

Naturaleza, cuerpo y espacio en fenomenología

Marc Richir

Traducción de Roberto Obarri. Universidad de Granada. Université de Rouen.

Las ambigüedades del concepto de naturaleza

Previo¹ a toda empresa de clarificación, es preciso remarcar y subrayar fuertemente que el concepto de naturaleza no es un concepto «universal» —es decir, «transcultural»—, sino, al contrario, un concepto de origen filosófico que aparece en Grecia a través de la institución simbólica de la filosofía. Dicho brevemente, en la medida en que ésta se instituye, poniendo en cuestión la distinción entre aquello que es realmente —y eventualmente «sin nosotros»— y aquello que no es sino en apariencia, la filosofía encuentra, en el orden de lo real, dos tipos fundamentales de «cosas»: aquellas que, de una u otra manera (maneras que son muchas) están unidas a la actividad humana o provienen de ella (por ejemplo, los objetos «técnicos»), y aquellas que escapan a la misma: los «seres» que existen desde siempre, independientemente de la actividad humana (por ejemplo, los dioses o las ideas), o los seres que se producen a partir de sí mismos, «espontáneamente», sin nuestra intervención —los objetos, los «seres» naturales— y en un devenir (*genesis*) —el de la *physis*— que no nos ha esperado y que no nos esperará en su proceso para nosotros inexorable. Sería, evidentemente, demasiado extenso desarrollar en este cuadro sumario las diferentes figuras que se han elaborado a través de la historia antigua de la física, es decir, de la ciencia (filosófica) de la naturaleza. Nos interesa en cambio insistir en el hecho de que, tanto en el terreno mitológico como en el mítico, aquello que en filosofía llamamos «naturaleza» no aparece como tal. Aquello que, para nosotros, etnógrafos o historiadores, aparece como «naturaleza», no se muestra sin embargo y de ningún modo con el carácter que tiene para el pensamiento mítico o mitológico, sino, al contrario, como ya simbólicamente codificado por la cultura. La distinción naturaleza/cultura pertenece a nuestra propia cultura, y con ello se entiende que no es un hecho intrínseco a toda cultura. De este modo, es preciso entender el concepto de «naturaleza» en un sentido diferente, el de una indeterminación simbólica radical e irreductible, puesto que es imposible codificarla de manera definitiva: este sentido es quizá el de la «naturaleza» en su acepción fenomenológica: el sentido de lo salvaje, de lo indomable, más que el de lo físico.

La dificultad es considerable, pues si lo salvaje —en el sentido fenomenológico de aquello que no entra en los códigos simbólicos— es entendido como indeterminación radical e irreductible, resulta de ello que no es posible aprehenderlo como tal, permaneciendo por tanto en el horizonte (que recula a medida que vamos hacia él) de todo análisis fenomenológico, al menos entendido en su sentido *husserliano*, clásico. También, y de modo igualmente enigmático, esta inaprensibilidad de lo salvaje está en relación con el hecho de que, tanto en el pensamiento mítico

¹ NdT : Marc Richir, [Nature, corps et espace en phénoménologie.pdf](#) (publicado en 1999 en las Ediciones [La Découverte](#)). Artículo disponible en su versión original en la página montada por Sacha Carlson, a saber : www.laphenomenologierichirienne.org . Señalar, por último, que este texto ha beneficiado de una última lectura por parte de Pelayo Pérez García que nos ha permitido corregir algunos fallos. Nuestro más sincero agradecimiento.

o mitológico como en el pensamiento filosófico, la naturaleza, en último término, no aparece nunca como tal: todos los seres, bien sean divinos, celestes, heroicos, humanos o naturales cohabitan sin dificultad en el mismo mundo simbólicamente instituido por vez primera; y en las «físicas» de los filósofos, de las cuales la más famosa y la más completa es la de Aristóteles, la naturaleza es finalmente un «sector del ser (*étant*)», enteramente recodificada (con más o menos acierto) en los términos de la lengua filosófica. El paso por delante con relación a la mitología, y que es altamente significativo, es que, como mínimo, este «sector» está recodificado según los caracteres esenciales (eidéticos) que le son propios —de los cuales el principal sería la proveniencia a partir de sí-mismo, la «espontaneidad».

