

UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA

FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

LA ANIMALIDAD EN EL HOMBRE COMO OTRA FORMA DE SER CUERPO
A partir del concepto de *Cuerpo* en Maurice Merleau-Ponty y *La metamorfosis* de
Franz Kafka

PRESENTADO POR
KATHERIN PATIÑO ARISTIZABAL

DIRECTOR DE PROYECTO DE GRADO
PEDRO JUAN ARISTIZABAL HOYOS

Pereira, 2022

Agradecimientos

Quiero dar gracias a quienes de alguna manera apoyaron este proyecto desde su estructuración hasta su etapa final. A Pedro Juan Aristizabal por su acompañamiento en este proceso investigativo.

También agradecer a los profesores de la Licenciatura que desde su labor formaron académicamente mi sentido crítico y por quienes tuve la oportunidad de profundizar y experimentar nuevos conocimientos que serán de gran ayuda en mi eje profesional.

Además de ello quiero agradecer a mi madre por provocar en mí el ser perseverante y a Fabián por su apoyo e impulsarme a ser mejor aun cuando ni yo creía en mí.

Contenido

Introducción.....	5
Capítulo primero: <i>La experiencia del cuerpo fenoménico como fundamento de la aprehensión del mundo</i>	11
<i>El tratamiento del cuerpo para la fenomenología</i>	15
<i>El cuerpo como objeto</i>	16
<i>El cuerpo como punto de experiencia (tactilidad y sensación)</i>	21
• <i>Tactilidad</i>	23
• <i>Sensación</i>	24
<i>La espacialidad del propio cuerpo (el cuerpo como punto cero Nullpunkt de orientación en el espacio)</i>	26
• <i>El cuerpo como punto de orientación en el espacio</i>	30
Capítulo segundo: <i>La subjetividad del propio cuerpo como manera de experimentar la transformación (Die Verwandlung)</i>	36
<i>El hombre y el animal como un ser único</i>	39
<i>La subjetividad del propio cuerpo (experimentar la animalidad)</i>	45
<i>El imaginario kafkiano</i>	48
Capítulo tercero: <i>La animalidad en el hombre como otra forma de ser cuerpo</i>	52
<i>¿La animalidad del ser corpóreo o perceptivo es acaso una experiencia consciente o instintiva?</i>	55
<i>La animalidad kafkiana en lo humano y el devenir</i>	60

• *Sobre el devenir animal del hombre kafkiano*..... 63

Conclusiones..... 65

Referencias bibliográficas..... 68

Introducción

Muchos han sido los objetos de estudio de la tradición filosófica, la problemática del cuerpo ha sido uno de ellos. Si bien, el cuerpo ha sido un objeto de estudio, lo ha sido en relación con la problemática de mente y cuerpo o cuerpo y alma. Las investigaciones en torno al cuerpo han estado ligadas a la manera en que se puede comprender el mundo y todo aquello que rodea al hombre por medio del cuerpo, cómo a partir de este, vivo y conozco, sin embargo, desde cada pensador que ha tratado el tema se han dado diversas conclusiones sobre esta problemática, que el cuerpo es la cárcel de alma, que no se puede separar el cuerpo de la mente o que hay que separarlas.

En este sentido, cabe afirmar que la filosofía tal vez ha puesto más interés en estudiar otras problemáticas que se alejen de esta noción sobre el cuerpo. Pero para el presente estudio es pertinente desde la fenomenología ahondar sobre las posibilidades que nos da el cuerpo como ser vivo, que siente y experimenta todo objeto de percepción. Una fenomenología del cuerpo nos dará la posibilidad de comprender desde nuestra subjetividad la relación que tenemos con el mundo y los otros.

