

## LA RESTITUCIÓN ZUBIRIANA DEL CUERPO EN EL ESCENARIO ACTUAL DE LA ONTOLOGÍA Y LA FENOMENOLOGÍA<sup>1</sup>

*Resumen:* Este escrito se dirige a mostrar algunos trazos de la función del cuerpo en la filosofía de Zubiri, como una posición distinta principalmente de la casi total “falta de cuerpo” en la filosofía de Heidegger, pero también guardando diferencias profundas respecto a alguna línea cercana a la fenomenología del cuerpo, particularmente, la de Michel Henry, y respecto a la ontología modal del cuerpo propuesta por Jean-Luc Nancy. Primeramente, abordaremos la función zubiriana del cuerpo tomando como eje central el sentir, mostrando el modo concreto como el cuerpo está en el sentir, en los actos de la inteligencia, del logos y la razón. Después trataremos la disfunción heideggeriana de la corporeidad en la experiencia fundamental del pensar, donde intentaré mostrar que Heidegger esquiva un análisis explícito de la corporeidad, pues ella no es para Heidegger un momento originario. Finalmente, aludiremos brevemente a la distinción de carne y cuerpo así como a la impresión como auto-revelación de la vida en Michel Henry; acercándonos también al pensamiento del cuerpo ontológico en Jean-Luc Nancy. Es desde este escenario que la propuesta zubiriana adquiere actualidad y altura.

*Palabras clave:* Zubiri, Heidegger, cuerpo, experiencia, ontología.

### ZUBIRI'S RESTITUTION OF THE BODY IN THE TODAY BOARDS OF THE ONTOLOGY AND THE PHENOMENOLOGY

*Abstract:* This paper is led to show some strokes of the function of the body in Zubiri's philosophy, as a distinctive position mainly when facing the almost total "absence of body" in Heidegger's philosophy, but also bearing in mind the deep differences in relation to a some line close to the phenomenology of the body, particularly the one of Michel Henry, and regarding the modal ontology of the body posed by Jean Luc Nancy. Firstly we will deal with the zubirian function of the body taking as central axis the feeling, showing the concrete mode in which the body is in the feeling, in the intelligence, reason

1 Este escrito es una versión de una parte del Proyecto Postdoctoral Fondecyt, "Miradas contemporáneas para una filosofía del cuerpo y la afectividad", n° 3070001.

and logos acts. Afterwards, we will tackle the heideggerian dysfunction of corporeity in the fundamental experience of thinking, in which I will try to show that Heidegger avoids an explicit analysis of corporeity, because for him it is not an original moment. Finally, we will briefly refer to the distinction of flesh and body as well as the impression as self-revelation of life in Michel Henry; getting closer to the thought of the ontological body in Jean-Luc Nancy. It is from this scenery that the zubirian proposal acquires a certain topicality and relevance.

*Key words:* Zubiri, Heidegger, body, experience, ontology.

Uno de los grandes logros en la filosofía de Zubiri, que abre muy diversas líneas de trabajo, es la instauración del cuerpo, con toda su riqueza polisémica, como punto de partida insustituible del pensar filosófico. Este no es un logro solitario, sino que se estructura con diferentes filosofías de la segunda mitad del siglo XX que dan peso al cuerpo, tanto desde la filosofía de la ciencia, como desde la fenomenología y la ontología.

Este escrito se dirige a mostrar algunos trazos de la función del cuerpo en la filosofía de Zubiri, como una posición distinta principalmente frente a la casi total “falta de cuerpo” de la filosofía de Heidegger, pero también guardando diferencias profundas respecto a alguna línea cercana a la fenomenología del cuerpo, particularmente, la de Michel Henry, y respecto a la ontología modal del cuerpo propuesta por Jean Luc Nancy. Primeramente, abordaremos la función zubiriana del cuerpo tomando como eje central el sentir, mostrando el modo concreto como el cuerpo está en el sentir, en los actos de la inteligencia, del logos y la razón, donde el sentir aparecerá como una juntura de los cuerpos. Después trataremos la disfunción heideggeriana de la corporeidad en la experiencia fundamental del pensar, donde intentaré mostrar que Heidegger esquiva un análisis explícito de la corporeidad, pues ella no es un momento originario, “se da” exclusivamente como algo que está ahí y por tanto no puede constituir ningún momento existencial, ninguna función ontológica sino meramente óptica.