Estos caracteres esenciales, eidéticos, revelarían entonces una ontología en la cual se entiende que han sido despejados los modos de ser y los géneros de ser de los entes (*étants*). La física filosófica apunta así hacia la posibilidad de tocar el ser mismo de la naturaleza y de sus seres, sin preguntarse si las «categorías» del ser pueden serle aplicables sin excepción —lo que acaba por llevarnos a ciertos «impases» bien conocidos cuya discusión nos llevaría muy lejos en la física aristotélica (por ejemplo, el «problema del lanzamiento de proyectiles»). Resulta que, como mínimo, en esta inadecuación se podría manifestar una «resistencia»: aquella que, de manera tendencial y por medio de refinamientos sucesivos todavía en marcha, la física instituida en la época moderna —la física de corte matemático especialmente— trata de vencer con sus propios medios. Seccionando la realidad en secuencias regladas y acontecimientos mensurables, es decir, en secuencias en principio repetibles (estos son los cuadros de la experimentación), la física moderna consiste, no tanto en la pura y simple descripción como en la integración de un máximo de tales secuencias en el seno de una y la misma teoría (la primera fue la teoría de la gravitación de Newton), que sería una suerte de condensado matemático en donde la referencia a la realidad es definida por las secuencias en cuestión (verificabilidad de la teoría). Nos hemos maravillado muchas veces de que las teorías físicas, como solemos decir, «avanzan», sin remarcar precisamente que la sorpresa proviene de la inocencia consistente en no apercebir que tales teorías están hechas justamente para «avanzar» —lo que es particularmente relevante, hoy en día, en la mecánica cuántica.

Dicho de otro modo, la genialidad, puesto que hay solo una, en la física moderna, matemática, consiste en que, bien sea en el sentido que va de los procedimientos experimentales a las teorías o en el que va de las teorías a los procedimientos experimentales (la teoría permite casi siempre proyectar nuevas secuencias regladas de acontecimientos a las características mensurables para «verificarse») — es siempre posible disciplinar lo real sin tener que preguntarse en ningún sentido por su esencia o su ser, contentándose con articular lo filosóficamente incognoscible y desconocido a lo filosóficamente incognoscible y desconocido. Hay que añadir que este proceso, por medio de los refinamientos de los que hablamos, no tiene límites: como notamos hoy en día, aunque posiblemente con cierta sorpresa un tanto retrasada, este proceso se extiende hasta lo viviente e incluso hasta lo humano, si bien es verdad que, paradójicamente, volvemos a encontrar en una situación próxima —aunque no idéntica— a aquella del pensamiento mítico y mitológico en la que todos los seres —aunque ya no los haya divinos o heroicos— parecen cohabitar sin dificultad en una «teoría» que se entiende (ideológicamente) como única y total. Esto equivale a decir que en las ciencias modernas de la naturaleza, la naturaleza misma, de institución filosófica,

ha desaparecido. Sepultada en la objetividad (verificable) de las teorías, la naturaleza no es otra cosa que un «resto» o «residuo», pues no aparece siquiera, de hecho, como naturaleza, sino como «realidad», entendida en el sentido de aquello que resiste a la teorización, o también, por parafrasear a Maldiney, en el sentido de lo que, estabulado (“*mis à quai*”), las teorías “no se esperaban”.

Nacida en el cambio de siglo con Husserl, la fenomenología comparte enteramente esta situación. Lo más corriente, en Husserl, es que la naturaleza se comprenda como aquello que es o puede ser objeto de las ciencias (objetivas), incluyendo las determinaciones psicológicas de la vida animal y humana. La «actitud natural» husserliana, aquella que se trata de poner entre los paréntesis fenomenológicos para revelar sus estructuras y génesis, no es una actitud salida de la naturaleza, aunque ella sea en un primer momento nuestra actitud «espontánea» hacia el mundo y en la vida, sino aquella que se limita a «vivir» el mundo, los seres, las cosas y las situaciones como «siendo de suyo», en aquello que es de hecho y cada vez la cohesión simbólica de una experiencia. Como comprobamos en la actualidad —el hecho no es reciente, si bien ahora es más manifiesto— la «naturaleza» (por ejemplo el paisaje) está siempre en alguna medida civilizada, hominizada o humanizada (más en los lugares «planos», sin duda menos en las montañas). La «naturaleza virgen» es a menudo opaca, ingrata y hostil, y la misma «actitud natural» ha sido también simbólicamente codificada de parte a parte, aunque no sea necesariamente de manera homogénea y en todo caso de un modo extremadamente complejo, de lo que resulta, de nuevo, que la naturaleza ya no es, bajo la forma de la objetividad más o menos bruta, sino aquello que ha sido ya siempre codificado y recodificado por las ciencias de la naturaleza. Ahora bien, la fenomenología, en sus análisis, consiste precisamente en «suspender» (*epochè*) estas codificaciones y recodificaciones para «liberar», en los fenómenos, las dimensiones primeramente escondidas («trascendentales») en las cuales se instituyen (por *Stiftung*) estas codificaciones y recodificaciones, con las relaciones y operaciones que ello implica.

