

ECOLOGÍA CORPORAL Y PERTENENCIA¹

BODY ECOLOGY AND BELONGING

ANDREA MARTÍNEZ MORALES²

Abstract: The original phenomenon of belonging makes explicit one of the fundamental problems of the continental philosophical tradition: the body-world relationship. This relationship has traditionally been constructed based on the subject's own selfhood (*I*) or corporeality, affirming that it is because I have a body that I can say that I belong to a world. Faced with this problem, a phenomenology of belonging proposed by R. Barbaras arises, which expresses the need to rethink the conception of subjectivity, as well as the need for an inversion in the body-world relationship based on the subject's own belonging to the world. This is where the true meaning and ontological scope of the experience of the body appears, since having a body means nothing other than belonging, and appearance can only occur from within the world, from our inscription in it. Thus, bodily ecology will constitute a specific example that shows the scope of this inversion and will make explicit the ontological kinship between the body and the world.

Keywords: belonging, body ecology, Renaud Barbaras, world, body.

Resumen: El fenómeno originario de la *pertenencia* explicita uno de los problemas fundamentales de la tradición filosófica continental: la relación cuerpo-mundo. Dicha relación se ha construido tradicionalmente a partir de la propia mismidad del sujeto (*Yo*) o de su corporalidad, afirmando que es porque *tengo* un cuerpo que puedo decir que pertenezco a

Resumo: O fenómeno originário da pertença expressa um dos problemas fundamentais da tradição filosófica continental: a relação corpo-mundo. Tal relação constrói-se tradicionalmente a partir da própria mesmidade do sujeito (Eu) ou da sua corporalidade, pela afirmação de que tenho um corpo, logo posso dizer que pertenço ao mundo. Diante

¹ Este artículo es resultado de la línea de trabajo sobre Fenomenología y Epistemología del Grupo de Investigación USB-USAL-USACH (GID-76) y de una estancia de investigación en la Universidad de Coimbra. Agradezco al profesor Luís António Umbelino por sus comentarios y observaciones.

² Universidad de Salamanca. Email: andrea94@usal.es. ORCID: 0000-0003-0363-3746

un mundo. Ante esta problemática se alza una fenomenología de la pertenencia propuesta por R. Barbaras, la cual expresa la necesidad de re-pensar la concepción de la subjetividad, así como la necesidad de una inversión en la relación cuerpo-mundo a partir de la pertenencia al mundo del propio sujeto. Ahí es donde aparece el verdadero sentido y alcance ontológico de la experiencia del cuerpo puesto que tener un cuerpo no significa otra cosa más que *pertenecer* y la aparición sólo podrá darse desde dentro del mundo, a partir de nuestra inscripción en él. Así, la ecología corporal constituirá un ejemplo específico que muestra el alcance de dicha inversión y explicitará el *parentesco ontológico* entre el cuerpo y el mundo.

Palabras clave: pertenencia, ecología corporal, Renaud Barbaras, mundo, cuerpo.

desta problemática chega-se a uma fenomenologia da pertença, proposta por R. Barbaras, que expressa a necessidade de re-pensar a conceção da subjetividade, bem como a necessidade de inversão da relação corpo-mundo, a partir da pertença ao mundo do próprio sujeito. Daí decorre o verdadeiro sentido e alcance ontológico da experiência do corpo, uma vez que ter um corpo significa pertencer. E a aparição só pode dar-se dentro do mundo, a partir da nossa inscrição nele. Assim, a ecologia corporal constituirá um exemplo específico que mostra o alcance da dita inversão e explicita o parentesco ontológico existente entre corpo e alma.

Palavras-chave: pertença, ecologia corporal, Renaud Barbaras, mundo, corpo.

Introducción

La idea principal que vertebra este artículo se centra en explicitar cómo la corporalidad no se toma como una cuestión a la que hay que dar una respuesta satisfactoria, sino como respuesta a una pregunta que en verdad aún no se ha formulado, esto es, como aquella determinación de un problema que oculta su problematicidad. Por lo que es necesario arrojar luz bajo el concepto de *cuerpo*, el cual es un ser y, desde ahí, tratar de saber a qué modo de existencia o a qué experiencia fundamental se refiere. Para poder lograr dicha intención se toma como pivote su relación con el mundo. Dicha experiencia fundamental es la del *pertenecimiento*: tener un cuerpo significa exactamente pertenecer a un mundo. De ahí que no se tome a ambos términos —cuerpo y mundo— desde una confrontación terminológica, sino a partir de una *participación* del cuerpo en el mundo y a través de ella poder comprender el modo de ser del primero de ellos. A partir de ahí, el recurso a la encarnación, para poder pensar el cuerpo, recobra sentido puesto que encarnarse es venir al mundo, sólo que en el mundo ya estamos. El cuerpo es ese *en y por qué* pertenezco al mundo, de tal forma que la experiencia del cuerpo nos lleva de manera indefectible a la de la *pertenencia*. La explicita-

ción de esta experiencia se propone como base teórica y *suelo* de una *ecología corporal*, la cual es comprendida como aquella disciplina que describe cómo las prácticas sensoriales y corporales pueden producir cambios en la situación del sujeto en el mundo.

