

**JOSÉ ORTEGA Y GASSET, JOSÉ GAOS, JOAQUÍN XIRAU,
L. EULOGIO PALACIOS, AGUSTÍN SERRANO DE HARO.**
Cuerpo vivido

Madrid. Encuentro. 2010, 168 pp.

por **Marta Jorba i Grau**

El presente libro es una muestra de las ideas de cinco fenomenólogos alrededor del tema del cuerpo vivido. Por orden de aparición, encontramos "Vitalidad, alma y espíritu", de José Ortega y Gasset; "La caricia", de José Gaos; "Presencia del cuerpo", de Joaquín Xirau (traducido del catalán al castellano); "El rostro y su anulación", de Leopoldo-Eulogio Palacios y, finalmente, "Atención y dolor. Análisis fenomenológico", de Agustín Serrano de Haro, responsable también de la edición y de la presentación del libro. Dada una posible primera impresión de heterogeneidad entre los textos, autores e incluso tiempo histórico, la presentación del libro resulta iluminadora para apreciar el sentido, objetivo y estructura del mismo. La exposición del contexto de cada ensayo junto con los detalles biográficos de los cuatro primeros autores contribuyen a ello. Cabe destacar que los cinco textos forman una unidad no sólo por el tema sino por el hecho de ser producciones de la fenomenología española; los primeros cuatro se publicaron con anterioridad a la presente edición, en los años 1925, 1945, 1946 y 1965 respectivamente, mientras que el último aparece por primera vez en este volumen.

Si hay un aspecto común especialmente relevante entre los ensayos del libro —por otro lado, muy diferentes entre sí— es la voluntad de describir fenomenológicamente el cuerpo o algunos aspectos de éste. La tarea que claramente se propone la fenomenología en contraste con otras aproximaciones al tema es la de mostrar los fenómenos tal y como se nos aparecen, tal y como los vivimos o experimentamos. La experiencia de nuestro cuerpo

es de un orden que difícilmente se deja explicar por teorías científicas que toman el cuerpo como algo objetivado, como un objeto más en el mundo. La fenomenología no rechaza las explicaciones científicas u objetivadoras sobre el cuerpo, simplemente niega que este tipo de explicaciones sea el apropiado para mostrar la *experiencia* que tenemos del cuerpo, del cuerpo *en tanto que vivido*. Y esta experiencia tiene múltiples facetas, algunas de las cuales se intentan describir en este libro.

El primer ensayo, de José Ortega y Gasset, es fruto de dos conferencias de 1925 y constituye un primer acercamiento al problema del cuerpo desde la voluntad de "dibujar una gran topografía de nuestra intimidad" (17). Sus reflexiones intentan rehuir la dicotomía ontológica entre alma y cuerpo, apuntando más bien a un "alma corporal", a un alma en continuidad con el cuerpo, que denomina "vitalidad". El lema de la época que Ortega ve delante suyo no puede ser, según él, "o lo uno, o lo otro"; es "lo uno y lo otro", en síntesis e integración. Como su título indica, el ensayo se mueve entorno a tres nociones básicas de esta intimidad, que describen tres grandes regiones de la personalidad: la vitalidad, el alma y el espíritu. Se trata de conceptos descriptivos y no de hipótesis metafísicas, como remarca el autor. Ortega parte de la constatación de la diferente experiencia que tenemos del cuerpo "desde fuera" y "desde dentro", pues el hombre es un ser que tiene conocimiento desde ambas perspectivas, del mismo modo que andar tiene una significación muy distinta según sea mío el andar o de alguna otra persona (cabe destacar aquí la agudeza del análisis orteguiano del fenómeno del andar). El cuerpo "visto desde dentro" es lo que llama "intracuerpo", y obviamente no es un objeto visual como el extracuerpo. El intracuerpo viene a ser el marco dentro del cual todo aparece, y tiene una importancia fundamental en la arquitectura de la persona humana, por cuanto es indicativo de las raíces de nuestro carácter. El caso del neurasténico, descrito con cierto detalle, conduce a Ortega a la pregunta sobre cómo la atención se vuelve hacia lo íntimo y a la contemplación del propio interior, cuando normalmente va hacia fuera. La anomalía en la fisiología vuelve la mirada hacia el cuerpo interior, en un movimiento que, a mi modo de ver, recuerda la conocida idea heideggeriana de que la