Podríamos pensar que, según lo expuesto y remontando una pendiente «natural» —aquella sobre la cual hemos descendido siempre para ser «captados» por la «actitud natural»—, Husserl nos incita a descubrir, a contracorriente, una «espontaneidad» que sería del orden de la *physis*. Ahora bien, esto no es nunca así, y esto no puede ser nunca el caso de la fenomenología: no encontraremos nunca, en Husserl, como sí lo encontramos en Aristóteles, una teoría física del hombre o del alma humana, precisamente en la medida en que la actitud fenomenológica —la de la *epochè* de la cual solo nosotros, seres humanos, somos capaces, y siempre capaces (aunque no sea metódicamente, como en la práctica de la fenomenología)— es, como decía Fink, y aprobado sobre este punto por Husserl, una actitud antinatural pero también, enigmáticamente, inhumana —sin que por ello podamos atribuirle, sin dar un salto dogmático, metafísico, a un «origen» trascendente o metafísico. Dicho de otro modo, la fenomenología se cuida de dar un «salto metafísico» en la medida en que no busca y nunca ha buscado elaborar una teoría física, ni siquiera de la simple espontaneidad de la «actitud natural». En este sentido podríamos decir —y haría falta quizá salvar la excepción de ciertas fórmulas muy arriesgadas del último Merleau-Ponty, preguntándose si se trata todavía de fenomenología—, que no hay prácticamente rastros de la *physis* o de la naturaleza en la fenomenología. El «romanticismo fenomenológico» de la espontaneidad y de la transparencia de la *physis* en la experiencia humana, de una disposición natural a las cosas y al mundo, es una contradicción en los términos, o un contrasentido sobre la palabra «natural», que designa de hecho nuestro anclaje simbólico, constituido

desde siempre y variable, según las culturas, en la relación al mundo, los seres, las cosas y las situaciones.

Ahora bien, a pesar de lo dicho hay en fenomenología —no hemos dejado y no dejamos de sostenerlo en nuestros trabajos—, algo así como lo salvaje —que no es sin comunicación con una muy real *hybris* fenomenológica. Lo salvaje no queda fuera de nosotros, en un «afuera» que —las experiencias del siglo lo muestran— fuese extrañamente dúctil, extrañamente reductible a la hominización. Lo salvaje está en nosotros, en las profundidades, en los abismos de nuestra vida y nuestra conciencia, y que aprendemos a presentir al darnos cuenta de que no tenemos sino palabras, en general muy vagas e imprecisas, para designar aquello que «pasa» en nosotros —por ejemplo, para comprender que es pensar, sentir, imaginar, soñar.

No podemos tratar aquí, evidentemente, de volver a desarrollar aquello que hemos tardado tanto tiempo (¡y tantas páginas!) en desarrollar. Nos limitaremos a indicar una de las direcciones que Husserl ha seguido en el curso de los años treinta (aunque se preparaba de hecho desde el comienzo de su actividad), y que, sin duda, es susceptible de interesar a los arquitectos. Es la dirección en la que, en efecto, Husserl redescubre algo así como una *physis* o una naturaleza en la *Leiblichkeit* (corporeidad viviente) del *Leib* (cuerpo viviente), en tanto complejo extraordinariamente entreverado de cenestesias y como origen de la constitución del espacio. Digamos en primer lugar que los análisis de Husserl que vamos a resumir (son extremadamente minuciosos y complejos) pueden sin dificultad ser reenviados a la física del cuerpo y a la fisiología de los órganos de los sentidos; que ellos tienen, entonces y por así decir, su correspondiente científico. Pero es esto mismo lo que constituye su interés, puesto que hay un lugar privilegiado en el que se puede apreciar la distancia —enorme a decir verdad— entre el análisis fenomenológico de la experiencia y el análisis físico objetivo. El *Leib*, el cuerpo vivo o viviente del hombre, no puede confundirse con el *Körper*, el cuerpo físico. En la *Leiblichkeit* se revela sin duda, a diferencia de la interpretación física, algo como una *physis* más propiamente fenomenológica, la constitución o la preconstitución salvaje del espacio en el que vivimos desde siempre, y sin la cual, sin duda, la elaboración físico-fisiológica no tendría otro sentido que el operatorio, como en el caso de tratar médicamente algunas disfunciones cenestésicas. Vale la pena, además, referir esta cuestión en esta época del triunfo aparente del «cognitivismo», orientado únicamente —hay que decirlo— a las operaciones de las cuales conocemos ya de antemano la finalidad.

