

CORPORALIDAD Y TEMPORALIDAD: EL CUERPO VIVIDO COMO ÓRGANO DE LA NATURALEZA

Marcela Venebra Muñoz
Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen/*Abstract*

La tesis central que se expone en este artículo es que la conciencia corporal se enlaza con la conciencia temporal en ciertos niveles de la constitución que Husserl describe en *Ideas II* y en sus diferentes vueltas sobre el tema naturaleza–espíritu (Conferencia de 1919, Lecciones de 1927 y el decurso entero de *Ideas II*). En los primeros dos apartados me ocupo del nivel más básico, el de la relación entre el tiempo inmanente, la conciencia interna del tiempo, y la corporalidad como órgano de la percepción sensible; el segundo plano atañe a la relación entre el tiempo de la naturaleza como base o fundamento del tiempo objetivo y la corporalidad como cosa viviente y órgano de la percepción. En la tercera y última parte, exploro la relación entre el tiempo objetivo y el cuerpo como un órgano de la naturaleza, que participa de la rítmica de su ambiente. El objetivo último de este artículo es mostrar la función temporalizante del cuerpo, en relación con su condición de ser objeto en el tiempo (espacio-temporalmente constituido como tal) y órgano temporalizante, a través del trabajo y el orden cultural –o espiritual– derivado de la labor.

Palabras clave: Fenomenología, Corporalidad, temporalidad, naturaleza.

Corporality and temporality: the living body as an organ of nature

The main thesis of this paper is that embodied consciousness intertwines with temporal consciousness in certain levels of the constitution that Husserl describes in *Ideas II* and his different treatments of the subject nature–spirit (Conference of 1919, 1927 Lectures, and the entire course of *Ideas II* itself). In the first two sections of the text I explore the most basic level of the relation between immanent time and body as an organ of perception. In the third and last section I explore the relationship between objective time and the body as an organ of nature that shares the rhythmicity of its environment. The final goal of this paper is to show the temporizing function of the body, concerning its condition of being an object in time (space-temporarily constituted as such) and being a temporizing organ, through work and the cultural (or spiritual) order derived from labor.

Keywords: Phenomenology, Corporality, Temporality, Nature.

Marcela Venebra Muñoz

Profesora Investigadora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y directora editorial del *Acta Mexicana de Fenomenología*. Doctora y maestra en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, y licenciada en etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Filosofía de la cultura, antropología filosófica y fenomenología trascendental son las áreas de investigación sobre las que ha trabajado desde su primera formación y hasta la actualidad.

Introducción¹

La fenomenología revela la condición del cuerpo propio como órgano espacializante. No basta con decir que el cuerpo se mueve en el espacio, sino que el espacio se abre, se despliega desde el punto cero que constituye el cuerpo vivido, un punto cero automoviente,² autosintiente y espacializante. El espacio no es un escenario pre-existente al propio cuerpo sino el correlato de su potencia automoviente: el espacio es espacialización. La distancia es correlativa a la potencia moviente del propio cuerpo, y es tiempo en el más íntimo sentido subjetivo que implica el ahora como situación inalienable de un aquí. Trato esta condición originaria de la corporalidad en el contexto de la obra husserliana dedicada a los análisis del deslinde naturaleza/espíritu, especialmente en *Ideas II*, donde aparece el tema del cuerpo en diferentes momentos y conforme a diferentes planos de la experiencia, particularmente como objeto de la naturaleza constituida. La condición espacializante del cuerpo propio se vincula en cada acto de percepción sensible a la condición temporalizante del yo. Sentir es temporalizar, y la temporalización del sentir perceptivo implica la potencia automoviente del cuerpo, de tal modo que participa de la conciencia de identidad del objeto, tocándose así en su unidad lo puramente concienical, la anticipación protentiva que ‘tiende’ a la plenificación de los objetos (el tiempo) y lo puramente corporal, la potencia autónoma de movimiento (el cuerpo). Es en el movimiento que el yo y la carne, esa corriente autosintiente, devienen en la unidad vivida del cuerpo, de mi cuerpo como órgano de mi voluntad. El cuerpo es unidad espacio-temporal en el desplazamiento.

Divido este análisis en tres partes: en la primera haré un repaso –muy general– del significado de la autonomía cinética, y el contexto en el que aparece el tema mismo de la constitución del cuerpo, que no es otro que el

del análisis de la constitución de la identidad de los objetos físicos (o espacio-temporales) que exploro en un segundo momento. Finalmente, en el tercer apartado desarrollo algunos aspectos generales sobre la función temporalizante del cuerpo como órgano de la naturaleza, no sólo como cuerpo físico o cosa material sino como cosa viviente. En este último apartado recupero algunos conceptos de la filosofía de la vida que propone Imanishi en un marco coherentemente fenomenológico.³ El objetivo último de esta reflexión no es más que aclarar los aspectos principales de esta condición temporalizante de la corporalidad, sus niveles o dimensiones y las posibilidades teóricas que abre su descripción.

1. Cinestesis: Espacialización

Las dimensiones primarias de la constitución del cuerpo propio son las sensaciones táctiles son fundamentales y autoconstituyentes de la conciencia corporal. La conciencia, el yo, amanece o despierta al tacto de su piel. Las ubiestesias son sensaciones localizadas como en doblez; revelan determinaciones del objeto y traen a presencia sensible el propio cuerpo. Constituyen la cosa, propiedades del objeto que lo determinan y la presencia misma del cuerpo para sí, un yo como mero polo de identidad que no es, no necesariamente, un sí mismo autoconsciente. Es más bien un cuerpo sintiente de otros cuerpos lo que las ubiestesias describen. Un modo de ser real que se siente al sentir las cosas. Es tanto como decir que las cosas (su tacto) nos revelan el cuerpo en su propiedad y en sus límites. El tacto es la condición autosintiente del cuerpo propio; el alma se a-presenta en la percepción de otros cuerpos y, concretamente en la percepción de su capacidad de movimiento libre.

