



EL CUERPO COMO FUNDAMENTO DE LA EXPERIENCIA ESTÉTICA

Ana Constanza Rojas Latorre

EL CUERPO COMO FUNDAMENTO DE LA EXPERIENCIA ESTÉTICA

Resumen: En 1907, con las lecciones *Cosa y espacio*, Husserl da inicio a su fenomenología genética en la cual la preocupación por el cuerpo va más allá de concebirlo como una cosa material. El desarrollo de esta idea se encuentra en su obra no acabada *Ideas II*, en la que se esboza el papel del cuerpo frente a la naturaleza material, anímica y espiritual. Este artículo muestra la estructura de la propuesta somatológica de Husserl y cómo ésta hace del cuerpo el fundamento para la experiencia estética, base de la vida ética y de la constitución de la cultura y la sociedad.

Palabras clave: estética, cuerpo, proto-ética, sensaciones.

THE BODY AS BASE OF THE ASTHETIC EXPERIENCE

Abstract: Husserl begins his genetic phenomenology with the lessons of *Thing and Space* (1907) in which the concern by the body goes beyond of conceiving it as a material thing. The development of this idea is found in his unfinished *Ideas II*, where it sketches the role of the body with respect of material nature, mental and spirit. This paper shows the structure of the somatological proposal of Husserl and how it makes the body a foundation for the aesthetic experience, ethical basis of life and the constitution of culture and society.

Keywords: esthetics, body, proto-ethics, sensations.

Fecha de recepción: abril 24 de 2013

Fecha de aceptación: junio 5 de 2013

Ana Constanza Rojas Latorre: colombiana. Programa de Colciencias “Jóvenes investigadores e innovadores Virginia Gutiérrez de Pineda”, 2011. Candidata a Mg. en Filosofía de la Universidad del Valle. Licenciada en Filosofía y Letras, Universidad de Nariño.

Correo electrónico: anaconstanzar@gmail.com.

EL CUERPO COMO FUNDAMENTO DE LA EXPERIENCIA ESTÉTICA

Puede decirse que pensadores como Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) y Jean-Paul Sartre (1905-1980) han desarrollado una fenomenología con una orientación existencial en cuyo marco el mundo se revela gracias al cuerpo. Aron Gurwitsch (1901- 1973) afirma la imposibilidad de considerar el cuerpo como el foco que acciona la apertura de mundo, pues el cuerpo aparece con un papel secundario frente a la importancia radical de la conciencia como verdadera protagonista de la fenomenología. Tanto aquellos pensadores fieles al *hodos* fenomenológico de Edmund Husserl (1859-1938), como quienes toman puntos centrales de la fenomenología husserliana y desarrollan un quehacer fenomenológico distinto, insisten en la dificultad de una fenomenología del cuerpo. No obstante, esto parece cambiar con la propuesta genética. Dicha propuesta debe entenderse en los límites de la estética trascendental fenomenológica, según la cual solo es posible investigar la experiencia corporal poniendo como eje la sensibilidad, o el campo de las sensaciones, *aisthesis*. La propuesta de abordar el cuerpo como centro fenomenológico reformula la tesis de las valoraciones, reconduciéndolas hacia una dimensión originaria denominada "proto-ética". Se limita el marco de la investigación al tema del cuerpo, en el campo sensitivo, estético, describiendo sus estructuras y acercándonos a su génesis trascendental, según la fenomenología de Husserl.

Aunque en filosofía el tema de la sensación, en ocasiones, se reduzca al mero problema de su correspondencia con la realidad, esto es, de la pregunta por el papel de la sensibilidad en la construcción del conocimiento de lo real, este tema también puede abordarse en otra perspectiva: a partir de la correlación entre cuerpo y realidad, y de la pregunta por el papel del cuerpo en la constitución de la realidad. En este caso se aborda el problema de la constitución del cuerpo y de la autoconciencia, a partir de las sensaciones. Estamos ante el problema de cómo dar cuenta de las "sensaciones" desde una perspectiva fenomenológica, esto es, en qué medida ellas se ofrecen a la manifestación directa, de tal manera que

su descripción no sea resultado de una abstracción o atomización, al estilo del empirismo y del positivismo. La pregunta a desarrollar es la siguiente: ¿Cuál es la naturaleza de las sensaciones y cuál su papel en la constitución del cuerpo, estrato básico para las ulteriores actividades de la conciencia? (según lo que los psicólogos denominan como “potencialidad corporal”).

Este artículo se centra en la fenomenología de Edmund Husserl, exactamente en la obra *Ideas II*. Se intenta mostrar que en la constitución del cuerpo es primordial el papel de las sensaciones, no solo porque apuntan a la existencia del cuerpo vivo (*Leib*), sino porque ellas permiten el reconocimiento del cuerpo como propio. En cuatro etapas se presenta cómo la estructura sensitiva corporal juega un papel primordial y determinante para la autoconciencia. El artículo se enfoca en los siguientes puntos: 1. Examen de la estructura sensitiva en la propuesta somatológica de Husserl, especialmente en la conformación del cuerpo vivo como propio. 2. Aproximación al cuerpo como órgano de la vida espiritual. 2.1. Exposición sobre el cuerpo como órgano de la vida espiritual. 2.2. Patentización de la relación cuerpo y *aisthetas*. Y 2.3. Esbozo de la experiencia corporal como experiencia estética.

1. SENSACIÓN Y CUERPO

La primera parte de esta sección corresponde al examen de la estructura sensitiva en la obra *Cosa y espacio* y la segunda se centra en la obra *Ideas II*.