Cuerpo y espacio en fenomenología: la tierra originaria²

Contrariamente a la representación copernicana y post-copernicana que tenemos del mundo desde la institución de la física moderna, Husserl sostiene, paradójicamente, que en el registro más originario o más arcaico de nuestra experiencia la tierra, como «arché originaria» (*Ur-Arche*), «no se mueve». Esto es debido a que tanto el reposo como el movimiento, que no lo son en principio sino de los cuerpos (*Körper*), no tienen sentido sino es en

² Podemos leer con provecho una exposición simple de la problemática en el apéndice XVI del volumen XV de *Husserliana*, texto traducido recientemente en francés y publicado en HUSSERL, E. *Autour des Méditations cartésiennes*, Jérôme Millon, coll. «Krisis», Grenoble, 1998, p. 213-230. Para el punto de vista de MERLEAU-PONTY sobre la cuestión, hay que dirigirse a las notas del curso sobre *La nature*, éd D. Séglaard, Seuil, col. «Traces écrites», Paris, 1995, p. 102-113. Los dos textos de Husserl que vamos a resumir, y que han sido traducidos al francés en el volumen titulado *La Terre ne se meut pas* (Minuit, Paris, 1989), son respectivamente los *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur (Umsturz der kopernikanischen Lehre...)* y las *Notizen zur Raumkonstitution* que siguen al primero. Los dos textos fueron escritos por Husserl (sin estar destinados a la publicación) en la primera quincena de mayo de 1934.

relación con la tierra, o con suelo terrestre (*Erdboden*) que, en su forma originaria de «representación», no es un cuerpo, no se mueve y no está en reposo como lo estaría otro cuerpo cualquiera. Pese a lo que podamos decir de la relatividad del movimiento y reposo de los cuerpos, éstos son siempre devueltos, en la experiencia primordial —es decir en particular antes de la institución de la teoría científica— al suelo terrestre, que está en reposo en un sentido diferente del resto de cuerpos, y al cuerpo vivo (*Leib*) que es el mío, y que no es sino uno con el suelo que él define desde siempre y desde sí como un «centro de orientación». Todo el enigma del espacio reside, según Husserl, en esta unidad del *Leib* y del suelo terrestre, el cual no es una superficie empírica sobre la que puedo moverme, sino este «no-corporal», este «inmóvil originario», este protoespacio que mi *Leib* puede recorrer sin jamás distanciarse del mismo ni perderse para encontrárselo al lado como puro *Körper*. Esta suerte de mutua adherencia del *Leib* y de la tierra que jamás se abandonan —adherencia coextensiva entonces de una suerte de reposo trascendentalmente absoluto— produce, ciertamente, que la tierra (el proto-espacio) sea un todo del cual las partes son los cuerpos, pero un todo que como tal no es él mismo un cuerpo más. La paradoja consiste entonces en que, si la tierra es divisible en cuerpos (en reposo o en movimiento), y si hay «lugares» en ella, éstos no son lugares definibles por los cuerpos, sino solamente de modo intrínseco —y volveremos sobre ello— por las cenestias del *Leib*, en el interior del inmóvil trascendental originario del sistema *Leib*-suelo terrestre. De igual modo que mi *Leib*, con sus cenestias, no se abandona jamás para reencontrarse en el exterior de sí mismo como cosa entre las cosas, el suelo terrestre, en su acepción de referencia trascendental originaria, no se abandona nunca para transformarse en cuerpo: allí donde yo me encuentre, sea incluso en un avión o en cualquier aventura espacial, mi *Leib* lleva consigo por así decir el suelo sobre el que se sostiene. Así, es preciso comprender la tierra como arché del mundo, como «foco (*foyer*) originario» de toda experiencia, y mi *Leib* como *Urleib*, cuerpo viviente originario, irreductiblemente sujeto a la tierra y del cual todo cuerpo vivo (el mío como el de los otros) saca una parte del sentido de su ser. Desde entonces también, en este nivel arcaico de la experiencia, el complejo tierra-*Leib* es aquel que hace posible el sentido de todo movimiento y de todo reposo, comprendido esta vez como modalidad nula del movimiento; a partir de un reposo que no es él mismo un modo del movimiento.

¿Diremos que este «arcaísmo», que parece ligado a lo más elemental de nuestra condición de seres terrestres (cuerpos de pie sobre el suelo), y a nuestra experiencia más elemental de la espacialidad, anterior a toda elaboración simbólica, es como mínimo el rastro de lo salvaje, es decir, de la *physis* en nosotros, y respecto del cual sería propio de la fenomenología ponerlo en evidencia y llevarlo por consiguiente al análisis?