En primer lugar, se trata de explicar cómo el cuerpo *aparece*, cómo ocupa un nuevo lugar en relación con el mundo que le circunda y del que participa. Dicha relación será tratada no desde un tratamiento analítico, sino ontológico, tomando a ambos como modos de ser que no son distintos. Aquí la subjetividad no será tomada como aquella identidad solamente vista y tratada desde el punto de vista formal, es decir, como $A=A$, sino que $A=A$ será o, incluirá también $A=\neg A$, tal y como ya indicaba Hegel.³ Por lo tanto, se pondrá de manifiesto un nuevo contexto de la primera persona que hace que la comunidad ontológica que formamos no sea concebida ni como una armonía preestablecida que el propio *Yo* construye y constituye ni tampoco desde una separación radical entre sujetos, y entre ellos y el mundo. Al contrario, lo que hay que intentar subrayar y explicitar es el modo en cómo puede haber una superación de este tipo de planteamientos a través de una explicitación del cuerpo y de su *aparecer*. Para ello hace falta caracterizar y describir qué es aquello que llamamos *cuerpo* y el modo de ser que propiamente lo caracteriza.

1. Un cuerpo en interacción

La cuestión acerca de aquello que denominamos *cuerpo* (*corps*) o, mejor, *cuerpo propio* se desenvuelve en nuestra asimilación a la traducción de la palabra alemana *Leib* que es aquella que designa aquel cuerpo vivo que es correlativo del *Leben*, esto es, «del cuerpo en cuanto es indistintamente vivo y vivido».⁴ Por ello, de entrada, preguntarse acerca de la singularidad ontológica de dicha corporalidad signifique poder descubrir un modo de ser

³ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Valls Plana, (Madrid: Alianza, 1999), 214: «El principio de identidad suena “*Todo es idéntico consigo*”; $A=A$ y en forma negativa “*A no puede ser al mismo tiempo A y no-A*”. Esta proposición (...) no es más que la ley del *entendimiento abstracto*. Ya la *forma de la proposición* la contradice, pues una proposición también promete una distinción entre sujeto y predicado, y esta proposición no ofrece lo que su forma exige». Por lo tanto, como indica R. Franco, «desde el contexto esencial-lógico (*wesenslogisch*) de la lógica especulativa de Hegel la negatividad autorreferencial (o determinada) suprime la distinción entre lo que ella niega y lo que afirma, justamente por ser ella ambas cosas» (Reynner Franco, “Contingencia, necesidad y acción recíproca. Contexto esencial-lógico para una libertad operativa en Hegel”, *Ágora* 24/2 (2005), 231.

⁴ Renaud Barbaras, “O Pertencimento. Em direção a uma fenomenologia da carne”, *Phenomenological Studies – Revista da Abordagem Gestáltica*, XXV (2) (2019), 117.

que contenga en sí la relación indistinta entre lo que denomina R. Barbaras «el vivir intransitivo y el vivir transitivo, *leben* y *erleben*, la vida orgánica y la experiencia».⁵ Dicha relación se muestra en la prueba que los propios sujetos hacemos de nosotros mismos como siendo o teniendo un cuerpo, la cual demuestra la expresión o vestigio de una existencia que se da al mismo tiempo en la exterioridad y en la interioridad, perteneciendo a una relación de posesión. Difuminando cualquier límite entre estas dos *esferas*, la de uno mismo y la de ser otro. Esta misma situación es la que recupera Merleau-Ponty con su explicación de la experiencia reversible del tacto puesto que, como apunta R. Barbaras, «si cualquier parte del cuerpo que es tocada puede revelarse como tocante, tocando la misma parte que la tocaba, debemos concluir que el cuerpo no es nunca un simple objeto puesto que siempre puede sentir».⁶ Tampoco será un simple sujeto porque esa sensación se colapsaría o chocaría de manera necesaria en un fragmento de materia. Por lo tanto, todo esto desemboca en una situación ambigua que Merleau-Ponty designó bajo el término de *carne*, la cual según Barbaras, debe ahora entenderse bajo el modo singular del «vivir». *Vivir* significaría movimiento, aquello que denota tanto estar vivo dado que nos inscribimos en la propia exterioridad como ponerse a prueba con ella. En otras palabras, contiene un sentido original neutral respecto a la distinción realizada entre *Leben* y *Erleben*.⁷ De ahí que aquello que denominamos *cuerpo* equivalga o derive en una comprensión de lo que significa *vivir*; por lo que se hace necesario el traslado de una fenomenología de la carne a una fenomenología y ontología de la vida, subordinando la primera a esta última.

Este cuerpo (*Leib*) no será meramente designado y aprehendido como un cuerpo físico (*Körper*) puesto que, aunque este cuerpo sea como todos los demás, se nos escapa en el mismo punto donde creemos encontrarlo, alejándonos de todas las categorías y divisiones que dominaron la ontología moderna. Pues es cierto que la experiencia del cuerpo se refiere a la vida tal y como la experimentamos, al «ser-en-vida, pero hay que decir que no hay lugar para esta vida en la partición metafísica que ha dominado desde la era moderna».⁸ Por lo tanto, la clave está en que este cuerpo aún no es mi cuerpo, no puedo denominarlo como tal. El acceso a él se hace a través de una refor-

⁵ Barbaras, “O Pertencimento. Em direção a uma fenomenologia da carne”, 117.

⁶ R. Barbaras, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique* (Leuven: Peeters, 2019), 2.

⁷ Barbaras, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, 2: “La experiencia de cuerpo es la de una vida que, actuando en el mundo, se muestra al mismo tiempo como este mundo y que se capta a sí mismo en su intercambio efectivo con y dentro de la exterioridad”.

