

# LA ENCARNACIÓN DEL YO O LA INTELIGENCIA SENTIENTE

## El yo y su cuerpo en Merleau-Ponty y Zubiri. Primera parte: Zubiri

### I. PREÁMBULO

Nos situamos ante uno de los problemas más difíciles a que pueda enfrentarse el ser humano. Sabemos algo del cuerpo y algo del alma, pero sabemos poco o muy poco de su unión y de sus relaciones funcionales y ontológicas.

Pertenece a una tradición, la platónico-cristiana, que ha tendido a considerar el alma y el cuerpo como dos 'sustancias' distintas unidas más o menos circunstancialmente en este mundo 'terreno' (si bien, dentro de esta circunstancialidad, con una unión muy íntima).

Así, san Agustín, reflexionando sobre si las ofensas al cuerpo pueden repercutir en la pureza del alma, dice refiriéndose a los cuerpos insepultos:

«... tampoco a esto le tiene demasiado miedo una fe auténtica. Los servidores de Cristo recuerdan lo que fue anunciado, que ni siquiera las bestias devoradoras serán obstáculo a la *resurrección de los cuerpos*: no se perderá un cabello de su cabeza. De ningún modo hubiera dicho la Verdad: «No tengáis miedo a los que maten el *cuerpo* y no pueden matar el *alma*» [...], si fuera obstáculo para la vida futura lo que se les antojase hacer con sus cuerpos a los enemigos de los caídos»<sup>1</sup>.

Y, refiriéndose a los cuerpos de las cristianas romanas violentadas sexualmente por los invasores bárbaros, dice san Agustín:

1 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, 1.º, I, cap. 12, p. 30; BAC, Madrid 1988.

«... la virtud, norma del bien vivir, da sus órdenes a los miembros corporales desde su sede, el alma, y el cuerpo se santifica siendo instrumento de una voluntad santa. Si ésta permanece inquebrantable y firme, aunque algún extraño obrase con el cuerpo o en él a su antojo acciones que no se podrían evitar sin pecado propio, no hay culpa en la víctima. Ahora bien, como no sólo se pueden conseguir en un cuerpo ajeno efectos dolorosos, sino también excitar deleite carnal, cuando esto pudiera suceder, no por eso se logró arrancarle al alma su pureza defendida valientemente, aunque el pudor sí quedase turbado»<sup>2</sup>.

Esta breve muestra de san Agustín pone de manifiesto la complejidad del problema. En todo caso, se ve que en la línea platónica de nuestra tradición cristiana nunca se ha planteado la cuestión en términos tan simplistas como a veces se pretende. Aunque se sostenga que el alma y el cuerpo son realidades distintas, se manifiesta enfáticamente su estrecha vinculación. Así, la *resurrección* prometida por Cristo lo es de cuerpo y alma. Por mucho que se desintegre aquí en este mundo la realidad física de la persona —su cuerpo biológico—, su recomposición a la hora de la resurrección «no perderá ni un sólo pelo de su cabello». Si el cuerpo fuera algo accidental para la persona y tan extrínseco al alma ¿por qué en la revivificación gloriosa de los hombres en la vida del mundo futuro iba a haber necesidad de recomponer dicho cuerpo? Si lo esencial del hombre fuera exclusivamente el alma, ¿por qué no reiniciar esa nueva vida gloriosa junto a Dios con sólo nuestro espíritu, o, como diría Husserl, como la nueva comunidad de las mónadas conviviendo con la mónada absoluta?

Más aún, hasta tal punto es para san Agustín nuestro cuerpo parte fundamental de nuestra realidad personal que puede él ser santo como el espíritu: un cuerpo santo. La voluntad inquebrantada, fiel a sus valores —nos dice san Agustín—, santifica al cuerpo mancillado por la violencia y la villanía del agresor. Aunque los instintos sexuales del cuerpo de la víctima se disparen en la agresión, si su voluntad, si su alma se ha mantenido pura en sus principios, ninguna impureza afectará al cuerpo.

Y, sin embargo, no deja de reconocerse que el alma es otra cosa que el cuerpo, como se pone de manifiesto en el hecho de que éste puede dispararse hacia comportamientos ajenos a la voluntad de aquella. Estas desobediencias pondrían de manifiesto una alteridad incancelable del cuerpo respecto del alma<sup>3</sup>. En esta dualidad el alma es lo más excelso de la persona, ella es la verda-

2 San Agustín, o. c., p. 40.

3 En su momento veremos cómo interpretan tanto Zubiri como Merleau-Ponty estas desobediencias y otras de carácter patológico, diagnosticadas por la psicopatología y la fisiopatología.

dera depositaria del vicio o la virtud, el centro ontológico de la responsabilidad moral y, por consiguiente, quien instrumentaliza bien o mal su cuerpo.

En conclusión, el alma y el cuerpo no serían lo mismo, pero estarían íntimamente unidos, detentando, empero, el alma el más alto estatus ontológico de la persona.

¿Cual es la posición de Zubiri a este respecto?

## II. EL YO Y SU CUERPO EN LA FILOSOFÍA DE ZUBIRI

### 1. PREÁMBULO: EL PLANTEAMIENTO FENOMENOLÓGICO

Hoy día es ya de común acuerdo entre quienes estudiamos la obra de Zubiri, que el paradigma fenomenológico husserliano es una de las raíces que alimentan su pensamiento. Este paradigma filosófico, recalando en la tradición más puramente socrático-platónica, parte en gran medida de una tesis capital: que el hombre, como poseído al nacer por un inalienable pecado original teórico se encuentra sometido al yugo del engaño, como si nacióramos irremediablemente encadenados en lo más profundo de la caverna platónica y constreñidos por la apariencia de las sombras.

Pero esta situación originaria, siendo dramática, no llega a ser trágica. Es cierto que una inflexible fuerza puja constante por someter al hombre a la apariencia desde su nacimiento. Pero es también cierto que el rayo de luz proveniente de la verdadera realidad penetra también desde el origen en su experiencia y no deja de incitarlo a la verdad.

En todo caso, la ilusión es como una tendencia de su espíritu —de su facultad de juzgar—, siempre pujante, siempre dispuesta a conseguir su objetivo: retener al hombre en las tinieblas. Es la tendencia propia de la *actitud natural*, la que sustenta las creencias del hombre normal en el mundo ordinario de la vida. Pero si se hace el esfuerzo de atender la llamada de la luz que penetra en la caverna y refulge en el baile de las sombras, podremos comenzar a superar esta ilusión, a remontar ese perverso *influjo naturalista* que nos esclaviza; podremos ir afianzándonos entonces en la nueva actitud: la *actitud filosófica*. Desde este nuevo posicionamiento orientaremos nuestra inteligencia, no según una 'voluntad de ideas' sino según una 'voluntad de verdad real'.

La tendencia propia del juzgar ingenuo del hombre en la actitud natural es la de creer que la realidad es el conjunto de las cosas corpóreas, las cuales están ahí con independencia ontológica de mi percibir las. Yo mismo y mis prójimos formaríamos también parte de ellas, aunque, eso sí, con una vida anímica interior, cuyos momentos perceptivos guardarían una relación de causalidad con el

mundo externo. La actitud ingenua es ciega para la subjetividad y su contribución a la constitución de los objetos del mundo de la vida (en su sentido más amplio).

Sin embargo, para la mirada atenta de quien se ha situado en actitud filosófica, el ser en sí de las cosas independiente de la subjetividad no es en modo alguno un dato. La única realidad verdaderamente dada es la de mis vivencias conscientes —con sus correlatos intencionales—, y entre ellas mis percepciones con un estatus privilegiado. Para esta mirada sin prejuicios las cosas son rendimientos intencionales —noemas— de estas vivencias perceptivas mías, 'contenidos' intencionales que van apareciendo en el continuo fluir de la vida psíquica, puro tiempo cualificado.

Husserl, como culminación del cartesianismo moderno, habría hecho pivotar el ser —la realidad— en torno a la realidad primigenia del *sujeto*, de la subjetividad transcendental. Lo primero, ontológicamente hablando, la realidad primordial verdaderamente dada —apodícticamente dada—, si se sigue el camino de la ciencia rigurosa, es la subjetividad: el yo transcendental y las vivencias en que se temporaliza. El *mundo*, tal y como lo mienta la conciencia ingenua, es ese entramado de sentidos noemáticos que van apareciendo en el transfondo de la temporalidad intencional, es esa trama de sentido que la subjetividad constituye en su despliegue tempóreo: los seres naturales —piedras, montañas, ríos...—, los seres vivos, yo mismo y mis congéneres, los valores, las instituciones y los objetos culturales en toda su diversidad. ¿Y nuestro cuerpo, el de cada cual? ¿De qué lado queda esta instancia misteriosa en esta dualidad sujeto-mundo?

El idealismo fenomenológico, más que idealismo sería un inmenso espiritualismo: el espíritu —el sujeto— es la realidad primera y la que funda las demás realidades. Toda realidad, o es una realidad *para* el espíritu —correlativa a él—, o es en sí misma espíritu. Es, pues, una filosofía del espíritu, y como tal, en ella la cuestión del vínculo cuerpo-alma parece resolverse por la inclusión del primero en el segundo.

