



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada

México

Ramírez Cobián, Mario Teodoro

El cuerpo por sí mismo. De la fenomenología del cuerpo a la ontología del ser corporal

Revista de Filosofía Open Insight, vol. VIII, núm. 14, julio-diciembre, 2017, pp. 49-68

Centro de Investigación Social Avanzada

Querétaro, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421652093004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El cuerpo por sí mismo. De la fenomenología del cuerpo a la ontología del ser corporal

The Body by Itself. From the Phenomenology of the Body to an Ontology of the Embodied Self

Mario Teodoro Ramírez Cobián
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
marioteo56@yahoo.com.mx

Recibido: 29/08/2016 • Aceptado: 02/02/2017

Resumen

Este trabajo pondera el «giro corporal» de la filosofía del siglo XX. Parte de la revaloración que hace Nietzsche del cuerpo frente a una tradición que ha enfatizado tal vez demasiado la espiritualidad del alma, despojándola del cuerpo. Una «filosofía del cuerpo» correctamente planteada bien podría devolvernos la plebeya realidad que el criticismo moderno tanto alejó. Para poder ofrecer una salida al solipsismo universal, sería precisa, pues, una filosofía del cuerpo capaz de replantear el realismo. Así, se presenta los abordajes de de Merlau-Ponty y Jean-Luc Nancy hacia una filosofía de lo corporal y de la carne, respectivamente. La siguiente sección se dedica a presentar las consecuencias del giro corporal de la filosofía respecto de la ontología: presenta el trayecto del cuerpo al Ser. El carácter de exterioridad ejemplar con el que Nancy define al cuerpo nos permite calibrar —en el sentido de una filosofía inmanentista no cerrada ni definitiva— un

Abstract

This article analyzes the «corporal turn» of Philosophy in XX Century. It parts from the revaluation of the body undertaken by Nietzsche against a tradition that probably emphasized too much the spirituality of the soul, ripping it from the body. A properly thought «Philosophy of the body» could bring back that reality which modern criticism has driven so far away. To offer a way out of universal solipsism, it is necessary a Philosophy of the body capable of rethinking Realism. Merlau-Ponty and Jean-Luc Nancy's approaches to a Philosophy of corporality and of flesh are presented, then. The next section deals with the consequences of the corporal turn of Philosophy in relation to Ontology: it shows the way from the body to Being. The exemplar exteriority with which Nancy defines the body allows us to calibrate —in the sense of an immanent Philosophy which is not done, closed or definite— an atheism free from naïve and a kind of Ontological Realism

ateísmo no ingenuo y un realismo ontológico no abstracto ni dogmático. Para concluir el ciclo, se propone el camino que ha planteado el «nuevo realismo», defendido por Markus Gabriel, Ferraris, Harman y otros. La intención de este trabajo es presentar cómo sería posible formular la nueva Ontología, la nueva concepción del ser y la existencia, una ontología materialista, realista, tanto del ser extra-corporal como del ser corporal.

Palabras clave: carne, cuerpo, filosofía del cuerpo, materialismo, nuevo realismo.

free from abstractions or dogmatism. To close the cycle, «New Realism» approach, defended by Markus Gabriel, Ferraris and Harman, amongst others, is presented and defended. The intention of this article is to present a way in which it is possible to formulate a new Ontology, a new conception of Being and existence, a realistic, materialistic ontology of the corporal being inasmuch the extra-corporal being.

Keywords: body, flesh, Philosophy of corporality, Materialism, New Realism.

Una de las novedades más conocidas y hasta populares de la filosofía y, en fin, del pensamiento del siglo XX es lo que podemos llamar el «giro corporal»; esto es, el emplazamiento de la corporalidad (humana) como tema relevante de la reflexión y las propuestas teóricas y hasta socio-culturales. Esto significó una verdadera revolución filosófica, en la medida en que llegó a su fin el paradigma de la conciencia (del «alma») como centro y referente privilegiado del pensamiento y, particularmente, de la comprensión del ser humano. No obstante, si queremos que el «cuerpo» no funja simplemente como un sustituto de la «conciencia», o bien, si no queremos quedarnos en un «corporalismo», esto es, en una visión ideológica, reductiva y parcial de la corporalidad, es necesario ir de una «filosofía del cuerpo» (y de una cultura del cuerpo) a una redefinición, siguiendo el paradigma del cuerpo, de nuestras concepciones filosófico-generales. En principio, se trataría de formular la nueva Ontología, la nueva concepción del ser y la existencia que puede derivarse o ser consistente con una filosofía del cuerpo; esto es, una ontología materialista, realista, tanto del ser extra-corporal como del ser corporal.

De tal modo, vamos a exponer a continuación los antecedentes generales del giro corporal en la filosofía del siglo XX, en seguida nos detendremos en la tesis de la filosofía del cuerpo como vía hacia una nueva concepción ontológica para finalmente trazar de forma breve las directrices de una ontología realista del sujeto corpóreo.