Con el análisis de las cinestesis en las lecciones de 1907, tituladas *Cosa y espacio*, que surgen a la par de *La idea de la fenomenología*, el cuerpo aparece ligado a un tipo de conciencia llamada por Husserl trascendental. En estas lecciones se inicia el giro de la fenomenología descriptiva (iniciado en *Investigaciones lógicas*) a la trascendental, cuya cumbre será la obra de 1913, *Ideas I*. La fenomenología accede a la dimensión “trascendental” de la experiencia en la que la conciencia es intencional y en donde tiene lugar el aparecer de toda la realidad trascendente, de todo objeto que no es la conciencia, a saber la subjetividad pura. El giro trascendental se realiza plenamente cuando se reconoce que en el campo de la conciencia tiene lugar la correlación noética-noématica que determina el modo de acceder a la realidad. De este modo, la unidad objetiva no tiene un carácter en-sí, como supone el idealismo alemán, sino que es resultado de la constitución intencional, realizada mediante los actos (objetivantes) de la conciencia. No se trata de la exclusión de la naturaleza desde una duda hiperbólica, sino del regreso a ella a partir de la suspensión de la actitud ingenua y prejuiciosa. Por esta razón, lo trascendental, lejos de indicar la mera abstracción de la naturaleza física y mundana en general, busca regresar a la *physis* mediante una mirada reflexiva que permite la captación de su ser esencial. Esto no es otra cosa que regresar a la “subjetividad pura”, escenario de toda manifestación, de la realidad trascendente e inmanente, algo muy diferente del solipsismo que en ocasiones se le imputa.

La empresa fenomenológica trascendental busca consolidar a la filosofía como “ciencia estricta” que fundamente el modo de ver la realidad. Ciencia estricta porque su cometido es dar cuenta de la realidad, basándose exclusivamente en su manifestación: en su aparecer fenoménico.

En las lecciones *Cosa y espacio* de 1907, a partir del estudio de la constitución del espacio, se le adjudica al cuerpo el comienzo absoluto del análisis. Y mediante la profundización en el movimiento se lo constituye como un “cuerpo animado”, que se particulariza a través de “los movimientos de sensación”, determinantes para la aprehensión de la cosa material.

Ahondemos en lo anterior. El movimiento es una propiedad del cuerpo y también de los objetos. Pero más que una propiedad, el movimiento debe ser entendido como fundamento del cuerpo y, con ello, como vía por donde se accede a la objetivación. Mediante la puesta en marcha de la actividad motriz, se efectúa la dación de los objetos (por el movimiento ocular) y se establece la relación del cuerpo desde sus procesos físicos con otros cuerpos (*Körper*). En el aparecer primigenio, inmediato, se constituye la espacialidad mediante la orientación relativa del cuerpo. Por ejemplo, el cuerpo se desplaza a la derecha o a la izquierda, varía la posición de las manos, de los ojos, de la cabeza, de los pies, etc. En esta oscilación —Es un cuerpo oscilante entre la variación y lo invariable. Puede decirse un cuerpo oscilante, un “entre” que es ya un moverse—, la espacialidad es lo experienciable, donada en el movimiento del objeto y del yo de manera inmediata (Husserl, 1997a, §44). Esto hace parte de las leyes de la constitución.

La constitución del cuerpo presenta la unidad del objeto como una unidad de la síntesis de los distintos campos de percepción (350), síntesis de las múltiples manifestaciones de la cosa, que, a su vez, son manifestaciones del movimiento (§44). Se comprende, entonces, el movimiento como una donación relativa no absoluta; es decir, la cosa oscila entre la alterabilidad y la inalterabilidad, dependiendo de las circunstancias y las motivaciones del mundo entorno. Tanto lo inalterable como lo alterable se dirigen relacionalmente al cuerpo, de allí que el movimiento de los objetos sea considerado posible, únicamente, si los objetos están implicados en el sistema de orientación del cuerpo sintiente. Veamos: El movimiento corporal es la respuesta a un estímulo (externo o propio) que motiva o “empuja” a efectuar uno u otro movimiento. A través de este movimiento motivacional, el cuerpo (*Leib*) se constituye como donación primigenia. Recuérdese que en *Ideas I*, la donación se refiere a lo “dado” intuitivamente, en la presencia inmediata. La donación indica el darse originario, es decir, aquello que se da en la presencia como presente, Husserl dice: “Esta intuición en que la esencia se da, *en casos originariamente*, puede ser *adecuada*, como la que fácilmente podemos procurarnos, por ejemplo, de la esencia del ‘sonido’; pero puede también ser más o menos imperfecta, ‘inadecuada’” (Husserl, 1962, p. 20). Más adelante afirma que la “intuición

individual” puede virar hacia “la intuición esencial”. Esto quiere decir que no hay una oposición entre lo empírico y las esencias, pues tanto lo uno como lo otro forman una “comunidad radical”. Lo dicho se confirma en las palabras siguientes de Husserl: “La intuición empírica, y especialmente la experiencia, es conciencia de un objeto individual, y en cuanto conciencia intuitiva ‘hace que se dé’; en cuanto percepción, hace que se dé ‘originariamente’, en su identidad personal” (Husserl, 1962, pp. 20-21). El cuerpo como donación primigenia se distingue de los cuerpos-cosa en tanto que es el “punto cero” de orientación y “aquí” absoluto, es decir que la única manera de orientación en el mundo entorno es el cuerpo animado. Esta orientación se realiza en un sistema cerrado de orientaciones o localizaciones, la cual se coordina en virtud de su percepción entre el dato-sensorial y el complejo cinestésico (Husserl, 1997a, pp. 257-258).

El movimiento de un cuerpo “animado”, experimentado como otro, a partir de los cambios de orientación —a la derecha-izquierda, encima-debajo, al frente-atrás— en el campo visual, descubre otros cuerpos semejantes y disímiles. Este cuerpo (*Leib*) es el punto cero de un plano de coordenadas tridimensional, que está en estrecha conexión con el campo sensitivo visual.

Para Husserl, la sensación visual adquiere importancia en la aparición de los otros cuerpos, puesto que mediante la vista se presentan como individualidades sensibles implicadas en el horizonte perceptivo (pp. 268-269); al tiempo, empero, la manifestación de la corporalidad por medio de la vista es un acercamiento distante, en el sentido de ser una experiencia de lejanía, a saber de exterioridad. Por esta razón, los “movimientos de sensación” deben ampliar su campo de acción.