En este transfondo «idealista» el cuerpo es considerado siempre noema<sup>4</sup>, aunque a dos niveles muy diferentes. Por un lado hay que distinguir el

4 Agustín Serrano de Haro, *Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo*, en: «La posibilidad de la fenomenología», Editor Agustín Serrano de Haro, Editorial Complutense, Madrid 1998; p. 188: «Los dos principios fundamentales señalados: 1) las vivencias pertenecen a una corriente de conciencia —son «de» ella—; 2) las *cogitaciones* instituyen una correlación necesaria con el término objetivo que ellas mientan —cada vivencia es «de» su objeto—, conducen en el arranque del análisis fenomenológico del cuerpo, a una tesis preliminar y unilateral, aunque dotada de valor sustantivo. Ella afirma que el lugar del *cuerpo* en la correlación intencional es en primera instancia el de un peculiar *cogitatum*, un término objetivo (noemático) de intenciones determinadas, una unidad de sentido que aparece a múltiples actos representativos, afectivos y volitivos y en ellos se constituye».

cuerpo propio como organismo natural perteneciente al mundo natural, y, consiguientemente objeto de percepciones mías como las demás cosas del mundo externo: es el *Körper*. Mas, por otro lado, mi cuerpo, a la vez que objeto del mundo perceptible, es también el órgano que el yo tiene a su disposición para la percepción de las cosas, es condición de posibilidad de las percepciones mismas. Es el órgano de las cinestésias, a la par percibido y percipiente<sup>5</sup>. Como encrucijada ontológica de subjetividad y mundo, el cuerpo habrá de ser en todo caso un noema muy originario, que se constituye en los niveles más básicos de la vida intencional del yo y que colabora de manera esencial, no ya sólo a la constitución del mundo en general, sino a la constitución del propio yo: es el *Leib* (el cuerpo vivido o cuerpo fenomenológico).

Como quiera que sea, sí parece claro que para Husserl el yo es siempre un *prius* en relación a su cuerpo, también al cuerpo vivido, por muy privilegiado que éste sea en el entramado de los noemas<sup>6</sup>.

Por lo que respecta al tema del idealismo en la obra de Husserl, se trata, como es sabido, de una cuestión muy controvertida ya en vida del autor, quien se sintió malcomprendido por algunos de sus discípulos de tendencia realista. Hoy día parece claro que muy a menudo se ha simplificado en exceso lo que pueda significar que «la fenomenología trascendental es por esencia idealismo». El asunto requiere sutiles matizaciones y gran prudencia.

5 Prescindimos de momento de sus otras tres peculiaridades: 1. como realidad menesterosa que precisa de cuidado, y, 2. como órgano de la voluntad del yo —lo cual se infiere ya de las cinestésias—, y, 3. como órgano de expresión. Cf. Agustín Serrano, *o. c.*, pp. 185-186.

6 Esta interpretación, que vincula a Husserl con la vertiente más radicalmente cartesiana —sobre todo en lo que hace a conferir la primacía ontológica al yo, relegando al cuerpo a un segundo orden ontológico, propio de la esfera del ser intencionalmente constituido—, es la que del maestro hacen, con unas u otras particularidades, Merleau-Ponty y Zubiri. Sin embargo, esta forma de ver las cosas es relativizada por algunos autores. Así, por ejemplo, Zaner, Richard, *The problem of embodiment*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1971; y, especialmente, Serrano de Haro en el artículo citado; quien defiende que la fenomenología trascendental del Husserl más maduro argumenta en favor de una vinculación esencialísima entre la conciencia o yo trascendental y su cuerpo, hasta el punto de que el cuerpo propio sería irreductible al yo, ya que la descripción lo revela más bien como una transcendencia imprescindible para la constitución del mundo y del propio yo (*o. c.*, p. 203). No sólo porque las *cinestésias* —en el sentido de Husserl: cualquier movimiento corporal producido por voluntad del yo— sean indispensables para la constitución de cualquier objetividad del mundo, que siempre se da escorzada por relación a la posición de mi cuerpo, sino porque un yo puro de toda corporeidad sería impensable en la medida en que la tactilidad —también en el amplio sentido de Husserl— constituye un carácter esencial al yo en todas sus funciones. Mi cuerpo no puede ser un rendimietno intencional ulterior, pues para mover mi cuerpo y así llegar a conocerlo, debo ya previamente tener alguna noticia de él (*o. c.*, p. 204 y ss.). Mi cuerpo es «el aquí absoluto» por referencia al cual se constituye todo horizonte. Por consiguiente (*o. c.*, p. 211):

«Frente a las brillantes expresiones de Merleau-Ponty y frente a la seductora tesis de que la conciencia y el cuerpo vivido son uno, las descripciones husserlianas no se dejan resumir en una

De este yo (sujeto) así concebido dice Zubiri <sup>7</sup>:

«... (ninguna acción concreta del hombre) formaría parte constitutiva de su *sujeto*. Y entonces uno se pregunta: ¿qué es este sujeto? Sería un sujeto huero, vacío [...] ¿Qué es ese yo que no es ni su intelección, ni su apetito, ni sus deseos, etc., sino que solamente tiene todo esto? No sería nada de aquello que constituye su naturaleza, no sería por tanto *principio* de operación [porque el principio acontece en lo principiado] ¿Cómo se va a decir entonces que yo soy quién ejecuta aquellas acciones? En definitiva, el yo personal sería un sujeto evanescente; se habría convertido en pura vaciedad eso que todos sentimos que es lo más rico de nosotros mismos, aquello por lo que somos verdaderos autores de nuestras acciones [...] Esto no puede ser. Es *el yo personal* quien ejecuta sus actos...».

## 2. EL ENFOQUE DE ZUBIRI

Zubiri afronta el problema del yo y del cuerpo al menos desde dos perspectivas, si bien ambas se complementan y se dan mutuamente sentido. Por un lado lo afronta desde la *perspectiva metafísica y antropológica*, y por otro desde la *perspectiva noológica o fenomenológica*. Tal es así, que el tratamiento que Zubiri hace de este problema es una buena piedra de toque para constatar cómo armoniza el pensador la reflexión fenomenológica (dentro del estricto marco de la *epojé* —puro análisis de los actos intelectivos—: la filosofía primera), con la reflexión de metafísica teórica y antropológica, propia ya de una filosofía segunda —actividad netamente racional— <sup>8</sup>.

fórmula conceptual que restituya al yo y a la corriente de conciencia la primacía fenomenológica sobre el cuerpo. No sería justo decir que en la perspectiva husserliana, como en la tradición dualista, el yo consciente se limita a «tener un cuerpo»; cuando menos sin añadir al punto que «el yo tiene un cuerpo que pertenece a su ser». Como tampoco sería exacta la objeción de que la corriente de conciencia discurre, a la manera cartesiana, separada del cuerpo, sin añadir de inmediato que en ella reside la estructura necesaria de la protocorporalidad, la cual incoa la objetivación del cuerpo y con él la de la propia conciencia».

<sup>7</sup> *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1986, p. 108 (en adelante cito esta obra con las siglas «SH». Como regla general el texto encerrado en corchetes es siempre mío).

<sup>8</sup> En Zubiri hay que diferenciar (en base al hecho de que la aprehensión primordial abre dos regiones ontológicas que forman frontera en ella: la de los actos de inteligencia y la de lo real actualizado en dichos actos) una *metafísica noológica* o filosofía primera, de una *metafísica de razón* o teórica, que opera ya con esbozos racionales sobrepasando el puro análisis y la pura descripción de los actos intelectivos (filosofías segundas). Cf. Diego Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Ed. Labor, Barcelona 1986, pp. 112-113. También mi tesis doctoral: *La verdad y la esencia en Husserl y Zubiri*, Universidad Complutense, Madrid 1994, pp. 269 y ss.

La reflexión noológica muestra que en todo acto intelectual interviene un elemento irreductible a la subjetividad o a cualquiera de sus potencialidades constitutivas. Esta alteridad radical —la realidad trascendental (el «de suyo»)— hace inviable el idealismo (que sitúa a la subjetividad como el *prius* radical), y exige más bien una ontología plural similar a la que subyace a la metafísica de la actitud natural ingenua, en el sentido de admitir junto a la realidad de la subjetividad (de los espíritus), la realidad de la naturaleza (de los cuerpos materiales). Aquí el carácter de *prius* no lo ostenta ya el yo, sino 'la' realidad, una realidad que se encarna (se «talifica», toma un contenido específico individual) tanto en el yo como en otras realidades ajenas al yo y que se dan a él en la intelección<sup>9</sup>.

En este contexto teórico, y en lo que a la realidad humana respecta, se postula la unidad sustantiva entre el nivel superior del hombre (el intelectual, su ser como conciencia) y su fundamento natural.

Ésta es una de las claves del pensamiento zubiriano. El hombre también es naturaleza, pero una naturaleza de una esencia tal (talidad), que se trasciende en algo que ya no es naturaleza, que 'da de sí' una esencia abierta (un *hyperkeímenon*), esto es, una sustantividad personal que, en tanto que tal, se sustrae al orden causal cósmico y obedece a un decurso diferente: el decurso de la libertad. La sustantividad humana, en virtud de su peculiar modo de estar en el mundo, tiene que configurar su yo optando libremente en cada momento de su vida por una 'forma de ser' de entre las múltiples que la realidad —intelectivamente aprehendida— le ofrece como posibles.

La persona humana tiene esta doble condición. Por un lado es una realidad natural, «sida» (una realidad en tercera persona)<sup>10</sup>, sujeta al devenir causal del cosmos que lo ha engendrado; es, pues, un ser *relativo*, viene de otros 'entre' los que está. Por otro lado, por lo que toca a su carácter propiamente personal, es una realidad inteligente, subsistente («esente»)<sup>11</sup>; es una realidad que se autoposee radicalmente y que, en tanto que tal, está fuera del orden de las causas. Por su inteligencia la persona está 'frente a' toda otra realidad, es una realidad ab-suelta, *ab-soluta*.

9 Naturalmente, no entramos aquí en los análisis que intentan justificar tal posición, porque, aun siendo cuestión decisiva no es el objeto de este ensayo. Yo mismo lo he tratado en otros lugares: *Experiencia originaria en Husserl y Zubiri*, en: Cuadernos Salmantinos de Filosofía, XX, UPSA, 1993, pp. 245-262; y más recientemente en: *La posibilidad de la fenomenología*, o. c.; *Husserl y Zubiri en torno a la idea de la filosofía*; pp. 217-245. No obstante, el asunto se plantea inevitablemente al analizar la cuestión del yo y su cuerpo en la experiencia originaria, *infra*, pp. 245 y ss.