Por la autonomía cinética el cuerpo se constituye como órgano de la voluntad. “El ‘moverse’ es la estructura más elemental de la actividad humana”.⁴ Y se localiza en ella la génesis de la tendencia originaria que atraviesa la estructura de la vida intencional. La tendencia (hacia el objeto, hacia lo

otro de la conciencia misma en su plena actualidad) se despliega desde el anonimato del cuerpo. El cuerpo moviente es la subjetividad encarnada desplegándose, desplazándose por una voluntad libre. Las cinestesis describen un “movimiento consciente de sí mismo en su ejecución”.⁵ En el devenir histórico –o despliegue genético– de la conciencia, la motilidad del cuerpo alumbra un sentido de propiedad que centraliza primariamente al yo a través de su cuerpo. La autonomía de movimiento se vive ya en el cuerpo como tender hacia o llamado de movimiento:

Las meras cosas materiales son sólo MECÁNICAMENTE MOVIBLES y ESPONTÁNEAMENTE MOVIBLES SÓLO DE MODO MEDIATO; solamente los cuerpos son movibles de modo inmediatamente espontáneo (“libre”), y justamente a través del yo libre que les pertenece y de su voluntad. Estos actos libres son aquellos gracias a los cuales –como antes vimos– puede constituirse para este yo en múltiples series de percepciones un mundo de *objetos*, un mundo de *cosas corpóreas*-espaciales (entre ellas también la *cosa* cuerpo).⁶

El libre movimiento implica una voluntad que anticipa y proyecta, es decir, una dimensión temporal; el movimiento implica una tendencia, esta orientación del acto que participa de la constitución de la realidad objetiva es pura temporalidad inmanente. El yo-me muevo (yo-hago) es temporalizante y fundante del yo-puedo como determinación proyectiva de síntesis asociativas que impulsan el proyecto. Si el yo es impensable sin un cuerpo es porque el yo sintetiza primordialmente esa ‘situación’ (su condición de ser ‘punto cero’ de las coordenadas espaciales), y lo hace a través de un yo-me muevo, yo hago.

2. Protenciones: temporalización

Las descripciones de la constitución del cuerpo propio aparecen en el contexto del análisis de la experiencia de objetos físicos, de la naturaleza como entorno de objetos dados en su inmediatez espacio-temporal. Aquí, como objetivo global y marco en el que se inserta *Ideas* II, podemos

señalar que Husserl está intentando justificar el deslinde o delimitación de campos objetivos entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu; en este sentido este libro es perfectamente coherente con los objetivos de la lección de 1927 sobre *Naturaleza y espíritu*, por ejemplo. Husserl trata en *Ideas II* de reconducir el concepto de naturaleza a su génesis de sentido en la experiencia y el concepto de espíritu a su fuente pre-egoica y primordial, en la vida subjetiva. La trayectoria de *Ideas II* se articula a través de una suerte de descripción estratigráfica del devenir histórico de la vida subjetiva personal, espiritual (humana concreta) y va desgranando los niveles más básicos de la constitución de la realidad que la ciencia y los ‘saberes disciplinares’ dan por sentada en el ejercicio de sus tareas. El nivel primario es el de la constitución de los objetos físicos o espacio-temporalmente dados que integran nuestro entorno y en los que se distinguen los niveles de cuerpo físico, cuerpo vivo, cuerpo vivido y cuerpo propio.⁷ Comenzando por la descripción del modo en que se dan los objetos físicos del entorno, Husserl se plantea la pregunta por la constitución de su identidad, abriendo la problemática misma de la estructura percipiente del cuerpo vivido.

La identidad del objeto es conciencia de identidad, este es un tema del que Husserl se ocupa en distintos momentos, y especialmente en el § 131 de *Ideas I*.⁸ La identidad de los objetos físicos se trenza de algún modo fenomenológicamente descriptible con la capacidad automoviente del propio cuerpo. A la autonomía cinética del cuerpo vivido le es correlativa la percepción escorzada o matizada de los objetos físicos, que tiende a la plenificación de las caras protendidas, supuestas en la intuición de la identidad del objeto. La posibilidad de plenificación (de emergencia de lo latente en lo patente) que deja siempre abierta la percepción de objetos sensibles está enlazada a la posibilidad de libre desplazamiento de mi cuerpo y de ajuste posicional de mis extremidades y partes movibles con relativa independencia. La conciencia de identidad como resultado de síntesis asociativas puramente temporales, no es de suyo del objeto, sino que describe un aspecto central de los actos básicos en los que

captamos el objeto como lo que es él mismo en una multiplicidad de reales y posibles apariciones bajo distintas modalidades de acto. “Todo posible perfil de un objeto, como un objeto espacial, forma un sistema coordinado con un sistema cinestésico, y con este sistema cinestésico en su totalidad, de tal modo que (...) ciertos perfiles corresponden necesariamente a un curso de movimientos”.⁹ Este es ese ‘elemento subjetivo’ –apuntado en *Ideas I*¹⁰– que determina la identidad del objeto físico, el libre movimiento.

Esta posibilidad de movimiento tiene una incidencia inmediata en la percepción, en su estructura continuamente abierta o tendente a la plenificación de los horizontes co-dados en esta experiencia presente. La percepción de objetos espaciales presupone esta estructura cinética de abiertas posibilidades. La parcialidad de la perspectiva en que se da el objeto es el correlato de la corporalidad moviente:

Las percepciones efectivas se encuentran ahí en conexión con las posibilidades de percepción, con las intuiciones presentificantes; en las conexiones de la percepción inmediata, los hilos conductores son contenidos que nos reconducen, de percepción en percepción, de un primer entorno a los entornos siempre nuevos y así la mirada perceptiva tiene las cosas en el orden propio de la espacialidad.¹¹

Perspectivas¹² e identidad se co-pertencen tanto como los polos de la correlación intencional nóesis-noéma. Las perspectivas son, pues, correlato de cada posible movimiento mío. La apertura en la que se constituye la identidad objetiva se corresponde con la estructura misma de la experiencia originaria del objeto: “Es una intelección de esencia la de que toda percepción y multiplicidad de percepciones es susceptible de ampliación, y el proceso por ende no tiene fin”.¹³ La apertura de la experiencia se ciñe siempre a las determinaciones estructurales de la percepción; en este caso, la experiencia de los objetos espacio-temporales es vista parcial que señala una unidad siempre abierta y de nuevo corroborable, como la experiencia del mismo objeto, del objeto en su unidad idéntica para un yo.

Desplazamiento espacializante y conciencia del transcurso se solapan así en la constitución de la perspectiva como parte de un todo y seguimiento de la tendencia básica hacia el cumplimiento o la plenificación. Lo puramente concienical y lo puramente corporal (en el plano primordial o pre-egoico de la experiencia inmediata –revelada en su inmediatez por la reflexión fenomenológica) se tocan, se trenzan en una suerte de precisión del tiempo como medida del movimiento, las protenciones se enlazan con la condición cinética del cuerpo propio y con la expectativa o apertura a la plenificación de la experiencia del objeto en su identidad. Hay una continua ‘excedencia’¹⁴ de lo objetivo en toda percepción sensible; esta excedencia se constituye a través del continuo de protenciones que está en correlación con los horizontes internos y externos del objeto. La percepción de objetos espaciales es un acto dado sobre cierto plano de continuidad y coherencia, y esto respecto de la unidad misma del objeto y su referencia a la constitución fisiológica ‘normal’¹⁵ de cada órgano perceptivo y de las capacidades también fisiológicamente normales de la unidad de mi cuerpo. Las vivencias, las unidades temporales, tienen una esencia intencional que las constituye como actos abiertos en referencia a lo que no es puro tiempo inmanente, el cuerpo propio. El cuerpo como órgano de movimiento y autosensibilidad es condición de toda percepción de objetos espaciales y, por tanto, de la naturaleza toda, de todo lo espacio-temporalmente dable, condición de toda intencionalidad perceptiva: “Prescindiendo de su distintivo como centro de orientación, EL CUERPO cobra SIGNIFICACIÓN PARA LA EDIFICACIÓN DEL MUNDO ESPACIAL gracias al papel constituyente de las sensaciones. En toda constitución de la *cosidad* espacial participan DOS ESPECIES DE SENSACIONES CON FUNCIONES CONSTITUYENTES COMPLETAMENTE DIFERENTES”.¹⁶ Aquí se refiere Husserl a las sensaciones que nos entregan cualidades de la cosa física y las que estas presuponen, o sea, las de la experiencia del propio cuerpo. Esto sólo quiere decir que las cualidades de la cosa física, los noémata que van llenando de contenido la forma de la X una y la misma, presuponen la autosensibilidad del propio cuerpo.