El cuerpo ha podido ser estudiado desde su relación con el alma o el sujeto mismo, pero lo que aquí se pretende es estudiar el cuerpo desde la animalidad, abordándolo fenomenológicamente tomando como base al filósofo Maurice Merleau-Ponty y su libro *Fenomenología de la percepción*. También se abordará el tema literariamente ya que se desarrollará desde *La Metamorfosis* de Kafka. Esto para mostrar cómo el hombre percibe o tiene una experiencia vivencial de su transformación. Tal vez pueda haber, como lo expone Ponty, un parentesco extraño al querer relacionar este suceso lo humano-animal, pero no hay duda de que hay una relación muy marcada en los modos comportamentales del hombre y el animal que pueden ser desarrollados por

mimesis, instinto, devenir o por la relación que hay entre el organismo y el medio (*Umwelt*). El tema es pertinente ya que muestra el problema del cuerpo no sólo desde la percepción sino también desde la animalización. El aporte que se pretende dar con esta investigación es la de visibilizar otra forma de hacer fenomenología y de crear preguntas que se puedan resolver a partir de ella, además de aportar otros estudios sobre el cuerpo. Como es sabido, se han hecho estudios fenomenológicos sobre el arte y otros textos literarios, pero crear una atmósfera en la que convergen el cuerpo y la animalidad es algo que requiere de atención.

La fenomenología de Ponty está comprometida con la experiencia vivida; para hacer filosofía siempre hay que comenzar por esta experiencia. La filosofía de Ponty surge para mostrar que la percepción tiene una apertura al mundo de la vida (*Lebenswelt*). De esta manera, en su libro *Fenomenología de la percepción*, tomando la percepción como un punto de partida, Ponty considera que el cuerpo propio (*Leib*) es apertura a la experiencia, a lo que pueda percibir; todo está orientado al cuerpo, puedo aprender todas las cosas gracias a que puedo explorarlas por medio de mi cuerpo. En la teoría del autor, el cuerpo y la consciencia están implicados el uno con el otro, no podemos separar el cuerpo de la mente. El conocimiento que tenemos del mundo, de las cosas y los otros es corporal, más que intelectual. Por tanto, conocemos el mundo a través del cuerpo y de nuestras acciones encarnadas.

Teniendo esto en cuenta, ya sobre la corporalidad animal, en *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty quiere entender la relación entre la consciencia y la naturaleza, algunos apartes sobre el mundo animal y humano. La percepción del animal no se compara estrictamente con la nuestra, pues nuestra vida perceptiva es más amplia y

puede ser transformada. Sin embargo, en sus cursos sobre la naturaleza, para revelar las estructuras de la vida animal, Ponty muestra desde la vida animal y su medio (mundo circundante, mundo en entorno - *Umwelt*) que el ser es fenoménico, y no lo hace precisamente desde la percepción humana. Lo que esto permite es ver una relación entre el humano y el animal como un parentesco. El tratamiento que da Ponty a los animales tiene algo en común con el *devenir-animal* de Deleuze y Guattari donde se acentúa el intercambio animal-humano. Sobre el *devenir-animal* Deleuze y Guattari muestran cómo este devenir es fundamental en la afirmación del conocimiento intuitivo. Este concepto es abordado en *Mil mesetas (Capitalismo y esquizofrenia- Devenir-intenso, Devenir-animal, Devenir-imperceptible)*. En este capítulo se puede notar que el devenir no implica una transformación como tal, no es una correspondencia de relaciones, ni una imitación o una semejanza. Además de ello el devenir no es producto de la imaginación, los “devenires animales” no son fantasmas o sueños, son reales en tanto que el devenir no produce otra cosa que sí mismo.

Llegados al tema sobre la animalidad cabe traer a colación la obra de Kafka, su obra es catalogada como una de las más influyentes del siglo XX. *La metamorfosis (Die Verwandlung)* su título original en alemán se traduce como *la transformación* (pero no es un tema que vayamos a ampliar). La historia trata sobre la transformación repentina de Gregor Samsa en un insecto, a medida que avanza la historia se notan las dificultades que encuentra el personaje como individuo, y la incapacidad que tiene para controlar su destino. Se podría decir que no solo hay una transformación de este personaje sino también de sus padres y su hermana Grete quien debe lidiar con todos los sucesos que experimenta el personaje. En la literatura de Kafka hay una importancia por lo “animal”, desde *La metamorfosis* pasando por *Investigaciones de un perro*, *El topo gigante*, *La madriguera* entre otros, Kafka ofrece una recopilación de animales, en la que les da voz, a partir de la cual da una visión crítica de la sociedad del siglo XX. Hay una humanización del animal y

una animalización del hombre. En los cursos de Ponty sobre *la naturaleza*, se desarrolla el tema de la animalidad donde recupera aportes de la biología. Extrae las nociones de comportamiento, forma y medio, de los trabajos de Uexküll entre otros. El pensamiento de Uexküll se aproxima al modo en que Ponty concibe el cuerpo y el comportamiento como ser-en-el-mundo y sujeto de toda percepción¹.