10 SH, p. 169.

11 SH, p. 169.

Pues bien, esta doble condición ontológica de la persona humana admite para su consideración teórica una doble actitud metodológica. Si me sitúo en el plano puramente intelectual —es decir, en el momento absoluto de la persona (de *mi* persona)—, podré hacer filosofía primera, describiré cómo se *me* da la realidad —cualquier realidad, incluida la mía propia— en el decurso de mis actos intelectivos; y será siempre realidad *-para-mi*. Mi subjetividad —Yo, en el sentido más elevado— será el polo absoluto de la realidad: lo absolutamente *prius* (aunque también en esta actitud se manifiesta descriptivamente su carácter relativo, el carácter ontológicamente incompleto o no-independiente de la propia corriente vivencial).

En cambio, si quiero dar cuenta de las condiciones naturales de la posibilidad de diversos aspectos de mi vida personal intelectual —que, como decimos, no se justifican por sí solos—, deberé cultivar la vía de la construcción de esbozos racionales, y nos situaremos en una filosofía segunda, que trasciende el ámbito de lo dado privilegiadamente.

A la primera opción metodológica responde el tratamiento que del yo y su cuerpo hace Zubiri en *Inteligencia sentiente* y en algunos pasajes, pocos, de *Sobre el Hombre*. En cambio, la mayor parte de las reflexiones que sobre esta temática se hacen en esta última obra pertenecen a la segunda opción metodológica. Lo importante es que *ambas actividades teóricas se complementan*, pues hay aspectos descriptivos del yo y su cuerpo que exigen una explicación racional más allá de ellos mismos.

### 3. EL CUERPO SEGÚN ZUBIRI

Desde el punto de vista metafísico racional el hombre, como cualquier otra realidad intramundana, es una sustantividad<sup>12</sup>, es un sistema clausurado y cíclico de notas constitucionales, cuyo reducto más primigenio es su *esencia*. La esencia de las cosas determina en ellas una función trascendental (cada cosa, por su esencia, es tal *realidad*), mientras que su realidad determina una función talitativa (toda cosa, por ser real, es una realidad *tal*). La esencia del ser humano está contenida ya en la célula germinal del nuevo individuo replicado. Esta esencia contiene desde su origen la *forma humana de realidad*, aunque en un sentido inactuante que precisaremos. Esta célula germinal constituye el núcleo principal de lo que vulgarmente llamamos el *cuerpo* del individuo humano u *organismo*<sup>13</sup>.

12 Prescindimos aquí, por el momento, del problema de que, propiamente hablando, ninguna individualidad intramundana —a excepción hecha, justamente, de la humana— es en sentido estricto sustantividad, por carecer de auténtica clausura cíclica en sus notas constitutivas.

13 Es el primer sentido de «cuerpo» en Zubiri: cuerpo como *corporalidad*.



Evidentemente, se plantea la cuestión de hasta qué punto cabe decir que la realidad humana en sus estadios iniciales —ya sea fetales o bien, incluso, en sus primeros momentos de vida independiente en el mundo— es propiamente una persona. Todo pende, claro está, de cómo definamos la *personalidad*.

Solemos entender por vida personal la vida consciente de un individuo que intelige, siente y quiere libremente, que se relaciona social y moralmente con su entorno —particularmente con sus prójimos—. Quizá estas características no son atribuibles a la realidad humana en sus estadios iniciales. Sin embargo, lo cierto es que esta ‘naturaleza’ personal está *pricipiada* desde el origen por la esencia orgánica de la célula germinal.

Y aquí contactamos con lo que afirmábamos más arriba. El ser humano es una realidad relativamente absoluta, que es lo mismo que decir, que es una realidad natural y personal a la vez. Su naturaleza es ‘principio’ de su carácter personal. En las notas puramente físico-químicas está *exigida* ya la psique humana. Que el organismo exige la psique (es decir, los actos de la inteligencia sentiente, los del sentimiento afectante y los de la voluntad tendente), significa que dicho conjunto de notas físico-químicas no son sustantividad por sí solas, es decir, que son no—independientes respecto de los actos psíquicos que constituyen —no podrían existir sin ellos—<sup>14</sup>.

14 *SH*, p. 96. «*Exigencia* significa, ante todo, que algo no puede seguir siendo lo que por sí mismo es, si no es *en función* de algo distinto de él. Significa además que ‘se da algo’ que positivamente determina la entrada en función de aquel otro algo. Finalmente, significa que la entrada en función de este otro algo determina el funcionamiento de este otro algo en su función propia».

La cuestión del «momento exigencial de las notas en la esencia» determinado por su momento de unidad (como dominancia de la unidad sobre las partes) es peliaguda. Por un lado, parece emparentar a Zubiri con una tradición que él mismo ha repudiado: la tradición idealista de Platón y Hegel. La concepción sentiente de la inteligencia no se compadece amablemente con el apriorismo idealista. Pero lo cierto es que en *Sobre la esencia*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1985, pp. 328-335, se dice que es el momento de unidad el que funda el de la mutua exigencialidad de las notas en la sustantividad, es decir, que el momento de unidad es previo ontológicamente al de las partes. Así expresada, es indudable que la tesis tiene claras reminiscencias idealistas. Y, sin embargo, en lo que respecta a la incompletud de la base orgánica animal que en el proceso evolutivo engendró al hombre, se afirma que dicha incompletud no tenía, empero, determinado *a priori* su complemento estructural. El animal que evolucionó a hombre se hizo orgánicamente inviable como tal, sus estructuras exigían, sin duda, una novedad y una nueva *habitud*, pero cuál fuera ésta no estaba determinado, era cuestión abierta. A esta ausencia de un *telos* predeterminado en la evolución del cosmos se adhiere Lain Entralgo, *Cuerpo y alma*, Espasa Calpe, Madrid 1991, p. 268, al afirmar que: «... cada etapa de la cosmogénesis —y, dentro de ésta, cada una de las sucesivas etapas de la geogénesis—, constituyen novedades enteramente impredecibles desde el más acabado conocimiento de las anteriores a ella [...]; ante la viviente realidad del australopiteco, ningún zoólogo habría podido anunciar la ulterior y consecutiva producción del *Homo habilis*».

El organismo humano exige un subsistema psíquico, y éste exige una peculiar «manera de enfrentarse al medio» —una peculiar *habitud*—: el hombre se enfrenta a los contenidos que le afectan, no ya como meros estímulos, sino como realidades de las que hay que hacerse cargo, y esto es la inteligencia <sup>15</sup>. Sin hacerse cargo de los contenidos como realidades el organismo humano no es viable, y sin sentir frecuentemente las realidades, el hombre no es viable, y sin optar voluntariamente por formas de ser en la realidad, el hombre no es viable orgánicamente.

En este sentido, el cuerpo —como sinónimo de la realidad material orgánica— y la personeidad —si se quiere el espíritu— son recíprocamente no-independientes, son, como dice Zubiri, subsistemas parciales de la sustantividad humana <sup>16</sup>: independientemente no tienen clausura constitucional. Repetimos, el hombre es por esencia natural y personal a la vez.

Así pues, ya desde sus inicios, cuando parece no darse aún ningún acto propiamente psíquico, el cuerpo es también personal en la medida en que está teleológicamente ordenado a la personeidad —tenso 'hacia' ella— y sin ella es inviable.

En una sustantividad las estructuras pueden estar en actividad de tres maneras diferentes: 1. en *actividad accional* (el trabajo de las notas determina la especificidad de la acción total del sistema); 2. en *actividad no-accional* (es un trabajo de las notas en disponibilidad hacia otras; es decir, su actividad está al servicio de otra actividad dominante); y 3. en *actividad receptiva* (es un trabajo en pasividad; la receptividad es un modo peculiar de actividad) <sup>17</sup>. Estas mutuas relaciones accionales entre las estructuras explican muchos fenómenos de la psicopatología.

Pues, bien, lo psíquico actúa en el cuerpo en sus estadios iniciales de forma pasiva. Esto es lo que significa que la actividad accional del cuerpo está en origen orientada al alma.

Sería una especie de «finalidad sin fin» al modo kantiano. Esto sugiere un tipo de no-independencia relativa, que no implica necesariamente que las partes sean exactamente las que son, algo así como que cuerpo y alma en el hombre no son posibles como tales independientemente, pero que cada uno de ellos por separado sí podría subsistir como parte de otro todo diferente.

15 Este concepto de «habitud» constituye uno de los engarces fundamentales con el pensamiento de Merleau-Ponty. El «espíritu encarnado» del pensador francés se apoya en el concepto de *existencia*, muy próximo al de *habitud* zubiriano.

16 Por ejemplo, *SH*, p. 462: «La psique no es sólo "de" el cuerpo sino que es en sí misma corpórea, y el cuerpo no sólo es de la psique, sino que es en sí mismo psíquico [...] El hombre es una unidad psico-somática o somático-psíquica».

17 *SH*, pp. 82-84. Sobre el tercer tipo de actividad, Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985, p. 82.

Sin embargo, la noción de cuerpo es evidentemente polisémica. Hemos hablado del cuerpo como la base orgánica —material— de la persona (primer sentido —*corporalidad*—). Pero cuerpo puede denotar otras cosas. Puede, por ejemplo, hacer referencia a uno de los ‘momentos estructurales’ de la sustantividad humana <sup>18</sup>. La sustantividad humana, que como acabamos de ver consta de dos subsistemas (subsistema físico-químico u organismo, y subsistema psíquico o alma), tiene tres momentos estructurales: 1. el momento de *organización*, determinado por la posición de las diversas notas en el sistema; 2. el momento de interdependencia o *solidaridad* de las notas; y 3. el momento de *actualidad* o presencialidad física. Cada uno de estos tres momentos involucra a los restantes. Pues, bien, cuerpo en este segundo sentido hace referencia al tercer momento señalado: es lo que Zubiri llama la *corporeidad*. Corporeidad no es corporalidad.