El giro corporal

El tema del cuerpo ha estado presente de forma lateral en la historia de la filosofía desde sus inicios;¹ por ejemplo, en las concepciones

¹ Para una revisión histórica del tema de la corporalidad en la filosofía, vale la pena consultar a Rivera de Rosales, J.; López Sáenz, 2002.

naturalistas y materialistas de la filosofía antigua y, en general, en las formaciones culturales del mundo clásico greco-romano, tal y como Michel Foucault nos recordó hace tiempo bajo el proyecto de una ética del cuidado de sí (del sujeto corporal) (Foucault, 1986-1987) sin presupuestos de orden trascendente o teológico-morales. Como sabemos, a lo largo del pensamiento medieval y moderno, la concepción del cuerpo estuvo signada por la visión religioso-cristiana en la que el cuerpo era concebido como instancia inferior o dependiente respecto a la instancia del *alma*, componente divino e inmaterial del ser humano, susceptible de sobreponerse a la muerte de su cuerpo, de ser inmortal. No obstante, junto a la persistencia de la concepción anti-corporal en la perspectiva antropológica de la Modernidad, comenzó a delinearse una visión de la dimensión corporal del sujeto humano junto con una concepción naturalista y materialista del mundo. Un ejemplo paradigmático de esta manera de pensar lo encontramos en la filosofía de Spinoza. «Nadie sabe lo que puede un cuerpo»: esta proposición espinosista se convirtió en la consigna de una nueva visión filosófica². Es cierto que esta visión fue combatida en su tiempo y atajada o francamente reprimida o ignorada en los tiempos sucesivos. A fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX, el tema de la corporalidad reaparece de diversas formas y de maneras más o menos abiertas. Por ejemplo, es claro el supuesto corporal en las filosofías del romanticismo o en el materialismo de Karl Marx. Como en otros temas, es Nietzsche quien, de forma directa y radical, se apropia de la oculta tradición que valora al cuerpo sobre el alma, proyectándola hacia una filosofía de gran envergadura y que, entre otras cosas, delinea gran parte del espíritu y el estilo del pensamiento y la cultura del siglo XX. Los nietzscheanos pensamos desde el cuerpo y con el cuerpo. Es el alma la que debe estar sometida al cuerpo, si queremos superar en definitiva el nihilismo metafísico y religioso en que se nos ha querido encerrar por siglos.

De alguna forma, el espíritu romántico, liberador —y a veces libertino— del siglo XIX fue ajustado en los inicios del siglo XX. El

2 Considérese la recuperación de la filosofía de Spinoza en el estructuralismo, particularmente la llevada a cabo por Gilles Deleuze (2004).

inmanentismo se tradujo en una chata visión positivista que eliminó todos los caracteres subversivos y críticos de la filosofía de la corporalidad al reducir el cuerpo a sus rasgos físico-biológicos; esto es, al convertirlo en un mero ente, en un objeto natural o en una simple realidad de hecho. No obstante, la fenomenología, ya desde Husserl, revela y construye una concepción del cuerpo como componente de la dimensión subjetivo-trascendental de la conciencia y su relación con el mundo.³ Propiamente, el giro corporal en la filosofía del siglo XX es efectuado por la filosofía husserliana y precisado y concretado por sus diversos seguidores. Destacan aquí los pensadores franceses Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty;⁴ particularmente el último, quien se propone, nada menos, elaborar lo que podemos llamar una «filosofía de la corporalidad» en todo su sentido y toda su complejidad.

El punto decisivo y más relevante de la filosofía de Merleau-Ponty consiste en su insistencia por comprender la corporalidad humana (lo corpóreo en general) como una instancia original y originaria; esto es, como un modo de ser propio que se distingue totalmente del mundo inmanente de la conciencia, pero también de toda reducción de lo corporal a su aspecto meramente físico-material.⁵ El cuerpo no es sujeto ni objeto; o más bien, es sujeto y objeto a la vez, es un sujeto-objeto. Apoyado firmemente en la perspectiva fenomenológica, Merleau-Ponty revela como nadie los enigmas y las potencias de la vida corporal. Nos muestra cómo el cuerpo es, más que el sustrato o el soporte, la realidad concreta, intensiva de la existencia humana, de la conciencia, el pensamiento y hasta de la libertad. Pero nuestro filósofo no busca permanecer en el mero nivel de la antropología o de una filosofía de la experiencia y el conocimiento.

3 Se puede apreciar en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (Husserl, 1997, cap. III, secc. II: 188 y ss.); particularmente en “La constitución de la realidad anímica a través del cuerpo”.

4 El «giro corporal» está presente aún en la fenomenología religiosa (Henry, 2001).

5 Se puede consultar con provecho la “Primera parte. El cuerpo” de la *Fenomenología de la percepción* (Merleau-Ponty, 1974: 87 y ss.). Sobre la obra del filósofo francés, escribí *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty* (2013).

Busca ir, a través del cuerpo, más allá: hacia una nueva formulación ontológica, que hace de la noción de «carne» (ser sensible) el concepto básico-general de un pensamiento del Ser.⁶ «Carne» significa, en principio, la generalización del ser de la corporalidad a todo lo que existe. Pero no se trata aquí solamente de una metáfora o de privilegiar ontológicamente un elemento de la condición humana. El punto para Merleau-Ponty es que el cuerpo es el «ser» de la subjetividad, el «ser» del pensamiento; y es, a la vez, el modo en que accedemos al Ser o, más bien, el modo en que nos revelamos a nosotros la preeminencia del Ser sobre nosotros mismos (esto es: sobre nuestra conciencia puramente reflexiva, intelectiva y cognoscente).