De otro modo, los estudios filosóficos siempre, o casi siempre han estado motivados por el deseo de saber, al igual que por el asombro que nos causa algo. El asombrarse puede llevarnos a investigar. Hacer fenomenología puede crear una apertura al mundo, un maravillarse. Las preguntas que surgen en la fenomenología se pueden dar a partir de un fenómeno, como, por ejemplo, el ver una pintura. Allí hay una experiencia vivida, es decir, lo que puede experimentar el sujeto mientras observa el cuadro, reflexiona a partir de lo que esto le transmite. La fenomenología, parafraseando a Merleau-Ponty estudia las esencias, y pone estas esencias dentro de la existencia, además cree que, tanto el hombre y el mundo solo se pueden comprender a partir de su realidad. Teniendo esto en cuenta, queremos reflexionar fenomenológicamente sobre un aspecto que ha sido objeto de estudio en la tradición filosófica y es sobre la problemática del cuerpo, ya no como el cuerpo en relación con la mente, sino como el cuerpo en relación con la animalidad. Así pues, tengamos en cuenta que el cuerpo es el instrumento del alma y el medio por el cual se perciben las cosas de nuestra experiencia. Todo lo que percibimos lo hacemos a partir de los sentidos y del movimiento que empleamos para conocer u observar algo. El

¹ Extraído de: *La institución humana. Merleau-Ponty tras las huellas del perro de Kafka* escrito por Cintia Lucila Mariscal Universidad de Buenos Aires, Argentina. Escritos de filosofía. Segunda serie (enero-dic., 2017) N° 5. Véase esta idea en p.25

problema del cuerpo será tratado aquí desde cuerpo propio (*Leib – cuerpo orgánico, viviente*). A saber, el cuerpo propio es el punto de referencia de las experiencias espaciales.

Ahora bien, ante estas cuestiones, se quiere exponer el interés de investigar la idea de *cuerpo y animalidad*. Estableciendo esto, a partir de que, el ser siendo enteramente fenoménico, el animal y el hombre pueden hacer parte de un ser único. Ante lo dicho, queremos exponer la siguiente cuestión que se enuncia igualmente a modo de hipótesis:

¿Sí el animal y el hombre hacen parte de un ser único, es posible que a partir de las sensaciones corpóreas que se vivencian, la animalidad sea otra forma de ser cuerpo en el hombre, es decir, fenomenológicamente hablando, la forma como el ser humano puede experimentar la animalidad, en la transformación del sí mismo, puede paulatinamente perder sus rasgos humanoides como puede suceder en el imaginario kafkiano?

Con base en esta problemática esperamos resolver a lo largo del trabajo la viabilidad o no de nuestra hipótesis.

En consecuencia, para esta investigación y su resolución se llevarán a cabo tres capítulos que fundamenten el problema. En el primer capítulo *La experiencia del cuerpo fenoménico como fundamento de la aprehensión del mundo*, se describen los aspectos del cuerpo desde la experiencia, la relación con los objetos, la percepción desde las sensaciones y la espacialidad del propio cuerpo. Esto para comprender como fin último que el cuerpo es el medio por el cual percibimos y aprehendemos el mundo. En el segundo capítulo *La subjetividad del propio cuerpo como manera de experimentar la transformación (Die Verwandlung)*, se tendrá como énfasis describir la subjetividad en sentido propio tras experimentar la transformación (la transformación de Gregor en *La metamorfosis*), además de ello la unicidad del hombre y el animal mostrando que no se pueden separar porque uno hace parte del otro. De igual forma el imaginario kafkiano para

comprender desde lo literario algunos de los aspectos del tema en discusión. La finalidad de esta parte será tratar el concepto de subjetividad como parte de experimentar la transformación del ser corpóreo desde un sentido propio, desarrollando la hipótesis general de nuestro proyecto. Finalmente, en el tercer capítulo *La animalidad en el hombre como otra forma de ser cuerpo*, desarrollaremos los temas sobre la animalidad, cuestiones que nos llevan a entender que hay otros modos de existir del cuerpo, resolveremos la pregunta sobre si la animalidad es una experiencia consciente o instintiva (objeto de este capítulo), para luego albergar la animalidad kafkiana en lo humano y el asunto del devenir-animal, siendo el devenir real y no producto de una mitología o de un sueño. Finalmente, nuestro objetivo principal será describir cómo desde las consideraciones fenomenológicas de lo corpóreo (los sentidos, la percepción, el movimiento) la animalidad puede ser otra forma de ser cuerpo en el hombre.