El concepto de “movimientos de sensación” había sido utilizado de manera mecánica (funcional) por la psicología —Canela Morales hace una breve recopilación de los exponentes que influenciaron a Husserl en aquella época. Se centra en la propuesta de Ernst Mach que Husserl criticará por reducir el complejo de sensaciones al esquema estímulo-respuesta (Canela, 2013, p. 1)—. De aquel tiempo, que en ocasiones reducía las sensaciones al mero movimiento muscular. Husserl reemplazó dicho concepto por el de *sensaciones cinestésicas*, para evitar asociaciones con la psicología y con la psicofísica. Como se ve, no es el movimiento de la cosa nuestra sensación o que en dichas sensaciones se presenta la cosa. De ninguna manera, las sensaciones cinestésicas se refieren a los movimientos de los ojos, de la mano (Husserl, 1997a, § 46). En principio, las sensaciones de movimiento abarcan los meros movimientos corporales, aprehendidos por la sensación visual. Sin embargo, reconoce que la aprehensión de la unidad de síntesis solo es posible a través de la fusión de los contenidos visuales y los contenidos táctiles; sin tal fusión no hay manifestación perceptiva integral (327). Husserl amplía, pues, el estudio de las sensaciones al campo táctil, reconociendo la particularidad de las sensaciones localizadas en el cuerpo.

Las leyes y los principios genéticos mediante los cuales el movimiento corporal se organiza, no es aclarado por Husserl en estas lecciones de 1907. De esto se encargará en *Ideas II*. La fenomenología genética indaga por la génesis del yo trascendental, es decir, por las condiciones fundantes del sentido, lugar donde el yo no asume una posición dóxica.* Sin embargo, en el marco de estas lecciones, las “sensaciones cinestésicas” tienen un rol primordial en el orden constitutivo del cuerpo vivo (*Leib*), pues revelan una sensibilidad anclada en un sistema perceptivo cerrado. Aunque esta sensibilidad encuentra su cierre o límite con el cumplimiento de la proyección, la unidad del objeto, que sintetiza las múltiples manifestaciones sensibles, se comprende como fuente inagotable de proyecciones posibles, dentro de lo posible.

A partir de la consecución de una tras otra sensación cinética (sensaciones visuales y táctiles) en relación continua y casi simultánea con el campo visual y el campo táctil, ocurre la animación del cuerpo. Uno de los problemas que se plantea en esta obra es el peligro del movimiento *ad infinitum*, pues cada sensación cinestésica implicada en la corriente o flujo vivencial modifica el curso y continuidad del mismo al generar nuevas manifestaciones, es decir proyecciones cumplidas que generan proyecciones. Esta modificación puede ocurrir infinitamente a pesar de constituirse como un sistema delimitado por la unidad de síntesis, pero abierto a manifestaciones nuevas. Esta es la paradoja del movimiento: la infinitud contenida en los límites del cierre.

Concretamente, las cinestesis son sensaciones (visuales y táctiles) propias del movimiento corporal del *Leib*

I am naturally thinking here of the sensations of movement. They play an essential role in the apprehension of every external thing, but they are not themselves apprehended in such a way that they make representable either a proper or an improper matter; they do not belong to the ‘projection’ of the thing. Nothing qualitative corresponds to them in the thing, nor they adumbrate bodies or present them by way of projection. And yet without their cooperation there is no body there, no thing (Husserl, 1997a, p. 136)

—Naturalmente, aquí, estoy pensando en las sensaciones de movimiento. Ellas desempeñan un papel esencial en la aprehensión de toda cosa externa. Pero ellas mismas no son aprehendidas de tal manera que representen o una propiedad o una impropiedad de la cosa, no pertenecen a una

* Puede decirse que la fenomenología genética comprende la subjetividad desde su mundaneidad, en la cual la constitución se asienta en el carácter intersubjetivo. En esta dimensión, la actividad del yo no es atenta o consciente, sino que es pasiva fundamentada en la pre-reflexión, es decir en lo anterior de la misma experiencia, aquello que está predado antes de la acción del yo. En este ámbito yace la “intencionalidad impulsiva” y se constituye la historia del yo en la relación con el mundo. Para profundizar al respecto, está disponible el texto de Julio Cesar Vargas (2001). El concepto de “intencionalidad impulsiva” es desarrollado rigurosamente por Bernet (2003) de cara a la perspectiva psicoanalítica.

proyección de la cosa. Ninguna cualidad les corresponde en la cosa, ni esbozan a los cuerpos ni los presentan como una proyección. Y, aún así, sin su cooperación no hay cuerpo, no hay cosa—.

Las sensaciones táctiles localizadas presentan al objeto y al cuerpo como una cosa material (*Körper*), y mediante la espacialidad en correlación con la conciencia interna del tiempo, se constituye el cuerpo (*Leib*). En esta medida, el espacio y el tiempo no son cualidades externas, sino que pertenecen a la subjetividad, por tanto experienciables por el individuo. Así, cada cinestesia se implica en una corriente que está en relación continua, inmediatamente, con los datos del exterior; cada sensación tiene su correspondiente “aquí” en el espacio. Aunque las cinestesis siguen el curso aprehensivo del objeto, no tienen la capacidad de aprehenderse a sí mismas por la falta de carácter cualitativo; es decir, ellas no se constituyen como polo subjetivo, por tanto carecen de una relación intencional. Su función consiste, simplemente, en esbozar la constitución de la espacialidad (Husserl, 1997a, §46). La complejidad del asunto se torna evidente en el § 49, en el que se explica cómo el campo visual tiene correspondencia con el contenido visual. Por ejemplo, el color y la extensión se fundan uno en otro, y si existe alguna modificación en el campo visual, de manera intrínseca, se manifiesta la modificación en el contenido visual y viceversa. Esto no ocurre con las sensaciones táctiles debido al tipo de relación, pues la reciprocidad entre ellas no es de tipo esencial sino funcional.

Las sensaciones cinestésicas conforman “sistemas multidimensionales continuos” (144), debido a que cada sensación se inserta en el conjunto de cinestesis, las cuales obedecen a los principios del tiempo fenomenológico. Por esta razón, a cada presencia sensitiva le corresponde una proyección y un cumplimiento. El carácter multidimensional indica que las sensaciones están relacionadas y asociadas unas con otras en distintos niveles. En esta asociación se encuentra que no todas son iguales, sino que hay algunas que se exhiben con mayor fuerza que otras. Por lo tanto, en el flujo cinestésico actúa más que el mero movimiento mecánico: actúa la relación con los otros, el mundo entorno y consigo mismo en términos del esfuerzo, también desde distintos niveles de constitución, de la afectación.