La experiencia perceptiva de un objeto no se agota, ni agota su objeto. Percibimos las cosas en esta apertura o continua posibilidad de cambio y plenificación (o posible tachadura, cancelación o enmienda) correlativa a nuestra posibilidad de movimiento. La posibilidad misma de ‘plenificación’ de todo esto que anticipo está dada por mi capacidad cinética o de movimiento libre. Mi cuerpo se desplaza alrededor del objeto completando, plenificando la expectativa de su unidad idéntica, de ser y continuar siendo el mismo objeto en el curso de una vivencia dada. “Husserl procedió a desarrollar esta idea de *kinaesthesis*. La constitución de un objeto de la percepción depende no sólo de un cierto *Verlauf* (curso, flow) de datos de la sensación sino también de un cierto tipo de cinestesis”.¹⁷ La percepción es siempre, ella misma, una perspectiva determinada por una posición en el espacio que me da el objeto en su parcialidad visible pero, a la vez, tengo el objeto en su unidad completa presente y co-presente o latente en la intuición inmediata.

La identidad del objeto, su mismidad, excede los límites de lo dado y esa ‘excedencia’¹⁸ representa el horizonte de la perspectiva; la parcialidad perceptiva es simultáneamente autocaptación espacial y espacialización. Como punto cero de orientación el cuerpo ‘espacializa’ la realidad natural.

Desde que el sujeto posee una locación espacial sólo porque tiene un cuerpo, Husserl puede afirmar que los objetos espaciales sólo pueden aparecer y ser constituidos por sujetos corporales. El cuerpo es caracterizado como ser presente en toda experiencia perceptiva como el punto cero, como el aquí ‘originario’ en relación con el cual el objeto está orientado.¹⁹

Hay una correlación entre la constitución de la naturaleza como mi entorno y la determinación de mi cuerpo como punto cero de orientación. La constitución de mi entorno natural, del medio en el que me desenvuelvo, es simultánea respecto de la autoconstitución sintiente de mi propio cuerpo: “A cada una de las cosas les pertenecen constitutivamente no sólo sistemas fenoménicos de mi momentáneo ‘desde aquí’, sino los que corresponden de modo totalmente determinado a ese cam-

bio de posición que me traslada allí. Y así para todo allí”.²⁰ Mi cuerpo es génesis (punto originario) de la distancia y, simultáneamente, es engrane del influjo temporal de la naturaleza a la que como cuerpo físico y, como cuerpo físico vivo, pertenece enteramente.

3. Tiempo de la naturaleza y cuerpo vivido

*César relata que Ariovisto pospuso las hostilidades hasta la luna nueva; los lacedemonios aguardaron hasta la luna llena antes de lanzarse al campo.*²¹

La potencia automoviente del cuerpo propio es temporalizante; en la identidad del objeto afluyen sintéticamente protenciones y motilidad. Esta condición, que corresponde a la dimensión subjetiva de la temporalidad, se distingue de una segunda determinación del cuerpo en relación con el tiempo que podríamos llamar ‘cósmico’. En el tiempo de la naturaleza podemos distinguir dos niveles de análisis; el más básico que se funda en la experiencia del transcurso y sucesión del día y la noche, y un segundo nivel, superpuesto a este, que es el de la medida temporal de las horas y las millonésimas de segundo del que llamamos tiempo objetivo. La medida del tiempo se funda en el nivel básico de la experiencia del transcurso de los ciclos y fases de la naturaleza y, primariamente, en la ciclicidad circadiana.

Tratamos aquí, desde luego, con un concepto de naturaleza fenomenológicamente depurado, es decir, nos referimos al orden de todo lo dado (y todo lo dable) bajo determinaciones espacio-temporales inmediatamente intuitibles, o sea pre-teórica o pre-reflexivamente (en el sentido de una reflexión metódicamente orientada, etc.). Esta “naturaleza”, que más bien refiere una cierta condición de la inmediatez experiencial del mundo entorno, es el fundamento del concepto científico de la naturaleza como lo real extenso, causal, homogéneo y fragmentable *ad infinitum*.²² El propio cuerpo en cuanto cosa material, es todo esto —un cuerpo físico— pero además es una ‘cosa viviente’²³, en un sentido plenamente compatible, com-

plementario de cierto nivel descriptivo del *Leibkörper* husserliano.²⁴ La cosa viviente se enlaza por vínculos de subsistencia con cosas vivas y no vivas. Entre esas condiciones no vivas, la sucesión cíclica de la luz diurna y la oscuridad es la primera rítmica, el ciclo fundamental que se enlaza con la estructura impulsiva o instintiva,²⁵ ínfima del cuerpo propio.

El tiempo de la naturaleza no es tiempo en sentido aristotélico (no es 'medida') sino una organización rítmica de los cambios y las transformaciones de lo viviente. El cuerpo vivido pertenece al universo de las cosas vivientes y, por lo tanto, participa, se constituye en tanto organismo²⁶ vivo bajo el régimen propio de lo viviente, en relaciones con lo no viviente que determinan aunque sea solo hasta cierto nivel, su funcionamiento y comportamiento. Las cosas vivientes, como el cuerpo vivido, tienen su propia temporalidad, o una condición pre-temporal que puede entenderse como una 'rítmica'. El concepto de 'ritmo'²⁷ nos permite entender con cierta sencillez esta condición, pues describe fluctuaciones y habituaciones en relación con cambios y variaciones ambientales, si el ambiente se entiende aquí como el entorno natural del cuerpo:

Desde el punto de vista del organismo, el ambiente es una extensión de sí mismo, el cual controla (...) [El ambiente] está parcialmente dentro de nuestro cuerpo, y nuestro cuerpo no puede ser construido ni transformado a voluntad pues es una extensión de ese ambiente. En la medida en que el ambiente existe en una cosa viviente, tanto como ella existe en él, no están separados.²⁸

Uno de los vasos comunicantes más visibles de esta unidad del cuerpo y su entorno es la rítmica, como determinación de la estructura de relaciones entre lo vivo y no vivo. El cuerpo vivido no se 'adapta' al tiempo de la naturaleza, la ritmicidad de la naturaleza es una condición de su ser cuerpo vivo que es, en cuanto tal, un momento de la ritmicidad universal de las cosas vivientes. La materialidad viva y vivida del cuerpo participa de esta rítmica natural de lo viviente. El cuerpo tiene su propia temporalidad o, dicho de otra forma, el tiempo objetivo y el tiempo subjetivo confluyen en la habituación diurna y 'horaria' del cuerpo a sus propias necesidades.

