editada por el instituto de colaboración científica, Tübingen, Alemania; p. 116-138.
- Ramírez, Mario Teo** (1994). *El Quiasmo. Ensayos sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Rodríguez, Hugo Mauricio** (2003). “La relación conciencia-cuerpo en la fenomenología de Husserl”. En: Actas *Fenomenológica Latinoamericana*. Vol. 1. Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Lima: Fondo editorial de la Universidad Católica del Perú.
- Rovaletti, María Lucrecia** (1999). “¿Una corporeidad disimulante y una interioridad disimulada?” En: *Ágora –Papeles de Filosofía–* Vol. 18, Nº 1; p. 145-154.
- Runge, Andrés Klaus** (2004). “Materialización del cuerpo y performatividad del género. Judith Butler y el giro a lo preformativo-discursivo en el debate sexo género”. En: *Memorias, Simposio Internacional cuerpo, motricidad y desarrollo humano*. Universidad de Antioquia. Instituto Universitario de Educación Física, Medellín.
- Runge, Andrés Klaus** (2002). “Tras los rastros del ser corporal en el mundo”. En J.J Rousseau. *Contribuciones a una antropología histórico-pedagógica del cuerpo*. Tesis Doctoral. Universidad de Berlín, Alemania.
- Runge, Andrés Klaus**. “Hacia una antropología histórico-fenomenológica del cuerpo quiasmático basada en una interpretación procesual”. Documento inédito.
- Sartre, Jean-Paul** (1998). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- Scheler, Max** (2003). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada. Traducido del alemán por José Gaos.
- Van Den Berg, J.H.** (1952). “The human body and the significance of human movement: a phenomenological study”. In: *Philosophy and phenomenological research*, Vol. 13, Nº 2 (Dec.); p. 159-183.
- Vanegas, José Hoover** (2001). *El cuerpo a la luz de la fenomenología*. Universidad Autónoma de Manizales. Artes gráficas Tizan Ltda. Manizales-Caldas.
- Villamil, Miguel Ángel** (2003). *Fenomenología del cuerpo y de su mirar*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Wandenfels, Bernhard** (1997). *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.