Desde esta posición metafísica, que parte siempre de la tesis de que lo real es sustantividad o momento de sustantividad, y de que todo lo real tiene un momento de *actualidad*, que es su *ser*, «cuerpo» no es la base físico-química de la persona (la corporalidad, el organismo), ni tampoco es el «*soma*» (soma sería aquello que el organismo constituye por su función somática, i. e., la actualidad del organismo en toda su sustantividad —es el tercer sentido de «cuerpo»). «Cuerpo o corporeidad» del hombre es su dimensión de presencialidad física (de actualidad), e involucra tanto al momento organizativo como al solidario (esto es, implica a sus dos subsistemas: el psíquico y el orgánico a la vez).

La importancia de la ‘corporeidad’ así concebida en la totalidad de la existencia humana es muy grande. Con esta noción se supera el dualismo de muchas concepciones filosóficas que separan radicalmente el cuerpo —como entidad material puramente física— del alma; concepciones que luego tienen enormes problemas para comprender fenómenos esenciales de la vida humana, particularmente, de su vida intersubjetiva. Puesto que el cuerpo —la corporeidad— es el momento de actualidad de la sustantividad humana, será el factor decisivo como *órgano de expresión* <sup>19</sup>. Cuando una persona percibe a otra no percibe un cuerpo meramente espacial, de mera movilidad mecánica al que el perceptor deba suponer por un acto intencional propio como portador de una vida psíquica interior —la «aprehensión parificadora» del otro, intrafección o endopatía (*Einfühlung*) en términos husserlianos—; es decir, la *aprehensión del otro* no es el rendimiento exclusivo de un acto intencional del perceptor, sino que el cuerpo de la persona percibida es por sí mismo expresivo. Mi rostro está expresando mi alma.

18 Zubiri, *El hombre y su cuerpo*, en: *Asclepio*, n. 25, p. 10.

19 Cf. *supra*, nota 5, p. 229.

Este carácter expresivo del cuerpo es muy complejo en los análisis de Zubiri. El cuerpo expresa el alma porque es el momento de actualidad de la sustantividad humana entera, también, actualiza, pues, los actos esencialmente personales, es decir, los actos de inteligencia sentiente, que conllevan la aprehensión que ese sujeto físico tiene de sí mismo y de su propio cuerpo como realidades; es decir, el cuerpo también actualiza la «autoconciencia» (por simplificar aquí el término). Sin este momento de realidad —el de la propia realidad co-sentida en la aprehensión primordial— que se actualiza en el cuerpo, la fisonomía corporal no sería «expresiva» sino «exteriorizante»:

«Una estimulación adecuada en el hipotálamo, y incluso en el rinencéfalo, puede determinar actitudes de llanto, de defensa, etc... Interrogado el paciente... resulta que no ha sentido emoción *real* alguna. Se dice que son *emociones aparentes*, pero en realidad son sólo *exteriorizaciones*. No *expresan* nada. Para que fuesen realmente emociones haría falta que respondiesen a algo real. [...] en el caso del animal habría que decir que *siente* la furia, *siente* la agresión [...] En el caso de la emoción aparente... el animal no es sólo que no sienta la tristeza, el furor, etc..., es que no *se siente*, es decir, no siente nada en realidad [...] Es la dimensión de realidad la que confiere a la exteriorización inicialmente su carácter de expresión [...] en el caso de la emoción aparente, las exteriorizaciones acontecen en *mí*, pero no obedecen a nada que sea reduplicativamente *mío* [y, por tanto —diríamos, explicitando el sentido del texto de Zubiri— no hay *expresividad* —expresión—, sino exteriorización]»<sup>20</sup>.

Esto se pone claramente de manifiesto en los fenómenos de la experiencia del dolor del otro. Así, por ejemplo, los cirujanos tratan de ‘reducir’ la corporeidad doliente del paciente a mera corporalidad a la hora de intervenir, con el fin de convertir su actividad en pura actividad técnica, al margen de la compasión. Se tapa fundamentalmente el rostro del enfermo y se deja sólo al descubierto el órgano a intervenir. La anestesia colabora también a impedir la expresividad del cuerpo enfermo, porque evita que el individuo sienta realmente su cuerpo dolorido. En la misma dirección hay que entender la inexpresividad del rostro propia de algunas enfermedades mentales.

Sin embargo, aunque la aprehensión de lo expresado como real por parte de la persona que se expresa corporalmente (por ejemplo, dolor al quemarse, o tristeza por la marcha del amigo), es imprescindible para que haya auténtica expresión, también es imprescindible a tal fin que el individuo haya interiorizado lo que Zubiri llama la *habitud de alteridad*, es decir, la conciencia de que vivo entre «otros» como yo:

20 SH, pp. 276-277.

«Además, para que haya expresión es necesario que funcione la *habitud de alteridad* respecto de otro [...] Gestos, toda clase de movimientos, conmociones viscerales, etc., cobran así el carácter de expresión»<sup>21</sup>.

Es decir, no basta con que yo impere sobre mi cuerpo como órgano real de expresión de mi realidad —de mi intimidad—, sino que es preciso que yo tenga conciencia de que no estoy solo en el mundo, de que hay otros como yo a los que yo quiero expresar mi intimidad y que son capaces de entenderme. La posibilidad de que mi corporeidad sea «comprendida» al expresarse reside en que han sido los otros los que previamente me han enseñado a conocer mi cuerpo y a manejarlo en una forma muy precisa, me han insertado en un mundo cultural intersubjetivamente constituido<sup>22</sup>. Aquí reside el origen del lenguaje como una habilidad esencial a la constitución de la intersubjetividad anclada en el uso que el yo hace de su propio cuerpo como órgano de gesticulación y de fonación:

«... los fenómenos exteriores con los que el hombre expresa su realidad están biológicamente sometidos a la *condición de ser formalizables*. Todos los movimientos que el hombre ejecuta son formalizables [.../...] Ahora bien, no todos son igualmente formalizables; por razones biológicas [¿] los *movimientos expresivos* formalizables por excelencia son los *movimientos musculares*. El niño mueve sus brazos de una manera espontánea, y sus movimientos son expresivos. Ahora bien, los demás se incrustan en la vida del niño, y no por una información que él sería incapaz de recibir, sino por un adiestramiento físico que vincula a determinados movimientos de su sistema muscular todas sus expresiones. Estos movimientos musculares afectan princi-

21 SH, p. 278. Además, p. 279: «Los demás no sólo constituyen la raíz de que haya expresión, sino que son quienes me enseñan a expresarme, me enseñan determinados movimientos con los que yo expreso a los demás mi realidad porque *previamente* ellos han expresado su realidad sobre mí y la han incrustado en mi vida».

22 Este plus de fuerza socializadora, que me viene de fuera está, sin embargo, incardinado *ab initio* en la médula de mi 'vida intencional' (traicionamos voluntariamente la conceptografía zubiriana a fin de hacer más clara nuestra tesis), en la médula de la aprehensión primordial, a saber, en el momento de alteridad, al que pertenece también la alteridad personal. Es un problema decisivo para nosotros aquí, tratar de intuir en los datos fenomenológicos mismos si en la co-actualidad de la aprehensión primordial el cuerpo es ya un ingrediente inseparable del acto o pertenece en cambio desde el origen al polo objetivo de la actualidad. La primera es la tesis de Merleau-Ponty. De ser así, el 'uso' expresivo del cuerpo por parte del yo tendría una génesis previa a los procesos de socialización, en la indivisa y previa fusión del yo con su cuerpo. El «otro» no me ayudaría tanto a conocer mi cuerpo como a integrarlo en el mundo intersubjetivo de la vida. La posición de Zubiri está, también, muy próxima a esta tesis de Merleau-Ponty, aunque siempre hay un elemento inespecífico que le da acceso a lo absoluto. Cf. *infra*, pp 248 y ss.

palmente a dos sistemas: la cara y los brazos [...] la expresión queda reducida a un mero movimiento indicativo [...] En este movimiento direccional no se ha perdido el carácter de expresión, pero sí comienza a funcionar cada vez más como algo inserto en un sistema de 'hacia'. La expresión cobra entonces el [/] carácter de ser algo *intentado* [es el origen de la intencionalidad]. Y el movimiento que lo intenta es formalmente *signo* [...] La retracción de la expresión a un solo movimiento es el signo»<sup>23</sup>.

Desde que emerge la conciencia yo siento mi cuerpo, o, mejor aún, *ab initio* la inteligencia es corpórea, sentiente. Siento mi cuerpo en la formalidad de realidad, pero sólo puedo imperar sobre él como órgano expresivo después de haber sido socializado por los otros, de manera que mi imperar yoico sobre mi cuerpo adopta movimientos peculiares que me han sido introyectados por mis prójimos: la gesticulación y el lenguaje articulado se originan por adiestramiento social de mi cuerpo *realmente* sentido, como inserción en un campo significativo.

En la acepción genérica de 'cuerpo' —incluidos todos los sentidos mencionados—, en la medida en que él es la raíz del carácter cobrado de mi ser absoluto —i. e., el *principio* de mi persona—, podemos afirmar que nuestro cuerpo es *pórtico de entrada en lo absoluto*. Accedo a lo absoluto —a mi carácter personal, a la aprehensión de todo lo real, a mi carácter abierto como sustantividad— por y a través de mi cuerpo finito, natural. Abriéndome a lo absoluto de mi ser mi cuerpo queda transcendido en tal apertura.

«...la apertura a lo que no se es no es indeterminada, porque mi ser está abierto según el momento anterior de mi ser [... así,] todo lo natural de mi ser se abre a lo absoluto del ser; pero según la manera determinada por lo que naturalmente soy [...] lo natural no prefija el ser de lo absoluto, pero determina el modo como me abro a él. Este modo de abrimme es justo lo que constituye lo natural de mi modo de ser absoluto»<sup>24</sup>.

Por consiguiente, cualquier acceso humano a cualquier realidad y en cualquier sentido —social, científico, artístico, metafísico, religioso— está *mediado* por la concreción de su ser, por su concreta naturaleza. En la medida en que mi naturaleza es mi cuerpo, *mi cuerpo es el mediador fundamental entre yo y el mundo*, mi inserción en el mundo es una insección carnal.