La ritmicidad es un enlace funcional entre las condiciones afectantes del entorno y el cuerpo propio. La naturaleza en tanto *Umwelt*,²⁹ mundo de las cosas vivientes, es el gran metrónomo que rige el despliegue y desarrollo del cuerpo vivido, de tal manera que esa ritmicidad primigenia es a poco apropiada, significada, habituada, estructurada (y rota luego en su estructura) o colonizada por el lenguaje y la cultura.

El tiempo de la naturaleza es subjetivado a través del cuerpo y es esta medida la que está en la base del tiempo objetivo. El cuerpo vivido, la conciencia corporal, se enlaza a la temporalidad objetiva a través de la carne, en tanto momento, ella misma, de la rítmica natural. El enlace primario es la afección, que, según Husserl, articula la conciencia con el entorno, abarca todos los elementos de esa realidad inmediata, la temperatura, la fuerza o ausencia de viento, el enrarecimiento del ambiente y, en la base de todo, la luz y la oscuridad. Este primer enlace envuelve la esfera más básica o abarcante de la vida de conciencia, pues se enlaza directamente con los estados anímicos. “Lo corporal es dado como entretelado en el contexto causal de la naturaleza física, por otro lado, el cuerpo es perteneciente a la realidad anímica”.³⁰ La condición del cuerpo propio, su composición estructural, es el complejo de eso que Javier San Martín llama “comunidad de base conciencia-mundo”.³¹

El cuerpo propio se engrana en la temporalidad o ritmicidad de la naturaleza, primero a través de los ciclos de vigilia y sueño que se rigen por los ciclos naturales del día y la noche. El ritmo más inmediato que impregna por sus propias determinaciones el comportamiento del cuerpo vivido es el más predecible ciclo luz/oscuridad. El tiempo objetivo más originario se funda en la sucesión del día y la noche que traspasa el cuerpo organizando sus estados de cansancio o vigilia. El aflujo encarnado de esta condición de predictibilidad, la certeza absoluta en que este día no será eterno, funda o co-funda la certeza primigenia de la realidad del mundo, la espontánea ‘tesis de realidad’, que tiene la Tierra como su suelo. La predictibilidad de la sucesión del día y la noche se entrelaza con la creencia primigenia (la creencia de todas las creencias, o la que no se puede descreer³²) en la realidad efectiva

del mundo. La certeza insondable del mundo ahí para mí se enlaza con la rítmica ciclicidad de la naturaleza. Esa primera referencia del cambio y la permanencia entre los estados de luz y oscuridad –que arraiga y germina en el propio cuerpo, que envejece– es una hebra sólida en el tejido del sentido de ser real; esto es, nuestro sentido de la “continuidad” se enlaza al evidente *continuum* de la sucesión del día y la noche, el sol y la luna a través de la bóveda celeste, en un recorrido cuyas distancias son los lugares espaciales, las posiciones de los astros respecto de nuestra propia posición, aquí, en la Tierra.

Incluso la constitución de la Tierra como el suelo originario, la localización originaria de todo posible movimiento, es ella misma constituida sobre la base o el fundamento de la constitución aún más originaria de la carne: “Sólo ‘el’ suelo de la Tierra, con su espacio circundante de cuerpos, puede hallarse constituido de manera originaria. Ello presupone la constitución de mi cuerpo como carne, y la de otros sujetos conocidos y la de un horizonte abierto de otros sujetos”.³³ Incluso en la idea del movimiento de la Tierra hay una raigambre originaria e íntima de la movilidad de mi propio cuerpo. El ahí de la Tierra, el entorno de la naturaleza es límite de la acción. “Tierra es un concepto trascendental límite”³⁴ porque es el límite posible del movimiento. La Tierra no se mueve porque es el dónde de todo movimiento: no se piensa, de hecho, respecto del movimiento. Un temblor de Tierra es un temblor de las cosas sobre la tierra en lo que concierne a nuestra percepción, no son las entrañas del planeta superponiéndose en una amalgama que se quiebra o se roza en una dentellada de placas tectónicas, es el edificio transformado en una materia elástica, incompatible con el concreto en su peso y su espesor. Son las cosas cayendo al suelo, el pánico. Pero la Tierra, incólume sigue ahí, sosteniendo, soportando los restos, exhibiendo sus grietas. La Tierra no se mueve porque no se constituye como cuerpo ni se da como tal a la experiencia. La Tierra es el suelo del movimiento y el reposo de los cuerpos, no materia en reposo o en traslación. Nuestra posición terrestre es fija, solo los astros se mueven o sólo su movimiento es directamente intuible por nosotros. Al concepto de cuerpo físico le es inherente la posibilidad de movimiento, mientras

la Tierra como el suelo que sostiene todo ente físico, no se nos da, no se presenta como un cuerpo, por lo tanto carece de esa condición cinética inherente (en diferentes grados) a todo lo que ella contiene.

El movimiento del Sol en relación con la Tierra es, desde mi condición corporal, comprendido como temporalizante, igual que el desplazamiento de mi cuerpo es espacialización y temporalización, un espacio en el que todo objeto físico adquiere una posición para mí en la naturaleza. El desplazamiento de los cuerpos físicos, como los astros, es temporalización por una identidad de la distancia y el tiempo fundada en el vínculo más básico entre protenciones y libre movimiento. Así el recorrido del sol en el cielo es transcurso, el trozo de tiempo natural (pre-reflexiva e incuestionadamente) experienciado como rector y orientador de las acciones y la praxis en el mundo.

Las horas representan la transferencia de una unidad espacial, una posición ocupada por el sol en el cielo, a un sistema uniforme de unidades temporales. El desplazamiento de una posición a otra en relación con el cenit (el punto más alto que alcanza el sol en el día) se convierte en unidad de medida temporal sobrepuesta a un espacio uniforme. El desplazamiento observable mantiene una relación de autorreferencialidad al propio cuerpo, y su potencia automoviente se convierte en primera unidad de medida, parámetro o metrón temporal, en los ritmos de la naturaleza o de la vida del cuerpo.³⁵ El primero de estos ritmos es el sueño y la labor, el segundo, la ritmicidad reproductiva y las determinaciones de fases y etapas derivadas de ella. La temporalidad reproductiva estructura nuevas fases y etapas del cuerpo vivo cuyo ciclo no es uniforme ni homogéneo en los seres humanos.