La filosofía del cuerpo del siglo XX encuentra su punto culminante en la rara reflexión de Jean-Luc Nancy. «Rara» en el sentido de que el pensamiento del filósofo de Estrasburgo es difícilmente asignable a alguna de las corrientes o posiciones en boga durante la segunda mitad del siglo XX y lo que va del actual. Aunque aparentemente afiliado a la filosofía heideggeriana, en realidad lo que hace Nancy es un discreto (y quizá cortés) deslinde crítico respecto del pensador alemán y, claramente, de sus seguidores más celosos. De forma muy esquemática, podemos caracterizar ese deslinde como un definitivo descentramiento de la experiencia humana apuntando a una nueva comprensión ontológica, igualmente discreta en su presentación. Sucede que Nancy practica una forma de expresión bastante *sui géneris*, alejado tanto del artículo académico típico como del tratado exhaustivo y con pretensiones de definitividad. Lo que él hace está más cerca de un cierto experimento literario-filosófico, donde se busca estirar la expresión, la escritura, para producir efectos de extrañeza y exterioridad. Sus posiciones filosóficas más interesantes y originales se juegan de forma intrínseca con esas operaciones expresivas —discurso sucinto, juego con la equivocidad de las palabras, de los instrumentos lingüísticos como las preposiciones, las formas verbales, etc. Por ejemplo, una creación suya: el ser-a (*être-à*) (Nancy, 2003a: 20 y ss), que señala el carácter relacional y

6 Es lo que Merleau-Ponty se propuso llevar a cabo en su última obra, misma que, desafortunadamente, quedó inconclusa, *Lo visible y lo invisible* (1970).

abierto del Ser. Todo el asunto consiste, para Nancy, en hacer de la escritura un modo de «excripción» (*excritura*): un modo de salir de los límites del lenguaje o, quizá mejor, de meter en los límites del lenguaje la experiencia misma en cuanto experiencia *del* Ser, de la existencia —lo que, de suyo, es exterioridad— (Nancy, 2003b: 19). Análogamente, podemos decir que Nancy estira los elementos de la filosofía de Heidegger para llevarlos a instancias inverosímiles desde el punto de vista de la estricta ortodoxia heideggeriana.

Establecer la unidad entre las categorías de Ser y Existencia parece ser el cometido de Nancy. De esta manera, nuestro filósofo realiza un movimiento donde el concepto de existencia se libera de su mera circunscripción antropológica, típica del existencialismo y, de alguna manera, de la ontología fundamental heideggeriana, para volver al significado clásico (metafísico) de existencia, refiriendo a todo lo que es el caso, a todo lo que es en el mundo.⁷ El existir, el tener su ser fuera de sí, el estar lanzado a una exterioridad (facticidad) es el carácter de todo lo que existe y no sólo del existente humano. Ahora bien, en cuanto «exterioridad» de principio, la existencia tampoco se identifica, según Nancy, con la realidad físico-objetual, con la entidad o la materialidad —tampoco es que se aleje mucho de ella—. Pero «existencia» subraya, sobre todo, la dimensión relacional, *espacial* del Ser. De ahí que toda existencia sea a la vez co-existencia, relación abierta con lo otro, relación infinita. Existir es «estar-fuera», es exposición, comparecencia, ser-al-infinito.

De acuerdo con esta concepción, el «cuerpo» se aparece como la clave de la existencia y el principio de los principios de toda ontología. Nuestro cuerpo es exterioridad, ante todo: espacialidad sin discusión, coexistencia como destino y verdad. Es, a la vez, nuestra manera de comunicarnos con todo lo que existe, con el infinito mismo, que está junto a nosotros. Con el cuerpo, todo llega, todo está, todo es. Nuestro cuerpo es ya cuerpo glorioso, cuerpo místico. Como describe Nancy:

7 La concepción del mundo como pluralidad fragmentada, abierta y no totalizable, está expuesta por Nancy en *Ser singular y plural* (2006).

Cuerpo cósmico: palmo a palmo, mi cuerpo toca todo. Mis nalgas a mi silla, mis dedos al teclado, la silla y el teclado a la mesa, la mesa al piso, el piso a los cimientos, los cimientos al magma central de la tierra y a los desplazamientos de las placas tectónicas. Si parto en el otro sentido, por la atmósfera llego a las galaxias y finalmente a los límites sin fronteras del universo. Cuerpo místico, sustancia universal y marioneta tironeada por mis hilos (2007a: 21).

Podemos decir que la filosofía de Jean-Luc Nancy aparece, así, como el límite inmanente de la línea filosófica fenomenológico-hermenéutica del siglo XX, como una vía que apunta más allá de todo lo que se había tenido por asentado. Podemos puntualizar así las tesis de Nancy en la siguiente relación: 1) paso de una filosofía de la existencia antropológica a una filosofía de la co-existencia ontológica; 2) superación definitiva del paradigma de la conciencia en pos de una ontología del cuerpo (*corpus*); 3) puesta en cuestión de la perspectiva «humanista» (antropocéntrica) dominante en el pensamiento moderno hasta el siglo XX; 4) liberación de la libertad: ubicación de la libertad en el plano de la existencia, liberándola de su reducción a, e identificación con la dimensión de la voluntad y el querer; restablecimiento del lazo de la libertad con la contingencia, el azar, la facticidad y la apertura de la existencia como tal, esto es, ontologización de la libertad (Nancy, 1988: 5) superación definitiva de toda onto-teología (filosofía que reduce el «Ser» a un «ente», generalmente «Dios») bajo una concepción del Ser (incluido lo propio «divino») como *infinito abierto* (Nancy, 2008:2000).