⁸ Barbaras, *L'appartenance*, 3.

ma ontológica radical que supera la ontología de la muerte, donde podamos liberarnos de la dominación de esta última disociando la muerte empírica, esto es, la muerte como ausencia o cese de una vida. Esto se debe a que la muerte no es propiamente una experiencia, no significa un retorno a lo inerte, sino un retorno a lo indiferenciado donde el cuerpo vivo es su testigo ontológico, una modalidad privilegiada. Esto es lo que plantea Merleau-Ponty al tratar al *cuerpo*, en su relación con el mundo, como una especie de muestra y testigo ontológico de un ser más universal que denominará *carne*. En definitiva, todo lo que sucede es como si mi cuerpo pudiese escaparse de la conciencia a condición de hundirse más profundamente en el mundo que las propias cosas, de modo que su propio modo de ser se encuentre prefigurado en el mundo, más exactamente, en la *carne del mundo*.

No obstante, en el planteamiento merleau-pontyano, la *carne del cuerpo* sólo es designada como una modalidad ontológica por lo que se hace necesario comprender y exponer la univocidad que hay entre el cuerpo y el mundo, en la cual no debe comprometerse la indudable diferencia entre mi cuerpo como cuerpo sintiente y el mundo en el que está inserto, el cual es el reino de la exterioridad. Pero verdaderamente ¿podemos recorrer el camino contrario, esto es, podemos volver a mi carne desde la del mundo? A pesar de la afirmación merleau-pontyana de que sí es posible dar un paso desde mi carne a la del mundo, este cuerpo como cuerpo sintiente inmerso en la espesura y textura mundana, hace imposible el ascenso del mundo a mi carne puesto que el devenir-mundo tiene como única contrapartida su propia fenomenicidad. Por lo tanto, el descenso de mi carne al mundo no cumple el mismo recorrido que el ascenso puesto que la mundaneidad de mi cuerpo no puede tener como contrapartida un devenir-ser mundo. De modo que aquí se muestra la univocidad del concepto de *carne* puesto que, por un lado, designa el *sentir* y, por otro, la posibilidad de ser sentido, es decir, la fenomenicidad del mundo. Por lo que, a pesar de lo expresado por Merleau-Ponty, los dos movimientos que recorren direcciones opuestas no coinciden: «el punto de partida de uno, el sentir, no puede ser el punto de llegada del otro, la inmersión de mi carne a la fenomenicidad, nunca a la subjetividad».⁹

Por todo ello, podemos observar que Merleau-Ponty no nos proporciona los medios para poder dar cuenta de tal situación y, por ello, siguiendo el planteamiento de Renaud Barbaras, debemos re-elaborar el concepto de *carne* para así poder aprehender la pertenencia a la *carne del mundo* que condiciona efectivamente la emergencia de la propia subjetividad. Debemos mostrar cómo «el devenir-mundo de mi carne es el reverso de un devenir-sujeto del mundo»¹⁰ y poder explicitar cómo podemos sobrepasar los

⁹ Barbaras, *L'appartenance*, 11.

¹⁰ Barbaras, *L'appartenance*, 11.

límites del *quiasmo*, tal y como lo anunciaba Merleau-Ponty, puesto que no es suficiente sólo la indicación de la relación dialéctica entre la *carne del cuerpo* como anverso y reverso de la *carne del mundo*. Hace falta indicar la especificidad de la *carne del cuerpo* y eso sólo será posible a través de la expresión de su *pertenencia* a la *carne del mundo*, donde el *aparecer* está supeditado a la *pertenencia*.

2. El sentido del aparecer

Comprender que el mundo sólo puede *sentirse* en la medida en que él es escenario que se presta a ser sentido, caracterizado por una sensibilidad intrínseca (*sensible en soi*) indica la diferencia irrefutable en el planteamiento unívoco de la *carne* por parte de Merleau-Ponty puesto que no es porque veamos la cosa que ésta se hace visible, sino que ella es en sí misma visible y por ello es probable que la veamos. En este sentido, el sentir se prefigura a sí mismo y «la carne del mundo no se siente como mi carne —es sensible y no se siente—, sin embargo, la llamo carne para decir que es la *pregnancia* de posibilidades, *Weltmöglichkeit*». ¹¹ Dicha *pregnancia* se refiere, en este contexto, al término acuñado por la *Gestalt* que indica aquella cualidad de las formas visuales que logran captar la atención del sujeto perceptor, lo cual significa reconocer que la percepción nunca saca de la nada un ser *en sí*: hay una identidad constitutiva entre ser y fenomenalidad. Por lo que la fenomenalización sería el sentido último, afirmando que el mundo no es aquello que es únicamente desplegado por el sujeto, sino que es ante todo una *Weltmöglichkeit*, una posibilidad de Ser.

Esto nos acerca a la explicitación de los dos modos de ser del sentir: un sentir que forma parte del mundo y un mundo que se presta a lo sentido, en el que aparece lo percibido *en filigrana*. Aunque no superamos la dualidad puesto que, al hablar de la *carne del mundo*, Merleau-Ponty sólo subraya la inscripción del sujeto al mundo, cómo mi cuerpo está en continuidad con este último, no indicando la naturaleza de tal continuidad ni la modalidad de la inscripción. Pues hablar de una inscripción en el mundo sea igual que trazar una diferencia con él, que no debe reducirse a dos dimensiones internas del sujeto, tales como el *yo empírico* y el *yo trascendental*. En último término, la cuestión es cómo el cuerpo es a la vez mío y del mundo y cómo este último es a la vez mundo y carne. Esta cuestión sólo ha sido indicada por Merleau-Ponty, él nos ha dado las coordenadas, pero no la solución real a este problema.