Como apunte final quiero resaltar que las traducciones que aquí se hagan sobre la obra de Merleau-Ponty *La Nature: notes Cours du Collège de France* (1995). [*La naturaleza: Notas de cursos del collège de France*], son de carácter propio.

Capítulo primero

La experiencia del cuerpo fenoménico como fundamento de la aprehensión del mundo

*Visible y móvil,
mi cuerpo está en el número de las cosas, es una de ellas,
pertenece al tejido del mundo y su cohesión es la de una cosa.*
Maurice Merleau-Ponty²

A partir de las lecturas realizadas para esta investigación, nos hemos dado cuenta de que hay unas particularidades de la terminología alemana importantes para nuestro desarrollo investigativo, y de la que puede depender su comprensión. Por su parte, la fenomenología asume varios modos de expresión del cuerpo, aquí trataremos someramente esta variación para comprender de lo que se trata, estos modos de expresión son, *Leib* (cuerpo), *Leiblich* (corporal), *Körper* (cuerpo), *Körperlich* (corpóreo); y otro que reúne ambos sentidos *Leibkörper* (cuerpo corporal)³. Para ser más precisos solo nos enfocaremos en dos modos de expresión del cuerpo. Por una parte, el cuerpo es considerado como *Körper*, cuerpo inorgánico, este modo de ser es el cuerpo exterior, que carece de vida, es un objeto que se presenta al sujeto como obstáculo y resistencia. El *Körper* es presencialidad física en el mundo, que se manifiesta como una cosa entre las cosas

² *El ojo y el espíritu. Capítulo segundo.* (1985, p.17)

³ En *Ideas II* de Edmund Husserl se puede ver con más detalle estas particularidades terminológicas de la traducción, si bien, estos términos alemanes se traducen por una sola palabra castellana, *Leib* (cuerpo), la fenomenología ha tratado estas expresiones a más detalle, para dar a entender cómo se da esto en las diferentes situaciones, cómo diferenciar lo que es un cuerpo vivo como vivido (*Leib*), a un cuerpo como sólido (*Körper*). Esto lo podemos constatar en *Ideas II*, 2005, p. 13. Además, en el pequeño diccionario fenomenológico de Enzo Paci también se hace un desarrollo de estos conceptos. Desarrollo que se ha podido apreciar en distintos autores de la fenomenología como Sartre o Merleau-Ponty. Cf. Igualmente, Zirión, Antonio. *Glosario-Guía para traducir a Husserl. CLAFEN (Círculo Latinoamericano de Fenomenología)*. Dirección en internet: Clafen.org

de la naturaleza⁴, tiene volumen, y ocupa un lugar en el espacio. El otro modo del cuerpo que hay que distinguir es el cuerpo como *Leib*, cuerpo propio, vivido y sentido por mí⁵. Este es un cuerpo-sujeto, sintiente; un cuerpo que en el percibir y el accionar ejerce una función, además de que experimenta y padece.

Después de develar los modos de expresión del cuerpo que trataremos aquí, daremos paso al caso que nos interesa. Teniendo en cuenta que el cuerpo fenomenal ha de ser considerado como sujeto encarnado, se tratará el cuerpo en esta investigación como *Leib* (cuerpo vivido, cuerpo propio), el cuerpo como punto de referencia de todas las cosas espaciales, que se manifiesta a través de su actitud personalista, a saber, la experiencia propia, el cuerpo en su subjetividad. También esta actitud es en la que estamos cuando nos relacionamos con otros, hablamos con otros, y nos comportamos como persona, como persona que se relaciona con los demás y se sabe cómo sujeto de su mundo circundante, persona que piensa, siente, percibe y actúa⁶ (más adelante en el segundo capítulo iremos desarrollando estos aspectos). Todo aquello que haya de aparecer tiene una orientación al cuerpo y con esto nos referimos también a lo que la fantasía pueda imaginar⁷ (se profundizará más adelante en el 1.4). De igual forma, partiendo de que la fenomenología es el estudio de las esencias (según la fenomenología los problemas se resuelven en la definición de esencias, por ejemplo, la