Del cuerpo al Ser

En verdad, en el pensamiento de Nancy se encuentran presentes ya todas las tesis que una revaloración de la ontología y una promoción del realismo ontológico ha venido a hacer en los últimos años. Particularmente, el filósofo francés ha llevado a cabo un movimiento que parecía imposible: salir del mundo de la conciencia y del lenguaje,

del concepto y del discurso, para volver a captar el ser, para ver nuevamente las cosas, incluso para restablecer el ánimo del pensamiento filosófico. El procedimiento consistió, precisamente, en apostar a una especie de fenomenología anónima de la existencia, a una descripción de la experiencia del mundo, sin la suposición de un sujeto o una conciencia; o mejor, bajo la suposición de que la conciencia es en verdad a tal grado intencional que podemos entonces hablar tranquilamente de lo que existe sin tener que agregar el fastidioso «para mí», o «para la conciencia»; hablar del «sentido del mundo» sin agregar el pretencioso «sentido por mí» o «por el sujeto». En realidad, es la identidad entre sentido y existencia lo que permite superar el relativismo y subjetivismo de la Modernidad filosófica. El sentido no pertenece al yo. Es el yo el que pertenece al sentido y, por ende, a la existencia. Lo primero es el «yo existo» (*ego sum*),⁸ o, simplemente, «existe algo», «hay la existencia».⁹

El carácter de exterioridad ejemplar con el que Nancy define al cuerpo nos permite calibrar —en el sentido de una filosofía inmanetista no cerrada ni definitiva— un ateísmo no ingenuo y un realismo ontológico no abstracto ni dogmático. El valor ontológico del cuerpo estriba, precisamente, en que rompe desde dentro, desde su ser propio, el privilegio de la unidad y sustancialidad del ente en pos de una concepción del ser como fragmentariedad y dispersión —resuena aquí la famosa y, como sea, enigmática fórmula deleuziano-guattariana del «cuerpo sin órganos» (1974)—. Consideramos, por nuestra parte, que esta comprensión aleja en definitiva cualquier regresión a una visión metafísica donde, como hemos dicho, el cuerpo se convierta simplemente en un sustituto del «alma», con sus mismas funciones y sus mismos privilegios, pero con un nombre distinto. Sin embargo, sobre todo, permite evitar la conversión de la filosofía del cuerpo en una ideología superficial, corporalista y dizque materialista. Esta es la situación que se ha presentado en los últimos tiempos

8 Me refiero aquí a la original reinterpretación crítica de la filosofía cartesiana hecha por Nancy (2007b).

9 Tal es la tesis que sostiene el filósofo mexicano Luis Villoro en su magistral estudio sobre Descartes (1965).

en la llamada sociedad de consumo del capitalismo avanzado. Es la ideología, incluso *la religión del cuerpo* lo que ahora tenemos llenando todos los espacios de la vida y la cultura cotidiana.

A lo largo del siglo XX, y hasta nuestros días, ha ido ganando terreno una concepción más bien ideológica que privilegia, prácticamente de modo absoluto, la dimensión corporal y material de la existencia, aunque bajo un mecanismo reduccionista y, al fin, empobrecedor. Es el inmanentismo ateo de la Modernidad asumido, en general, como una filosofía del «no hay nada más que esto»; es decir, una ideología conformista y tendencialmente nihilista. Es la visión meramente desesperanzada del mundo en que se basa el gran negocio del consumismo moderno y que opera mediante una simple inversión de todo lo que antes se tenía como secundario y que ahora pasa a ocupar el lugar primario. El cuerpo contra el alma, la salud corporal contra la salud integral, el deporte contra la cultura, el sexo contra el erotismo y el amor; en fin, el interés individualista y egocéntrico contra toda idea de trascendencia, valor, sentido... No por nada, el mundo se observa como un largo espacio de sinsentido y sin valor. El individualismo superficial (*light*) de la sociedad posmoderna va unido a esa visión reduccionista, a esa ideología del cuerpo, a esa reducción de la filosofía del cuerpo a un asunto objetivista y hasta mercadotécnico.¹⁰ Se asume por todos que el cuerpo es el último y único baluarte de la persona. El cuerpo es convertido, compulsiva y neuróticamente, en el único asunto y único objetivo de la «vida». El lema merleauPontiano de «yo soy mi cuerpo» se invierte en el eslogan publicitario de «mi cuerpo soy yo». Es la biopolítica, bien descrita por Foucault, funcionando a todo lo que da. Es concebir el cuerpo como referente y materia de las estrategias de dominación y control de la vida de las personas.

