

**CONCIENCIA VERSUS CUERPO.
ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE UNA CRITICA
DE A. GURWITSCH A HUBERT L. DREYFUS***

Jesús M. Díaz Álvarez
UNED, Madrid, España
jdiaz@fsof.uned.es

H. L. Dreyfus maintains that transcendental phenomenology is based on the 'assumption' that 'everything can be understood from the point of view of a detached objective thinker'. Against this 'assumption', he emphasizes 'the crucial role of human involvement', which, he points out in following Merleau-Ponty, can be understood only in terms of 'the body which confers the meaning discovered by Husserl'. At this point we ask whether involvement as experienced does not refer to consciousness experiencing it. Presently we shall raise the same question with respect to somatic body.

In the second of his *Meditations on the First Philosophy*, Descartes has established the privilege of consciousness as the only and universal medium of access to whatever exists. Husserl has renewed and reaffirmed this Cartesian and Husserlian discovery. Constitutive phenomenology can well be characterized as the consistent and radical development of this privilege of consciousness into its last ramifications and consequences. It is this Cartesian and Husserlian principle which we wish to reassert over against all other trends in contemporary philosophy. The privilege of consciousness holds for the world as field of action, involvement, and decision no less than for the world taken as subject matter of uninvolved and disinterested contemplation and study. It holds for the world as a whole as well as for all mundane existence whatever, including the phenomenal body, the Ego as psychosomatic unity, and the human person in its socio-historical concreteness.

Aron Gurwitsch

Introducción

Durante la década de los 80 el nombre de Aron Gurwitsch volvió a sonar con fuerza en los círculos fenomenológicos gracias a la aparición de un libro editado por Hubert L. Dreyfus. En dicho libro, titulado *Husserl, Intentionality*

* Quiero agradecer muy sinceramente los comentarios del Profesor Lester Embree a una versión previa de este ensayo. También, como siempre, tengo que mencionar la atenta lectura de Gema R. Trigo.

*and Cognitive Science*¹, el fenomenólogo norteamericano compilaba una serie de artículos de diversos autores en los que se trataba de dilucidar si el fundador de la fenomenología era el padre de la moderna ciencia cognitiva. En su opinión, y en la de un número considerable de los articulistas del volumen, la concepción husserliana de la intencionalidad era similar a la teoría computacional de la mente que manejaban los creadores de la llamada inteligencia artificial. Según ellos, el *noema* era una entidad abstracta, un sentido, una representación aislable de cualquier contexto. Tales sentidos o *noemata*, alcanzados en su pureza por medio de la reducción trascendental, eran quienes gobernaban nuestros actos intencionales, es decir, aquellos procesos de la conciencia por medio de los cuales la realidad se nos aparece. Si esto fuera así, para que un ordenador pensara o, llegado el caso, se comportara como un humano, lo único que habría que hacer sería proposicionalizar esos sentidos que nos guían también a nosotros en nuestra relación con el mundo y construir con ellos un programa, un *software* que alimentara, por así decirlo, el *hardware* del ordenador. Pues bien, dentro de esta polémica sobre la interpretación del concepto de *noema*, en el citado libro aparece recogido un artículo de Aron Gurwitsch del año 1967² en el que este destacado discípulo de Husserl afirmaba que el *noema* no era para su venerado maestro un sentido abstracto, sino el objeto real tal y como es percibido en cada momento. Es decir, según este fenomenólogo el *noema* era el propio objeto mundano que se nos aparece en cada escorzo y no una representación, un sentido abstracto del mismo. Husserl no sería así, desde este punto de vista, un filósofo representacionista padre de la teoría computacional de la mente.

A partir de estas dos posiciones se desató una viva polémica que continúa, aunque ya en tono menor, hasta nuestros días y que resucitó, de alguna manera, las tesis gurwitschianas sobre el *noema* y la fenomenología en general³. Ahora bien, más allá de la polémica en sí y de la reactualización

¹ H. L. Dreyfus (ed.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, The MIT Press, 1982.

² A. Gurwitsch, "Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness", en H. L. Dreyfus, *op. cit.*, pp. 59-71.