Por lo tanto, el cuerpo no es la pregunta, sino la respuesta que trae consigo unas coordenadas de una determinada ontología, respuesta a una pregunta

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964), 304.

que desde ese lugar nunca se ha formulado. Hemos atrapado al cuerpo en una aneji3n indefectible al modo basado en una determinada configuraci3n te3rica perteneciente a una ontolog3a de la muerte: lo hemos encubierto. Tenemos que ir m3s all3 de esta evidencia para poder replantear en otros t3rminos y correctamente el problema. Para ello es necesario llevar a cabo una *epoch3* de esta ontolog3a. Se necesita suspender el mundo – correlativo a la actitud natural que ha sedimentado en dicha ontolog3a – para poder encontrar una experiencia fundamental: la de *pertenencia*, la cual «no designa un modo fundamental de ser, sino s3lo lo que le sucede a un determinado sujeto». ¹² La inversi3n, entonces, est3 en que la verdad del cuerpo expresa que no es ajeno a un mundo, su modo de ser fundamental es la de *pertenecer* como tal. No es porque tenga un cuerpo que pertenezco a un mundo, sino en la medida en que pertenezco a un mundo puedo afirmar que tengo un cuerpo y tener un cuerpo no es otra cosa que pertenecer. Este parentesco ontol3gico es lo que intenta R. Barbaras al introducir el concepto de *pertenencia* como fen3meno originario que conmociona a toda la ontolog3a moderna.

3. La experiencia fundamental del pertenecimiento

Aunque puede parecer evidente que porque tengo un cuerpo pertenezco a un mundo, esa proposici3n est3 repleta de presupuestos: envuelve un sentido del cuerpo como extensi3n, del *pertenecimiento* como inclusi3n objetiva, esto es, la ocupaci3n de un lugar y, por 3ltimo, del mundo tomado como espacio objetivo. Lo que intentamos expresar es lo contrario, pues es en la medida en que pertenecemos a un mundo que tenemos un cuerpo. Donde la *pertenencia*, seg3n Barbaras, es tomada como un «hecho primitivo», siguiendo la estela de Louis Lavelle, «el hecho primitivo es que no puedo poner el ser independiente del yo que lo aprehende, ni poner el yo independientemente del ser en el que se inscribe. El 3nico t3rmino en cuya presencia me encuentro es mi propia inserci3n en el mundo» ¹³. Captarla como un hecho primitivo es no comprenderla como relaci3n entre dos realidades previas (cuerpo y mundo), sino como el modo de ser originario que ordena la naturaleza de lo que pertenece y de aquello a lo que pertenece. Entonces, si la *pertenencia* implica dos t3rminos: indivisibilidad y ordenaci3n, cabe afirmar que la dualidad desaparece, se desvanece en beneficio de un parentesco que podemos denominar ontol3gico entre lo que pertenece y aquello a lo que pertenece. Ambos, a trav3s del movimiento de la *pertenencia*, se pueden tomar como

¹² Barbaras, *L'appartenance*, 13.

¹³ Louis Lavelle, *De l'acte: la dialectique de l'3ternel present* (Paris: Aubier/Montaigne, 1946), 15.

recíprocos. No obstante, se tiene que subrayar que el *pertenecimiento* no se reduce a la determinación lógica de la especie al género o al hecho de ser una unidad en un grupo, sino a un movimiento que envuelve una forma de reciprocidad: el movimiento se constituye por los mismos que le pertenecen del mismo modo que también les pertenece.

Por lo que el *pertenecimiento* tiene un sentido ontológico de una participación pues decir que pertenezco a un mundo equivale a decir que estoy en él o incluso que soy él, sin disolverme en él. De modo que es en el pertenecer a él que yo me pertenezco a mí mismo, de ahí que no haya alternativa entre lo mismo y lo otro, entre ser yo mismo y ser otra cosa distinta de mí mismo puesto que al ser el mundo soy lo que soy. El cuerpo sigue siendo él a expensas de estar inserto o desplegado en un mundo: se actualiza en el mundo. Por lo tanto, se puede afirmar que pertenecer no es formar parte de un todo, sino ser uno mismo, abriéndose más allá de él, ser uno y otro a la vez. La *pertenencia* se comprende como una condición de *ipseidad* más que como situación puesto que nos indica la procedencia del sujeto, no lo que le sucede a éste. No se trata de lo que le sucede a una conciencia a través de su cuerpo ni tampoco si la conciencia le pertenece realmente, sino de lo que se trata de subrayar es que «la pertenencia tiene una conciencia, se hace conciencia»¹⁴. Por tanto, no debemos decir que el cuerpo tenga una conciencia o que los cuerpos sean conscientes, sino que hay una *pertenencia* que se nos da como conciencia o, más bien, llamamos conciencia como tal que expresa lo que hay *entre* la relación cuerpo-mundo. De ahí que la *pertenencia* sea decisiva aquí, ella nos permite discriminar entre el régimen de la *autonomía* – seres que sólo pertenecen y se refieren a sí mismos – y el de la *heteronomía* – seres que están fuera de sí mismos y son dependientes de otros –. Si la tomamos – a la pertenencia – como punto de partida tendremos que admitir que lo que hemos denominado *mundo* contiene todo ser en virtud de aquello a lo que pertenece: «el mundo, como fundamento de la pertenencia, no puede reducirse a la suma de los seres ni siquiera al medio que despliegan (...) traza un plano de univocidad y en este sentido es sinónimo de Ser. Ser significa pertenecer al mundo».¹⁵