¿Cómo hacer para que la filosofía del cuerpo no termine agotándose en esa ideología del cuerpo? ¿Cómo hacer para ir más allá del

10 Es significativo el caso de México. Una de las preocupaciones de mucha gente tiene que ver con los problemas de la «línea», de la dieta y la obesidad; de ahí la amplia promoción de aparatos, recetas y procedimientos para adelgazar y tener un «mejor» cuerpo. No son estrictas razones de salud las que motivan a individuos y comerciantes a estar metidos en esa lógica.

cuerpo sin perder lo que él nos ha permitido, sin tener que volver a ese espiritualismo anti-corporal de la tradición, también nihilista y aliado de estrategias de poder y dominación? Es aquí donde consideramos necesario dar el paso de una filosofía del cuerpo a una nueva ontología, a una filosofía materialista y realista en la que el cuerpo quede comprendido y desde donde podamos evitar las consecuencias ideológicas y, al fin, nihilistas de un «corporalismo» sin fundamentos claros ni sentido preciso. En fin, consideramos que la filosofía del cuerpo es una vía adecuada para llegar a la ontología, a una afirmación del Ser más allá de toda filosofía de la conciencia; pero, a la vez, consideramos que el cuerpo —y lo corporal en general— solamente puede mostrar toda su relevancia y originalidad si es enfocado desde una perspectiva ontológico-realista. Ésto es, al menos, lo que el movimiento filosófico de los últimos años ha revelado: la necesidad de que el pensamiento vuelva a una Ontología en su sentido esencial.

El cuerpo en el nuevo realismo

Nos referimos ahora a lo que se ha dado en llamar el «nuevo realismo»,¹¹ propio de la filosofía de este siglo. Jóvenes pensadores como Quentin Meillassoux, Markus Gabriel y Graham Harman, así como el ya no tan joven Maurizio Ferraris, han planteado de diversas maneras la necesidad de reafirmar en el pensamiento la primacía de lo real, de la existencia o del objeto, en contra de la primacía de la epistemología, del acto cognoscente y de las filosofías de la subjetividad, que han dominado, en general, toda la Modernidad (bajo el paradigma kantiano). Este cuestionamiento se justifica particularmente frente a las desastrosas consecuencias del llamado «posmodernismo», es decir, la corriente de pensamiento y cultura que ha ocupado los espacios de la moda académica en las últimas décadas

11 *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* (Ramírez, 2016a) constituye una buena introducción al trabajo de varios de sus representantes; incluye textos de Maurizio Ferraris, Quentin Meillassoux, Markus Gabriel y Graham Harman.

y que se ha caracterizado por la promoción de un relativismo a ultranza que, en algunos casos, justifica posturas irracionalistas y hasta meramente nihilistas. Sin embargo, más que simplemente negar a la Posmodernidad, el nuevo realismo se propondría guardar sus aspectos positivos y eliminar los negativos a través de una fundamentación ontológico-racional de sus planteamientos. Esto significa que el nuevo realismo no consiste simplemente en un regreso a la metafísica pre-crítica ni a alguna de las formas de realismo que se han dado en la historia de la filosofía. Se trata de una concepción claramente novedosa en la medida en que conjuga el postulado realista —existe una realidad independiente de la conciencia— con una posición racionalista —esa existencia puede y debe ser demostrada argumentativa y discursivamente—. Precisamente, es el carácter racional, reflexivo o especulativo del nuevo realismo lo que lo distingue claramente de otros intentos de pensamiento ontológico en la filosofía del siglo XX. Filosóficamente, el problema no consiste en sostener que existe una realidad más allá de nosotros —algo que, estrictamente, nadie puede negar—, sino en cómo se puede justificar tal afirmación. Lo que puede observarse en diversos planteamientos ontológicos de la filosofía del siglo XX es la carencia de tal justificación o la forma inadecuada o inconsistente en que se ha intentado llevar a cabo —tanto en el área analítica como en el área fenomenológico-hermenéutica—. Particularmente, esa es la limitante que muestran las concepciones ontológicas de los autores que hemos referido antes —como Merleau-Ponty y Jean-Luc Nancy—, así como de otros pensadores como Bergson, Heidegger o Gilles Deleuze.

En seguida, vamos a exponer brevemente la manera en que el tema de la corporalidad es redefinido de forma explícita o implícita en los autores del nuevo realismo, en sus figuras más destacadas. Nuestro enfoque conlleva un doble sentido: por una parte, tratamos de observar cómo una filosofía del cuerpo es la vía para el acceso a una concepción ontológica y cómo, por otra parte, esta nueva concepción otorga un nuevo valor y alcance a la filosofía del cuerpo.

Iniciamos con el planteamiento del filósofo italiano Maurizio Ferraris, quien realizó un movimiento desde una concepción crítica de la hermenéutica hacia una perspectiva nuevo-realista. Precisamente

lo que nunca convenció al hermeneuta Ferraris —gran conocedor de la filosofía de Gadamer y discípulo de Jacques Derrida (Ferraris, 2000)— fueron las radicalizaciones o exageraciones de esa postura; es decir, sus implicaciones relativistas y subjetivistas, bajo el principio de que todo está mediado por significaciones (no hay presencia desnuda) y de que el imperio de la interpretación no conoce fronteras. Ferraris se propone ubicar las condiciones y límites de validez del pensamiento hermenéutico. Quiere establecer hasta dónde es razonable sostener su alcance y dónde ya debemos reconocer una esfera de realidad que debe ser postulada como anterior o más allá del campo hermenéutico. Si buscamos, a la manera cartesiana, una fuente indubitable de realidad, capaz de cuestionar el absolutismo hermenéutico, ¿qué encontramos? Al igual que Merleau-Ponty y Nancy, Ferraris encuentra la evidencia de nuestro ser corporal:

¿Qué existe? Existe en el presente un cuerpo humano viviente, que es *mi* cuerpo, el cual nació en cierto momento del pasado y desde entonces ha existido sin solución de continuidad, aunque no sin haber sufrido cambios; en el sentido por ejemplo, de que en su nacimiento y por cierto lapso sucesivo, era mucho más pequeño que ahora. Desde este momento, siempre ha estado en contacto o poco separado de la superficie de la Tierra; y desde que nació, también han existido siempre muchas cosas, de formas y tamaños tridimensionales (Ferraris, 1999: 105).