La expresión “cuerpo” en Zubiri, aunque tiene bastante presencia en sus escritos, no pareciera ser central en el sentido de llegar a inscribir a la filosofía de Zubiri dentro de una “filosofía del cuerpo”, pero no podemos negar que el “cuerpo mismo” cruza y determina el modo de construcción conceptual de todo su pensamiento. Su filosofía es denominada por él mismo como sentiente, que es lo que determinaría un nuevo horizonte de pensamiento, pues no se trata sólo de que haya sentir y que éste sea una piedra angular para el conocimiento, sino que se trataría del modo de unidad entre “sentir y pensar” en un sólo acto. Pero

eso no es todo, y es que el sentir actúa no sólo en el llamado “acto primario de la intelección sentiente”, la impresión de realidad, sino que es crucial también a la hora de “pensar” en sentido estricto y su experiencia en la probación física de realidad.

La primera función corporal en la filosofía de Zubiri está en el sentir; lo que se siente, en primera instancia son cuerpos, entendiendo cuerpo como él mismo lo define: Cuerpo es un tipo de materia con una estructura de cierta estabilidad que le permite resistir su disipación (ETM, p.355). Esta estructura material posee dos caracteres que aquí destacaremos: en primer lugar, corresponde, en términos generales, a lo que se suele llamar cosas materiales, es decir, un sistema de cualidades sensibles. En segundo lugar, “su materialidad es el sistema de potencialidades según las cuales esta materia tiene intrínseca, formal y estructuralmente la capacidad de dar de sí” (ETM, p.344).

Ciertamente se puede alegar aquí un “salto” de lo noológico a lo metafísico, y lo hay, pero lo que me interesa recalcar es que Zubiri no lo entiende separadamente, aunque distinga su lenguaje, cuerpo es un tipo de materia con una estabilidad estructural tal que “puede” ser sentido. Esta estabilidad, como sabemos, se apoya en la suficiencia constitucional del estado constructo, el que “distintas” notas puedan constituir un “mismo” sistema. Del mismo modo, la impresión de realidad está cruzada por esta unidad en doble dirección: En primer lugar, lo dado en impresión de realidad es sentido unitariamente. Aunque sentimos una variedad de notas, las sentimos unitariamente, el sentir aquí tiene constitutivamente un carácter compacto. En segundo lugar, lo sentido en impresión de realidad es sentido como realidad en y por sí misma, por lo tanto, realidad e impresión son dos caras de un mismo momento. No se trata de una impresión que esté en relación con la realidad, por que no hay dos términos sino sólo uno: algo presente como real en el sentir.

En el sentir intelectual entonces nos están presentes una variedad de caracteres de un modo unitario (temperatura, textura, tamaño) y al mismo tiempo independiente, otro (radicalmente otro) al sentir, aunque en el sentir mismo. El sentir intelectual consiste en el estar presente de lo mismo distintamente tanto de unas notas respecto de otras, como de las notas respecto al acto de intelección. No sentimos una multiplicidad caótica de datos, en donde la intelección agarre ese material bruto y lo elabore sino que sentimos intelectivamente.

Lo primero que se nos da, según Zubiri es una constelación de notas con una cierta “unidad clausurada”. Esto es a lo que Zubiri llama lo real: algo “de suyo” independiente y uno, este sería el modo radical de presentársenos las cosas. Este modo se caracteriza por poseer una suficiencia en orden a su constitución, puede constituirse como de suyo, y como lo sentido son constelaciones de notas, estas

constelaciones constituyen sistemas suficientes, lo que significa que cada nota está en función de las demás, está en una posición respecto a todas, así el sistema puede ser suficiente, es el estado constructo; es justo el modo de darse la unidad de la variedad de notas sentidas. Este estado constructo, mirado desde cada nota es un ex, una plasmación de la unidad en sus notas, justamente una ex-estructura.