⁴ Estos aspectos sobre los modos del ser del cuerpo también se pueden apreciar en Luz Elena Gallo Cadavid. (2006). *Pensamiento Educativo*. Vol. 38. p.50

⁵ Esta definición es tomada de Enzo Paci. (1968). *Función de las ciencias y significado del hombre (pequeño diccionario fenomenológico)*. p.358

⁶ En el párrafo 49 de *Ideas II* Husserl abarca la *actitud personalista en oposición a la naturalista*. Como actitud naturalista entendemos que el hombre desde su yo puro, “actúa como hombre de acción en la vida práctica, hace uso de las cosas de su mundo circundante” (p.227), se relaciona con las cosas y se comunica con sus congéneres, habla con ellos y lee sobre ellos, sabe de sí, de los otros y el mundo en común que tiene con ellos. Ya sobre la actitud personalista es en la que estamos cuando hablamos con otro, nos saludamos o nos relacionamos con él en el amor o el odio (2005, pp.227-228).

⁷ Ibid. p.88 Husserl ejemplificará este aspecto tomando como elemento mítico al centauro, se apreciará más adelante en esta investigación que aquello que imaginemos también tiene referencia a nuestro cuerpo.

esencia de la percepción, la esencia de la consciencia) y que comprende al mundo y al hombre a partir de su facticidad⁸, es decir, que dentro del análisis reflexivo que hace la fenomenología está contenido no solo la facticidad humana, a saber, los hechos que condicionan la existencia del hombre, sino también lo que compone ese mundo en el que el hombre vivencia. De esta manera, dentro del terreno fenomenológico y su estudio de las esencias, se asumirá también como centro de reflexión lo corpóreo (aspecto en el que haremos énfasis), la manera en que se puede dar el cuerpo como animalidad, pues dentro de las capacidades que tiene el cuerpo fenoménico también está la capacidad de que este pueda transformarse. Entonces, se reflexionará sobre el cuerpo como animalidad desde *La metamorfosis* de Kafka (tema que se desarrollará más adelante), para mostrar que hay consciencia del mundo a través del cuerpo, una consciencia que pese a sufrir un cambio físico no lo hace psíquicamente. Desde su propia experiencia, ese sujeto que deviene, que experimenta, y percibe todo a través del cuerpo; pues es este su única fuente de orientación en el mundo. A partir de la fenomenología del cuerpo se puede entender la percepción que tiene el hombre del mundo y aquello que lo rodea, pues la manera de conocer el cuerpo y el mundo es viviéndolo y experimentando de manera propia. Las percepciones hacen parte de las vivencias que tenemos, a partir de la percepción hay una relación de mi cuerpo con el mundo, como es sabido, la percepción puede ser ese primer momento para que nuestro organismo interprete las sensaciones que recibimos de los sentidos, si algo es duro o áspero, ¿qué sensación nos puede dar, por ejemplo?

Ahora bien, antes de hablar de la experiencia del cuerpo fenoménico y de la animalidad es de gran importancia establecer qué es el cuerpo. Ya vimos que hay dos modos de expresión, ahora veamos cómo es el cuerpo visto por Merleau Ponty desde su obra *Fenomenología de la percepción*. El cuerpo es considerado como nuestro punto de vista acerca del mundo, como uno de los objetos

⁸ Parafraseando a Ponty, la fenomenología es una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que el mundo y el hombre pueda comprenderse más que a partir de su facticidad (1975, p.7).

de este mundo. Aunque no es un objeto como lo es una mesa, una vela o una silla, su diferencia con los demás objetos radica en que no me puedo alejar del cuerpo como lo haría de una mesa o una silla. El cuerpo no se puede tratar entonces como una cosa meramente material ya que este es una dimensión de nuestra existencia, el cuerpo es el medio por el cual nos comunicamos con el mundo y gracias al cual hay un mundo y las cosas adquieren valor.