³ Un excelente libro que recoge y discute críticamente ambas interpretaciones acerca del *noema* es el de J. J. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-Fundational Realism*.

del pensamiento de Gurwitsch que trajo consigo, un lector atento de este volumen y de la intrahistoria de la fenomenología norteamericana contemporánea no podía dejar de ver en esta confrontación la continuación a título póstumo —Gurwitsch había muerto en 1973— de una vieja querrela entre la fenomenología de estirpe más husserliana —es decir, la fenomenología trascendental— y aquella más cercana a Heidegger y Merleau-Ponty —es decir, la que más tarde se denominó fenomenología existencial.

Lo que a continuación voy a tratar de contar es un episodio más de esa querrela que tiene como protagonistas, de nuevo, a ambos filósofos y a ambas formas de hacer fenomenología. El motivo de la discrepancia es ahora el cuerpo, su carácter primario o derivado, constituido o constituyente. En este sentido, si la tesis de Dreyfus es que *la puerta de acceso al mundo es el cuerpo y que la relación de éste con el citado mundo es la estructura última más allá de la cual no se puede ir*, el punto de vista de Gurwitsch, siguiendo en esto fielmente a Husserl, sostendrá por el contrario que dicha *apertura es fruto de la conciencia y sus actos*, algunos de los cuales, desde luego, involucran al cuerpo, pero en tanto que *actos de conciencia*. Persistir sin más en que el cuerpo es aquello que abre el mundo, que es el modo de acceso primario al mismo, no lleva, según Gurwitsch, sino a insoslayables paradojas que refutan la propia tesis. En el centro de la polémica está la filosofía de Merleau-Ponty y su supuesto alejamiento de la fenomenología trascendental de Husserl, pues es a Merleau-Ponty a quien sigue Dreyfus a la hora de poner en cuestión tanto las tesis husserlianas como las de su discípulo.

Paso seguidamente a desarrollar la posición de Dreyfus para, a continuación, presentar la crítica de Gurwitsch. Tras esta última, finalizaré el ensayo con unas breves conclusiones acerca del *enigma del cuerpo*.

Noema and Object, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1990. Para un buen resumen de la polémica, cfr. la "Introduction" escrita por B. Smith y D. W. Smith en B. Smith / D. W. Smith, *The Cambridge Companion to Husserl*, New York, Cambridge University Press, 1995, pp. 22-27. En castellano han recreado esta polémica, entre otros, J. San Martín en "Psicología cognitiva y fenomenología", en *Antropología filosófica. Ensayos programáticos*, Estella, Verbo Divino, 1995, pp. 123-160; R. Walton en "El noema como entidad abstracta", *Análisis Filosófico*, vol. IX, 2 (1989) 119-138. También resulta de interés, en relación con el presente ensayo, M^a C. López Saenz, "Del cuerpo fenoménico como origen del noema al cuerpo de carne", en R. Lorenzo / C. Moreno / A. De Mingo (eds.), *Filosofía y realidad virtual*, Zaragoza, P.U.Z., 2007, pp. 271-284.

1. El cuerpo como modo de acceso a la realidad⁴

Según Dreyfus, Merleau-Ponty está en lo cierto cuando afirma que es el cuerpo y la relación especial que éste mantiene con el mundo lo que posibilita, lo que nos da el acceso primario a la realidad. Según esta tesis, entre nuestro cuerpo y el mundo se establece una constante interacción, una correlación perfecta, podríamos decir, por medio de la cual el cuerpo responde con una serie de prácticas, de habilidades, a las constantes sollicitaciones que el mundo le hace. A su vez, esas prácticas, adquiridas en el trato con las cosas y las situaciones, van cambiando, van refinándose y, en esa medida, determinan y modifican el modo en el que el mundo se nos aparece. Por ejemplo, si entramos en un taller mecánico, es evidente que yo, que tengo escaso contacto con ese tipo de práctica, no veo lo mismo que una persona familiarizada con ella. Igualmente, un aprendiz del oficio sería incapaz de reconocer un tipo de avería que una persona experta detecta con un simple vistazo. Otro ejemplo. Si soy alguien versado en las intrincadas y a veces arteras prácticas de la diplomacia, puedo percibir con toda prontitud si una negociación, a pesar de las buenas palabras empleadas, está yendo mal. Para un lego o un diplomático novel, eso pasa totalmente desapercibido. La conclusión es que hay un constante *feed-back* entre mundo y cuerpo. Merleau-Ponty lo llamó *arco intencional*.