Pues bien, lo que se ha conceptualizado desde el sentir intelectual coincide justamente con la definición del cuerpo que hemos dado al principio: un tipo de materia con una estructura mínimamente estable como para resistir la disipación, en donde las cosas materiales son definidas en primera instancia como “sistema constructo de cualidades sensibles” (ETM, p.344), habría que decir, sistema constructo de notas. Por lo tanto podemos afirmar que lo directa, inmediata, y unitariamente dado en el sentir es el cuerpo<sup>2</sup>. Sentir es en primera instancia sentir un cuerpo, tocar una piedra no es un mero contacto, tocar es sentir un cuerpo, una variedad de notas materiales en unidad estructural, es decir, como de suyo.

Pero eso no es todo, pues en el logos el sentir es también constitutivo; si habíamos dicho que la impresión de realidad es compacta, el logos consistirá precisamente en su “descompactación”, se trata ahora de la intelección de una cosa real desde un momento del campo, es decir, intelección de una cosa real entre otras. La unidad ahora ha cambiado de carácter, pues se trata de una unidad diferencial. No se sale de lo dado en impresión de realidad sino que se diferencian en ella determinados aspectos, por esta razón es que Zubiri hablará de logos *sentiente*, pues es también un modo de sentir, es “el modo campal de sentir la realidad” (IL, p.53) o, lo que es lo mismo, el modo de inteligir lo real desde el campo de la realidad sentida. En la razón sentiente, Zubiri muestra que la marcha intelectual de la razón es una exigencia del sentir; la búsqueda de la razón es precisamente un ir más allá del campo hacia su fundamento, y esta búsqueda es una vía, “un método que se apoya en la realidad campal como sistema de referencia, respecto del cual la inteligencia esboza un sistema de posibilidades que finalmente trata de someter a probación física de realidad en ese momento intelectual que constituye la experiencia. En esa experiencia, la intelección racional encuentra que la realidad coincide o no coincide con aquel esbozo de posibilidades” (IRA, p.258).

El cuerpo está pues en el sentir y en lo sentido, sentir es justamente una juntura de los cuerpos, no como mero contacto, sino como algo más. El sentir se

2 Algún conocedor de estas materias zubirianas se preguntará, y con razón, por qué no decir que lo sentido primariamente son las cosas materiales, pero es que son sentidas primariamente sólo aquellas estructuras mínimamente estables. Si la ciencia establece después ciertas partículas elementales como sustrato de la materia corporal, ese sería un asunto ulterior a lo inmediatamente dado en el sentir.

da, en primera instancia, entre cuerpos y la verdad acontece justamente en ese *entre*. Este entre no sólo no excluye a los cuerpos, sino que ocupa el lugar que el cuerpo le da. Si uso ahora estos términos con “olor” a Heidegger es porque me interesa mostrar la gran diferencia, en este mismo punto, con la filosofía de Heidegger, pues como adelanté, no hay siquiera tematización suficiente del cuerpo, me atrevo a hablar incluso de una total falta de “función del cuerpo” en la concepción de experiencia en el Heidegger tardío.

Experiencia mienta en Heidegger el momento vinculativo, articulador, el fondo mismo del pensar, es una experiencia pensante-queriente-templante (parafraseo la expresión de *gestimmt-wissenden-Willen* de los años 50) pero no corpórea, pues justamente el cuerpo para Heidegger es conceptualizado *necesariamente* desde un pensar objetivante y él quiere distinguir la experiencia fundamental del pensar del “experimento manipulador”. Pero lo que es más grave es que para Heidegger la corporeidad no puede “cumplir funciones” ontológicas sino puramente ópticas, justamente los temples fundamentales se dirigen a cumplir esa función de concreción vinculativa y fundamental en el rango ontológico exigido en el Heidegger tardío, Heidegger busca una experiencia fundamental del pensar que se diferencie (yo diría que se separe) constitutivamente de la llamada experiencia sensible, la experiencia del cuerpo.