El flujo cinestésico se experimenta como una unidad temporal abierta. En esta perspectiva, la unidad es más que la mera determinación en la serie de sensaciones. Por otro lado, la relación funcional entre cinestesis visuales y táctiles genera un cierto grado de reciprocidad funcional no esencial (149). Por ejemplo, la sensación táctil se acompaña de la imagen de manera recíproca y espontánea. A cada sensación visual le corresponde, en una “secuencia estética”, una sensación táctil distinta a la anterior, pero puede ocurrir que no exista la correspondencia táctil para una imagen visual o viceversa (149).

En estas lecciones de 1907, Husserl entrevé la distinción entre el cuerpo como cosa material (*Körper*) y el cuerpo vivo (*Leib*), a partir de la distinción entre las sensaciones táctiles y las sensaciones visuales. Sin embargo, no es clara la relación entre el yo y el cuerpo puesto que Husserl, por ejemplo en el § 47, se refiere al “yo-cuerpo” como unidad que excluye al yo como “polo subjetivo”. Esta ambigüedad se debe a la interpretación aún oscura del sentido de las sensaciones y da lugar al problema fenomenológico de las cinestesis, el cual consiste en el desacuerdo con el correlato intencional, pues opone a lo vivido la dación del cuerpo como cosa, es decir como objeto. El problema deriva de la naturaleza de las cinestesis, ellas persiguen la aprehensión del objeto, buscan su constitución, pero ellas no son cualidades del objeto y, aunque ayudan en la constitución del cuerpo, no lo constituyen, pues no son capaces de aprehenderse a sí mismas. Así pues, las cinestesis ni constituyen al cuerpo ni son una cualidad del objeto. En este sentido, parece que la naturaleza de las cinestesis aún no se define en 1907, está entre el dominio de lo físico y lo psíquico; las cinestesis no son ni una característica propiamente física ni totalmente psíquica. Se concibe esta dificultad como una “aporía” —según Clesges—, en la que “las cinestesis, movimientos corporales, no pueden sino presuponer lo que están llamadas a constituir, el cuerpo como órgano del yo y sistema de órganos” (Serrano de Haro, 1997, p. 201).

En las lecciones, las cinestesis desempeñan un papel determinante en la constitución del sujeto, pero su análisis es todavía insuficiente por causa de su acción restringida al mero movimiento y al dominio de las sensaciones visuales en la constitución de la espacialidad. La pregunta que surge ante esta limitación es: ¿Qué pasa con las sensaciones como las referidas al placer o al dolor?

Inexactitud de las lecciones de 1907 es, quizá, la falta de profundización de las cinestesis dirigidas al cuerpo animado, pues casi todo se centra en el objeto. Profundizar en ello habría permitido aclarar la vacilación en la posición del polo subjetivo y el polo objetivo en las ocasiones en que se asume la unidad indistinguible de cuerpo y yo, en las que aparece el cuerpo bien como antecedente para el yo, o bien el yo como el origen de las cinestesis. Siguiendo el análisis filosófico de Serrano de Haro, existen tres posibles puntos teóricos para reducir la motricidad perceptiva a la instancia inmanente, es decir para lograr la armonía en el correlato intencional: el primero toma al ego como origen de las cinestesis intencionales; el segundo, por el cual el filósofo español se inclina, concibe al polo subjetivo como una “potencia o principio dinámico”, aunque desconoce una “regularidad contingente” en el movimiento del cuerpo vivo. Por último, la tercera opción reconoce el “cuerpo y la conciencia sin distinción” alguna, en donde el cuerpo es “origen y término del movimiento”. Esta opción abarcaría el *yo-cuerpo* al que se hace referencia en algunas partes de *Cosa y espacio* (Serrano de Haro, 1997, p. 202). Por encontrarse entre lo físico y lo psíquico es que la función de las cinestesis es ambigua, aunque bien puede objetarse que ya en estas lecciones de 1907 Husserl concibe una estructura doble para las cinestesis. Aun así, el afirmar

que las cinestesis constituyen el cuerpo no puede apoyarse en el mero nexo causalístico entre los estratos de las sensaciones, se debe ahondar en la realidad animada.

Ahora se examinará la estructura de las sensaciones cinestésicas en *Ideas II*.

En esta obra, publicada póstumamente, el estudio de las sensaciones (*Empfindung*) hace parte del desarrollo central de la fenomenología genética, y se estructura de la manera siguiente: están las sensaciones cinestésicas que indican el movimiento corporal interno; además están los “sucesos corporales”, los cuales no son propiedad de la cosa física sino del cuerpo vivo denominado por Husserl *Empfindnis* y traducido por Zirión como “ubiestesias”. Las sensaciones táctiles o ubiestesias se comprenden de manera doble, esto ocurre cuando, por ejemplo, la mano toca la otra mano, el toque genera sensaciones en lo tocado en tanto que en el toque mismo hay sensación, es decir en el cuerpo se genera un “toque” que origina sensaciones dentro del cuerpo mismo (Husserl, 1997b, pp. 184-185). De esta forma, el cuerpo se experimenta a sí mismo doblemente: como interno y propio, y como lo externo y extraño. Las sensaciones localizadas permiten la constitución del cuerpo como *LeibKörper*, es decir, como un órgano perceptivo y como un cuerpo-cosa objeto de la percepción. Por último, están las “cenestesis” a las cuales pertenecen los “sentimientos sensibles” —los sentimientos son sensibles porque son el “soporte material” para “la vida desiderativa y volitiva” (Husserl, 1997b, p. 192). Este tipo de “datos de la vivencia” no intencionales son los llamados “sentimientos sensibles” (Husserl, 1962, p. 83)—: las sensaciones de placer y dolor, malestar o bienestar del cuerpo. Estas sensaciones son el “soporte material” de las decisiones y voliciones, y hacen parte de las ubiestesias debido a su localización inmediata en el cuerpo. Finalmente, San Martín (2013, p. 150) llama la atención sobre un tipo de sensaciones que Husserl atribuye al conjunto de las sensaciones cenéticas y que corresponden, según el primero, a las sensaciones cinéticas o de movimiento, estas son las “sensaciones de contracción y relajación de la energía” (Husserl, 1997b, p. 192). Cabe anotar que, aunque se habla de tipos distintos de sensaciones cinestésicas, en adelante se referirá a ellas como sensaciones.