disfunción de un cierto proceso cotidiano puede poner de manifiesto las estructuras subyacentes al mismo. En la segunda sección del texto, Ortega introduce la noción de "espíritu" como el centro último y superior de la persona, del "yo". Constituyen el espíritu vivencias como el pensar y el querer. Entre la vitalidad y el espíritu encontramos el alma, la región de los sentimientos y emociones, deseos, impulsos y apetitos. Es característico del espíritu el que los fenómenos no ocupen tiempo; pensar y querer son actos puntuales, mientras que deseos y sentimientos son líneas afluyentes. Son afecciones mías, pero no son "yo", destaca el pensador. En cada región hay un "yo" propio, y es parte del análisis el estudio de sus relaciones. Estas tres regiones le sirven para interpretar los diferentes aspectos de las concepciones históricas, desde Grecia hasta nuestros días, según las relaciones que se den entre estas tres regiones y los elementos predominantes en ellas. Esta parte constituye el final del ensayo.

El segundo texto es "La caricia", de José Gaos, cuyo origen son dos capítulos de su libro *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, del año 1945. En una aproximación típicamente fenomenológica, la caricia no es vista por Gaos como un simple gesto corporal —aunque también lo sea— sino que el autor explora su significación propia como vivencia estrictamente humana. La caricia se presenta como un movimiento expresivo o una expresión de la mano, que es lo que acaricia y define en primer lugar el fenómeno como tal. Es tal la relación de la caricia con la mano que Gaos llega a decir que es precisamente la posibilidad de acariciar lo que constituye la mano en cuanto tal. Mediante distinciones como hacer una caricia, acariciar y hacer caricias, Gaos va ganando descriptivamente el fenómeno como expresión del tacto por partida doble: "es sensación táctil interna del sujeto que acaricia, y mediante el acariciar experimenta el sujeto sensación táctil *externa del objeto acariciado*" (54). Entre los rasgos esenciales de la caricia encontramos la suavidad, la lentitud, la tendencia a la repetición, el necesario consentimiento del otro, el requerimiento de un objeto —ya sea el objeto uno mismo u otra persona— y unos objetivos bastante claros: consolar, implorar, expresar o provocar afecto y placer, etc. Gaos descarta la caricia como algo sexual y la caracteriza como un aspecto

extrasexual o suprasexual y, de este modo, la caricia no es, como se podría pensar, lo sexual en lo no sexual —otros tipos de amor—, sino lo no sexual en lo sexual. Nos encontramos aquí ante un detallado análisis de un fenómeno poco estudiado, incluso en el seno de la corriente fenomenológica. La precisión de sus descripciones y la originalidad de las mismas hacen de él una pieza valiosa del proyecto de una fenomenología del cuerpo y sus diversas dimensiones. Uno podría pensar que el teorizar sobre la caricia es un modo de ensalzar cierto fenómeno corporal sobre el que los filósofos han pasado de puntillas o no consideraron suficientemente relevante. Fijarse en él implicaría, pues, dar cierto estatuto al cuerpo, a la carne. Pero bajo las descripciones de Gaos está funcionando siempre la división entre partes inferiores (relacionadas con lo corporal físico y sexual) y superiores del hombre (alma, espíritu, etc.); y mediante la ubicación de la caricia de parte de lo espiritual parece que ésta consigue un estatuto suficientemente digno para que la filosofía se ocupe de ella. En el lenguaje de Gaos, la caricia es donde el hombre se trasciende a sí mismo y va más allá de lo animal que hay en él. Nos podemos preguntar, así, si la caricia no pierde más bien su especificidad cuando, para “salvarla del terreno de lo animal”, si se me permite la expresión, se la ubica en la región espiritual. ¿O es que, acaso, sólo encontramos fenómenos dignos de descripción entre lo espiritual del ser humano? En su intento de dignificar el fenómeno, Gaos quizá lo pierde en lo que podría tener de más auténtico. El resultado parece ser una sobreintelectualización del fenómeno. Una consecuencia de este aspecto comentado es que la caricia se describe como un fenómeno que se da estrictamente entre seres humanos. Es vista desde una perspectiva que por sus mismas características intrínsecas niega la posibilidad de formar parte de relaciones ser humano-animal o animal-animal —posibilidad que parece difícil de negar. Claro está que el tipo de caricia no estrictamente entre humanos deberá ser descrito de manera un tanto diferente, pero resulta al menos contraintuitivo negar su existencia.