Lo interesante de la teoría de Merleau-Ponty, según la interpretación de Dreyfus, es haber señalado no sólo ese arco intencional entre el mundo y las prácticas incorporadas *en* y por medio *de* nuestro cuerpo, sino haber mantenido, contra lo que era habitual en el pensamiento filosófico tradicional, que lo que motiva el propio arco intencional, lo que incita en primera instancia el actuar humano, no es alcanzar una meta o un fin premeditado, sino algo mucho más básico, una satisfacción mucho más primitiva que está

⁴ En esta primera parte de la exposición utilizo por extenso fragmentos de un artículo anterior titulado "Internet y los peligros del olvido del cuerpo. Una invitación a la lectura de *On the Internet* de Hubert Dreyfus", *Phainomenon. Revista de fenomenología* 8 (2004) 119-132. Aquí puede encontrar el lector una narración más detalla de la interpretación que Dreyfus hace de Husserl. La bibliografía sobre Merleau-Ponty es ingente. Una excelente introducción general a su obra con interesantes calas en algunos de los temas que toca este ensayo es la de Taylor Carman. Cfr. T. Carman, *Merleau-Ponty*, London / New York, Routledge, 2008. En castellano existen, entre otras, dos sólidas e informadas presentaciones recientes. Cfr. X. Escribano, *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, Barcelona, Prohom Edicions, 2004; J. M. Bech, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 2005. También son de obligada mención los constantes y numerosos artículos de M^a Carmen López Sáenz y M^a Luz Pintos. Dentro de la generación más joven, los de Karina Trilles.

ligada a nuestra corporalidad: el tener un equilibrio con el mundo. Merleau-Ponty llamó a esto la constante necesidad del cuerpo de tener un "anclaje máximo con el mundo". Dreyfus lo explica de esta manera:

De acuerdo con Merleau-Ponty en nuestro trato habilidoso, cotidiano y absorto con el mundo, el actuar es experimentado como un flujo constante de actividad habilidosa que responde al sentido que tenemos de la situación. Parte de esta experiencia está formada por un sentido en el que cuando la situación en la que uno se encuentra se desvía de una relación óptima del cuerpo con su ambiente, nuestra actividad se orientará a acercarnos lo más posible a aquello que se considera óptimo y, con ello, a relajar la tensión de la desviación. No necesitamos un fin o una intención para actuar. Nuestro cuerpo es solicitado simplemente por la situación para entrar en un equilibrio con ella.⁵

Y un poco más adelante insiste:

En tanto que aquello que da cuenta de nuestro actuar habilidoso (en el mundo), el anclaje máximo (*maximum grip*) significa que siempre tendemos a reducir el sentido de desequilibrio... El trato habilidoso (con el mundo) no requiere una representación mental de su fin. Ese trato está sujeto a un propósito sin que el agente albergue una intención.⁶

En resumen, para Dreyfus/Merleau-Ponty, el cuerpo es quien abre el mundo, es el último estrato constituyente y no constituido. El arco intencional cuerpo/mundo es la estructura básica que da razón de nuestra identidad y de cómo se nos aparece la realidad. Además, eso se ejecuta de modo automático, como una respuesta en la que el cuerpo trata de recuperar el máximo equilibrio posible con respecto al mundo.

2. La conciencia como único modo de acceso al mundo. La crítica De Gurwitsch a Dreyfus y Merleau-Ponty

En un artículo de 1970 titulado "The Life-World and the Phenomenological Theory of Science"⁷, Gurwitsch dedica una primera parte a desgranar algunas características del pensamiento existencial. Su objetivo será contraponerlo a la fenomenología trascendental constitutiva de corte husserliano

⁵ H. L. Dreyfus / S. E. Dreyfus, "The Challenge of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment for Cognitive Science", en G. Weiss / H. Fern Haber (eds.), *Perspectives on Embodiment. The Intersections of Nature and Culture*, New York / London, Routledge, 1999, p. 111.