Ideas II logra esclarecer algunas cuestiones de *Cosa y espacio*. Por ejemplo, con respecto al asunto de la espacialidad, esta solo es posible en correlación con el tiempo, en tanto el espacio y el tiempo corresponden a la materialidad. Es la materialidad, entonces, la que despliega aquí el horizonte espacio-temporal. Mientras que en *Cosa y espacio* el asunto de la materialidad se confunde con el nexo cósmico causal.

Tanto la materialidad como la aprehensión tienen la cualidad de la fragmentación. Cualidad que es posible en tanto que el movimiento y el reposo son características esenciales en la constitución de la realidad material. Esta característica no es exclusiva de *Ideas II*, pues en 1907 la idea de la fragmentación de las cosas es uno de los aspectos esenciales de la percepción.

En cuanto a las sensaciones, su doble estructura (cinestésicas y ubiestesias) permite enlazar al cuerpo con la naturaleza en su dación material como cuerpo animado y cuerpo propio, es decir como órgano perceptivo y órgano de la voluntad pilotado por la realidad animada, a saber el alma—Bernet alude al ejemplo que da Aristóteles acerca de cómo el alma es el capitán del barco-cuerpo. Esta relación se funde en el nivel aestesiológico como en la relación a veces somnolienta del alma que se abandona a las “tendencias oscuras” del cuerpo hasta que vuelve a despertar. Esta metáfora se refiere a la forma en que el yo atento puede pasar a la pasividad por causa de las tendencias y pulsiones corporales (Bernet, 2009, pp. 50-51)—. (Husserl establece la constitución de la realidad a partir de tres realidades o hilos conductores: lo material, lo anímico y lo espiritual. Ahora bien, el alma como realidad debe desligarse del bagaje ontológico otorgado en el medioevo. Así es como Husserl en el Libro segundo de *Ideas II* profundiza acerca de la realidad animada o sea el alma. El adjetivo alemán *beseelt* significa “animado”. Esto quiere decir que, el alma no es una realidad suprasensorial. En este sentido, el alma se entiende como un “ente referido a circunstancias corporales, a circunstancias en la naturaleza física”). El alma como ente —y no como sustancia— no funciona sin el cuerpo. El alma, al igual que el cuerpo, es una “unidad sustancial-real” (Husserl, 1997b, p. 159). En este sentido, el alma está en continuo flujo gracias a las variaciones de las propiedades anímicas, que penden del flujo corpóreo (171). Esto se experimenta en el momento de sentir el toque de la mano sobre la otra. El tocar desborda el acto intencional, pues en virtud de lo sensible se abre un horizonte de posibilidad que llena la sensibilidad con algo distinto a ella. Desde el “aquí” se constituye con cada sensación la determinación, es decir una posición dóxica, un valorar intuitivo carente del ropaje conceptual. Es permitido afirmar entonces que, primero, las sensaciones determinan al cuerpo como una “objetividad subjetiva” y, segundo, que la importancia de la estructura de la sensibilidad proviene no solo de ser considerada el “contenido del cuerpo” (San Martín, 2013, p. 150), sino ante todo como la condición primera para la vida espiritual. En el simple ejemplo de tocar la otra mano se experimenta al cuerpo en capacidad de percibir, sentir y de tener una mirada propioceptiva.

Se conforma la materialidad** en el flujo cinestésico de una “manera” peculiar, enlazando lo cósmico espacial con el estrato anímico (alma). Y es que el ser humano no es el producto de la unión de dos fuerzas o elementos, es una unidad “psicofísica” que siempre es más de lo que parece. Por lo tanto, en las sensaciones

** “Un hombre o un animal no es un mero cuerpo a cuyos estados de sensación se uniese de algún modo una conciencia, sino que el hombre posee una índole peculiar anímica que le permite acoger de tal manera en su conciencia las sensaciones que siente a través de su corporalidad, aprehenderlas justo de tal manera, y comportarse justo de tal manera frente a lo que aparece a través de ellas —teorizando, pensando, valorando, actuando—, que el juego de sus reproducciones discurre justo en tales y cuales constelaciones, la marcha de las impresiones originarias (sensibles o no sensibles) se combina con él de tal y cual manera, etcétera” (Husserl, 2000, p. 25).

es tan necesario lo físico-cósico como lo psíquico, y de ellos solo se posee la vivencia. En esto consiste el regreso a la “naturaleza” formulada en las lecciones de 1910-1911, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. En el vivenciar se confirman las sensaciones como la condición primera de la vida espiritual, pues mediante el sentirse corporalmente de modo doble, no solo se experimenta la lejanía con el cuerpo propio, sino, además la apropiación de éste como órgano de la voluntad y de la espiritualidad. Órgano capaz de mover, sentir, afectar y cambiar el curso de la vivencia. Este es el cuerpo de la voluntad que indica el poder mover, hacer así o de otra forma, pero, también indica la incapacidad. El cuerpo como órgano de la voluntad, en el nivel sensitivo, indica el ser capaz de exterioridad, así como el ser capaz de volver sobre sí, de reconocerse como fuente de potencia.

2. APROXIMACIÓN AL CUERPO COMO ÓRGANO DE LA VIDA ESPIRITUAL

2.1. Cuerpo como órgano de la vida espiritual

Del cuerpo animado fundado en lo estesiológico, cuyo “nexo” en el cuerpo físico establece una forma de relación que supera la dicotomía cuerpo-alma, se pasa a la realidad espiritual, la cual asume la experiencia reflexiva como experiencia “yoica”. Esta reflexión particulariza el cuerpo material y animado en la libertad con base en la experiencia personal. La experiencia “yoica” es propia del “sujeto espiritual” guiado por una “causalidad de motivación” (Husserl, 1997b, p. 263) que le permite desear y valorar, además crear, así como determinar su mundo circundante. Es el sujeto de la cultura que toma posición con respecto de la materialidad y funda las personalidades del orden superior, es decir la comunidad.