23 SH, pp. 282-283. Se apunta aquí el papel del cuerpo y del imperar yoico sobre él en el origen de la intencionalidad y del lenguaje, una función de las cinestesisas —en el sentido de Husserl— que, hasta donde yo sé, el pensador moravo no consideró, y que, sin embargo, ha sido desarrollada y explotada por la tradición fenomenológica, fundamentalmente a partir de Merleau-Ponty (así, por ejemplo, su aplicación a la Estética por parte de Mikel Dufrenne).

24 SH, p. 177.

«Lo natural es como el ojo de la cerradura de la llave de lo absoluto [...] El ojo de la cerradura determina la forma de la llave y «así» es como se abre la puerta. El «así» es la unidad modal de los dos momentos del ser humano. Yo no sólo soy yo sino que soy *así* yo. De esta suerte, lo absoluto de mi ser es doblemente relativo. Soy relativamente absoluto, primero, porque mi absoluto es aperturalmente cobrado, pero, segundo, porque en todo instante este absoluto está cobrado *así* y no de otro modo, es decir, porque soy absoluto pero sólo a mi modo»<sup>25</sup>.

Entonces resulta que el alma humana es encarnada, es alma de *este* cuerpo y desde este cuerpo, alma esencialmente radicada en y posibilitada por este cuerpo; justamente éste es el sentido de su finitud, y con ella, de su radical individualidad, de su 'así'; también de su precariedad ontológica, de su dependencia de la salud o enfermedad corpórea. La inteligencia sentiente, y con ella el mundo humano en su esencia, es *a radice*, carne, no pura intencionalidad, no puro tiempo, sino, desde el origen, contenido carnal.

Si cambio, empero, de registro teórico y me sitúo en la reducción fenomenológica me instalo *ab initio* en mi peculiar *así*, describo los datos tal y como se me dan a mí y no postulo teoría ninguna sobre su *por qué*. Desde esta actitud lo que tenemos no es ya el cuerpo en ninguno de los tres sentidos vistos, sino el *cuerpo fenomenológico* o el cuerpo tal y como se nos da en nuestros propios actos intelectivos. Por ser objeto preferente de nuestro interés lo trataremos aparte posteriormente.

#### 4. EL YO EN ZUBIRI

El concepto de yo es fundamentalmente un concepto moderno y ha ido tradicionalmente vinculado a la conciencia y a la autoconciencia, en definitiva a las 'filosofías del sujeto' (*ese ser extraordinario —gustaba decir Husserl— que es para sí*). En la medida en que Zubiri rechaza el idealismo que ha venido habitualmente vinculado a la noción de sujeto, rechaza anclar el problema de la persona en las nociones de yo y de subjetividad. El yo no es, pues, para Zubiri el punto de partida, la piedra angular sobre la que articular toda la reflexión en torno al ser humano, sino únicamente un momento o una dimensión de la persona. Además ser yo no es ser sujeto. Tratemos de estructurar y clarificar su posición al respecto.

Como ocurría en relación al cuerpo, la tesis que condiciona radicalmente el tratamiento que Zubiri hace del yo es la que afirma que la persona humana tiene por esencia una doble condición: natural y personal a la vez.

25 SH, pp. 177-178.

Zubiri distingue entre *consistencia* y *subsistencia* <sup>26</sup>. Todo lo real consiste en algo, tiene una particular esencia, cuya complejidad asciende con la escala ontológica. La consistencia de las cosas viene dada por su constitución material y estructural que determina su modo de ser, su *qué*. Todo aquello que tiene consistencia tiene suficiencia constitucional en orden a existir como realidad, y, además, como una determinada realidad, es decir, es real con una determinada *forma de realidad*. La *personidad* es, justamente, una peculiar forma de realidad: la de la esencia humana. El orden constitutivo es siempre previo a y fundante del orden subsistencial.

En Zubiri *subsistencia* no significa lo mismo que el término significó en la tradición medieval: 1. ser indiviso en sí; 2. tener carácter de 'todo' —estar dividido de todo lo demás—. La subsistencia así entendida queda ya comprendida en la noción zubiriana de consistencia (carácter clausurado, de 'todo', de la sustantividad). De la totalidad de los consistentes sólo uno subsiste: la persona. Subsistir es tener, no ya una determinada 'forma de realidad', sino, precisamente por tener una determinada forma de realidad —por tener una determinada naturaleza—, gozar de un determinado '*modo de realidad*': el que consiste en ser sustantividad abierta, persona.

La subsistencia es el modo de realidad propio del animal de realidades, es decir, del animal inteligente. Lo propio del subsistente es «pertenecerse a sí mismo formalmente», ser suyo (además de 'de suyo'), ser suidad:

«*Suidad* es, pues, tener una estructura de clausura y de totalidad junto con una plena posesión de sí mismo en sentido de pertenecerse en el orden de la realidad» <sup>27</sup>.

Las estructuras que hacen posible la suidad son las que facultan a la inteligencia:

«... porque la inteligencia al inteligir puede serlo todo, se encuentra 'separada' y distante de todo lo demás. El hombre, al inteligir una cosa cointelige forzosamente su propia realidad [...] De ahí que el hombre por su inteligencia se encuentre con un cierto carácter de totalidad respecto de todo lo demás y respecto de sí mismo. Y, además, por cointeligirse, está en cierto modo revirtiendo sobre sí mismo como realidad» <sup>28</sup>.

26 SH, pp. 113 y ss.

27 SH, p. 117.

28 SH, p. 118. El subsistente es, pues, el verdaderamente 'separado', el ab-suelto de todo lo demás. La contrapartida de esta 'soltura' es la apertura. El subsistente es el absuelto y, a la vez, 'el abierto': está abierto a la realidad, a la propia y a la ajena. Esta apertura intelectual deter-



Lo que a nosotros nos interesa aquí es examinar con detenimiento este concepto de *autoposesión*<sup>29</sup>, sobre todo para diferenciarlo, si es el caso, de la noción moderna de sujeto. Dice Zubiri:

«Yo-tú-él son intrínseca y formalmente irreductibles [...] porque cada uno de los tres encierra en sí el [/] carácter de un *mí*. En este momento del *mí* se encuentra la primera respuesta a la cuestión de qué es ser persona. Ser persona es [...] ser efectivamente *mío* [.../...] Ahora bien, el poseerse a sí mismo no significa *ser-para-sí* [...pues,] sus caracteres constitutivos están allende del *ser-para-sí* y como raíz del *ser-para-sí*»<sup>30</sup>.

El yo transcendental o la subjetividad transcendental es un *sub-jectum*, es decir, algo que está por debajo de lo que aparece y como su condición de posibilidad. Pero esto que está por debajo de cuanto aparece no tiene consistencia ninguna cognoscible, pues nada de lo que aparece como perteneciente al mundo o a su propio cuerpo puede servir para mensurar su manera de ser transcendental: para quien todo aparece, ello mismo no aparece, el yo acompaña todas mis representaciones, pero él mismo no puede aparecer representado. El yo no es como nada de cuanto a él aparece, es lo más otro de la naturaleza. Pero entonces ¿qué es?

mina, como veremos, una apertura en la manera de ser. El subsistente está abierto a hacer de sí lo que quiera (dentro de ciertas condiciones).

Esta concepción del subsistente explica que a Zubiri le gustase tanto la noción de *existencia* de Ricardo de San Víctor. Existir, para el teólogo, es lo que hacen el Hijo y el Espíritu Santo, que *son* fuera del principio del que se han originado guardando independencia de Él (*SH*, p. 120). Es según esta metáfora que podríamos llamar a Zubiri un existencialista. Es existencialista en su pensamiento antropológico al concebir al hombre como *ex-sistente*, es decir, como aquella realidad mundana que proviene del orden natural de las causas, pero que se independiza ontológicamente de él, siendo *frente a él*. El *ex-sistente*: el que subsiste fuera del orden natural de las causas que, sin embargo, lo están principiando (*sistit extra causas*). Merleau-Ponty —como otros existencialistas de raigambre fenomenológica— se aferra a esta esencia humana de *ser-en-el-mundo* —i. e., frente al mundo—, como espíritu encarnado, para conceptuar su noción de existencia: ser humano es ser en un mundo que se me abre a través de mi cuerpo. El mundo es siempre el correlato de posibles acciones de mi cuerpo, esto es, de un 'esquema corporal'.

<sup>29</sup> Después veremos qué papel juegan aquí el yo y el cuerpo fenomenológicos (el yo y su cuerpo tal como lo vivimos originariamente).

<sup>30</sup> *SH*, pp. 110-112. En la misma dirección, *SH*, p. 118:

«Ahora bien, este momento no es un 'para sí'. Es justamente la previa estructura que hace posible un 'para sí'. Y esta estructura consiste en que el hombre que posee inteligencia —y gracias a que la posee— es una *esencia abierta*. Precisamente porque está abierta a toda realidad, y a la realidad de sí misma, el hombre tiene la inexorable posibilidad y necesidad de ser en sus actos un 'para sí'».

De este yo o sujeto es del que Zubiri nos dice que es «huero, vacío»<sup>31</sup>. El 'para-sí' propio de la persona, su autoposición replicativa no puede reposar sobre sí misma, no puede ser un absoluto<sup>32</sup>, sino que reposa sobre su constitución natural, que lo sustenta y lo principia.

De aquí que la manera de autoposeerse, la *figura* que la personeidad toma en cada individuo, sea particular y privativa de él, y de aquí la importancia del cuerpo en la peculiar manera que uno tenga de ser persona. Cada uno se autoposee a su manera, con su *personalidad*:

«... la apertura tiene *figura* [...] No todos los hombres están igualmente abiertos a su propia realidad, ni cada hombre lo está siempre igualmente [...] La estructura misma puede ser más o menos abierta, y serlo según una figura o bien otra, según los individuos; pero además, dentro de un mismo individuo pueden darse estas diferencias en distintos momentos: la figura estructural de apertura no es ni inmutable ni está unívocamente determinada»<sup>33</sup>.