El tercer texto del presente libro es “Presencia del cuerpo”, una traducción castellana del original catalán de Joaquín Xirau publicado por primera vez en 1946. Quizá sea éste el texto más poético entre los cinco,

donde abundan las metáforas, las concatenaciones de nombres y calificativos y, en general, las ricas descripciones a fin de llegar a comprender la inmediatez del cuerpo vivido y su presencia. Es un texto escrito enteramente desde reflexiones en primera persona, aunque no referidas al autor como sujeto individual, sino en la voluntad de universalización propia de la fenomenología. Xirau contrapone claramente la concepción del cuerpo físico de los médicos, científicos, etc., a la propia vivencia que tenemos de él, en una actitud propiamente fenomenológica, como ya hemos señalado. Y esta vivencia no es dicotómica, entre alma y cuerpo, como también Ortega y Gaos dicen, sino que es más bien “alma encarnada” o “cuerpo espiritual”, en unidad indisoluble. El cuerpo como presencia es el lugar en el que el yo se manifiesta, pero cuerpo y yo no constituyen entidades separadas sino que son dos caras de la misma moneda. Es por esto que la personalidad se muestra a través del cuerpo y de los diferentes tipos de cuerpo (las diferencias aquí entre los cuerpos de bailarines, boxeadores, poetas, hombres de negocios, etc., resultan llamativas). Según el filósofo catalán, la vivencia del propio cuerpo está atravesada por una tensión entre presencia y ausencia, resistencia e insistencia, penetración mutua de lo interior y lo exterior —aspectos que Xirau trasmite con la ayuda de un estilo rápido y directo en el lenguaje.

El cuarto ensayo se titula “El rostro y su anulación” y Leopoldo-Eulogio Palacios mostró en él, en el año 1965, la importancia de este “espejo del alma” que es el rostro, porque en el rostro se asoma lo interior, el alma. El rostro o semblante es aquel aspecto del cuerpo humano que va más allá de la cara como tal, es una cualidad distintiva de *cada* ser humano. La individualidad del rostro es una característica esencial que permite señalar a un ser humano concreto, frente a la descripción general indirecta por medio de conceptos (animal racional, etc.). Palacios lo ejemplifica con un experimento mental que nos pone en una situación hipotética de una isla en la que todas las personas tienen el mismo rostro. Son múltiples los problemas que surgen entre ellas por la imposibilidad de distinguirse entre sí. Un rasgo distintivo del rostro es que sólo puede ser visto y no puede verse a sí mismo; en esta imposibilidad de conocer el propio rostro (o

conocerlo sólo indirectamente a través de un espejo, quizá) radica la miseria social del ser humano: mi rostro pertenece a los otros y al juicio que los otros formen a partir de él sobre mí. Sus palabras así lo expresan: “el rostro, máxima insignia de nuestra identidad, es un documento público que pertenece a todos, menos al que lo lleva” (109). Paradójicamente y como muestra el experimento de la isla, el rostro no es sino la condición de posibilidad de lo social y racional. Una vez analizados los aspectos constitutivos del rostro, el autor lo compara con las nociones de máscara, fotografía, pintura, cine, etc., y extrae conclusiones de corte estético. En estos medios el rostro se anula en cuanto rostro auténtico y deviene otro tipo de fenómeno. Es destacable la aportación de Palacios en un tema frecuentemente tratado en la literatura fenomenológica.

El último ensayo, “Atención y dolor. Análisis fenomenológico”, corre a cargo de Agustín Serrano de Haro y aparece por primera vez en este volumen. Como “por razones obvias” (12) el autor no se extiende en comentar su propio texto, quizá sea todavía más pertinente que en los otros textos la tarea de presentarlo. El autor parte de la necesidad de ofrecer una fenomenología rigurosa del dolor físico, constatando cierta ausencia de este tipo de aproximaciones en la literatura. Para hacerlo, motiva la idea del papel fundamental que juega la atención en la experiencia del dolor corporal, pues en general se puede decir que el dolor físico tiene cierto poder sobre la atención, la reclama de algún modo, frente a lo que ocurre con otras experiencias. El dolor *afecta* de suyo a las vertientes atencionales involucradas. Ésta es la peculiaridad fenomenológica a partir de la cual se estructura la descripción. Basándose en la caracterización de la atención que Husserl desarrolla en diferentes textos, describe el presente de consciencia a partir de cuatro dimensiones: el foco de interés, la co-atención —descrita metafóricamente como un cono de luz—, el fondo u horizonte y el margen atencional. Estas dimensiones “no se superponen entre sí como pisos separados o capas geológicas, sino que se sostienen unas a otras y están en constante comunicación por las confluencias, congruencias, interferencias, de lo que ellas traen a la experiencia” (126). El autor describe diferentes tipos de dolor a partir de la relación del papel que