De esa constatación, Ferraris erige la primacía ontológica, más allá de la universalidad de la hermenéutica. Se trata, al menos en el Ferraris de los 90, de una ontología perceptual, ligada a nuestra experiencia sensible, a la *aisthesis*. Este reconocimiento y esta asunción de una realidad más allá de nosotros a través de nuestra corporalidad y sensibilidad pone cotos también a la hegemonía del saber científico como el único discurso verdadero acerca de la realidad. Ferraris cuestiona con cierto humor el supuesto científicista:

La realidad en la cual se forman el concepto de realidad, de sujeto, de objeto, de fenómeno y de nómeno, no es la realidad

de la física como Teoría del Todo, sino la que es aportada por lo sentidos, en la cual se puede prescindir de un observador y también se puede hablar de cosas que no se ven. Como quiera que se vea, es insensato sostener que la ciencia no piensa; pero, dentro de ciertos límites, es lícito decir que no siente, ya que es poco plausible pensar que en verdad se pudiera inventar un mundo en donde la madre le dijera al niño, quien está a punto de quemarse con la estufa, «Excitarás tus fibras C». Es fácil pensar que le dirá: «Te quemarás», o «Te harás daño», con un lenguaje que encuentra su razón de ser (su sentido) en el mundo de los sentidos (Ferrais, 1999: 106).

No obstante, como tiempo después reconocerá el mismo Ferraris, su descripción anterior sólo lo puede conducir a un «realismo negativo»; es decir, a una filosofía que dice lo que la realidad «no es», pero no lo que «es» —lo que resulta poco novedoso, pues la filosofía «negativa» tiene una larga historia que se remonta hasta los tiempos de los escépticos griegos y la teología negativa del Pseudo Dioniso, pasando después por Kant, Kierkegaard, Heidegger, Bataille, Adorno, Derrida, entre muchos más—. Así, la vía del cuerpo y la vía de lo sensible es sólo un primer paso para el acceso a la Ontología. Después de reconocer que hay una realidad más allá de nuestro intelecto, debemos pasar a afirmar que esa realidad existe en sí misma e independientemente de nuestro intelecto y de nosotros, los humanos. Éste es el paso que Ferraris da en sus últimos planteamientos filosóficos (2013).

Aunque no se refiere explícitamente a la corporalidad, ella está de alguna manera presente en la propuesta de nuevo realismo del filósofo alemán Markus Gabriel. Su modo de proceder para cuestionar y superar la primacía de la epistemología sobre la ontología en la filosofía del siglo XX consiste en recordar, mediante un ejercicio de autorreflexión pura, que el Sujeto «existe».

Precisamente, el presupuesto de toda perspectiva epistemológica consiste en sostener que, dado que no podemos conocer las cosas mismas, entonces debemos abocarnos al conocimiento de los modos en que conocemos las cosas; es decir, al análisis de las estructuras del

sujeto cognoscente, sean estas mentales, lingüísticas o conceptuales. Pero si esto es verdad o pretende tener un alcance de validez, entonces la afirmación primaria de que la cosa es inaccesible es insostenible en la medida en que debemos asumir que ese sujeto existe como parte del mundo o que esas estructuras operan en algún lugar y desde algún lugar.

De esta manera, todo acto cognoscitivo presupone ya la existencia del sujeto y de algo más, un lugar o un espacio donde el sujeto aparece. La supuestamente dudosa o inalcanzable «existencia» se encuentra anticipada y presupuesta en nuestros actos cognoscitivos más elementales. Siguiendo la ruta de la filosofía de Schelling, Markus Gabriel asume que, efectivamente, esa existencia anticipada no puede ser el «objeto» de un saber, pues, naturalmente, en ese momento deja de tener el carácter de un «presupuesto» para adquirir el rango de una «posición» (de algo «puesto»), objetiva y discursivamente definida (Gabriel, 2010: 2016). El punto es que en el momento que un presupuesto se vuelve objeto de saber surge un nuevo presupuesto que, a su vez, se aparecerá como no aclarado o no adquirido por el conocimiento. El proceso no se detiene. Dada nuestra insuperable finitud como sujetos cognoscentes, nunca podremos asegurarnos un lugar libre de presupuestos; por ende, nunca podemos poner en duda de forma definitiva que «existe» algo previamente a nosotros y más allá de nosotros.