Lo afirmado para el pensar tardío de Heidegger respecto al cuerpo es palpable ya en su pensar temprano: Categorías tradicionalmente corporales como la “experiencia perceptiva” son tempranamente “descartadas” por Heidegger como fundamentales y originarias; la apertura –lo que constituye originariamente al Dasein– acontece, con todo rigor, *antes* de cualquier percibir, y aún más, es condición de posibilidad de cualquier percibir. Lo dice explícitamente al tratar la estructura de la aperturidad en sus momentos de disposición afectiva y comprender:

1. “Y sólo por pertenecer ontológicamente a un ente cuyo modo de ser es el de estar-en-el-mundo como disposición afectiva, pueden los sentidos ser tocados y tener sentido para, de tal manera que lo que los toca se muestre en la afección. Eso que llamamos afección no podría tener lugar...si ...no se encontrase ya consignado a la posibilidad, *bosquejada por los estados de ánimo*, de ser afectado por el ente intramundano”<sup>3</sup>.
2. “Al mostrar cómo toda visión se funda primariamente en el comprender...se le ha quitado a la pura intuición su primacía, la cual corresponde,

3 Heidegger Martin, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe, Band 2*, Tübingen, Max Niemeyer, 1977, p. 137s. (Traducción de Jorge Eduardo Rivera: *Ser y Tiempo*, Santiago, ed. Universitaria, 1997, p.162).

en un plano noético, a la tradicional primacía ontológica de lo que está ahí. Tanto la intuición como el pensar son derivados ya lejanos del comprender”<sup>4</sup>.

Estas afirmaciones son graves, y no sólo dicen que todo percibir es ya interpretativo-comprensor sino que no son “de suyo” aperientes, puesto que sólo “muestran” aquello que la disposición afectiva y el comprender les ha posibilitado. El comprender afectivo bosqueja el marco de posibilidades dentro del cual puede aparecer lo percibido, Heidegger insiste continuamente en su anterioridad respecto al percibir y cada vez que se refiere al ver, oír, tocar, etc. en un sentido más originario aclara justamente que se refiere a un ver oír o tocar previo a su sentido “físico”.

Heidegger, respecto a esta cuestión parte de un supuesto: el contenido del sentir es un “dato empírico”, por decirlo de algún modo, un dato “cerrado”, y esto significa que se nos presenta necesariamente como algo que está ahí enfrente ante los ojos<sup>5</sup>. Si reordenamos la oración del comprender citada, constatamos lo que aquí afirmo: la pura intuición es correspondencia noética de lo que está ahí. El intento de “destituir” la primacía ontológica de lo que está ahí supone para Heidegger una destitución de la primacía de la “pura intuición”.

Es a partir de estos supuestos, a mi modo de ver, que Heidegger esquiva un análisis explícito de la corporeidad, pues ella, aunque se constituye como momento del “hecho fáctico”, no entra en cuanto tal en consideración. Y es que la corporeidad no es para Heidegger un momento originario, “se da” exclusivamente como algo que está ahí y por tanto no puede constituir ningún momento existencial, ninguna función ontológica sino meramente óptica. Quien ocupará el lugar de constituir una experiencia fundamental, una experiencia ontológica, en donde “la facticidad se revela como lo absolutamente originario...fundamento último de sentido...mostrando la pura facticidad como *origen*”<sup>6</sup> es el temple de ánimo como experiencia fundamental.

Esto mismo acontece en los escritos tardíos de Heidegger, aunque la experiencia es conceptuada desde el Entre, ella no incluye corporeidad, ni siquiera en el modo de una “experiencia sensible”. La vinculatividad del pensar está ya salvada por el temple fundamental y las pocas veces que se refiere a la corporeidad de un modo explícito es situada siempre en los términos representativo-cal-

4 Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, ed. cit. p. 147. (Tr. p. 171).

5 Cf. para este tema, Rivera Jorge, *Heidegger y Zubiri*, Santiago, Ed. Universitaria, 2001, p. 63ss.

6 Cf. Rodríguez Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Ed. Tecnos, 1997, p. 210-221.

culantes del dualismo cartesiano. “Heidegger tampoco en su último pensamiento desarrolla ninguna fenomenología del cuerpo...no se encuentra planteamiento de esto en ningún texto publicado de Heidegger o algún discurso público como una lección”<sup>7</sup>.