Estas consideraciones husserlianas, que hemos retomado del *Umsturz*, necesitan de numerosas aclaraciones, las cuales el mismo Husserl se había esforzado desde bien pronto de hacer en las *Notizen*, en particular a propósito de la proto-espacialidad propia del *Leib* y de aquello que es susceptible de sujetarlo a la tierra. Volviendo al cuerpo vivo como centro de orientación, con sus direcciones principales (izquierda/derecha, arriba/abajo, delante/detrás), entremezcladas siempre en la experiencia, Husserl precisa un punto capital: que todas estas direcciones parten de mi *Leib*, y más precisamente, de un «aquí», aunque se mantiene la cuestión de saber cómo este «aquí» viene a ser uno con el *Leib*, sin por otro lado ser asignable o determinable como un punto o un lugar en el *Leib*. Se trata de comprender cómo el cuerpo vivo pueda ser (antes de objetivarse como *Leibkörper*) una parte innata de indeterminación, que constituiría por virtud de sus cenestias el «aquí», él mismo geoméricamente

inasignable e indeterminable y en relación al cual se constituirían las mismas orientaciones. Puesto que, estando en reposo o en movimiento, el cuerpo viviente permanece en sí mismo, y las sensaciones de movimiento (las cenestesias) de sus ojos o de sus miembros son, pese al hecho de que pueda por una parte verse o sentirse como un cuerpo que aparece, de un orden totalmente diferente al de las sensaciones (y percepciones) de los cuerpos exteriores: no pueden abandonarse, como tampoco se abandona el suelo trascendental; se lleva consigo, en su movimiento, el «aquí» y las orientaciones que por así decir se reintegran continuamente en sí mismas, sin moverse exteriormente, en el seno del movimiento. En este sentido, y del mismo modo que el suelo terrestre del *Umsturz*, el *Leib* no se mueve como un cuerpo: el *Leib* es un reposo originario que se mantiene por homeostasis —Husserl sabe bien, por su cultura científica, que hay condiciones psíquico-fisiológicas para el mantenimiento de este equilibrio homeostático, pero no es esto lo que interesa en este texto.

La cuestión que Husserl se plantea es en efecto la de la constitución de los lugares. Por mucho que éstos sean definibles desde los cuerpos-cosas exteriores, deben serlo también, al menos en una parte esencial, por la *Leiblichkeit*, la corporeidad viviente del *Leib* mismo, es decir, por las cenestesias. Pero el *Leib*, como «sistema» de las cenestesias es extraordinariamente complejo: tomado en su conjunto tenemos en primer lugar una multiplicidad de cenestesias que se unifican, en el *Leib*, en una cenestesia global; a continuación, todo desenvolvimiento (*déroutement*) cenestésico puede ser inhibido y llevado al reposo en todo instante, reposo que puede igualmente ser entendido como fin de una cenestesia cumplida o como momento previo a una cenestesia que comienza, y ello igualmente en un poder que se actualiza o en un poder que permanece potencial (el detenimiento es entonces «en espíritu»). Por último, tanto para el sistema global como para las cenestesias parciales (ligadas a tal o cual parte del cuerpo) hay un reposo absoluto en tanto punto cero de energía o de tensión cenestésica, como «punto» (no geométrico) de orientación de tal o cual cenestesia o del conjunto de las cenestesias, en relación al cual todo detenimiento suspendido en el desenvolvimiento (*déroutement*) cenestésico puede definir un lugar (en alguna medida como tal o cual estado de tensión cenestésica). Esto significa, para la cenestesia global en realidad unificada —al menos en la mayoría de los casos de cenestesias correspondientes al sistema oculo-motor—, que hay un cero absoluto de energía (de tensión cenestésica) que corresponde al lugar no geométrico del *Leib*, al «aquí» a partir del cual se determinan los ejes globales de orientación. Dicho de otro modo, este lugar no puede ser determinado en el espacio porque éste no lo está sino por la concomitancia de los [puntos] cero de energía (o de tensión) de todas las cenestesias parciales. Sería el mismo caso, relativamente, para el resto de lugares del sistema cenestésico —tal cenestesia parcial, estando en el estado cero de detención (*détente*), pero no aquella otra— porque ellas son definidas paralelamente y combinadas, en esta definición, según su estado cero o su estado de tensión. Esta descomposición analítica (y por tanto abstracta) de la situación cenestésica hace entrever tanto más su complejidad extrema y fugaz, la cual hay que concebir, concretamente, como en cambio permanente —homeostasis—, lo que significa que el grado cero absoluto de energía del sistema revierte incesantemente sobre sí mismo como «lugar» absoluto —inmóvil, en tanto que no se abandona— de referencia. Desde entonces, los detenimientos posibles de las cenestesias por suspensiones instantáneas constituyen, en relación al «lugar» absoluto, otros tantos lugares posibles (no actuales, y por tanto potenciales), correlativos del «sistema» cenestésico global. Pero hace falta precisar que

estas potencias no son ilimitadas, si admitimos que hay siempre un límite a la tensión de energía cenestésica. Este límite —Husserl no lo dice aquí por una cuestión de economía, pero no es impensable en fenomenología— lo podría franquear solo la *phantasia*, y a partir de ella, la imaginación. Resulta de ello que el *Leib* tiene también sus lejanías [lointains], y constituye, a través de su sistema de cenestesias una suerte de «espacio» cenestético, un todo de lugares que le son propios, un proto-espacio.