Ciertamente, Markus Gabriel no atribuye una función destacada a la condición corporal del sujeto humano, pero su tesis básica, «el sujeto *existe*», lo entiende como es parte del mundo; por ende, asume que todo lo que él es y hace —su vida corporal incluida— pasa a formar parte de la realidad de lo que existe. De esta manera, Gabriel propone la original tesis de que lo que existe no son entes aislados, sino entes dentro de un campo de sentido (las sillas, en el campo de sentido de los muebles; *La última cena*, en el de la pintura renacentista; el unicornio en la zoología fantástica, etc.). Podemos decir, por nuestra parte, que nuestro cuerpo existe, también, dentro de un campo de sentido (el de mi existencia concreta o el de los entes animados, etc.) y no puede ser postulado, como hacía la fenomenología, como un ser privilegiado o especial y no puede serlo como, en

general, no puede serlo el «sujeto», porque suponer un sujeto único y centralizado supondría aceptar correlativamente que existe un mundo-objeto único, el mismo para todos los seres. Ahora bien, según la audaz proposición de Gabriel, «el mundo no existe». Existen todos y muchos más de los entes que podemos mencionar: existen las botellas de tequila, la sonrisa sin gato del gato de Cheshire, las pesadillas, los mosquitos, las sirenas, los unicornios, pero no existe el mundo; es decir, no existe la totalidad de todas las cosas: pues si todo lo que existe, existe en algún lugar, ¿dónde existiría el todo? No existe un contenedor universal de la existencia.

Dados sus antecedentes en la fenomenología, es el filósofo norteamericano Graham Harman quien mejor puede ayudarnos a observar el tema del cuerpo desde la filosofía del nuevo realismo. Él postula lo que llama una «ontología orientada a objetos»; esto es, una filosofía que, al contrario de toda la filosofía moderna centrada en el «acceso» del sujeto al objeto, se propone comprender la pluralidad indefinida de objetos que conforman la realidad existente. En contra de la primacía casi total de la epistemología en el pensamiento moderno, ya en la línea del positivismo y el cientifismo, ya en la línea de la hermenéutica y la Posmodernidad, Harman rescata, al igual que el resto de los autores del nuevo realismo, la primacía de la ontología. Así, lo que propone para resolver el secular conflicto entre epistemología y ontología es concebir a la epistemología, a todo el proceso epistemológico, como parte de la ontología, como momento o aspecto de la realidad misma del objeto. De esta manera, en lugar de la dualidad sujeto-objeto (siempre cosmológicamente antropocéntrica) propone la dualidad en todo objeto entre su cara real (objeto real) y su cara sensual (objeto sensual). El «objeto real» es el que existe en sí mismo, de forma autónoma e independientemente de cualquier otra cosa, sea objeto o sujeto. Por su parte, el «objeto sensual» es el que existe de forma relacional. Tiene que ver, ciertamente, con el modo en el que el objeto se presenta al sujeto o aparece a la conciencia: es el «objeto intencional» de la fenomenología. Pero también, y todavía más, con la manera en la que el objeto se aparece a otros objetos. Asumiendo la distinción husserliana entre objetos y cualidades, y distinguiendo además entre «cualidades

reales» y «cualidades sensuales» como dos distintas funciones, Harman ofrece una definición del objeto como una realidad cuádruple (la cuaternidad heideggeriana del Ser) que incluye objeto real, cualidades reales, objeto sensual y cualidades sensuales (Harman, 2011; 2015; 2016; “Introducción” de Ramírez, 2016b).

Desde esta concepción del objeto podemos, finalmente, ensayar lo que sería una perspectiva neorrealista sobre el cuerpo. Como un «objeto» más del mundo, el cuerpo posee también dos caras, el cuerpo como objeto real y el cuerpo como objeto sensual, cada uno con sus respectivas cualidades. Como objeto real, el cuerpo («mi cuerpo», fenomenológicamente hablando)¹² posee un ser propio, último e inaccesible para la propia conciencia, y al que sólo accedemos a través de la manera en que las cualidades sensuales del cuerpo (sus sensaciones, sus partes, sus acciones) expresan sus cualidades reales (ocultas en el fondo carnal de mi ser). Como objeto sensual, mi cuerpo es un ser de relación (un «ser-del-mundo», decía Merleau-Ponty), constituido como una unidad abierta gracias a la existencia práctico-vital del sujeto concreto. El «cuerpo sensual» se conecta, en el plano de la sensualidad (sensibilidad, percepción, sensación), con todos los objetos sensuales del mundo, aunque tal conexión no rompe la inaccesibilidad del resto de los objetos en tanto que objeto reales. Ciertamente, las cualidades sensuales tienen alguna relación con las cualidades reales de los objetos, nos dan noticia (alusión) de que hay algo más allá de lo que vemos o tocamos, un ser real del objeto que ninguna inspección, sensible o teórica, podrá captar y agotar jamás. Pero esto mismo vale para el cuerpo, para nuestro cuerpo. Y aquí está, quizá, el aporte más relevante que podemos extraer del realismo ontológico de Harman: el propio cuerpo, el sujeto humano en general, en su realidad existencial-concreta, queda liberado también del «correlacionismo» moderno,¹³ que no sólo afirma que no

12 Sigo la exposición de Harman de la filosofía fenomenológica (2005), particularmente el apartado “The style of things”, dedicado a Merleau-Ponty.

13 Con el concepto de «correlacionismo» el realismo especulativo ha definido el carácter dualista de la Modernidad filosófica, en el sentido de que el sujeto y el objeto son plenamente correlativos y, por ende, que no podemos hablar del «objeto en sí», como existiendo de forma independiente de cualquier determinación subjetiva. Es el correla-

existe objeto sin sujeto, sino también que no existe sujeto sin objeto (y mundo), por ende, que el sujeto no tiene «ser». Por ende, dice que sólo puede ser asumido como una subjetividad sin lugar y, al fin, sin verdad. Por el contrario, desde el nuevo realismo, hay un ser real de nuestro cuerpo que ningún relacionismo agota, que ninguna toma de conciencia alcanza de forma total; ese ser real de nuestro cuerpo, de nuestro ser entero, recupera para nuestra existencia un carácter de misterio y profundidad que la clarividencia moderna, tanto científica como fenomenológica, le había ido anulando.¹⁴ En tanto que objeto real y sensual a la vez, nuestro cuerpo puede mantener, así, en el marco general de una ontología del objeto, toda su capacidad, toda su potencia y toda su verdad.