⁶ *Ibidem*, pp. 113 y 111.

⁷ A. Gurwitsch, "The Life-World and the Phenomenological Theory of Science", en *Phenomenology and the Theory of Science* (ed. Lester Embree), Evanston, Northwestern University Press, 1974, pp. 3-32.

que él practica, a fin de ver las diferencias entre ambos tipos de pensamiento y rechazar la supuesta idea de que Sartre, Merleau-Ponty o Heidegger se mueven en un nivel de radicalidad filosófica superior al del viejo maestro y sus más fieles seguidores. Gurwitsch pretende, de este modo, atajar la idea, tan en boga por aquella época, y que tiene hoy todavía cierta vigencia, de que Husserl no era más que un precursor de los citados Heidegger, Sartre o Merleau-Ponty; un maestro útil con el que foguearse y aprender, pero cuyos postulados sobre la conciencia debían ser superados, pues estaban enfermos, como poco, de idealismo y solipsismo. Frente a esta tesis, el aventajado discípulo afirmará justo lo contrario. Sólo si situamos, como hacen Husserl y él mismo, la conciencia y sus actos como el solo y único modo de acceso al mundo rompemos cualquier posibilidad de solipsismo o mal idealismo y alcanzamos un nivel suficiente de radicalidad filosófica que nos sirva para enfrentarnos a los dilemas teóricos y prácticos que la realidad nos plantea. En este sentido, si Dreyfus y Merleau-Ponty situaban, como ya hemos visto, al cuerpo como la puerta que abría el mundo, Gurwitsch sostendrá que semejante afirmación es errónea y conduce a paradojas insalvables. Sólo la conciencia, la vida mental y sus actos —y no el cuerpo en cuanto tal— son la llave que da acceso y explicación cabal a la realidad. Veamos como lo argumenta.

Para Gurwitsch el principal asunto que abordan los filósofos de corte existencial es, desde un punto de vista genérico, la vida o existencia de los humanos en el mundo. Una vida o existencia considerada, por otro lado, en su pura concreción y que, a su vez, puede plasmarse de varias maneras. Unas tienen que ver más, desde luego, con la vida individual y con las situaciones, los proyectos y decisiones a través de los cuales nos jugamos nuestro propio ser. Otras se refieren a la vida colectiva, a los aspectos sociales, históricos y políticos en los que siempre se enmarca la vida individual y hacen del mundo y de nosotros mismos entes ligados a un tiempo y una época determinados. En tal sentido, no le sorprende que Hegel esté muy presente en una gran parte de estos filósofos y que, en el caso del existencialismo francés, Marx, el joven Marx, tenga un peso importante. Incluso llega a afirmar que, dada esta preocupación existencial por la vida concreta

en su dimensión sociohistórica, el rechazo sartreano en la *Critica de la razón dialéctica* del existencialismo inicial en favor del marxismo no es sino una consecuencia lógica de aquella filosofía primera. Una exigencia de concreción.

Pero en el caso que aquí nos ocupa, lo que más nos va a interesar no es esa concreción vital sociohistórica de la que habla Gurwitsch cuando describe las preocupaciones de los filósofos existenciales, sino esa otra que tiene como elemento central al cuerpo. En efecto, para el autor de *El campo de la conciencia*, "tomado en su plena concreción, el humano se muestra como una unidad psicósomática. Cada uno de nosotros tiene su cuerpo o, como se encuentra a veces expresado, cada uno *es* su cuerpo. Por eso está en perfecta consonancia con la lógica de la orientación existencialista que ambos, Sartre y Merleau-Ponty, aunque no Heidegger, hayan dedicado mucha atención al aspecto somático de la existencia humana y hayan presentado extensos y fructíferos análisis sobre él"⁸. Ahora bien, una cosa es afirmar la importancia del cuerpo en la vida de conciencia o en ciertos aspectos de ella, y otra muy distinta sostener, como lo hace Merleau-Ponty y, siguiéndolo a él, Hubert L. Dreyfus, que es nuestro decisivo órgano de apertura al mundo. Y es que si el problema del acceso al mundo se resuelve en términos de cuerpo y existencia corporalizada, encarnada, lo cerramos en falso, porque siempre es factible preguntarse de nuevo *cómo sabemos, tenemos noticia o somos conscientes del propio cuerpo como apertura*⁹. Responder que a través del mismo cuerpo, es una petición de principio y abrir la puerta a un regreso al infinito. En efecto, da la impresión de que, para cerrar cabalmente esa cuestión, no queda más remedio que salirse de la propia órbita mundano corporal y acudir a los actos de conciencia, a los actos de pensamiento, a los actos mentales, que nos dan cuenta del cuerpo vivo en cuanto tal. Pero, si esto es así, parece que es la propia vida mental, la vida de conciencia, en tanto que distinta del puro cuerpo, la que abre la verdadera puerta de entrada al mundo. En este sentido, la parte de ella ligada de