La ritmicidad o habitualidad del cuerpo en el tiempo de la naturaleza se mantiene aun en ausencia de las condiciones habituales por cierto tiempo. Un ejemplo a mano de esta determinación es el síndrome de desfase horario (*jet-lag*) en el que el cuerpo sigue (tortuosamente) viviendo en la ritmicidad temporal habitual en condiciones ajenas o no habituales. Es posible rastrear todo un orden de sentimientos asociados a ciertas condiciones de ritmicidad en fases estacionales o condiciones ambientales:

El ambiente tiende a ser pensado tan sólo como factores ambientales inorgánicos; se trata de una expresión reduccionista que simplifica los fenómenos lo más posible, tratando a los animales como autómatas y a las plantas como objetos (...) no puede explicar completamente las características animadas de los animales ni las propiedades vegetativas de las plantas.³⁶

El ambiente no es el escenario del cuerpo como cosa viviente, su ser vivo se constituye en la trama de relaciones que le mantienen vivo, sus vínculos con otras cosas vivas y no vivas. Sin embargo, la conciencia interna del tiempo no se toca con esta ritmicidad sino tangencialmente, pues los ritmos circadianos³⁷ rigen diferencias en la actividad de la conciencia en la vigilia o el sueño, pero el sueño constituye su propio mundo, aunque sea el de una noche eterna. El tiempo del cuerpo es, como cualquier otro de sus atributos, una cualidad objetivable pero no determinante o inmanente a la vida de conciencia. La condición temporal del cuerpo propio en su dimensión trascendente, de cosa en el mundo, viviente en extinción, cosa que envejece. La condición temporal del cuerpo está regida por la ritmicidad natural que se significa desde la propia carne, pero la conciencia misma no conoce sus límites, es decir, no muere como muere el cuerpo, aunque una conciencia incorpórea, un yo sin un cuerpo, sea impensable. La distinción entre conciencia y cuerpo se exhibe en la desidentificación como auto-objetivación del cuerpo 'propio', que es condición de una gran parte de la experiencia humana.

La correspondencia del cuerpo al tiempo de la naturaleza pasa no solo por su funcionalidad orgánica, su propio despliegue del nacimiento a la muerte, el envejecimiento y la reproducción como "etapas" o fases que se corresponden con la rítmica de las cosas vivientes, sino que además se enlaza, a través de la afección, con estados anímicos en los que de alguna manera incide esa ritmicidad orgánica del cuerpo propio. Más allá de esto, el tiempo de la naturaleza es el primer tema de la cultura, la primera referencia u orientación humana en el mundo. La rítmica natural se enlaza con el cuerpo no sólo en el nivel orgánico, en la carne regida por el ciclo circadiano, las fases de sus estros y sus cambios, sino más allá, al convertirse en tema funda toda una dimensión de la cultura o la vida espiritual, según Cassirer:

No solo nuestra tierra sino nuestro propio yo espiritual, hemos nacido y todos nos alimentamos del sol desde nuestros primeros pestañeos frente a la luz hasta nuestros más elevados sentimientos religiosos y morales (...) la progresiva intelección de la diferencia entre el día y la noche, la luz y la oscuridad, es el nervio interior de toda evolución cultural humana.³⁸

Las distancias temporales, las primeras medidas, se fundan en la ciclicidad vital del entorno y del propio cuerpo, los tiempos de reproducción, de cultivo, de desplazamiento, etc. Lo que el tiempo mide originariamente son modos de relación y praxis en el entorno; dentro de ese plano experiencial es sostenible que la primera medida del tiempo sea la de la “labor”³⁹ y la del descanso como temporalización de la ciclicidad circadiana diurna / nocturna y las fases estacionales.

Esta rítmica de la naturaleza rige la organización del trabajo y el descanso, e incluso sus valoraciones, las valoraciones de la labor y el ocio encuentran algún fundamento en la observación inmediata de la naturaleza que, en sus fases productiva y regenerativa, determina los ciclos y modos laborales de los hombres. Desde esta perspectiva puede sostenerse que el enlace temporal del cuerpo y la naturaleza es el trabajo. La labor es temporalizante, es medida de la ritmicidad natural, no añade nada a los ciclos y fases de la rítmica de la naturaleza, sólo se vuelve su medida. El trabajo puede entenderse como la medida de las fases de esta sucesión, del cambio, las transformaciones o metamorfosis del entorno de lo vivo y lo no vivo. Los ciclos de fertilidad de la tierra en relación con las fases lunares y estacionales como determinantes de labores concretas (arar, sembrar, cosechar); los periodos de inundación como momentos de traslado o trashumancia.

El cuerpo es órgano temporalizante en la labor como primera medida de la rítmica de la naturaleza:

Para todo hay un tiempo oportuno. Hay tiempo para todo lo que se hace bajo el sol. Tiempo de nacer; Tiempo de morir; Tiempo de matar; Tiempo de sanar; Tiempo de destruir; Tiempo de reedificar; Tiempo de llorar; Tiempo de reír; Tiempo de tener duelo; Tiempo de danzar; Tiempo de esparcir piedras; Tiempo de recoger piedras; Tiempo de abrazar; Tiempo de encontrar; Tiempo de perder; Tiempo de ahorrar; Tiempo de derrochar; Tiempo de romper; Tiempo de reparar; Tiempo de callar;

Tiempo de hablar; Tiempo de amar; Tiempo de odiar; Tiempo de guerra; Tiempo de paz (...). Todo está bien en su momento oportuno. (Eclesiastés: 3: 1-15)

Se abre aquí una vía de acceso al tiempo histórico, a través de la problematización o la crítica de esta función natural, temporalizante del cuerpo en el trabajo, como primera 'apropiación' y engarce secundario (si el primero es puramente orgánico) en la ritmicidad natural que la labor y el trabajo convierten en tiempo.

Las horas como unidades de medida tienen su primera referencia en las actividades humanas. Los días aciagos no son una suma de horas sino la regla que determina el modo en que se experimenta un decurso peculiar, los cambios estacionales, los solsticios y equinoccios, etc. Las horas sacras, por ejemplo, tienen un contenido significativo, experiencial, que se piensa a sí mismo suspendido sobre el tiempo ordinario en o por la meditación. El tiempo ritual es una apropiación del tiempo de la naturaleza, que pasa por una simbolización y significación que toma como primer referente el cuerpo propio y los vínculos de subsistencia con el entorno: los alimentos, las condiciones de sueño, la sexualidad, los ejercicios físicos y la higiene, etc. El escenario temporal de la ritualidad atraviesa los ritmos del cuerpo como cosa viva (los estros, las gestaciones, los partos) y los significa en la censura y el tabú. Las horas sacras irrumpen en el tiempo ordinario, a través de un cambio de orientación práctica hacia las cosas del mundo cuyo contacto se prohíbe.