Conclusión

La filosofía del cuerpo del siglo XX fue un punto de transición hacia una nueva filosofía, hacia una nueva ontología. Ciertamente, y es una consecuencia que debemos asumir, el realismo ontológico de la nueva filosofía del siglo XXI ha tenido que poner en cuestión el carácter todavía privilegiado o centralizado que tenía el cuerpo humano en las diversas teorizaciones sobre él, tanto en la fenomenología como en el posmodernismo y en disciplinas como la antropología, la psicología, etc., e incluso en las prácticas sociales y culturales de alcance popular. No obstante, la crítica hacia los reductos subjetivistas, antropocéntricos e ideológicos que subsistían en la filosofía del cuerpo no debe ser óbice para mantener el interés en el valor y el ser de la corporalidad en general y de nuestra corporalidad en particular. En realidad, se trataría de reformular, desde el marco general de una

cionismo lo que el nuevo realismo se propone cuestionar, ante todo. Obra señera, aquí, es la de Meillassoux, 2015.

14 Tom Sparrow ha buscado mostrar las continuidades y discontinuidades entre la fenomenología y el realismo especulativo en su obra *The End of Phenomenology* (2014). En un texto más reciente, ha propuesto, bajo el concepto de «plasticidad», una redefinición del tratamiento fenomenológico de la corporalidad desde la perspectiva del realismo especulativo (2015).

ontología realista, el ser del cuerpo y el carácter de un pensamiento y una práctica de la corporalidad, de un pensamiento del cuerpo, pero también desde el cuerpo y *más allá* del cuerpo.

Como es natural, la filosofía del cuerpo se ha encontrado asociada en muchas ocasiones (por ejemplo en Merleau-Ponty) a los temas de la estética: el “cuerpo” es el sujeto-objeto estético por excelencia. Los planteamientos que hemos hecho discurrido aquí tendrán su consagración más precisa en un reposicionamiento general de la Estética en cuanto vía privilegiada para una ontología de corte realista. De una cualidad meramente «subjetivo-corporal» lo «bello» deberá redefinirse como una cualidad ontológica, quizá como la cualidad ontológica por excelencia. A la vez, el arte podrá ser repensado como una vía de acceso a lo real, más originaria y más radical que la vía científica o que otras vías. Pero esa historia deberá ser contada en otra ocasión.

Referencias bibliográficas

- Deleuze, G.F. Guattari. (1974). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Madrid: Seix-Barral.
- Deleuze, G. (2004). *Spinoza: filosofía práctica*. Madrid: Tusquets.
- Ferrais, M. (1999). *La hermenéutica*. México: Taurus.
- Ferraris, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal.
- Ferraris, M. (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Foucault, M. (1986-1987) *Historia de la sexualidad I. El uso de los placeres, y II. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI.
- Gabriel, M. (2010). “¿Contingencia o necesidad? Schelling y Hegel. Acerca del estatus modal del espacio lógico”. En *Ideas y valores* (59) 142: pp. 5-23
- Gabriel, M. (2016). *Por qué el mundo no existe*. México: Océano.
- Graham, H. (2005). *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the carpentry of things*. Chicago: Open Court.
- Harman, G. (2011). “The Road of Objects”. En *Continent* (3)1: pp. 171-179.
- Harman, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo*. Buenos Aires: Caja negra.

- Henry, M. *Encarnación*. (2001). *Una filosofía de la carne*, Salamanca: Sígueme.
- Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: UNAM.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja negra.
- Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix-Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1974). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Nancy, J. L. (1988). *La experiencia de la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Nancy, J. L. (2000). *En el cielo y sobre la tierra. Conferencia sobre "Dios" a los niños*. Buenos Aires: La Cebra.
- Nancy, J. L. (2003a). *El sentido del mundo*. Buenos Aires: La Marca.
- Nancy, J. L. (2003b). *Corpus*. Madrid: Arena.
- Nancy, J. L. (2006). *Ser singular plural*. Madrid: Arena.
- Nancy, J. L. (2007). *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Buenos Aires: La Cebra.
- Nancy, J. L. (2007b). *Ego sum*. Barcelona: Anthropos.
- Nancy, J. L. (2008). *La declosión. La deconstrucción del cristianismo I*. Buenos Aires: La Cebra.
- Ramírez, M.T. (2013). *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. México: FCE.
- Ramírez, M. T, ed. (2016a). *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. México: Siglo XXI / UMSNH.
- Ramírez, M. T. (2016b). *El objeto cuádruple*. Barcelona: Anhtropos.
- Rivera de Rosales, J.; López Sáenz M.C., coord. (2002). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED.
- Sparrow, T. (2014). *The End of Phenomenology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sparrow, T. (2015). *Plastic Bodies: Rebuilding Sensation After Phenomenology*. Londres: Open Humanities Press.
- Villoro, L. (1965). *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: FCE.