Así, nadie puede ser extraño al mundo puesto que el mundo es omni-englobante y universal. *Ser* es siempre *ser del mundo* o estar en el mundo por lo que hay que reconocer que todo ente le pertenece y que la diferencia entre los propios entes sólo puede consistir en su modalidad de *pertenecer*. La diferencia se hace entre varias maneras de pertenecer al mundo ya que todo lo que existe, existe en él. Por lo que no es el ser el que se dice de varias maneras como en Aristóteles, sino el *pertenecimiento* el que se dice en

¹⁴ Barbaras, *L'appartenance*, 16.

¹⁵ Barbaras, *L'appartenance*, 17-18.

varios sentidos. De ahí que la cuestión fundamental que se establece aquí sea en qué sentido del mundo estas diferencias de grado no son sólo pensables, sino que, además, permitan dar cuenta de la diversidad descriptiva de los propios seres. R. Barbaras responde introduciendo un principio transversal de diferenciación en relación con lo que prevalece en la filosofía clásica: la supuesta diferencia entre conciencia y cuerpo se convierte en la diferencia entre el afuera y el dentro del mundo que se refiere a la diferencia entre cuerpos dentro del mundo (afirmación que es tautológica), es decir, entre modos de pertenencia. Ser una conciencia es pertenecer de un modo singular que se aprehende a través del *cuerpo propio* y, en este sentido, ser consciente significaría tener un cuerpo. Ser una cosa también es pertenecer al mundo, pero de otro modo, de hecho, de varios modos puesto que hay varias clases de cosas.

Si la propia *pertenencia* envuelve una reciprocidad, la cual es *participación*, si la mismidad y la alteridad no constituyen una alternativa y si un ser sólo puede ser sí mismo en el propio exceso de sí mismo a través del despliegue de su propio suelo, cabe preguntarse y sospechar que la inscripción en el mundo y la propia *ipseidad* varían en el mismo sentido y que la profundidad de la *pertenencia* se mide por el grado de *fenomenalización*. Por ello, *pertenecer* nos compromete a una univocidad fundamental dado que *existir* en un *lugar* significa *pertenecer*, sino que estas mismas modalidades sólo se refieren a diferencias de grado. Ya se trate de una piedra, un animal o una conciencia, en todos esos casos se trata de una misma modalidad de ser, la de *pertenecer*, en la que sólo difieren en que la conciencia pertenece de manera más profunda al mundo que la piedra o el animal. Según, R. Barbaras «esta pertenencia es el reverso y la condena de una fenomenalización, el ser del mundo es sinónimo de tener un mundo y el enraizamiento sinónimo de una cosmofanía»¹⁶.

4. Colapso del suelo primordial: una ontología del espacio

De entre los tres sentidos de la *pertenencia* que ofrece R. Barbaras (*ser en el mundo*, *ser del mundo* y *ser al mundo*) en nuestra explicación subrayaremos el segundo de ellos: *être dans le monde*. Dicho sentido hace referencia al sentido ontológico de «suelo» (*sol*) primordial en el cual el mundo no será aquello sobre lo que reposa el ente, donde se sitúa, sino aquel suelo del que se nutre, de donde proviene, el cual es el sentido último de la *participación*. El suelo, tal y como lo describe Barbaras, es la recuperación de la *Tierra* tal y como la trata Husserl que no es la Tierra como se concebía por el pensamiento moderno (Descartes, Copérnico) como cuerpo (*Körper*) celeste ubi-

¹⁶ Barbaras, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, 19.

cado en el espacio infinito. Esta *Tierra es boden, sol* de las propias acciones humanas pues, tal y como apunta Merleau-Ponty, «hace falta admitir que este mundo no es aparente en relación con las puras cosas, sino al contrario él es el mundo de las puras cosas».¹⁷

La Tierra no es primordialmente un objeto para los seres vivos encarnados, no se puede describir como finita o infinita, sino que ella es desde donde se generan los objetos. En otras palabras, será aquel suelo originario de pertenencia que opera de manera pre-teórica sobre cualquier modo de habitar un lugar. Más concretamente, como expresa L. Umbelino, «la Tierra sigue siendo la referencia inmóvil primordial por la que el movimiento y el reposo pueden tener sentido para el sujeto encarnado»¹⁸. Aunque podamos distinguir en ella distintos elementos, movimientos o estados siempre estará por debajo de todos ellos, es aquella capa preobjetiva que sustenta cualquier conocimiento sobre la realidad.