La única excepción a esta no tematización del cuerpo son los coloquios privados de Heidegger con el siquiatra suizo Medard Boss, y los Protocolos del Seminario de Zollikoner entre 1959 y 1969. Respecto a estos escritos, como observa agudamente O. Cosmus, “no han sido impartidos ante estudiantes especializados sino ante un grupo de siquiatras y estudiantes de siquiatría... los seminarios no le sirven para la profundización de cuestiones médicas o para la construcción de una investigación interdisciplinar, sino para la sola publicitación de su propio pensamiento”<sup>8</sup>. Allí se refiere principalmente a la recepción de su obra “Ser y Tiempo” adecuándose a la temática requerida por los siquiatras.

Hay ciertas afirmaciones en estos textos en donde Heidegger pareciera reasignarle a la corporeidad un lugar más originario, como cuando afirma que “todo entonces, lo que nosotros llamamos nuestra corporeidad, hasta aquella última fibra muscular y hasta la más recóndita molécula hormonal, pertenece en el modo más esencial al existir; no es fundamentalmente la materia inanimada, es un ámbito de la transcendencia del encuentro que no es objetivable, no es visible ópticamente, en la que consiste todo Dasein”<sup>9</sup>. Allí ciertamente está ya la afirmación que después hará explícita de que “todo cuerpo pertenece al existir y desde ese modo de ser es y permanece”<sup>10</sup>. Pero, por otra parte, no le asigna al cuerpo un ámbito propio, característico, sino más bien una pertenencia oscura y de algún modo no comprensiva al estar del Dasein. “El corpear (*das Leiben*) pertenece como tal al estar-en-el-mundo. Pero el estar-en-el-mundo no se agota en el corpear. También pertenece al estar-en-el-mundo por ejemplo la comprensión del ser, cuyo comprender, que yo estoy en el claro del ser, y la correspondiente comprensión del ser, está determinado como ser en la comprensión. Esta delimitación es el horizonte de la comprensión del ser. Aquí no ha tenido lugar el cuerpo”<sup>11</sup>.

Pudiera parecer desde estos “textos de excepción” que en Heidegger hay una aceptación que otorga una mayor originariedad a la corporeidad, aunque luego no haya un desarrollo temático de ella. Sin negar esto, me parece que no se

7 Cosmus, Oliver, “Die Leiblichkeit im Denken Heideggers”, en *Die erscheinende Welt*, Berlin, Dunker & Humblot, 2002, p. 81

8 *Ibíd.*

9 Heidegger, Martin, *Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, p. 292.

10 *Ibíd.*, p. 296.

11 *Ibíd.*, p. 244.

trata sólo de una “falta temática”, sino de una carencia de cuerpo en la remisión misma a las cosas y al hombre, esto es; una carencia respecto al tratamiento del Ser. Alguien podría decir que obviamente conceptos como la tierra, el espacio, el cielo y el Dasein mismo son también corpóreos, y es así; pero, y esto es lo esencial, ellos no están tratados corpóreamente: eso es en última instancia la exclusión Heideggeriana del cuerpo. En los mismos temples se ve reflejada esta cuestión, hay en ellos una “falta de cuerpo”. Klaus Held critica en la concepción de los temples heideggerianos precisamente la necesidad de ser complementados con un análisis de su naturaleza somática<sup>12</sup>. Hay un carácter físico que no aparece en Heidegger. Heidegger intenta saltar al Ser y restituir al ente “desde” el Ser, el pensar tardío de Heidegger es un intento de pensar desde el Ser y en ese movimiento no hay una recuperación del cuerpo.

El trabajo de Michel Henry constituye uno de los esfuerzos más claros de situar aquello que la filosofía y la ciencia han llamado “cuerpo” en un ámbito ontológico (o de fenomenología radical), ligado estructuralmente a la afectividad; claro que en este esfuerzo se sustituye al propio cuerpo por lo que él llamará, con explícita raigambre cristiana, la carne (situada “tras” el cuerpo) y trasladando además estas nociones al dominio de la subjetividad. Es desde una cierta experiencia primaria que la Vida se siente a sí misma, “a través” de nuestros cuerpos se conjugan afectividad e impresión: esta experiencia es la autoafección donde la Vida absoluta se hace carne.

La operación de Henry consiste, me parece, en el desplazamiento, desde el orden ontológico de la dualidad cartesiana al campo de lo inmanente/ trascendente y su “aplicación” directa en el orden cultural, moral, religioso.