Lo más destacable es, sin embargo, que por el hecho de que las cenestesias son lo que son, los lugares definibles en ellas son también susceptibles de ser experimentados (*empfunden*), y en consecuencia, abrir un campo continuo de datos, o una *hylè* (materia) fenomenológica propia que no es «sensible» (*sinnlich*) como podría ser un cuerpo. De tal suerte, toda aparición (*Erscheinung*), sea la de un cuerpo o la del *Leib* como cuerpo, está «motivada», y en alguna medida abierta a su aparecer de aparición [à son apparaître d'apparition], por este o aquel *datum* hylético de cenestesia, es decir por este o aquel lugar del sistema cenestésico que, no apareciendo, si hablamos en propiedad, *trans-aparece* (*durchscheinen*) —lo que tiene por corolario que el hábito que tenemos de percibir o de sentir tal o cual aparecer tiene por correlato un hábito cenestésico, de modo que el cuerpo vivo, como «espacio» de cenestesias y de sus correspondientes lugares se estructura y se instituye de manera durable en la misma historia que el mundo. A este nivel profundo de análisis, la correlación ya no es la del sujeto viviente (de la vivencia no percibida) con el objeto exterior (percibido), sino la del cuerpo vivo —*resintiéndose* desde el interior pero de modo por así decir «insensible»— con el mundo que aparece en sus apariciones.

Esta correlación es a su vez muy destacable ya que, casi siempre prerreflexiva, anterior o exterior a la actividad de la conciencia, es en alguna medida instintiva (decimos clásicamente, refleja) y consiste en el reenvío del aparecer a una situación óptima de aparición por el trans-aparecer (el *datum* hylético insensible, el lugar) del sistema cenestésico: la homeostasis de éste comporta también este poder de «adaptación» continua a la aparición, visible o sensible, más o menos bien integrada al proto-espacio de los lugares cenestésicos. Es particularmente llamativo, y Husserl vuelve sobre ello en repetidas ocasiones, cuando, sin reflexionar sobre ello, acompañamos con nuestro *Leib* el movimiento de un cuerpo, y esto, sin que hayamos necesariamente pensado en una finalidad determinada —como cuando acompañamos el vuelo de un pájaro.

Para simplificar las cosas y exponer de la mejor manera lo que parece ser nuestra situación «natural» habitual, Husserl se propone pensar la unificación del campo de cenestesias por el campo oculomotor y su grado cero de energía cenestésica. Los campos de aparición son también reenviados al campo visual, y los lugares cenestésicos a los lugares visuales. Las apariciones que se encuadran [*découpent*] en ellas, y que Husserl designa aquí por «imágenes» (él los ha llamado «fantasmas» en otros contextos) constituyen las unidades que no son todavía propiamente cuerpos, sino que, por la unidad del cuerpo vivo y de la tierra —la más manifiesta con la visión y la estación vertical—, aparecen con su primer plano y su plano de fondo. Se sigue entonces curiosamente que el *optimum* de las cenestesias oculomotoras, su grado cero absoluto, constituye, como la tierra y en armonía preestablecida con ella, un reposo absoluto que no es un modo del movimiento, y al cual se remiten [rapportent] en principio todo el resto de los lugares cenestésicos y las apariciones que de éste surgieran en transparencia. Este reposo absoluto es al mismo tiempo una proximidad absoluta, imposible de eliminar o de transponer (no abandona el movimiento del *Leib* mismo), y en relación a la cual surge y tiene sentido toda distancia, pero también todo lugar

posible del sistema cenestésico. Desde entonces, el movimiento presupone un cambio en la mutabilidad de la relación de las cenestesias a la proximidad absoluta, ya que a toda aparición en el campo visual corresponde un cambio propio de lugar cenestésico, el cual conduce a transferir el sistema cenestésico justo al *optimum* de aparición para el aparecer que surge (con tensión) en reposo suscitando en él el movimiento del *Leib* y modificando entonces su estado cenestésico anterior para llevarlo al reposo en vistas de este aparecer. Lo esencial, de nuevo, es que no es el aparecer el que determina su lugar, *a priori*, en el espacio, como si lugares y espacio estuvieran «dados» desde siempre, sino que es el *Leib*, con su «espacio» cenestésico originado sobre un aquí imposible de situar en el espacio, el que define sus lugares como «lugares experimentados». Toda «imagen» (aparición visual) tiene —escribe Husserl— su «lugar experimentado» en el campo del sentir, y «la imagen³ tiene su significación de imagen en la medida en que ese lugar entra en una relación intencional con el *optimum* por el cambio de lugar cenestésico que le corresponde». Dicho de otro modo, la imagen hace aparecer otra cosa que ella misma: el lugar como lugar del *Leib*. No hace falta entonces localizar éste por su envoltura corporal, que es la envoltura física del *Körper*; en aquello que revela lo visual, el *Leib* llega tan lejos como le permiten las cenestesias del campo oculomotor, incluso si esto puede darse por imposible, como por la *phantasia* —la imagen, el fantasma, revela en este sentido tanto la *phantasia* como la percepción o la sensación. Para que la aparición se vuelva aparición del cuerpo, hace falta que éste sea él mismo aprehendido por el *Leib* como aquel que puede estabilizarse en el lugar de un *optimum* cenestésico real o posible, real, si éste se alcanza efectivamente, posible si el *Leib* puede *fantasearse* (*sich phantasieren*) o «*fantasmarse*»⁴ con sus cenestesias, allí en lugar de aquí, pero también allí *con* su aquí.