La temporalidad regida por la ritmicidad de lo diurno y lo nocturno (que tampoco se confunde con la estructura lógico-oposicional de C. Lévi-Strauss, o estaría a la base de esta, como su fundamento) se significa primariamente en la praxis, y son los actos, por tanto, la primera unidad de medida en que confluyen, a ras del cuerpo, el tiempo subjetivo, el de las vivencias, y el tiempo de la naturaleza o la rítmica de lo viviente. Sobre ese contenido primigenio de la medida del tiempo, de la temporalidad del cuerpo que mide la rítmica de la naturaleza y se enlaza con ella, se generan tramas significativas que justifican y dan sentido a com-

portamientos, fungiendo como orientaciones habituales. El lenguaje y los símbolos del mito articulan en un orden de significado el decurso del entorno o esa certeza primigenia de la sucesión del sol y la luna en la bóveda celeste, certeza solidaria de la Tierra como suelo y límite del movimiento y, más ampliamente, de la tesis o creencia en la realidad del mundo que abraza nuestra existencia entera. Esta íntima e incuestionable certeza, la de que mañana amanecerá, mañana saldrá el sol no importa cuán larga u oscura parezca la noche, se enlaza últimamente con la tesis de realidad que el mito corona en su firmeza arraigada, entretejida o continuada en el telos mismo de la subsistencia, y el instinto persistente de la cosa viviente y de la conciencia, como un básico impulso de vida.

La praxis es el modo de significación del tiempo natural que envuelve el enlace orgánico y anímico. El ritmo de la naturaleza es el sincronizador del ritmo espiritual, cultural, es decir, del modo en el que una determinada tradición tematiza la rítmica de su entorno natural y la temporaliza: “sólo puede llegarse a una auténtica particularización, a una auténtica distribución del mundo mitológico –dice Cassirer– cuando la dimensión de profundidad de este mundo, por así decirlo, se hace patente con la forma del tiempo”.⁴⁰ El mito sería, desde esta perspectiva –estrictamente fenomenológica⁴¹– una ordenación en el relato de la ciclicidad natural, pues el tema –aun implícito– del relato mítico es el tiempo de la naturaleza como fuente de certeza de la permanencia del decurso, de la sucesión, el cambio predecible en la permanencia que funda el sentido de realidad del mundo: esa es la obviedad que el mito justifica y ordena en sus fuentes ‘originarias’⁴² a través del relato. En su dimensión primaria el tiempo de la naturaleza es la rítmica del cuerpo en sincronía con el ambiente. Sincronía que implica una apropiación simbólica de la ciclicidad natural, vivida, que se expresa en las dimensiones concretamente antropológicas (históricas, espirituales) de la profecía y el mito. En un relato en el que se repite un “parto de la luz” (si la primera labor, el primer trabajo, es el parto, el trabajo del cuerpo), el cuerpo vuelve a ser órgano temporalizante en tanto órgano de la naturaleza o cosa viviente.

Conclusiones

El cuerpo es órgano temporalizante y espacializante en su condición de cosa viva, cosa en el espacio y en el tiempo. El despliegue temporal de la conciencia corporal transcurre en los dos niveles o dimensiones: trascendente y trascendental. El cuerpo vivido es órgano de la naturaleza que él mismo constituye en sus coordenadas espaciales, materiales, cromáticas, etc. El cuerpo vivido es órgano temporalizante en su dimensión trascendental –participante de la constitución del mundo entorno– y tiene su propia temporalidad como parte y momento del horizonte de cosas vivientes entre las que se encuentra. En la percepción la potencia cinética del cuerpo se toca y entrelaza con la tendencia protentiva del tiempo inmanente. En la naturaleza, sus acciones acopladas a la rítmica natural, establecen la medida del tiempo objetivo y el tiempo histórico mediante la labor y el trabajo. El vaso comunicante ambiente-cuerpo es el ritmo de la subsistencia cuyo gran cronómetro es la sucesión del día y la noche. En la insondable certeza del fin del día y el fin de la noche se articula así, a través del cuerpo, la tesis de realidad, el sentido de ser real de la naturaleza; la certeza del suelo terrestre que sostiene todos los cuerpos que ‘padecen’ la ciclicidad luz-oscuridad se integra en la certeza última, espontánea y natural del ser real.

Notas

¹ Agradezco sinceramente las atentas lecturas de los árbitros de *Devenires*. El tiempo dedicado a las observaciones y correcciones es invaluable y le da sentido a la vida académica. La corrección de la versión en inglés del *abstract* y los comentarios sobre la estructura del texto me han permitido afinar enormemente la primera versión de este artículo. Muchas de las recomendaciones bibliográficas como Patočka, Klaus Held y otros, resultan más que pertinentes para los fines de este trabajo, lamentablemente los tiempos editoriales no me permitieron incorporar debidamente las referencias que, en otro momento, podré invertir en el desarrollo de aspectos que en este primer ensayo (intento) apenas toco, como el caso del temblor de Tierra. Finalmente, la ausencia de Merleau-Ponty en este texto no se ha debido al desconocimiento del valor de sus análisis

de la corporalidad, y justifico la falta de referencias a su obra en el lugar pertinente de este documento.

² “...mientras el sujeto siempre, en cada ahora, está en el centro, en el aquí, desde donde ve todas las cosas y ve hacia el mundo, el lugar objetivo, el sitio espacial del yo o de su cuerpo es un sitio cambiante”. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, F.C.E., México, 2005, § 41, p. 289 /241. Trad. Antonio Ziriión Quijano. (En adelante *Ideas II.*) p. 198.

³ Es probable que la filosofía merleauPontiana de *La estructura del comportamiento*, por ejemplo, sea igualmente cercana a la intención de pensar el cuerpo como órgano de la naturaleza. Sin embargo, la ventaja que encontré en la obra de Imanishi, es que tematiza no la conciencia o el cuerpo, sino la naturaleza, una naturaleza vivida y un concepto de cuerpo especialmente husserliano (aunque Imanishi no cita explícitamente a Husserl, se sabe que fue alumno de Nishida). Es probable que el solo desarrollo de la portentosa obra de Merleau Ponty más pertinente para el caso (*La estructura del comportamiento*) me hubiese llevado a un resultado enteramente distinto de mi propósito, que no es otro que mostrar la profundidad de la fenomenología trascendental de la corporalidad, el anuncio de un tema o un problema que se suscita en ella, o que ella abre: la temporalidad de la conciencia corporal.

⁴ Ludwig Landgrebe, “El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo” en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, CEMIF, 2017, p. 98.

⁵ *Ibid.*, p. 99. Cfr. E. Husserl, *Ideas II*, § 46, p. 209.

⁶ E. Husserl, *Ideas II*, p. 191.