⁸ *Ibidem*, p. 8.

⁹ Cfr. a este respecto, el primero de los textos que encabeza este artículo y que pertenece a "The Life-World and the Phenomenological Theory of Science".

modo indisoluble al cuerpo forma parte de esa apertura, desde luego, pero en tanto que *vida de conciencia*. Expresemos ahora la tesis con las propias palabras de Gurwitsch:

Sin duda es un gran mérito de los filósofos existencialistas el haber llamado la atención sobre el cuerpo con el que vivimos y del modo en el que lo vivimos. Pero de nuevo surge el problema del acceso. No podríamos hablar de experiencias somáticas si no fuera por los actos de conciencia a través de los cuales llegamos a ser conscientes (*Be aware*) tanto de nuestro carácter encarnado (*Embodiment*), en general, como de las posturas particulares, el movimiento, las tendencias motoras, etc. Desde luego que los actos de conciencia que dan acceso a nuestra existencia encarnada o somática son de una naturaleza peculiar. Sin embargo, a pesar de toda su especificidad, son todavía *actos de la conciencia*... Los actos de la conciencia están presentes en toda nuestra conducta.

Y en otro texto, hablando ya de Merleau-Ponty en relación a este asunto dice:

En la medida en que Merleau-Ponty suscita el problema del acceso al mundo y en relación con ello insiste sobre la 'primacía de la percepción', indudablemente se mueve dentro del marco de la fenomenología husserliana. Sin embargo, resuelve el problema en términos de cuerpo y de existencia encarnada, yendo tan lejos como para hablar del cuerpo como sujeto de la percepción e, incluso, del conocimiento. Pero entonces un segundo problema acerca del acceso surge de modo inmediato, a saber, el problema del acceso al propio cuerpo, y semejante problema nos retrotrae a los actos de conciencia a través de los cuales llegamos a ser conscientes del cuerpo y de nuestra existencia encarnada... El cuerpo en tanto que experimentado no es sino el correlato de los actos a través de los cuales es experimentado y se presenta a sí mismo como el cuerpo fenoménico en y con el que vivimos.

Permítaseme, ya por último, cerrar esta serie de citas con el siguiente fragmento:

A la posición (que mantiene la tesis sobre la primacía del cuerpo) debe replicarse que la conciencia de los procesos corporales y actividades corporales es un asunto de la conciencia, ni más ni menos que el conocimiento y la conciencia de cualquier otra cosa. Cuando el término pensamiento se entiende con el carácter inclusivo que le otorgó Descartes en su concepto de cogitatio, el término en cuestión se aplica a todo estado mental, cualesquiera que sean los objetos, datos, eventos, etc. que se presenten a través de semejante estado. Este término también incluye, por lo tanto, a aquellas experiencias específicas *en y a través* de las cuales los procesos y actividades corporales nos son dados.¹⁰

¹⁰ *Ibidem*, pp. 11s; A. Gurwitsch, "Introducción" en *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston, Northwestern University Press, 1966, p. xix; A. Gurwitsch, *Marginal Consciousness* (ed. Lester Embree), Athens / Ohio / London, Ohio University Press, 1985, p.