Husserl afirma: “la experiencia enseña que la espiritualidad *real* solamente está enlazada con cuerpos materiales y no acaso con meros fantasmas espaciales subjetivos o intersubjetivos” (129). La manifestación de la realidad anímica (alma) se equipara en cierto sentido a la manifestación de la corriente de vivencias. En dicha corriente, el enlace entre el mundo cósico y lo psíquico no se queda en un simple nexo de causalidades, sino que lo cósico aparece como material en donde se da la unión entre lo anímico y lo físico. La materialidad no indica la naturaleza física, sino, en cierto sentido, la naturaleza en correlación modelada y aprehendida. Esta concepción muestra el anclaje definitivo entre la *physis* y la *psiquis*, pues toda realidad espiritual se ancla en lo material. Y la materialidad no es sinónimo de fiscalismo. La clave sería comprender el modo de enlazamiento de los distintos estratos sensoriales en la corriente de vivencia. Al respecto Husserl afirma:

Como ya lo indica la expresión figurada *corriente de vivencias* (o corriente de conciencia), las vivencias, esto es, sensaciones, percepciones, recuerdos, sentimientos, afectos, etc., *no nos son dadas en la experiencia como anexos, en sí desconectados, de cuerpos materiales*, como si estuvieran unidas unas con otras solamente mediante el común enlazamiento fenomenal a éstos. Más bien *son algo uno por su propia esencia*, enlazadas y entretejidas unas con otras, fluyendo estratificadamente unas en otras, y sólo posibles en una unidad corriente. Nada puede desgajarse de esta corriente; nada puede ser acotado, por decirlo así, como una cosa por sí (127).

De esta forma, Husserl apunta a una correlación entre la naturaleza material y lo espiritual, correlación que hace innecesario ir a lo cósmico real, pues de ello se tiene únicamente su vivencia. Y al hablar de vivencias se habla de motivación, pues existe un “vínculo de motivación” que asocia unas con otras (268). En este sentido, se comprende al cuerpo como “órgano del espíritu” a partir del vínculo motivacional que es compartido en el mundo entorno. Se concluye que “*Todo lo corporal desde cualesquiera puntos de vista, pueda adquirir significado anímico, por ende también ahí donde no porta fenomenológicamente un alma desde un principio*” (131). De esta forma, el vínculo motivacional se refiere a las tendencias impulsivas, intereses, deseos, habitualidades que afectan al cuerpo y a la comunidad de cuerpos (*Leib*).

El modo de enlazar las sensaciones en la corriente o flujo vivencial excluye el movimiento mecánico y funcional de la estructura sensitiva. Es más, se presenta una sensibilidad dinámica, abierta a nuevas proyecciones y sobre todo su importancia radica en la articulación de la motivación como “Ley de la vida espiritual” (267).

La motivación actúa como una fuerza que estimula al yo en los distintos estratos sensoriales (táctiles o visuales); debe diferenciarse de los actos activos del yo atento, es decir reflexivo. Esto —como el mismo Husserl indica— no consiste en la inactividad del yo en este nivel inferior, sino en que el tipo de actividad está determinado por las vivencias sensitivas, espontáneas, corporales en la relación con el mundo pre-dado, que sirven de “sedimento” para las constituciones teóricas en el nivel superior. Por lo tanto, se habla de “motivaciones asociativas” (270), en las que no hay una “relación causal” con las cosas, sino “la relación de motivación” (235).

Ahora bien, las motivaciones pueden 1) aparecer de modo directo (consciente), 2) estar en el “entre” (pre-consciente) o 3) permanecer en el trasfondo (inconsciente). En el primer caso, las motivaciones pueden manifestarse de manera visible en el campo perceptivo y llamar la atención del yo directamente. En el segundo, pueden estar a punto de captar la mirada del yo, es decir, “tender hacia la mirada del yo”. Y las motivaciones del tercer tipo son aquellas que en definitiva no tienen oportunidad de salir del trasfondo visto homogéneamente,

pues no presentan un contraste, algo que las distinga. Toda motivación necesita del contraste para hacerse visible, así como de la actualidad e inactualidad que son momentos de la estructura del yo (136). Ni el campo perceptivo ni el yo necesitan estar en el mismo modo, es decir, ni a la actualidad le pertenece el yo atento, ni a la inactualidad el yo inactual. Perfectamente ocurre que mientras el yo se mantiene en la inactualidad, esto es, no dirige la atención hacia algo, se exhiba un objeto que antes no llamó su atención; en el trascurso perceptivo el yo pasa a la actualidad. El cambio de la actualidad a la inactualidad o viceversa depende de las circunstancias reales. De esta forma, cada motivación se asocia con otra y otra en una asociación continua, co-implicada en la “costumbre” o tendencia de asociar una con otra.

Desde esta perspectiva, el cuerpo (*Leib*) es más que una estructura sensible reducida a los procesos fisiológicos; es una estructura vivida sensiblemente, sin ser una “consecuencia de” otra realidad. No se experimenta la realidad neurobiológica del cuerpo, tampoco la fisiológica, sino el modo en el que el cuerpo se ofrece cotidianamente, a saber como cuerpo-propio. Lo mismo ocurre con las cosas materiales: no se experimenta lo cósmico en sí, sino la apropiación que surge en la relación con ellas. De esta relación surge la utilidad de las cosas, el servir para esto o aquello, esto es el sentido que ellas tienen para el yo personal. En pocas palabras: el cuerpo es constituido como sensibilidad motivada, sensibilidad expuesta al mundo entorno como realidad espiritual dispuesta, como fuerza motivacional principal y absoluta; más que fuerza de orientación, fuerza motivante y motivada.