En este sentido, nuestra relación con la Tierra no es fortuita, sino fundacional, es aquella relación topológica que envuelve toda nuestra existencia, es aquella que está detrás de cada acto o movimiento y que subtiende nuestra vida intencional. Por ello, no es la Tierra, sino *nuestra* Tierra pues estamos vinculados en ella y reconocemos que nuestro modo de ser cuerpo forma parte de ese estar participando de ella. Se trata de reconocer que ningún otro astro puede desempeñar las funciones de nuestra Tierra, de nuestro suelo «como suelo de cualquier referencia, como una capa de pertenencia connivente—de la que el arraigo corpóreo en nuestro propio modo de ser-en-el-mundo sigue siendo el simbolismo más primitivo—que está más allá del en-sí del naturalismo»¹⁹. Para poder comprender mejor este acercamiento podemos traer al frente la diferencia entre la apertura del mundo a su entorno y el mundo en la infinitud que el pensamiento pone, es decir, cómo el mundo existe en la idealidad de la infinitud. La apertura al mundo siempre se realiza en horizonte, un horizonte que no se ha concebido completamente porque ya se ha formado implícitamente; en cambio, en la idealidad de la infinitud sería aquella representación que hace de ella el pensamiento moderno expresándola como Naturaleza entera, como aquel astro cuyo espacio euclidiano es cuantitativo y objetivable.

Por ello, en esta nueva caracterización del mundo como *suelo* nos encontramos con que el movimiento y el reposo pierden su carácter absoluto, pues este *suelo* se convierte en cuerpo dentro de una multiplicidad de cuerpos que le circundan, que le pertenecen. Es aquella «patria e historicidad de sujetos

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *La Nature. Cours du Collège de France* (Paris: Seuil, 1995), 311.

¹⁸ Luís António Umbelino, *Memorabilia. O lado espacial da memória (na esteira de Merleau-Ponty)*, (Ilhéus: BA Editus, 2019), 213.

¹⁹ Umbelino, *Memorabilia*, 213.

carnales que todavía no son observadores desembarazados»²⁰ que hace que haya un parentesco entre dicho suelo y mi cuerpo (*Leib*). Ambos son la referencia original desde la que puedo experimentar el resto de las cosas: el mundo sería aquella arca que lleva a todo ser vivo y a los pensamientos por encima del diluvio. De ahí que podamos afirmar que es la presencia originaria (*Urpräsenz*) presente al principio de todo sujeto.

La univocidad del concepto de *carne* encuentra aquí su lugar explicativo, pues lejos de que mi carne se sienta en contraste con la del mundo, como Merleau-Ponty persiste en concebirlo, es en la medida en que soy del mundo que puedo sentirla. Mi carne, como carne sintiente, está en continuidad con la del mundo dado que estoy situado en el nivel más profundo para hacerla aparecer como lo que es: mundo. Hay una desposesión por el mundo y, simultáneamente, una posesión por él por lo que la encarnación y percepción se nos aparecen como equivalentes. Las dos direcciones se convierten en una única, pero esto sólo ocurre con los sujetos humanos puesto que la piedra que está situada al otro extremo de la cadena de los seres es incapaz de relacionarse con el mundo en mismo grado intencional: ella sólo se sitúa en la superficie mundana, no en su profundidad. La piedra no pertenece del mismo modo al mundo que el ser humano, ésta sólo ocuparía un fragmento de extensión.

De todo ello se deduce que la espacialidad sea constitutiva del ser de cualquier ser puesto que al afirmar la *pertenencia* como una experiencia fundamental y modo originario de ser del ser equivalga a reconocer que, para cualquier ser, *ser* significa necesariamente estar *ahí*. *Pertenecer* al mundo es estar situado en él, ocupar un lugar. Según R. Barbaras, la pregunta *dónde* pone en juego la realidad de lo que se interroga, tiene un alcance ontológico y su sentido viene determinado por el contexto ontológico en el cual se inscribe. Se refiere a un modo de *pertenencia* y la cuestión concierne a un modo de ocupación, a un *cómo* pertenece. Donde la espacialidad objetiva dentro de la cual el *ser* ocupa un lugar circunscrito no es más que una modalidad entre otras de espacialidad, a saber, la que corresponde a la mera cosa, la que define su modo de ser.

Por lo tanto, este sentido se complementa con el arriba indicado puesto que el *suelo primordial* sería aquel suelo del que se nutra el *ser*, de donde proviene su sentido último de *participación*. Sin embargo, este *suelo* no debe confundirse con mundo puesto que éste último es aquello que nace, que aparece a partir de un movimiento de fenomenalización. En cambio, *suelo* es el que se convierto en mundo gracias al estar situado. Por lo que la intención última de R. Barbaras sea subordinar la intencionalidad a una pertenencia

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Resumés de Cours. Collège de France 1952-1960* (Paris: Gallimard, 1982), 116.

más radical, mostrando que cualquier ser puede ser definido por su intento de coincidir con el *suelo*, con su propia textura ontológica. Este movimiento es un movimiento de *deseo*.

Tener un *lugar* en el mundo, *pertenecer* a él, de forma fenomenológica, se lleva a cabo a través de la vida intencional que, en este caso, es expresada a través del movimiento del Deseo. Dicho movimiento supera la noción de *carne* merleau-pontyana al proponer al sujeto y a la correlación en su efectividad, donde la proximidad no será alternativa ni el reverso de la proximidad. El Deseo es vida, es su sentido de ser puesto que no hay un ser constituido del mundo, sino que se nos aparece como omni-abarcante. Su movimiento denota un intento de superar la constitución propia de la esencia del vivir, así como la introducción de una neutralidad que hace imposible enmarcarlo dentro de un intercambio en términos dualistas y que tiene como emblema la insatisfacción. Es un concepto con una naturaleza elusiva, pues no poseemos al deseo, él nos posee y estamos aquí a través de él.