En “Encarnación” la carne es el cuerpo comprendido desde la Vida en oposición al cuerpo comprendido desde el mundo. La Vida, como subjetividad absoluta, se revela sin nada externo a ella misma, es siempre auto-revelación, la experiencia de la carne es siempre experiencia de Sí misma, “donde el que prueba y lo probado son uno”<sup>13</sup>, es autoafección. Atendamos a este texto: “Todo viviente tiene una carne, o para decirlo con mayor propiedad, todo viviente es carne porque sólo se experimenta a sí mismo en la archi-pasibilidad de la Vida absoluta, en el Archi-Pathos de su Archi-Carne. De ahí que el dualismo del alma y el cuerpo no le atañe de ningún modo...la donación del viviente en la Vida es obra exclusiva de la Vida-la donación en la que el aparecer del mundo no tiene

12 Held, Klaus, “Europa y el entendimiento intercultural”, en *Investigaciones fenomenológicas*, vol. 3, Madrid, 2001, p. 307, nota 5.

13 Henry, Michel, *Incarnation*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p.173 (Traducción de Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz: *Encarnación*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2001, p.159).



parte ninguna, de modo que en ella no hay ni afuera, ni cuerpo en el sentido que nosotros atribuimos a esta palabra”<sup>14</sup>. Henry traslada la clásica dualidad introduciendo la noción de carne y su fundamentación en la Encarnación que es el fenómeno del hacerse carne de la vida, o visto al revés, la remisión de la carne a la archicarne, a la Vida. La Carne supone una oposición al mundo y a toda exterioridad. El problema grave entonces es “volver” a enlazarse con el mundo; Henry necesita acudir a las impresiones de las cualidades sensibles (mundanas) y a la afectividad para mediar justamente el “paso” del cuerpo a la carne y su condición de posibilidad, la Encarnación.

Puesto que “la vida se revela originariamente a sí misma en su experiencia patética, que no es bajo ningún concepto deudora del mundo”<sup>15</sup>, es necesario hacer de su aparición, su manifestación, una ambigüedad, un doblez, que es lo que Henry hará: “mientras yo percibo mi propio cuerpo en el mundo, yo soy esa carne oculta, que siente, que se mueve y sufre, que confiere a mi cuerpo objetivo los caracteres que tiene tanto para mí como para los otros... el cuerpo propio objetivo –trátese del otro o del mío–, se encuentra constituido a priori como un objeto mágico –un objeto doble, visible e invisible, inerte y móvil, insensible y sensible–, porque lleva y oculta a un tiempo, a través de la declinación de sus apariciones mundanas, una carne viva”<sup>16</sup>.

Lejos de la fenomenología y en crítico diálogo con Heidegger, la ontología del cuerpo, de J. L. Nancy surge como un pensamiento del cuerpo ontológico, entendido no como un pensar “al” cuerpo, objetivado y distante, sino justamente como una exposición de un pensamiento que toca al cuerpo. “El cuerpo ontológico no está pensado aún”<sup>17</sup>, nos dice Nancy, lo que significa pensar el cuerpo como abertura, como lo que *da lugar* a la existencia (espaciamento), como “condición de posibilidad” del acontecimiento y del sentido. Nancy no intenta “elevar” al cuerpo al plano ontológico, ni “encarnar” al pensamiento, Nancy hace un juego que recupera categorías incluso clásicas respecto al cuerpo, como las *pars extra pars* o la multiplicidad, sin intentar “absorberlas” o sublimarlas ontológicamente. El intento es al revés: recuperar estas categorías como no absorbibles, ni agarrables, por eso esta ontología se trata de un tocar. Este pensamiento que “toca” es también un cuerpo, un cuerpo que se expone y toca “por fuera” a otro, como la piel.

14 *Ibíd.*, p.177 (Tr. p.162).

15 *Ibíd.*, p.135 (Tr. p.125).

16 *Ibíd.*, p. 286 (Tr. p.261).

17 Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, Paris, Éditions Métailié, 2000, p. 17 (Traducción de Patricio Bulnes, Madrid, ed. Arena Libros, 2003, p.16).