Se hace evidente la importancia que ostenta mi cuerpo en mi manera de ser yo mismo, de autoposeerme. Yo soy el que soy en cada momento de mi vida, con mis gestos, mis manías, mis carencias y tendencias corporales... Todo esto no es abstraible de mi ser concscio<sup>34</sup>, y no lo es, además, en esencia, pues mis actos intelectivos se han generado por y desde mi cuerpo, son corpóreos. Esto se hará más palpable en el análisis del cuerpo fenomenológico, especialmente en fenómenos como el dolor corporal, el hambre u otras pulsiones corporales conscientemente sentidas, en general, en relación a las cenestesias en el

31 Cf. *supra*, p. 230.

32 Recuerdesé que el yo transcendental husserliano, hecho de puro tiempo —tiempo interno— es un absoluto, pues la propia naturaleza del continuo temporal hace impensable tanto un comienzo como un fin. Si la esencia del alma es puro tiempo, y el tiempo un sin fin de tiempo, el alma será en su esencia sin fin. La muerte no podrá ser más que un contenido más de los que vienen a llenar la forma temporal en su despliegue mundano; la conciencia transcendental parece escapar a la menesterosidad y precariedad del cuerpo. Además, puesto que la esencia del alma es este éxtasis temporal, los contenidos intencionales serán algo consecutivo que viene a llenar este puro tiempo subjetivo configurando su historia individual. En este contexto el cuerpo propio en sus diversas apariciones, a pesar de su peculiaridad e intimidad, es también un contenido ulterior para el alma, y no, consiguientemente, consustancial a ella.

33 *SH*, pp. 99-100. Se puede ser humano de muchas maneras, en particular, diferentes patologías neurológicas conllevan como pone de manifiesto Merleau-Ponty, reestructuraciones del esquema corporal, y con ello, del mundo.

34 *SH*, p. 134: «El color de la cara, el tono de la voz, la cabellera..., todo forma parte de la intimidad, porque todo ello es mío: es mi color, mi cara, es mi expresión». Recuerdesé también el texto citado *supra*, p. 239.

sentido de Zubiri. En estos casos la vivencia es descriptivamente inseparable del cuerpo —o parte corpórea— a la que aparecen vinculados.

Si la *personeidad* es la 'forma de ser' constitutiva del hombre, la *personalidad* es la particular figura que la persona tiene en un momento de su vida. La figura no sólo concierne a momentos estructurales sino también a los sobreestructurales o conscios —como no podía ser de otra manera dado el carácter sistemático de la sustantividad—. El hombre es abierto en su personalidad en la medida en que puede ir configurándola por apropiación optativa de posibilidades a lo largo de su vida <sup>35</sup>.

La personeidad (inteligencia-sentiente) es un topos originario, una condición metafísica inalienable; la personalidad una figura cambiable y cambiante, adquirida históricamente. Así, pues, presuponiendo aquí una noción de yo que todavía no hemos aclarado, deberemos decir que la personalidad es el yo concreto <sup>36</sup>, es la figura concreta que yo tengo en cada momento de mi vida.

Pero intentemos dilucidar qué es el yo según Zubiri.

Hay tres aspectos a tener en cuenta. El primero es que el yo es el último estrato de la estructura de la intimidad —el más derivado—, una estructura configurada desde su base por lo que Zubiri llama el *me*, el *mí*, y por último, como decimos, el *yo*. El segundo aspecto es que el yo es el *ser* de la sustantividad humana, entendiendo por ser lo que Zubiri entiende en el marco de su metafísica: el *ser* de una realidad es su momento de actualidad en el mundo. El tercer aspecto es que, por los motivos ya comentados, el yo tiene una dimensión natural: hay un yo estructural.

Por el primer aspecto entramos en el momento absoluto de la persona, esto es, en su vida inteligente y consciente:

«Abierto a la aprehensión de lo real como real [...] puedo hacer algo que antes me hubiera sido imposible hacer: por ejemplo, comerme una manzana, irme de paseo, ponerme triste, etc. Hasta ahora tenía hambre y comía una manzana. Ahora en cambio, aprehendo el hambre y la manzana como realidades; es lo que se expresa medialmente [?] en el 'me'. Este momento del me es una actualización de mi realidad respecto a toda realidad en cuanto tal. Y desde el punto de vista del ser, es el primer momento de la apertura formal y reduplicativa (bien que en forma medial[?]) de mi ser natural a lo absoluto del ser» <sup>37</sup>.

35 En realidad la capacidad humana de modificar su 'figura' parece no tener límites; primero porque está en sus posibles aniquilarse como sustantividad; pero hoy, también, por las técnicas de ingeniería genética que le dotan de la capacidad de alterar —sin destruir— su propia esencia constitutiva.

36 SH, p. 161.

37 SH, p. 170.

Por consiguiente, la intimidad, el ámbito de la vida subjetiva, si se quiere (por hacer uso de un término ya consagrado en nuestra jerga filosófica) se abre con la emergencia del primer acto de inteligencia. Con él la persona se abre a lo real (a lo otro real y a su propia realidad).

Lo decisivo aquí es averiguar si este emerger de la inteligencia presupone ya un yo o, si bien al contrario, el yo, tal y como ha venido siendo entendido en la modernidad, es algo que va emergiendo de los actos intelectivos y de su decurso —y, por supuesto, es de crucial interés averiguar el papel que el cuerpo juega en ello—.

La tesis de Zubiri es que en el origen de la vida intelectual no hay yo así entendido, con lo que no puede hablarse de un sujeto, de un *hypokeímenon*, subyacente y previo a sus actos conscientes. Según Zubiri lo que hay es un acto intelectual como co-actualidad de una realidad del mundo y de la propia realidad sustantiva humana como un hecho más del mundo. Pero este es el tema que estudiaremos en el próximo párrafo: el yo y su cuerpo en la experiencia originaria.

Aquí nos baste darnos cuenta de que el *me* es ya «actualidad de mi realidad respecto a toda realidad en cuanto tal», con lo que es el primordio del yo. Y es actualidad en respecto porque surge de la co-actualidad en la misma actualidad de lo otro real inteligido.

«... la forma primera y radical como el subsistente se actualiza no es la de un yo. La forma más elemental es la del *me*: me encuentro bien, me encuentro ante un cuadro, etc... En los casos extremos, inclusive al estar en actitud absorta ante una realidad, el hombre nunca está ausente de ese *me*, tanto más acusado y tanto más *me* cuanto más indistinto y más inexistente sea para sí mismo el hombre, y más distinto de la realidad en la que está absorto y volcado»<sup>38</sup>.

El *mí* surge cuando la persona se desconecta de las cosas y se actualiza para sí misma. Cuando esta intimidad abierta se actualiza como sí misma frente a todo lo demás el *mí* es ya un yo. En este sentido, el yo aumenta su densidad ontológica en el decurso de la vida, pues la misma corriente intelectual se va llenando de contenidos; el recuerdo, el próximo y el remoto, rinde aquí uno de sus productos fundamentales.

38 SH, p. 124.

## 5. EL YO Y SU CUERPO EN LA EXPERIENCIA ORIGINARIA

Ya hemos señalado que al plantearnos el problema del yo y su cuerpo desde la actitud fenomenológica, nos situamos en el plano de lo absoluto de nuestra realidad. Desde ahí vamos a limitarnos a describir cómo el yo y su cuerpo —nuestro yo y nuestro cuerpo— nos son dados en la experiencia inmediata, al margen de cualquier presupuesto particular o heredado del acervo teórico de la comunidad intersubjetiva a la que pertenecemos.

Pero esta descripción no es tan sencilla. Necesitamos distinguir dos planos. Uno, al que acabamos de aludir, *puramente descriptivo* sobre la base de la autodonación de mi cuerpo y mi yo en el ahora; y otro *analítico, descriptivo y genético*. El acceso a la experiencia originaria es enormemente dificultoso —imposible lo creen algunos—. La autodonación está mediada por el *logos*, social e históricamente constituido, y también por las sedimentaciones de la propia historia individual. Para describir la experiencia más primigenia y nuclear, libre de las sucesivas vestiduras con las que la cultura y las propias asociaciones la han ido encubriendo, es preciso correr este velo. Algunos creen que este velo es todo nuestro ser, que, eliminado él nada queda, pues consistiríamos en socialidad o cultura, seríamos nuestra historia.

Pero si esto no es así, si somos algo al margen, más allá de las capas de sentido que la historia vivida ha depositado en nosotros, justamente aquello previo sobre lo que la cultura ha actuado y se ha sedimentado, es un deber del filósofo tratar de recalar hasta estas profundidades «*árquicas*», o al menos lo más hondo posible.

Puede que los otros —‘mis’ otros— me hayan ido enseñando a conocer y situar mi cuerpo como un momento de la categorización y ordenamiento del mundo colectivamente constituido, así como a instrumentalizarlo en el espacio significativo intersubjetivo. Sin embargo, para que alguien pueda enseñarme a nombrar mi brazo, así como su potencial significativo, ¿no tengo ya yo, previamente, que «conocer» de algún modo mi brazo? Puede que los otros me enseñen a situar los movimientos de mi cuerpo en el marco, en la estructura de sentido socialmente establecido, y con ello a hacerlos intersubjetivamente significativos. Pero esto ha sido posible porque yo, previamente, he movido mi cuerpo, lo he sentido y lo he movido, aunque haya sido de manera desordenada en un espacio aleatorio de pura privacidad, sin categorizar y sin subsumir en la articulación lógica de un mundo. Pero lo he movido y lo he sentido, lo que supone de alguna manera un *mundo primordial* como correlato de un *esquema corporal primordial*.

¿No podremos, pues, desconstruir esta experiencia culturalmente solapada de nuestro propio cuerpo, y acceder así lo más posible a su significado primario en ella inscrito?

Cualquier vivencia intelectual humana es un complejísimo todo que ha de incluir como partes suyas —en un vario sentido de «parte»— todos estos momentos estructurales; y no de cualquier modo, sino ordenadamente jerarquizados de menor a mayor fundamentalidad; unas serían partes primordiales inseparables, otras partes separables adheridas. Desconstruir estos todos es nuestra tarea, analizar, ir penetrando capas del edificio de la conciencia; desde las más externas y aparentes hasta las más internas y ocultas, pero, sin embargo, fundantes.