⁷ El cuerpo físico es la materia resistente, extensa, el cuerpo vivo describiría a animales y plantas, y el cuerpo vivido es el cuerpo de un yo. El “cuerpo propio” es haber del yo, propiedad, tema y objeto del yo o para el yo, es el cuerpo como enfrenteante, el cuerpo de un yo autoconsciente que reconoce su cuerpo precisamente como el suyo. Esta última distinción no es necesariamente explícita en Husserl.

⁸ “Con el objeto uno coordinamos múltiples modos de conciencia, actos o nóemas de actos. Patentemente, es no es accidental; nada es pensable sin que sean también pensables múltiples vivencias intencionales enlazadas en unidad continua propiamente sintética (politética), en las cuales ‘él’, el objeto, es consciente como idéntico”. [Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, F.C.E., México, 2013, § 131, p. 400. Trad. José Gaos. Edición y refundición integral de Antonio Ziriión Quijano. (En adelante *Ideas I.*)]. Esta referencia tiene especial importancia para nuestros propósitos porque la estructura que describe coincide en efecto con la percepción sensible de

un objeto idéntico, a través de predicados fundados en perspectivas y cambios posibles de perspectivas corporales.

⁹ Dan Zahavi, *Husserl's phenomenology*, Stanford University Press, California, 2003, p. 100.

¹⁰ Ver nota 8.

¹¹ E. Husserl, *Chose et espace. Leçons de 1907*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989, p. 25.

¹² Según San Martín “perspectiva” es el término más preciso para traducir Abschattung: “Tanto en la traducción de *Ideas* por José Gaos como por Antonio Ziri6n, no queda claro el sentido de la palabra Abschattung y en la traducci6n no se percibe de modo preciso que esta palabra, por una metonimia significa exactamente ‘perspectiva’, el escorzo o matiz en que todo lo percibido se nos da (...). El uso de Abschattung es obviamente metaf6rico, porque la forma en que la perspectiva se indica en la pintura o en la realidad son los matices y variaciones de luz que se ofrecen en la visi6n”. J. San Mart6n, *Sobre la Creencia* (in6dito), fragmento cedido por el autor para este art6culo.

¹³ E. Husserl, *Ideas I*, § 149, p. 451/347.

¹⁴ “La presentaci6n, que se enlaza siempre con la percepci6n, va m6s all6 de ella e implica un excedente no dado”. Roberto J. Walton, “Fenomenolog6a de la empat6a” en *Revista Philosophica*. No. 34-35, Instituto de Filosof6a. Pontificia Universidad Cat6lica de Valpara6so, 2001-2002, p. 410.

¹⁵ La ‘normalidad’ se entiende aqu6 bajo la idea de cierto 6ptimo de la percepci6n referente a las condiciones para alcanzar una percepci6n 6ptima del objeto a trav6s de sus notas, por un lado, condiciones apropiadas del medio, por otro, condiciones 6ptimas tambi6n, de los 6rganos perceptivos: “A LA EXPERIENCIA NORMAL, en la que el mundo se constituye PRIMIGENIAMENTE como mundo ‘TAL COMO ES’, pertenecen todav6a otras CONDICIONES NORMALES DE LA EXPERIENCIA: por ejemplo, la visi6n a trav6s del aire, etc6tera”. (Edmund Husserl, *Ideas II*, § 16, p. 92.) Otras formas de anormalidad tienen que ver con el cuerpo mismo, y con el que los 6rganos sensoriales no se encuentren en circunstancias 6ptimas, como si, por ejemplo, ‘ingiero santonina’.

¹⁶ *Ibid.*, p. 89.

¹⁷ Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, p. 3.

¹⁸ “La apprehensi6n por medio de un ‘sentido’ encierra en s6 horizontes vac6os de ‘percepciones posibles’ (...) en cada caso puede entrar a un sistema de nexos de ‘percepciones posibles’ (...) El *cuerpo* espacial es una unidad sint6tica de una pluralidad de estratos de ‘apariciones sensibles’ de sentidos diferentes. Cada estrato es en s6 homog6neo, inherente a un sentido”. E. Husserl, *Ideas II*, § 15, p. 69.

¹⁹ Dan Zahavi, *op. cit.*, pp. 98-99.

²⁰ E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, FCE, México, 2005, § 53, p. 165.

²¹ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II*, FCE, México, 2001, p. 145.

²² “El concepto geométrico de homogeneidad puede ser expresado precisamente por el postulado de que desde cualquier punto en el espacio pueden efectuarse las mismas construcciones en todos los sitios y en todas direcciones”. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 117.

²³ La cosa viviente es nada más que una ‘cosa’ viva en relaciones de dependencia, intercambio, etc., con otras cosas vivas y no-vivas. Una cosa viviente es tanto una planta como un animal superior. Las relaciones pueden ser más o menos complejas, pero pertenecen, como “organismo” (es decir, como cuerpo que nace, crece, se reproduce y muere) a un todo ‘ambiental’, un todo de relaciones más vasto. Si nos preguntamos cómo es que el cuerpo está entre las cosas, una vía descriptiva probable es la de Imanishi, pues nos presta ciertas herramientas para describir este nivel de la constitución. Ver Kinji Imanishi, *El mundo de las cosas vivientes*, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, 2011.

²⁴ “Los cuerpos son x idénticas en cuanto índices de regulaciones legales de apariciones corporales de sujetos en el nexa de la naturaleza física en su totalidad; las almas enlazadas con estas x *objetivamente* determinadas, también son *objetivamente* determinables en la unidad sustancial-*real* con ellas: son unidades dependientes de los *objetos* de la naturaleza ‘cuerpo físico’ y enlazadas con éste de modo *objetivamente real* como *realidades* en el espacio y el tiempo”. [E. Husserl, *Ideas II*, § 46, p. 213] Esto es lo que Husserl considera como un nivel del cuerpo como cosa viva enlazada causalmente en un sentido más complejo que el puramente físico, más bien orgánico y biológico que, en el nivel humano, demanda la consideración de la vida subjetiva, de la subjetividad que “ya no es naturaleza”: “El análisis de la naturaleza y la consideración de la naturaleza muestra, por ende, que está menesteroso de complemento (...) y apunta por ello más allá de sí, hacia otro sector del ser y de la investigación: éste es el campo de la subjetividad que ya no es naturaleza” [*Idem.*] En este sentido la consideración de Husserl sobre el campo de la naturaleza que cae más allá de la fenomenología, es lo que Imanishi recoge pero desde una perspectiva no naturalista sino plenamente compatible con la intención husserliana. Para Imanishi la vida no puede explicarse a través del comportamiento de una célula o determinado mecanismo molecular aislado: “De la misma manera tampoco podemos explicar por completo ninguna vida individual por las propiedades de una célula, ni explicar una célula en términos de las moléculas o de los átomos (...) Aún si explicamos la actividad del esperma en términos fisicoquímicos, la existencia del óvulo debería pensarse como un prerrequisito para su actividad (...) debe asumirse la existencia del individuo que fabrica esperma, o fabrica el óvulo”. [K. Imanishi, *op. cit.*, p. 90.] En este sentido es sostenible que la visión de Imanishi puede funcionar como

una profundización en la descripción fenomenológica de ese nivel del cuerpo como cosa viviente, cosa en un entorno de cosas vivientes que Husserl señala en el primer estrato de la naturaleza física.