Primacía, pues, en Gurwitsch de la vida de conciencia como vida mental en tanto que modo de acceder al mundo. Sus razones son claras. La posición de Merleau-Ponty y Dreyfus no cierra el problema de la apertura, sino que en el mejor de los casos lo difiere. Y en ese diferirlo nos encontramos de modo indefectible con la conciencia como elemento último, una conciencia, parece decirsenos, cuya materia postrera es el pensamiento. En este sentido, la alusión que se hace a Descartes en el último fragmento es muy significativa, pues a pesar de que Husserl superaría con su teoría de la intencionalidad el idealismo y solipsismo del padre de la filosofía moderna —al poner precisamente como elemento estructural de la vida de conciencia la relación de ésta con el mundo, con aquello que no soy yo—, a pesar de eso, repito, *sí* hay algo del gigante francés que permanece en Husserl, en Gurwitsch y en toda fenomenología que se quiere trascendental: la primacía y privilegio de la conciencia, del pensamiento como algo que no puede asimilarse al mundo, ser una parte más de él¹¹. Esa desmundanización de la conciencia, ese asumir que el pensamiento no es mundo es, precisamente, lo que posibilita, lo que permite abrir el mismo mundo sin entrar en las paradojas en las que caen los partidarios del cuerpo. Y es que en el fondo, desde la óptica de Husserl-Gurwitsch, es absurdo sostener, como hacen Merleau-Ponty-Dreyfus, que una parte del mundo, el cuerpo, es quien da acceso al propio mundo. O dicho de otra manera, parece ser contradictorio y paradójico que el medio de acceso al mundo forme parte de aquello a lo que tiene que dar acceso. Es como si se pidiera a una entidad mundana que explicara el mundo y su sentido cuando ella misma, por ser mundana, exige explicación. Lo que tiene que ser explicado da la explicación. Teniendo esto presente, es completamente coherente que un fenomenólogo como Gurwitsch se reclame trascendental y acepte como necesaria la reducción hus-

28. Sobre la relación entre Gurwitsch y Merleau-Ponty, cfr. M. L. Pintos, "Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty. Analyse d'une étroite relation", en *Chiasmi International. Merleau-Ponty. Entre Esthétique et Psychoanalyse*, Paris / Milano / Memphis / Manchester, Vrin / Mimesis / University of Memphis / Clinamen Press, 2004, pp. 147-171; L. Embree, "Gurwitsch's Critique of Merleau-Ponty", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 12 (1981); T. Toadvine, "Phenomenological Method in Merleau-Ponty's Critique of Gurwitsch", *Husserl Studies* 17 (2001) 195-205. También resultan de gran interés, aunque no han sido abordadas en este estudio, las notas de lectura que Merleau-Ponty dedicó al *Campo de la conciencia* y que han sido publicadas años atrás por *Husserl Studies*. Cfr. M. Merleau-Ponty "Reading Notes and Comments on Aron Gurwitsch's *The Field of Consciousness*", (ed. Stéphanie Ménasé), *Husserl Studies* 17 (2001) 173-193.

¹¹ Sobre esta proximidad del mejor Descartes a Husserl, cfr. el segundo texto que preside este ensayo. Pertenece a la "Introduction" a *Studies in Phenomenology and Psychology*.

serliana que lleva tal apelativo. Sólo a través de ella se *desmundaniza* la conciencia y nos permite tratarla en su función presentacional, es decir, como medio de acceso al propio mundo y a las entidades de todo tipo, incluido el cuerpo, que en él acaecen. Para Gurwitsch, Merleau-Ponty nunca dio ese paso en su totalidad, no practicó ni asumió en su integridad lo que suponía ejecutar la reducción trascendental. Por eso, su filosofía de la percepción no puede ser nunca filosofía primera. Permanece en un nivel mundano, segundo, que cuando quiere convertirse en primero se ve abocado a la contradicción. Eso no significa que muchos de sus análisis no sean valiosísimos de por sí y perfectamente asimilables al campo trascendental. Sin embargo, al situar el cuerpo y no la conciencia como elemento primario, su posición filosófica se aleja irremediabilmente, en última instancia, de la de Husserl y Gurwitsch, y lo que es más importante, del nivel de radicalidad último al que debería aspirar la filosofía. Lo mismo le pasaría a Dreyfus. Por eso, frente a la tesis de este último que reivindica la centralidad del cuerpo y, a una con ella, la superación de la fenomenología trascendental por la fenomenología existencial, el viejo fenomenólogo transterrado opondrá la permanencia en el campo *trascendental* de la conciencia. Tenemos de nuevo, y con respecto a las ideas filosóficas últimas, Husserl frente a Heidegger y Merleau-Ponty. Ontología o, mejor dicho, un sentido particular de la ontología, frente a fenomenología¹².