Zubiri lleva a cabo esta fenomenología del yo y su cuerpo fundamentalmente en *Inteligencia sentiente* <sup>39</sup>.

Partamos, pues, de nuestro vivir presente. Yo, ahora, escribo sobre la mesa del jardín, resguardado por una sombrilla de este sol de abril que comienza a calentar. Al fondo se alza un muro lleno de rugosidades y matices de blanco, de sombras, etc. Piar de pájaros. Noto mi rodilla tensa por el peso de la pierna que apoyo sobre el talón —que, a su vez, apoya sobre el suelo—. Tengo la espalda encorvada para escribir, y siento la presión de las costillas sobre ella. Mi cabeza apoyada sobre mi puño izquierdo, el cual se prolonga hasta el codo, que, a su vez, se apoya sobre la mesa, cuya dureza siente. La presión de la silla en mis nalgas, que se prolonga a lo largo de los muslos. Mi estómago se encoge y se expande al respirar, siento sus paredes externas tocarse; cada una delata a la otra. El sonido ronco y en continuo matizarse del avión que surca el cielo. El calor agradable del sol que atempera mi espalda. Y todo ello junto, en la unidad decurrente de la vivencia. Y yo, yo, yo... siempre yo, como correlato de todas las presencias. Y mi cuerpo, siempre mi cuerpo como contenido mediador entre yo y lo otro.

Ante este hecho nos planteamos los siguientes interrogantes:

1. ¿Es el yo una parte inseparable de todo acto intelectual, o más bien es separable y en tal medida ha tenido una génesis ulterior en el decurso de la conciencia?

2. En conexión con la pregunta anterior, ¿cual es el elemento nuclear de la persona? ¿Será la sustantividad como un todo, incluyendo los fundamentos naturales corpóreos, i. e., un alma-cuerpo? ¿O será, más bien, un elemento espiritual que, aunque siempre vinculado a cuerpo y mundo en la experiencia, se manifiesta como ontológicamente anterior y constitutivo —no consecutivo— a ella?

3. Si el yo es corpóreo, ¿en qué sentido cabe decir que el yo está por todas las partes del cuerpo? La tendencia a localizar el yo en una parte concreta del cuerpo —el cerebro en nuestra civilización— ¿tiene tan solo fundamentos culturales, fenomenológicos, empíricos?

<sup>39</sup> Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1980 (en adelante cito esta obra con las siglas «IS»).

4. Si mi yo es mi cuerpo y mi cuerpo mi yo, ¿por qué decimos que «yo siento mi cuerpo», estableciendo ahí una dualidad primordial?

5. Si, por el contrario, cuerpo y yo no se identifican, y el cuerpo es el órgano primordial que el yo tiene a su disposición para aprehender el mundo y moverse y actuar en él, ¿con qué órgano aprehenderá a su vez el yo su cuerpo?

6. En esta misma línea, si el cuerpo es el órgano a través del cual inteliijo el mundo, ¿será el cuerpo el lugar de 'mis' afecciones, aquello donde éstas acontecen? Y, entonces, ¿por qué el dolor del cuerpo es *mi* dolor? ¿O acaso hay un dolor más íntimo que el corporal? ¿Se puede doler el yo al margen del cuerpo?

7. Por último, si yo soy mi cuerpo y mi cuerpo es yo, y yo soy finito, ¿cómo será posible en los actos del yo un acceso a lo infinito, a lo trascendental, una superación de la especificidad del escorzo y un entronque con la inespecificidad de lo absoluto?

Zubiri dice <sup>40</sup>:

«En la intelección 'me' 'está' presente 'algo' de lo que 'yo' 'estoy' 'dándome cuenta'».

El momento ontológicamente fundante, el momento de unidad de cuantos elementos confluyen en un acto intelectual no es el yo sino el «estar». En este «estar» común y uno del acto intelectual confluyen el yo, los múltiples contenidos dados —lo mundano más lejano (más otro) y lo corpóreo más cercano (más íntimo)—, el momento de conciencia...

¿Qué es este «estar» fundante del acto intelectual? Podría identificarse con el estar empírico del cuerpo en la realidad. Esta es, de hecho, la tesis de Zubiri, sólo que es una tesis de metafísica racional y no de «metafísica descriptiva» <sup>41</sup>. En actitud fenomenológica captamos que al inteligir algo la intelección es un estar común a una pluralidad de elementos que vienen a fundirse en la unidad del éxtasis temporal de una manera peculiar que interesa mucho destacar.

Es archisabido que el análisis zubiriano descompone la vivencia en las siguientes «partes» o «momentos»:

1) Un *contenido* que «queda», es decir, que se «actualiza». Este contenido es de una enorme riqueza y está sembrado de múltiples remisiones. Consta de los siguientes elementos: 1. visuales (color, espacio visual —con su estructura: lugares relativos...—, figura...); 2. auditivos (sonido, espacio sonoro, tiempo sonoro —elementos rítmicos...—); 3. gustativos (sabor); 4. olfativos (olor, espa-

40 *IS*, p. 22.

41 Cf. *supra*, p. 8, nota 8.

cio olfativo); 5. táctiles (cualidades táctiles, espacio táctil, figura táctil); 6. kines-tésicos (todos los contenidos se me dan en una red de «hacias», de direcciones en sí explorables por movimientos de mi cuerpo o por variaciones autóctonas del contenido mismo); 7. temperantes (frío calor y sus respectivas gradaciones); 8. afectivos (placer y dolor); 9. laberínticos o vestibulares (la posición centrada de mi cuerpo que se mantiene en equilibrio y que parece fundar la estructura espacial en torno a él); por último, 10. cenestésicos (contenidos de la intimidad de nuestro cuerpo)<sup>42</sup>.

2) El «*quedar*» mismo del contenido, que en el caso del sentir intelectual humano es *mera actualidad* intelectual del contenido en una peculiar formalidad: la *formalidad de realidad*. Los contenidos quedan como siendo ya 'de suyo' lo que son. Éste es su momento descriptivo de realidad.

Ya hemos visto que, en la medida en que quienes nos proponemos tareas filosóficas como la presente somos personas adultas socializadas, es necesario llevar a cabo la descripción prescindiendo de las adherencias culturales e intentando captar lo esencial y originario de la vivencia. Pero es preciso, incluso, ir más allá en la desconstrucción, pues al ser el campo perceptivo el rendimiento unitario de la diversidad de los sentires, se hace necesario investigar los vínculos entre estos y sus correspondientes rendimientos en el plano de los contenidos. No todos los sentidos se vinculan de la misma forma en la unidad del acto. Algunos parecen recubrirse con los demás de manera esencialísima modificando de manera radical los contenidos de los sentires recubiertos. En cambio, otros

42 Todas estas «regiones materiales» conllevan, además, esencialmente asociados sus respectivos modos de presencia, fundidos en la unidad del acto intelectual. En cada ahora, en cada acto uno de aprehensión intelectual, esta aprehensión se *analiza* en múltiples modos de presencia: «como realidad ahí delante» con su *éidos* particular, como «realidad ausente noticiosa o indicio» —a auscultar o a rastrear respectivamente—; como realidad en «hacia» que induce a trascender los contenidos actualmente presentes; como realidad temperante, o que afecta o que es en torno mío de una manera centrada y equilibrada, o también, como realidad íntima propia.

Todos estos modos de presencia intelectual comparten, como decimos, la unidad del ahora, pero también, como ya señalaran Aristóteles y Brentano (Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. Gredos, Madrid 1978, L III, cap. 2.º, 220-221; F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982, 30-33), denuncian la pertenencia a una instancia superior; si no no sería posible el discernimiento que hacemos de sus diferencias y similitudes (sensibles comunes y sensibles propios). Nos damos cuenta de que a la vez vemos, oímos, saboreamos..., así como de las diferencias y similitudes de sus respectivos contenidos. Esto sería imposible si cada sentido estuviera clausurado en sí y viniera a coincidir con los otros de una manera simplemente sumativa. Como hemos visto, Zubiri lo expresa señalando que los diversos sentires no constituyen la unidad del acto por síntesis, sino que son analizadores del acto (IS, 111). No obstante, Zubiri no piensa que esto suponga un yo substancial, sino, más bien, la pertenencia a un mismo acto de la sustantividad; esto implica, empero, creemos, un protoyo o primordio de yo.



no se modifican esencialmente, aunque al colaborar de continuo en la aprehensión de realidad condicionan la estructura de las «cosas» percibidas. Así, una cosa es ver un color y otra sentir frío; ambos sentidos no parecen recubrirse de manera esencial, aunque la continuidad de estas sensaciones me lleve a concebir la cosa como a la vez coloreada y temperada. En cambio, las cenestesias y las kinestesias sí parecen recubrirse de manera esencial con los demás sentires. Desde este punto de vista el mundo ostenta una peculiar 'figura' que está originariamente determinada por la «arquitectónica» de los sentidos. Esto es de transcendental importancia para nuestro problema. Se impone tratar de dilucidar el sentido, no ya del propio cuerpo experimentado, sino del modo en que éste colabora a la constitución de la figura de nuestro mundo humano, el mundo más primordial del que cabe hablar, pues es un rendimiento de la unidad constructa que forman los sentidos corporales. Pero ésta es una tarea que requiere un tratamiento aparte.

En lo que a la cuestión del yo respecta, y de sus vínculos primigenios con el cuerpo, el paradigma zubiriano lo afronta desde una doble perspectiva: a) desde el hecho de la co-actualidad; y, b) desde el análisis de las cenestesias.