De este modo se constituye, para Husserl, un campo de lugares posibles al que corresponde un campo de lugares de reposo corporales posibles, aunque —y este punto es capital— es un «espacio» que no puede ser ocupado corporalmente, es un campo de emplazamientos como fondo sin cuerpo para los cuerpos. No es, entonces y en todo rigor, el todo de los cuerpos, ya que este todo sería todavía (en tanto que divisible en cuerpos) un cuerpo: es el suelo absolutamente en reposo para los cuerpos, su «suelo terrestre». Como tal, está abierto y libre, es un «espacio» constantemente visible (y no visto). En tanto que campo de cenestesias reales y posibles, actualmente operantes en los movimientos cumplidos, o simplemente «*fantasmados*» como posibles en la *phantasia* (antes de toda representación en imagen) sin ningún cumplimiento real de movimiento, el cuerpo vivo, que, en realidad, encuentra allí su estatuto fenomenológico más puro, no es otra cosa que el espacio mismo, es decir (también) la tierra misma como arche originaria, inmóvil e inexteriorizable hacia fuera [*ailleurs*], sea que yo me mueva, sea que yo me pare. El *Leib* es también aquello que, en la medida en que está ligado a la facticidad del cuerpo humano tal y como éste se nos da, con aquellos caracteres que nosotros no hemos construido, constituye una de las huellas (traces) de la naturaleza, de la *physis* en nosotros, sea naturaleza o *physis* humana, y que además, sin duda, es la

³ NdT: Aquí como *Bild* o *Phantom* (Husserl también usa la palabra “*Apparenz*”, por ejemplo en las “Notas para la constitución del espacio”). Así, este uso de “imagen (*Bild*)”, en Husserl, no tiene directamente que ver con el *Bild* de la *Bildbewusstsein*. Cuestión distinta es que Richir, que es consciente de esta diferencia, haya buscado una relación entre el extraño estatuto del *Bildobjekt* y lo que el propio Richir llama la *Phantomleiblichkeit*. Para esto último puede consultarse el artículo de Alexander Schnell, incluido también en este mismo número de *Eikasia* y titulado: “Cuerpo, *Leib* y *Leiblichkeit* en Richir y en Merleau-Ponty”.

⁴ NdT: Otra posibilidad de traducción, respetando la opción de Richir de traducir la voz alemana “*Phantasie*” por *phantasia* sería traducir “*phantasieren*” no por “fantasear” sino por “phantasear”. Guardar pues, en español, la “ph”, vestigio del origen griego de la palabra, y que el francés conserva.

única que la fenomenología puede analizar sin abandonarse a la especulación metafísica. Es cierto que este cuerpo vivo será instituido, educado, adiestrado; se amoldará al guión del *Leibkörper*, del cuerpo como viviente, pero esto será siempre sobre este fondo irreductible.