3. A modo de conclusión. El enigma del cuerpo

Hasta aquí, la crítica de Gurwitsch a Dreyfus y Merleau-Ponty. Su sentido, creo, no es restar valor a la actividad constitutiva del cuerpo, sino, señalar, en primer lugar, que tal actividad no es el estrato último y más básico de constitución. El propio cuerpo es constituido además de constituyente.

En segundo lugar, y en consonancia con lo anterior, parece que sería faltar pensar, porque no se ajusta a los fenómenos, que el cuerpo está presente de modo determinante en toda nuestra actividad constitutiva. Cuan-

¹² Los argumentos aquí exhibidos pueden completarse con los vertidos en otro texto de quien esto escribe. Cfr. "Appendix: The Gurwitschian Approach to Phenomenology and the Husserl/Heidegger Controversy" a "Transcendental Phenomenology and the Psychological-Phenomenological Reduction in Aron Gurwitsch", en I. Copoeru / H. R. Sepp (eds.), *Phenomenology 2005 Vol. III, Selected Essays from Euro-Mediterranean Area*, Zeta Books, 2007, pp. 105-135. Entre nosotros, Miguel García-Baró y Agustín Serrano de Haro han reflexionado ampliamente sobre las complejas relaciones entre ontología y fenomenología.

do, por ejemplo, tenemos en nuestro campo de conciencia un teorema matemático y, por extensión, cuando trabajamos con entidades que pertenecen al mundo ideal o teórico, parece exagerado pensar que el cuerpo interviene de modo determinante en ello. Lo hace, de forma "marginal", como señala Gurwitsch, porque, en tanto que seres encarnados, el cuerpo siempre está presente, junto al mundo y la dimensión temporal de la conciencia, en toda actividad constitutiva. Pero como ya he dicho, que esté presente no significa que sea determinante¹³.

En tercer lugar, está el tema de la relación cuerpo/conciencia —un asunto espinoso donde los haya. Y aquí Gurwitsch afirmará que el cuerpo humano —y probablemente tenga que ampliarse dicha consideración desde luego a los primates superiores, pero también a otros animales—, es una entidad muy peculiar; es decir, no es un objeto más en el mundo, sino que su carácter animado, reflexivo, consciente, lo hace peculiar, extraño y enigmático¹⁴. Nadie duda, frente a los excesos racionalistas de la tradición, de que si los humanos no tuviéramos cuerpo nuestro mundo sería completamente diferente. Una lectura atenta a la sexta meditación de Descartes, el supuesto gran dualista, así lo atestigua¹⁵. Pero que ese cuerpo sea cada vez más potente desde el punto de vista constitutivo a medida que nos acercamos a un humano pleno de facultades mentales, pleno de vida mental, quizá debería hacernos pensar que el énfasis dreyfusiano y merleau-pontyano en el cuerpo está mal situado y que en la conjunción de los términos que componen la expresión *cuerpo vivo*, *cuerpo consciente*, *cuerpo reflexivo*, el acento habría que ponerlo en la vida de conciencia, en la vida mental que acompaña al *Leib*. En suma, el *Leib* es *Leib* porque comparte la extraña cualidad de la conciencia, porque está atravesado por la vida mental. Eso últi-

¹³ Sobre el cuerpo y los "márgenes" de la conciencia, cfr. A. Gurwitsch, *Marginal Consciousness*. También es preciso consultar la parte V de su *opus magnum*, *The Field of Consciousness*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1964.

¹⁴ Para el tratamiento fenomenológico de la animalidad han de consultarse, entre nosotros, los trabajos de M^a Luz Pintos y Javier San Martín.

¹⁵ Para algunas consideraciones sobre ese Descartes de la sexta meditación metafísica que contempla al humano como pensamiento encarnado, cfr. J. M. Díaz Álvarez, "Introducción", en R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 7-60.

mo es lo que lo hace único y hace de nosotros los entes peculiares y paradójicos que somos.