²⁵ Husserl define este ‘impulso’ como proto-vivencia, es decir como condición o materia de las vivencias intencionales. El instinto y el impulso forman parte del subsuelo anímico de la experiencia: “¿Qué es pues este subsuelo anímico? La protosensibilidad son los datos sensibles, los datos de color en su campo visual de sensación que es una unidad anterior a toda ‘apercepción’ y también después de ella puede ser hallado como momento de una apercepción, a saber, como momento del aspecto visual. Igualmente, los sentimientos sensibles fundados en estos datos sensibles, pero también los datos del impulso, los impulsos no como cosas supuestas trascendentes a la conciencia, sino protovivencias, siempre pertenecientes a la composición del subsuelo anímico”. E. Husserl, *Ideas II*, Anexo XII, § 3, p. 386.

²⁶ Entiéndase aquí organismo como nada más que un cuerpo que nace, se desarrolla, se reproduce y muere. La organicidad no refiere aquí, nada más que ese proceso del orden natural inmediatamente vivido.

²⁷ “La ritmicidad es una propiedad de los seres vivos que se presenta como parte de la adaptación al entorno (...) Un ritmo se compone de diversas características: la frecuencia, la amplitud, el periodo y la fase. El ritmo biológico se puede definir como una fluctuación bioquímica, fisiológica o conductual que tiene una recurrencia intervalos regulares. La frecuencia se refiere al número de acontecimientos de un evento repetido por una unidad de tiempo. El periodo, a su vez, es el tiempo que se tarda cada ciclo de fluctuación”. Aleph Corona Morales y M. Socorro Fernández, “Bases de los ritmos biológicos”, en Mario Caba (ed.), *Bases celulares y moleculares de los ritmos biológicos*, Universidad Veracruzana, 2008, p. 15.

²⁸ K. Imanishi, *op. cit.*, p. 87.

²⁹ Ver Jakob Von Uexküll, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, Cactus, Buenos Aires, 2016. Trad. Marcos Guntin.

³⁰ L. Landgrebe, art. cit., p. 106.

³¹ “Es como si, más allá de la luz, el color y el sonido que habitan el mundo, dándole un contenido, hubiera una *comunidad de base* entre el cuerpo y el mundo que no puede ser interrumpida y que por tanto siempre está ahí, y que se nos muestra en los análisis del propio Husserl”. Javier San Martín, “El contenido del cuerpo” en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2: *Cuerpo y alteridad*, UNED-SEFE, Madrid, p. 176.

³² Tomo esta expresión que San Martín recupera de Ortega en el contexto fenomenológico de este último y como parte de un libro dedicado a las creencias que se encuentra aun en preparación.

³³ E. Husserl, *La tierra no se mueve*, Editorial Complutense, Madrid, 2006, p. 41. Trad. Agustín Serrano de Haro.

³⁴ *Ídem*.

³⁵ Según Hans Rainer Sepp, las primeras unidades de medida espacial tienen referentes o parámetros culturales, codos, pies, leguas como distancias recorridas por el cuerpo, etc.

³⁶ K. Imanishi, *op. cit.*, p. 90.

³⁷ El ciclo “circadiano” es un modo de clasificación de los ritmos en relación con la rotación de la Tierra y la alternancia del día y la noche, que es lo que primariamente intuimos. Ver Aleph A. Corona Morales (*et. al.*), art. cit., p 16.

³⁸ E. Cassirer, *op. cit.*, p. 132.

³⁹ Me valgo aquí de la distinción que Hannah Arendt establece entre labor y trabajo. El significado de la labor es más básico que el del trabajo, y atañe sobre todo al despliegue de la vida activa abocada a la subsistencia. “La labor que produce todo lo necesario para mantener vivo el organismo (...) [el] trabajo que crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano y necesita la acción con el fin de organizar la vida en común de muchos seres humanos”. (H. Arendt, *Labor, trabajo y acción*. Conferencia de 1957, p. 1.)

⁴⁰ E. Cassirer, *op. cit.*, p. 141.

⁴¹ “La tarea de la fenomenología tal como Husserl la entiende, no se agota en el análisis del conocimiento, sino que más que investigar las estructuras de objetos de esferas totalmente distintas, atendiendo puramente a lo que ‘significan’ sin tomar en cuenta la ‘realidad’ de sus objetos. Tal investigación debería abarcar también el ‘mundo’ mítico, no para derivar su ‘consistencia’ peculiar a partir de la multiplicidad de la experiencia etnológica y etnopsicológica sino para aprehenderla en un análisis puramente ‘ideacional’”. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 30.

⁴² Quiero decir originario en el sentido de la génesis u origen del mundo.

Referencias

ARENDRT, H., *Labor, trabajo y acción*. Conferencia de 1957.

CAIRNS, D., *Conversations with Husserl and Fink*, Nijhoff, La Haya, 1976.

CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas II*, FCE, México, 2001.

CORONA MORALES, A. y FERNÁNDEZ, MS., “Bases de los ritmos biológicos” en Caba, M. (ed.), *Bases celulares y moleculares de los ritmos biológicos*, Universidad Veracruzana, 2008, pp. 15-24.

- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, FCE, México, 2013. Edición y refundición integral de la traducción de Antonio Ziri6n Quijano.
- _____, *La tierra no se mueve*, Editorial Complutense, Madrid, 2006. Trad. Agust6n Serrano de Haro.
- _____, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, FCE, México, 2005. Trad. Antonio Ziri6n Quijano.
- _____, *Chose et espace. Leçons de 1907*, Presses Universitaires de France, París, 1989.
- IMANISHI, K., *El mundo de las cosas vivientes*, Instituto Venezolano de investigaciones Científicas, 2011.
- LANDGREBE, L., "El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo" en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filos6fica y cient6fica*, CEMIF, 2017, pp. 93-123.
- SAN MART6N, J., "El contenido del cuerpo" en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2: *Cuerpo y alteridad*, UNED-SEFE, Madrid.
- VON UEXKÜLL, Jakob, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, Cactus, Buenos Aires, 2016. Trad. Marcos Guntin.
- WALTON, R., "Fenomenología de la empatía" en *Revista Philosophica*. No. 34-35, Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2001-2002, pp. 410.
- ZAHAVI, D., *Husserl's phenomenology*, Stanford University Press, California, 2003.



Recepci6n: 23 de julio de 2019
Aceptaci6n: 11 de octubre de 2019