2.2. Patentización de la relación cuerpo y *aisthetas*

El cuerpo motivacional tiene como base la relación con los *aisthetas*. En *Ideas II*, al abordar la materialidad como la posibilidad de objetivación pasiva, lo cósmico adquiere el sentido de los *aisthetas*, es decir el sentido de constituirse como cosa material en continua donación dirigida al cuerpo. Así es como la *aisthesis* es la base material para las posiciones dóxicas. En otras palabras, la cosa física deja ser una mera cosa para convertirse en una cosa material intencionada por el yo, conformada como la realidad anímica, es decir, vivenciada por el yo a partir de ciertas circunstancias (si-entonces, porque-entonces) y motivaciones que la recubren con un sentido específico. Un perro de felpa, por ejemplo, adquiere sentidos distintos dependiendo de las circunstancias y habitualidades implícitas en la corriente vivencial del yo personal. Un libro, otro ejemplo, se reduce (en el sentido de *re-ducere*, reconducir) a la experiencia que se tenga de él, esto a un sentimiento, emoción, recuerdo, percepción, etc.

Los *aisthetas* o cosas materiales se presentan como “contexturas reales” siempre en relación con el cuerpo, las cuales abarcan las causalidades cósmico-corporales, es decir lo concerniente a la percepción y al sustrato cósmico real (97). En estas contexturas se manifiesta la multiplicidad intuitiva primigenia. Contexturas cósmicas dependientes de la contextura del cuerpo —como órgano de la percepción y espiritual—, cuya multiplicidad sensitiva se sintetiza en la unidad de vivencias, es decir, en la unidad yoica. De este modo, las cosas materiales están constituidas más allá de lo cósmico, disponibles y unidas al cuerpo mediante las sensaciones cinestésicas. En este sentido, la experiencia estética es entendida como la experiencia de la sensibilidad dinámica, pues de lo cósmico solo es posible su vivencia, la cual está implicada en un horizonte motivacional en continua asociación con los datos sensoriales (impresión originaria), motivaciones, costumbres o habitualidades. Y si la cosa material (*aistheta*) solo es posible en la experiencia corporal, entonces se encuentra justificado el llamar al cuerpo punto cero, eje de cualquier realización en el mundo. Desde esta perspectiva, es posible hablar, en la propuesta husserliana, de un cuerpo estético cuyo fundamento primero es la sensibilidad.

La estética aquí constituida abarca más que el contexto causal cósmico, abarca también la vida espiritual, gracias al nexo motivacional: En un primer momento hay una remisión a lo meramente cósmico, físico, y a los nexos con los estratos sensitivos que dan lugar a la percepción como dación primigenia. En este momento se constituye al cuerpo vivo (*Leib*) como una sensibilidad motivacional. El segundo momento corresponde a la constitución del cuerpo propio como órgano espiritual, aún no racional, el cual incluye el poder moverse y mover a otros, así como la capacidad de constituirse a sí mismo y a otros cuerpos como órgano perceptivo.

2.3. Esbozo de la experiencia corporal como experiencia estética

La afectividad, en palabras de Christian Lotz, es “el cruce y la estructura que unifica todas las dimensiones de la subjetividad” (Lotz, 2007, p. 60). La afectividad configura la relación del cuerpo propio con el mundo en el presente vivo, pero ella es posible únicamente en el marco de la propuesta somatológica del cuerpo. Efectivamente, no se puede hablar de una afectividad corporal, cuyo fundamento primordial no sea la sensibilidad. Pese a su importancia, se debe renunciar en este artículo a una presentación suficiente de la afectividad. Por el momento, baste decir que la sensibilidad mediante la experiencia estética es desde ya la base para la afectividad, pues incluso la capacidad de afectarse y afectar ocurre originalmente de manera sensible.

La interpretación en este texto de la propuesta husserliana concibe, entonces, la sensibilidad como estructura suficiente para la constitución del cuerpo. Mas la constitución del cuerpo, además del reconocimiento como propio, ocurre

intersubjetivamente. En el modelo husserliano el cuerpo (*Leib*), desde la propuesta estética, es la fuente de la apertura al mundo y la reflexión sobre sí mismo, es decir el cuerpo deviene fuente de la auto-conciencia. ¿De qué forma?

Con el transcurso de las sensaciones (cinéticas y ubiestesias) se experimenta el flujo perceptivo del exterior. Aquí cada unidad de la secuencia es la síntesis de la manifestación de las multiplicidades de lo cósmico, cada secuencia se aprehende como un cumplimiento no sujeto al cierre, sino abierto a la posibilidad de la transformación, es decir al advenimiento de nuevos órdenes y nuevas unidades. En ocasiones se experimentan anomalías en el flujo de sensaciones corporales propias o en la percepción de otro cuerpo. Cada anomalía, igual que cada normalidad, está motivada por ciertas circunstancias reales, las cuales producen como respuesta inmediata un valorar agradable o desagradable. Este valorar no pertenece al ámbito de la síntesis categórica, sino al de la síntesis estética. La síntesis categórica se refiere a las formaciones lógicas, formales y analíticas, en la que los objetos se constituyen en un nivel superior (47). Además, este tipo de valoración está en relación con los *aisthetas*, y hace parte de la estructura sensitiva del cuerpo de modo espontáneo. Lo anterior se ejemplifica bien, cuando en la danza, ciertos giros, desplazamientos o curvaturas, ejecutados por el bailarín pueden suscitarle dolor o confort en el cuerpo. Esta sensación obstruye la normalidad en el flujo cinestésico. Ante la obstrucción se genera la sensación de agrado o desagrado que afecta positiva o negativamente al orden del flujo. Este sentir inmediato provoca cambios en la posición del cuerpo, además de la transformación de las circunstancias que lo afectaron, por ende la fuerza motivacional busca ahora resarcir la obstrucción evitando el dolor. El bailarín ha tomado la decisión de no volver a realizar las curvaturas o los desplazamientos de la forma anterior. Ahora deberá encontrar otra forma de hacerlo.