Hablamos de huellas de la naturaleza, y no hay duda, en efecto, de que su irreductibilidad de fondo, y enterradas como están por la institución simbólica que hace fondo sobre ellas, no las vuelve salvajes por relación con ésta última. ¿Podemos sostener por tanto que el *Leib*, su *Leiblichkeit* es simplemente la naturaleza en nosotros? ¿O la única, en todo caso, que puede reencontrar la fenomenología? Sabemos sin duda que Merleau-Ponty no estuvo lejos de pensar así, en una suerte de generalización del *Leib* y de la *Leiblichkeit* en lo que él llamaba la carne. Pero esto fue al precio de una extensión que parecía englobarlo todo y a la cual nada parecía escapar, ni siquiera la idealidad; al precio, entonces, de una suerte de *Naturphilosophie* implícita, es decir, de una metafísica — al menos, desde el juicio que podemos hacer a partir de una obra que se quedó brutalmente en estado de inacabamiento, y cuyos puntos esenciales quedarán sin duda y para siempre como oscuridades que nosotros no podremos nunca disipar en su lugar. Falta por decir, en efecto, que el *Leib* y la *Leiblichkeit* primordial abiertos por Husserl lo son del hombre, y que somos nosotros los que, en fenomenología, efectuamos este retorno hacia lo arcaico; retorno que le da forma en el análisis, que lo recodifica (por «subtrucción») en los términos de la fenomenología, es decir, también de la filosofía: somos nosotros los que, por así decir, le «hacemos hablar». Y es por ello que nosotros pensamos que es más justo decir «huellas de la *physis*» en nosotros en vez de «la *physis* misma en nosotros». Sea como fuere, a buen seguro tocamos aquí parte del enigma que no deja de constituir el cuerpo vivo humano: éste, como campo de cenestesias, no es un cuerpo y no es divisible en cuerpos; no puede ser por tanto ocupado por cuerpos, sino que es, en tanto que proto-espacio o espacio inmóvil de sus lugares que no se abandona jamás, en tanto que *hylè* insensible y sin embargo sentida, transparente o *transapareciente* a las apariciones sensibles (visibles) de los cuerpos. En este sentido, inaparente o *inapareciente* como tal (cuando él aparece, lo hace ya como *Leibkörper*), no hace otra cosa que parpadear como fenómeno (en nuestros términos: fenomenalizarse) entre su aparición, en la que desaparece como transpuesto en *Körper*, y su desaparición en la que aparece, desvaneciéndose de su transparencia en las apariciones de cosas, identificándose al mundo. Parpadeo que es de igual modo el de la espacialización, ligada irreductiblemente al *Leib* como fenómeno, el cual no es por ello otra cosa, en su fenomenalización misma, que el «aquí» como matriz de espacializaciones, donde sería vano buscar un modelo o alguna medida estable. Puesto que éste es el otro versante del mismo enigma, solo puede venir de la institución simbólica (la «cultura») y de la educación que hace de nuestro *Leib* un *Leib* habitante del *Körper* como *Leibkörper*, y esto, precisamente, en aquella extraña ductilidad que hemos señalado y que es aquí la del *Leib* en todos sus hábitos, los cuales pueden ser adquiridos por la transmisión de la herencia simbólica. Es decir: si el *Leib* no es propiamente la naturaleza en nosotros, sino un rastro de la naturaleza en nosotros, este rastro —parafraseando a Heráclito en un sentido diferente del de Heidegger— «gusta de esconderse». Y es que hay todavía otra característica sorprendente del cuerpo vivo humano, que acompaña sus formidables capacidades de adquisición de hábitos: es su poder de *mimesis*, no tanto en el sentido de imitación especular que revelaría un simple psitacismo (el cual existe, masivamente), como en el sentido de *mimesis* no especular activa e interior (interior de su cuerpo cenestésico). Pero esto exigiría, para mostrarlo, que analizásemos el papel y el poder de la *Leiblichkeit* en el

encuentro con el otro («intersubjetivo»), revelador de la *phantasia* (y no la imaginación, que sería aquí especular), de la ubicuidad, por la aprehensión que en esta caso se da de otro aquí absoluto, él mismo también un grado cero de energía cenestésica, en el que yo podría estar, pero donde irreductiblemente no estoy, no estaba y no estaré.

Otra cuestión, extraordinariamente difícil, y que no hemos podido tratar aquí, es la de una posible pluralidad originaria de absolutos —los cuales bien podrían entenderse (por la *mimesis* activa e interior) que no entenderse. La fenomenología no hace sino comenzar. Pero al menos habremos cumplido parte de nuestra tarea si hemos conseguido mostrar que en todo caso, y suponiendo (lo que no se sigue de suyo) que la naturaleza tenga algo que ver con el fenómeno como nada más que fenómeno (ya que él tendría irreductiblemente en sí una dimensión anónima y salvaje), ella no puede, en principio, ser hallada por la fenomenología como una positividad o una estructura operatoria estable y posible de ser designada como tal. Si ella no deja sino huellas salvajes, éstas son huellas sobre las cuales nosotros hemos pasado desde siempre. No serían rastros que nosotros podríamos «intuicionar» para encontrar en ellos una norma o modelo, en una suerte de absurda «ecología fenomenológica». Si existen arquitecturas artificiales a base de ser irregulares, convencionales o arbitrarias, si vivimos, por desgracia, cada vez más bajo la empresa de la violencia impuesta por el *artefacto*, precisamente inspirado en este o aquel paradigma abstracto, no puede haber arquitecturas «naturales». Pero quizá haya arquitecturas que conservan algo de los rastros salvajes sobre los cuales hemos pasado sin saberlo en la institución de nuestro cuerpo como cuerpo vivo. Bajo este título sin embargo, la arquitectura no es simplemente una técnica más o menos sofisticada, sino un arte.