5. Una ecología corporal

Un posible ejemplo ilustrativo que reúne todo lo expuesto anteriormente es la *ecología corporal* comprendida como aquella disciplina que engloba diferentes técnicas corporales, interacciones fundamentales entre el cuerpo y los entornos, medios naturales o sociales que producen cambios en la *situacionalidad* del sujeto. En otras palabras, es aquella que no se distancia ni idolatra el medio natural puesto que la naturaleza no puede describirse como buena ni mala, al contrario, lo que hace es cuestionarse de manera continua acerca de nuestras interacciones físicas con la naturaleza, con nuestro propio *suelo* a través de los límites de nuestros cuerpos. No se puede separar la ecología corporal de un entorno móvil sostenible a través de la búsqueda del yo interior o del desarrollo personal, pues «dicha búsqueda descubre que la profundidad de los cuerpos es infinita, pero nunca aislable de los entornos que atraviesa».²¹

Dichas prácticas o técnicas corporales enfatizan y describen la presencia de un *yo ecológico*, tal y como es expuesto por Gibson y recogido por Shaun Gallagher y Dan Zahavi.²² Dicha mismidad, dicho *yo* implica la idea de que la información que recibo sobre el mundo incluye, implícitamente, la información sobre mi propio *yo* (sobre la perspectiva egocéntrica y la corpo-

²¹ Bernard Andrieu e Olivier Sirost, “Introduction à l’écologie corporelle”, *Sociétés* 125 (2014), 6.

²² Cf. Shaun Gallagher e Dan Zahavi, *La mente fenomenológica* (Madrid: Alianza Editorial, 2013), 307.

ralidad espacial). Donde, en último término, «toda percepción implicaría una co-experiencia del yo y el medio ambiente – información sobre la relación entre el perceptor y lo percibido».²³ La experiencia ecológica así situada proporciona un sentido pre-reflexivo del *yo* como presencia espacial y un conjunto de capacidades corporizadas.

Las prácticas que proponemos exponer aquí son, por un lado, las técnicas somáticas utilizadas en danza contemporánea y, por otro lado, el método Feldenkrais. La primera de ellas – técnicas somáticas en danza – busca una aproximación al cuerpo sensible para buscar un equilibrio entre el sistema simpático y parasimpático y la calidad de vida. Este modelo de cuerpo lo transmiten las técnicas usadas por la danza contemporánea, en ejercicios de improvisación por contacto en la que el centro del cuerpo está en todas partes y es móvil. Dichas técnicas solicitan el cuerpo del sujeto como un cuerpo-sujeto (*Leib*) en el corazón de su propia inteligencia puesto que sus propios fundamentos giran en torno al torso como foco motor de los movimientos realizados por el bailarín; las extremidades como dotadoras de sentido y expresividad de dichos movimientos y, por último, la cabeza que puede convertirse en cuerpo a través de muecas o una mímica muy acentuada. Con todos estos rasgos, el cuerpo del bailarín se pone en relación con el mundo a través del movimiento corporal, a través del cual integra esa materia corporal dentro de una conciencia general, pues ser bailarín es elegir el cuerpo y el movimiento como campo de relación y de *pertenencia* al mundo.²⁴

Lo que nos encontramos en estas técnicas es el fomento de la presencia y la observación sin prejuicios a través de la observación fina de sensaciones profundas, la cual hace que el sujeto evolucione hacia la conciencia relacionada con su equilibrio, con su postura, con la secuencialidad de su movimiento, en definitiva, con su relación con el espacio. Como consecuencia de ello, el conjunto de la relación de cada uno con el mundo es lo que se pone en juego, se reproduce y se reconstruye de acuerdo con sus elecciones. Por lo tanto, abordan el *Leib* en el mundo desde un enfoque psicofenomenológico puesto que se dirigen a un sujeto en un contexto que es el suyo en un momento dado. Proponiendo una autoexploración a través del movimiento,

²³ James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception* (New York: Psychology Press, 2014), 126.

²⁴ Claudia Galhos, “Unidades de sensación” en: A. Buitrago, J. Sánchez et al. (eds.) *Arquitecturas de la mirada*, (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2009), 144: “La danza es el movimiento suscitado por el pensamiento y por el cuerpo. Inquietud no siempre visible. Deseo y minucioso trabajo de bordado de materias del mundo para crear frágiles unidades de sentido. (...) La danza es un estado de permeabilidad y flujo simultáneamente interior y exterior”.

del tacto y otras herramientas para poder expresar que mi cuerpo soy yo y no mi cuerpo y yo.

Por otro lado, el método Feldenkrais sería también un ejemplo de técnica somática o, mejor, de educación somática puesto que se centra en el aprendizaje sensomotor, así como en el potencial kinestésico y el descubrimiento, a través del movimiento, de mejores opciones estratégicas. Por lo que la educación somática se comprende como un camino que permite a los sujetos descubrirse en su propia percepción de su movimiento, comprendiendo el por qué de sus tareas, generando opciones y eligiendo las más eficientes para su propio desempeño en el mundo. En este método el cuerpo es tomado como *soma* puesto que se encarga del cuerpo tal y como es experimentado desde el interior, privilegiando el *ser consciente* y el movimiento de carácter no mecánico. Se trata en definitiva de poder enseñar lo que es inhabitual²⁵ a partir de la no separación, en sus sesiones, del sujeto y su entorno puesto que el entorno es parte integrante del sujeto. Todo esto explica cómo la construcción de la práctica se hace a través de la constitución de un entorno provisional, el cual es favorable a la reorganización de los hábitos. También se construirá tomando en consideración la contingencia de esa interacción, tanto en una sesión individual como colectiva, una especie de arquitectura de relaciones cambiantes con el suelo, con el espacio, entre las diferentes partes del cuerpo. Por lo que el practicante de Feldenkrais que opera mediante el tacto con su alumno en una sesión individual no trabaja sobre su cuerpo y no tiene ninguna intención de cambiar nada de ese cuerpo. Lo que hace, mediante sus intervenciones verbales o táctiles, es construir una serie de cambios provisionales entre este entorno y el sujeto que dependerá, en último término, de las respuestas e interpretaciones de este último.