Este actuar, que de alguna manera es espontáneo, lleva a las estancias de una ética originaria. Lotz la llama una “proto-ética”. —Siguiendo a Husserl, Lotz afirma que la dimensión proto-ética hace parte de lo práctico, y no de lo teórico, donde la estructura corporal se funda en “el ser capaz de” mover y moverse. El ser capaz implica el esfuerzo dirigido hacia la capacidad de afectar y de ser capaz de afectación. En este marco la asociación es el principio que articula y dinamiza este esfuerzo originario. Se llega a esta dimensión por la experiencia misma, al respecto afirma: *“But why the process of experience always tends, according to Husserl, toward fulfillment toward confirmation and more precise determination —can only be analyzed in practical, and not theoretical terms. This practical level should be addressed as a proto-ethical dimension of affectivity and striving”* (Lotz, 2007, p. 89). — “Pero porqué el proceso de la experiencia tiende siempre, de acuerdo a Husserl, hacia el cumplimiento, hacia la confirmación y la determinación más precisa- solo puede analizarse en la práctica y no en términos teóricos. Este nivel de práctica debe abordarse como una dimensión proto-ética de la afectividad y del esfuerzo”—. Se empleará dicho término para mostrar la interpretación propia de

la propuesta de Husserl. La “proto-ética” es el campo del encontrarse primordial, es decir el de la experiencia estética. En este ámbito, el sujeto se concibe como un “sujeto psicofísico” experienciante, de modo intersubjetivo. Para Husserl existen dos niveles constitutivos primordiales: el solipsista y el intersubjetivo (Husserl, 1997b, p. 122).

En la interacción del sujeto con su entorno están sedimentadas las habitualidades valorativas, que se fundan en una fuerza motivacional asociativa, articuladas por una fuerza impulsiva. Las valoraciones en este nivel indican valores positivos o negativos que marcan la tendencia de la asociación, es decir, marcan la forma de darse el vínculo motivacional. Pero esta intersubjetividad no empaña la capacidad de volver sobre sí, es decir la autoconciencia; al contrario, en el nivel intersubjetivo es posible, mediante la relación empática, la constitución de la autoconciencia.

Volviendo al ejemplo de la danza, al sentir el dolor, el bailarín asume una posición del cuerpo que va de la mano con un cambio de actitud. El cambio del flujo cinestésico, producto de la afección de la sensación, motiva el cambio de la posición del cuerpo.

De lo anterior se deduce que en una acción concreta frente a cualquier desplazamiento corporal, en una llamada de atención por parte de un objeto, o en un roce de mano de algún sujeto, se genera una toma de posición que, aún, no es teórica. Es decir, para cada movimiento del otro, sea éste de cualquier orden de la sensación, se genera una respuesta, una decisión que puede ser un acercamiento, un desahogo, una caricia o simplemente un ver. Esta decisión surge en el orden de la conciencia sensitiva y no involucra a primera vista prejuicios morales. De este modo, la respuesta no se produce aisladamente, sino que es inherente al horizonte perceptivo y al flujo vivencial, esto es a una red empática que condiciona la comunicación y la comprensión con los otros. En este sentido, el cuerpo estético es la fuente de un sinnúmero de valoraciones propias de la libertad del yo, y la autoconciencia es el reencuentro con esa libertad, la cual consiste en un volver sobre sí atemático, aterorético, pues implica el reconocimiento del cuerpo como la única posibilidad del mundo en la vida.

Shaun Gallagher muestra que es posible la autoconciencia en la conciencia cinestésica como parte de la actividad del pre-yo. Por ello, el “esquema corporal” asume importancia vital en la comunicación del ego con su mundo entorno (Gallagher, 2001). La autoconciencia hace parte del esquema corporal, el cual no se reduce a los procesos neurobiológicos, ni a los psicológicos, sino que indica que el armazón corporal motriz funciona de manera no-consciente, lo cual implica la manifestación de las pulsiones y tendencias no-conscientes en la comprensión de sí mismo de una forma primigenia. Gallagher critica a Husserl la consideración del cuerpo como un objeto intencional (Gallagher, 2001, pp. 231-232), pero no tiene

en cuenta, quizá, el desarrollo genético de la fenomenología donde la pasividad descubre a la “intencionalidad impulsiva” como fundante del sentido.

Para terminar, la sensibilidad manifiesta, no tanto el cuerpo material (*Körper*), sino el cuerpo-vivo (*Leib*). Las sensaciones se muestran como el límite de las posibilidades del mundo y, también, como la estructura que asegura la posibilidad de nuevas intenciones. De ahí que la estructura cinestésica muestre el límite del presente vivo, generando una autoconciencia que afirma el cuerpo como punto de orientación, es decir, como el “ahora” absoluto. Este experimentar pleno permite la apropiación del mundo entorno. Esto lo confirma el caso de Hellen Keller, privada de varios sentidos (Welton, 2006, p. 100). La primera aproximación de Hellen al mundo es a través del movimiento de su cuerpo, pues en cada giro, cercanía o lejanía, también en el mero roce o en el contacto total, ella descubre algo nuevo: una rueda, un hueco, la presencia o ausencia de un objeto o una persona, hasta el lenguaje a través del agua en la palma de su manoϕ

REFERENCIAS

Bernet, R. Figal, G. y Gander, H. (eds.) (2009). “Leiblichkeit bei Husserl und Heidegger”. *Heidegger und Husserl: Neue Perspektive*. Francfort: Klostermann, pp. 43-71.

Gallagher, S. Bermúdez, J. et al. (ed.) (2001). “Body Schema and Intentionality”. *Body and the Self*. Massachusetts: MIT Press paperback, pp. 225-244.

Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. México: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza.

Husserl, E. (1997a). *Thing and Space: Lectures of 1907*. Dordrecht: Kluwer.

Husserl, E. (1997b). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México.

Husserl, E. (2000). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica III*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lotz, C. (2007). *From Affectivity to Subjectivity: Husserl´s Phenomenology Revisited*. Nueva York: Palgrave MacMillan.

San Martín, J. Rivera de Rosales, J. y López, M. (eds.) (2013). "Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo". *El cuerpo: Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, pp. 133-164.

Serrano de Haro, A. (1997). *La posibilidad de la fenomenología: Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo*. Madrid: Complutense.

Welton, D. (2006). "El mundo como horizonte trascendental". *La lámpara de Diógenes*. Volumen 7. (12-13). pp. 98-113.

CIBERGRAFÍA

Canela, G. (2013). "El concepto fenomenológico de cinestesia y la correlación con las secuencias del campo visual: un análisis de las lecciones de *Cosa y espacio* de 1907". *Eikasía*. (47), pp. 749-766. Recuperado de: <http://www.revistadefilosofia.com/revista47.pdf> Consultado el 3 de febrero de 2013.