¿Por qué entonces se trata de una ontología? Porque el cuerpo es el ser de la existencia, da *lugar* a la existencia, siempre diversamente y localmente, pues eso es dar lugar, y eso constituye en términos rigurosos un carácter *transcendental*: “aquí no hay ‘formas *a priori* de la intuición’, ni ‘tabla de categorías’: lo trascendental está en la indefinida modificación y modulación espaciosa de la piel”<sup>18</sup>. Es la trascendentalización de lo múltiple, cambiante, diverso y singular, pues “un cuerpo es el lugar que abre, que separa...: *dándoles lugar* a hacer acontecimiento”<sup>19</sup>. Si leemos al revés esta oración, tanteamos el acontecimiento como un hacer (desde) el lugar de los cuerpos dados, pero donde hacer, lugar, dar y cuerpo funcionan “a una” y recubriéndose, eso es acontecer.

Pienso que Zubiri responde también a Heidegger, intentando construir una filosofía que recupera al cuerpo. Su vía es muy distinta a la fenomenología de Henry, pues no restringe el cuerpo a *La Carne Viva*, la que termina incluso oponiéndose al cuerpo mismo como parte del mundo y otro que la Subjetividad Absoluta. Zubiri no se separa del cuerpo y el mundo, siendo justamente la idea del “de suyo” el anclaje originario con lo “radicalmente otro”. Pero tampoco sitúa al cuerpo tan en “lo otro” que sólo podemos tocar desde afuera, como lo hace Nancy, donde la construcción del sentido queda “fuera” de un cuerpo ontológico impenetrable.

La impresión de realidad, sin embargo, me parece que juega un doble juego; pues por una parte, como acto primordial del sentir intelectual sería un momento completamente dado en unidad compacta, todo el movimiento intelectual consistiría en desenrollar esta madeja y volverla a rezurcir probando una y otra vez con estas hebras de realidad trenzadas históricamente. De hecho Zubiri afirma más de alguna vez que el sentir de “cada uno de los sentidos” actúa como analizador de esta única impresión de realidad. Aquí la impresión de realidad habría de entenderse o bien como una “experiencia metafísica” (cercana a la intuición bergsoniana) o bien parecida a una “precomprensión” como condición de posibilidad del aparecer perceptivo, presente de algún modo en cada acto concreto del sentir. Este punto me parece sumamente problemático y no está resuelto.

Pero, por otra parte, sí parece coincidir con Heidegger muchas veces en la identificación del sentir con un contenido “que está ahí”, aunque éste sería (a diferencia de heidegger) dado “antes” de toda elaboración. El contenido sentido en cualquier acto de intelección sentiente sería, como en Heidegger, un contenido cerrado, su apertura, esa es su novedad, está dada en el *modo* de quedar (como formalidad del “de suyo”) pero no en tanto contenido “dado”. La novedad

18 *Ibid.*, p. 16 (Tr. p.15)

19 *Ibid.*, p.18 (Tr. p.17)

está en lo real del verde, pero el verde sigue siendo el mismo, y eso es lo que significa “nota”, *lo que se nota*. Zubiri modaliza la idea de “contenido dado en el sentir” con la formalidad de realidad, pero incluso allí, en el acto primordial, el contenido, lo sentido es un momento cerrado como tal, su apertura es modal, eso cerrado se siente “como de suyo”, pero el verde sentido es una nota que está ahí. La modalización del verde por el de suyo se apoya en la posible variación del contenido y su momento de mismidad y en la indeterminación respecto al momento de respuesta, pero el verde sentido sigue siendo una especie de ladrillo preinterpretativo con el que estoy obligada a pensar (ni siquiera aludo aquí al problema del modo de unidad que este sentido tendría con la actualidad del sentimiento afectante y la voluntad tendente).

Zubiri tiene el gran mérito de integrar lo corporal en toda su obra filosófica, a eso apunta también al hablar de realidad antes que ser, porque la realidad tiene más peso, concreción, cuerpo. Lo mismo acontece con el sentir intelectual, se piensa con el cuerpo, físicamente, el pensar es construcción histórica de realidad. Intenta también, y a lo mejor sin lograrlo, salirse de las “casillas” propias de un pensamiento escolástico, o puramente científicista, incluso también de las “casillas” fenomenológicas, pero ese pensamiento es innegablemente un pensar con cuerpo.

VALENTINA BULO VARGAS