La co-actualidad intelectual es un modo de respectividad, y la respectividad es una propiedad transcendental, i.e., una propiedad de lo real *qua* real<sup>43</sup>. Lo real, por serlo, es respectivo; esto es, a pesar de tener un momento de clausura constitucional en virtud de su esencia, es apertura a lo demás real, constitutiva comunicación. Cuando una inteligencia se enciende, todo un complejísimo campo perceptivo en una compacidad pasivamente estructurada se actualiza en el acto, pero en esta misma actualidad se actualiza el acto intelectual mismo: la cosa queda en el acto y el acto en la cosa. No se trata, pues, de que el quedar de la cosa quede a su vez en otro quedar para un yo subsistente que habitaría el acto. Esta parece ser la posición de las «filosofías del sujeto». Se trataría más bien de que, en su esencia germinal, sólo hay una actualidad que envuelve dos momentos —dos partes abstractas no-independientes, o meramente distincionales (en conceptografía brentaniana)—: lo real que queda y el quedar mismo.

Este quedar es el primordio de lo que la tradición moderna llama el yo o el sujeto, como si fuera algo en sí originariamente sustantivo, independiente del cuerpo en su esencia y capaz de ejecutar actos: los actos intelectivos. Al contrario, piensa Zubiri, el yo no hace los actos sino que el yo germina en los actos. Cabría hablar de un yo germinal en los actos, un yo que se sustentaría en las estructuras materiales del cuerpo, el cual, junto con las realidades que con él

43 Recuerdo al lector que no se trata de traspasar aquí los límites de la reducción fenomenológica, pues realidad es primordialmente en Zubiri un tipo de formalidad, manera de quedar los contenidos. No se trata, pues, de realidad allende la aprehensión.

interactúan, es un *prius* respecto del acto (*prius* que se denuncia fenomenológicamente en la experiencia originaria)<sup>44</sup>. En realidad, la unidad del acto vendría dada por su pertenencia a la sustantividad individual, y entonces, el principio de individuación de la persona escondería el *quid* del problema.

Comoquiera que sea, la identidad del yo es un dato inalienable a cierta altura de la vida de un individuo. ¿Cuál ha sido la génesis de este yo que constituye la identidad de toda persona adulta?

Toda aprehensión primordial de realidad encierra en sí tres momentos: 1) un momento de *alteridad*, que, a su vez, encierra los dos momentos anteriormente descritos (el del contenido y el de la formalidad de realidad); 2) un momento de *afección*, y 3) un momento de *fuerza de imposición*.

El momento de afección es una parte abstracta —inseparable— de toda aprehensión de realidad, y en opinión de Zubiri no es el rendimiento de ningún órgano sensorial en particular, que, recubriéndose con todos los demás, lo aportase como carácter general de la aprehensión. No es un rendimiento, ni de la *afectividad*, ni de las cenestesias (octavo y décimo respectivamente de los sentidos descritos)<sup>45</sup> como órganos sensoriales particulares. Al aprehender algo, este algo se *me* impone y *me* afecta; pero este afectarme no es dolerme o agrardarme, ni tampoco es sentir el órgano —sentir mis ojos al ver...—, o tal o cual parte de mi cuerpo. Más bien, al contrario, el dolor o el placer también *me* afectan, al igual que las partes sentidas de mi cuerpo lo hacen.

La afección propia de la aprehensión primordial tiene su génesis en la co-actualidad, y es propia, pues, de la aprehensión como un todo, y no como el rendimiento particular de un sentido. Sentirme afectado no es sentir mi cuerpo, sino sentir uno de los momentos de la aprehensión intelectual. ¿Cuál? Justamente el momento inespecífico del acto: la formalidad. Por esta razón la afección acompaña a toda intelección y no es el rendimiento de ningún órgano sensorial en particular<sup>46</sup>. El momento de afección no es propio de mi cuerpo, porque, como

44 Cf. mi artículo: «Husserl y Zubiri en torno a la idea de la filosofía», en: *La posibilidad de la Fenomenología*, o. c., 234 y ss.

45 Cf. *supra*, 248.

46 Es más, creo que la afección es la raíz del *sentimiento*, por lo que se hace enormemente difícil hablar del Sentimiento como una facultad autónoma del hombre. El Sentimiento es como una dimensión de la inteligencia sentiente, que nace con ella y va ligado a ella. Aunque la formalidad es inespecífica (algo similar a la temporalidad heideggeriana como ser del Dasein o al propio tiempo interno husserliano como protoforma que acoge todo contenido), al estar esencialmente fundida con el contenido que queda en ella, es originariamente matizada por dicho contenido; y esto es lo que explica que el acceso a y la constitución de nuestra mismidad está originariamente cualificada, como inquieta, satisfecha, temerosa... Este elemento afectivo es primordial en la vida humana, no sólo porque la llena de contenido, sino también en la medida en que es clave en la problemática de la estimación.

decimos, mi cuerpo también me afecta. Lo que ocurre es que me afecta de una manera más íntima, es una realidad —una alteridad— enormemente próxima. Es verdad que en parte también aprehendo mi cuerpo como cualquier otra ‘cosa’ del mundo, como por fuera. Así ocurre, por ejemplo, al ver mis manos: las veo como veo el libro sobre la mesa; y si es mi mano y no una mano, es porque mi sentir-la cenestésicamente por dentro se recubre con la visión; también porque la experiencia de su inquebrantable obediencia a mi voluntad, ampliamente sedimentada como un saber, recubre así mismo toda mi experiencia. Lo mismo cabe decir del olfato; en ciertas ocasiones puedo oler mi cuerpo como puedo oler otras cosas del mundo. Como, también, puedo oír mi cuerpo chocar con cualquier otra cosa del mundo. En todas estas aprehensiones el cuerpo se percibe a sí mismo como formando parte del campo perceptivo: es a una órgano de actualización del mundo y mundo actualizado.

La formalidad es, justamente, la apertura misma del acto intelectual, el elemento unificador de la pluralidad de los contenidos, esencialmente fundidos en la unidad de una misma formalidad: la formalidad de realidad. Así, pues, la afectación ancla su ser en la formalidad, en la apertura. La formalidad es ella misma sentida; y así, me siento triste en el mundo, compadecido, feliz, inquieto... (por cierto que, al menos uno de los valores del arte reside en su capacidad para modular la afectividad). No se trata, empero, de que la formalidad se mute en contenido, sino que al formar unidad constructa con los diversos contenidos, queda modulada según ellos; no sólo se sienten aquellos contenidos reales a que la inteligencia me abre, sino que la propia realidad de la apertura misma es sentida. Esta es la raíz de la subjetividad<sup>47</sup>. Repito, pues, que este originario *sentir-me* no es sentir-mi-cuerpo.

Otro aspecto de suma importancia a reseñar a partir de este hecho es que en él se funda no sólo mi ser para mí, sino el carácter absoluto de la persona<sup>48</sup>. Si el ser para mí estuviera originaria y esencialmente vinculado al cuerpo, o, peor aún, a cualquier ámbito regional del mundo, en la medida en que ellos son ‘contenidos’, especificidad —por tanto, finitud—, no habría nada en mí capaz de trascender lo finito, lo específico, lo concreto. Yo sería, entonces, una esencia cerrada más del mundo. Sin embargo, yo me siento como pura apertura, no como esto o aquello, sino como apertura a esto o aquello. Es decir, estoy abierto a mi apertura, a lo transcendental; por mucho que esta apertura a la apertura sólo pueda tener lugar a la vez que me abro a mi propia realidad

47 *IS*, p. 64: «... llamaré más generalmente impresión de realidad al momento de formalidad en cuanto sentido». O más adelante, p. 65: «[En la aprehensión primordial de realidad] la formalidad de realidad está *directamente* [...], *inmediatamente* [...], y *unitariamente* aprehendida [...]; está aprehendida, pues, en y por sí misma».

48 Cf. *supra*, 231-232.

concreta —mi cuerpo, mis sedimentaciones espirituales, etc.—, y a la del mundo intelectivamente actualizado <sup>49</sup>.

Por consiguiente, el ser personal, i. e., la inteligencia—sentiente, es ontológicamente a la par absoluto y relativo. Absoluto por su apertura a la apertura; pero relativo, porque esta apertura a la apertura sólo se constituye por y desde algo otro. Por ello el cuerpo propio ostenta esta doble faz, porque es el órgano a través del cual accedo al mundo, y en tal medida, es una zona ontológica fronteriza entre yo y el mundo; pues al no ser él mismo la formalidad no es identificable ni siquiera con el yo germinal o protoyo del acto intelectual primario <sup>50</sup>. En cierto modo, al sentir mi formalidad de realidad siento lo absoluto de mí mismo, mientras que al sentir-me cenestésicamente siento lo finito de mi mismidad. Como ambos se recubren en la unidad de la intelección, es cierto que accedo concretamente a lo infinito, accedo a ello desde mi peculiar mismidad: con mi propio cuerpo.

VÍCTOR MANUEL TIRADO SAN JUAN

49 *IS*, p. 165: «... es esta actualidad de la intelección lo que conducirá *después* a descubrir y conceptuar la inteligencia misma, y en general a todo lo que con la misma impropiedad suele llamarse *sujeto*. La actualidad común no es resultado sino raíz de la subjetividad. La esencia de la subjetividad consiste en *ser mí* [...] es el carácter de algo que es mí, precisamente por ser de la cosa, y, por tanto, por depender no de mí sino de ella. La intelección sentiente no se da a la subjetividad, sino que, por el contrario, [...] como mera actualización de lo real, es la constitución misma de la subjetividad, la apertura del ámbito del mí».

50 Esta cercanía ontológica del cuerpo a lo absoluto de mi realidad explica el que también las cenestésias, aún siendo una forma *específica* de presentar realidad, contribuyan de una manera peculiar a mi propio acceso a mí mismo (*IS*, p. 103): «Al aprehender nuestra propia realidad tenemos una sensibilidad interna o visceral que está variamente diversificada, pero que globalmente llamaré cenestesia. Gracias a este sentir el hombre está en sí mismo. Es lo que llamamos intimidad. Intimidad significa pura y simplemente «realidad mía» [...] La cenestesia es en cierto modo el sentido del *mí* en cuanto tal. Los demás sentidos no dan el mí en cuanto tal si no están recubiertos por la cenestesia».