Por lo tanto, estos ejemplos nos invitan a encontrar el lugar del *sentir* del sujeto en su propia interacción con el entorno: si el propio alumno se adhiere a la práctica puede estimular una sensibilidad *viviente*, vinculada al medio ambiente y, así, poder desarrollar una *sensibilidad ecológica*. Pues todas ellas nos invitan a descender a nuestro propio estrato corporal para buscar los elementos de nuestra *pertenencia* en la evolución de la *mère Terre*: agua, fuego, fluidos corporales, materiales corporales (huesos, nervios, órganos, ...).

²⁵ El método Feldenkrais nos enseña a explorar lo inhabitual, a tener una mayor conciencia de nosotros mismos, de nuestro medio para poder llevar una vida más confortable. Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=Wx457Weuwts> [Consultado: 27/02/2023]

Conclusión

Tomando en consideración la propuesta barbarasiana de la *pertenencia* se puede establecer cómo el modelo corporal y su relación y *participación* en el mundo, que se ha establecido en la filosofía, se encuentra obsoleto puesto que siempre se ha partido de una afirmación o, mejor, de una referencia corporal para poder expresar nuestra *pertenencia* y, posterior, percepción del mundo. R. Barbaras emprende el camino contrario, le da la vuelta a dicha afirmación para expresar que es porque *pertenezco* a un mundo que puedo afirmar que *tengo* o que *soy* un cuerpo. De ahí que la verdadera interrogación desde la que parte el autor sea encontrar el verdadero sentido y alcance ontológico de la experiencia del cuerpo más allá del planteamiento merleau-pontyano a través de la afirmación de que una comunidad ontológica y una diferencia fenomenológica serían las dos caras de la misma moneda. Esto se debe a que *somos* de mundo en un sentido más profundo que los otros seres y, por ello, somos capaces de hacer *aparecer* como ningún otro *ser*, *ente* lo hace. Este sería el verdadero sentido de ser de la *carne* puesto que ella es posesión perceptiva de un mundo que tiene como contrapartida una desposesión carnal por ese mundo.

Por todo ello, podremos proponer como ejemplo explicativo de esta nueva aproximación filosófica una *ecología corporal* como aquella que muestra cómo el modelo sistémico que subyace a estas prácticas o técnicas se pone en práctica en el corazón de los principios ecológicos, invitándonos a pensar, a observar, a sentir la compleja relación entre nuestro interior y nuestro exterior, entre el yo real y el imaginado. Comprender cómo funcionalmente, por ejemplo, un empujón en una parte concreta del cuerpo genera movimiento en otra parte. Ahí se encuentran las leyes sistémicas, una parte del todo está en relación con cada una de las otras partes, incluso sin vínculo directo: el todo es más que la suma de las partes. Observar como actuamos con y sobre el medio ambiente, a través del vínculo con la gravedad, el aire y el cielo, expresa nuestra *pertenencia primordial* al mundo. Aquel mundo que hace que podamos decir que pertenecemos a él, donde el yo queda subordinado a su propio *suelo* del que emerge, del que proviene su propio *ser*.

Bibliografía

- Andrieu, Bernard e Olivier Sirost. “Introduction à l’écologie corporelle”, *Sociétés* 125 (2014), 5-10. DOI: 10.3917/soc.125.0005
- Barbaras, Renaud. *L’appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*. Leuven: Peeters, 2019.
- _____. “O Pertencimento. Em direção a uma fenomenologia da carne”, *Phenomenological Studies- Revista da Abordagem Gestáltica*, XXV (2) (2019), 313-323.

- Franco, Reynner. “Contingencia, necesidad y acción recíproca. Contexto esencial-lógico para una libertad operativa en Hegel”, *Ágora*, 24/2 (2005), 229-242. ISSN 0211-6642
- Galhos, Claudia, “Unidades de sensación”, in: *Arquitecturas de la mirada*, A. Buitrago J. Sánchez *et al.* (eds.). Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2009, 140-152.
- Gallagher, Shaun & Dan Zahavi. *La mente fenomenológica*, trad. de Marta Jorba. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- Gibson, James J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York: Psychology Press, 2014.
- Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de R. Valls Plana. Madrid: Alianza, 1999.
- Lavelle, Louis. *De l'acte: la dialectique de l'éternel present*. Paris: Aubier/Montaigne, 1946.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. *Resumés de Cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1982.
- _____. *La Nature. Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995.
- Umbelino, Luís António. *Memorabilia. O lado espacial da memória (na esteira de Merleau-Ponty)*. Ilhéus: BA Editus, 2019.

Recursos web:

- Groupe Feldenkrais [Groupe Feldenkrais]. (2020, 4 de marzo). *El método Feldenkrais, explorar lo inhabitual*. [Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=Wx457Weuwts>