en ellos juegan estos diversos modos atencionales. Por otro lado, la misma peculiaridad fenomenológica mencionada apunta a la problemática del cuerpo como plano cero de orientación, como un estar “entre” los otros planos atencionales que se hace presente sin necesidad de presentación atencional. El análisis no pretende dar como resultado una taxonomía de los dolores ni una clasificación exhaustiva de la correlación dolor-atención (dado que hay otros elementos involucrados en tal relación), sino más bien destacar los tipos fenomenológicamente interesantes con respecto a los modos de atención. Así, Serrano de Haro describe el dolor invasivo, el dolor tenaz, el dolor conllevado y el dolor leve. El punto límite para la descripción del dolor sería un dolor inconsciente, que pasara totalmente inadvertido — posibilidad defendida por algunos autores y que el autor niega explícitamente, pues parece fenomenológicamente más adecuado decir que el dolor puede ser muy débil o estar tan desatendido que pasa a formar parte de un plano de consciencia secundario pero, en todo caso, existente. Cabe destacar el preciso y cuidadoso análisis de Serrano de Haro acerca del dolor corporal, la atención y su relación con el cuerpo. Parte del rigor fenomenológico consiste en el hecho de no dar por supuestas ciertas ideas acerca del tema del que se ocupa, sino proceder a través de lo que parece mostrarse en la experiencia del dolor y tomarlo con la suficiente precaución terminológica. El texto se enriquece así con numerosos ejemplos, tanto del propio autor como tomados de descripciones de otros escritores, no necesariamente filósofos; y de este modo, como él mismo dice, encuentra descripciones *in individuo* de lo que busca *in specie*.

Hasta ahora he presentado cada texto y he destacado aquellos puntos que, según mi opinión, resultan relevantes para su comprensión y valoración. Sin embargo, creo necesaria una observación común respecto a los ensayos de Ortega y de Gaos, pues son bastantes los comentarios desafortunados acerca de las mujeres, propios de una visión poco rigurosa de las diferencias de género. Ortega y Gaos se dirigen al lector desde una perspectiva claramente androcéntrica. Resulta de difícil defensa argumentar que el “hombre” del que hablan es el genérico plural, que abarca hombres y mu-

jerés, pues las mujeres aparecen en varias ocasiones como “el otro”, como un punto de diferenciación en el cual las categorías descriptivas funcionan de manera diferente que en el hombre. Muestra de ello son afirmaciones de Ortega tales como “si, entre los adultos, comparamos a la mujer con el hombre, fácil es convencerse de que en aquélla predomina el alma, tras de la cual va el cuerpo, pero muy raramente interviene el espíritu” (43); o “la mujer tiene más vida interior y así más sensibilidad para el dolor físico” (25). El “hombre” general parece ser, pues, enteramente el específico masculino, y no el ser humano en general. El ensayo de Gaos ejemplifica la misma idea cuando sitúa la caricia del lado de lo infantil y lo femenino pero poniendo a estos colectivos como “lo otro” de la descripción. Se encuentra en una encrucijada cuando asocia la caricia a lo más humano y ve como de aquí se impone la conclusión de que el niño y la mujer serían más humanos que el adulto y el varón (73), viéndose forzado a preguntarse: “¿o será que las frecuentes caricias de niños y mujeres son falsas caricias en la mayoría de los casos?” (*ib.*).

Por tanto, por estos ejemplos y por otros semejantes que aparecen en estos textos, creo que ciertas descripciones fenomenológicas del libro están cargadas de una ideología determinada y constituyen una visión sesgada del cuerpo vivido. El hecho de que estas visiones sean fruto de su época no justifica que puedan ser vistas como *neutras* y como válidas en general, sin consciencia del sesgo que implican para la propia tarea fenomenológica.