En Ponty podemos encontrar que el mundo está dado al sujeto, esto se sabe porque puedo vincular a mi entorno impresiones, reflejos, vivencias; puedo maniobrar los objetos que estén a mi alcance. Nuestra experiencia sobre el mundo tiene referencia al cuerpo, el mundo cobra sentido gracias a que mi cuerpo motivado por las sensaciones puede tener una aprehensión de todo lo que hay alrededor. Sé sobre la ubicación de las cosas porque tengo un esquema corpóreo, y así cómo puedo saber dónde están ubicados los objetos que están a mi alcance también sé sobre la ubicación de mis brazos, mis manos o mis pies etc. Hay una conciencia espacial de mi postura en el mundo. Tratemos de comprender esto a partir de la siguiente cita:

Sé dónde está mi pipa con un saber absoluto, y por ende sé dónde está mi mano y dónde mi cuerpo, como el primitivo en el desierto está, desde el principio, orientado a cada instante sin tener que recordar y adicionar las distancias recorridas y los ángulos de derive efectuados desde el principio (Ponty, 1975, p. 117).

Respecto a la cita, cabe mencionar que el lugar que ocupa el cuerpo, su aquí y ahora designa -como expone Ponty- el anclaje del cuerpo a un objeto⁹, y no sus coordenadas. Ese saber da cuenta de que mi cuerpo es del mundo. Poder conocer nuestro punto de horizonte

⁹ Con mencionar el *anclaje del cuerpo a un objeto*, se quiere dar a entender que sé en qué posición está determinado objeto porque lo observo, o porque he tenido alguna interacción con este. Y que no hay necesidad de medir distancias para acercarme o alejarme del objeto.

implica poder describir la posición de nuestro cuerpo, incluso ejecutar movimientos sin tomar medidas de cada acción que se haga con el cuerpo.

No solo la experiencia del cuerpo fenoménico nos dará incentivos para comprender la manera en la que captamos y vivenciamos el mundo, hay otros rasgos que también son necesarios poner de relieve en este capítulo antes de desarrollar a profundidad el aspecto del cuerpo como animalidad. Estos aspectos son: El modo en el que la fenomenología trata el cuerpo; el cuerpo como objeto; el cuerpo como punto de experiencia (sensación, tactilidad); y, la espacialidad del propio cuerpo (como punto cero de orientación). Finalmente cabe resaltar que este capítulo tiene como objetivo mostrar que el cuerpo es el punto de orientación de toda percepción corporal. Para llegar a ello, nos enfocaremos en la obra de Merleau Ponty *Fenomenología de la percepción*, haciendo énfasis en el capítulo del cuerpo, además de tener en cuenta la obra de otros autores (Husserl, Sartre, entre otros) que nos ayuden en este desarrollo.

El tratamiento del cuerpo para la fenomenología.

La fenomenología desde su fundador Edmund Husserl se ha querido explicitar la manera en que el individuo experimenta el mundo desde sus vivencias, a través de su dimensión corporal. Ante todo, el *cuerpo*, desde Merleau-Ponty es el vehículo del ser-del-mundo, gracias a las sensaciones que experimenta el cuerpo es posible que todas las demás cosas cobren sentido, es por esto por lo que la *fenomenología del cuerpo* (desde Ponty) comprende todo aquello que se revela ante un ser corpóreo (un objeto, una fantasía, un otro). El cuerpo no puede ser entendido como algo meramente material pues es una dimensión de mi existencia, todas las cosas tienen referencia al cuerpo por medio de los sentidos, las sensaciones, las cinestesis, el instinto o el tacto; gracias al papel de las sensaciones el cuerpo edifica el mundo. La fenomenología del cuerpo por su parte

aparece como una alternativa para comprender al hombre en su función de cuerpo vivido, como ya hemos mencionado con anterioridad, el cuerpo es experimentando y vivenciado, y en este aspecto también está situado en el mundo. El cuerpo está implicado en nuestro hacer y sentir, actúa como un órgano de voluntad, es decir que es un yo activo, actúa y toma posición frente a las cosas, pero también es pasivo; esto en el sentido de que hay un saber que se expresa en el acto, según Ponty somos tanto pasivos como activos, esta relación es mediada por la motivación y la percepción, la pasividad es un ser en situación¹⁰. En este sentido la fenomenología trata al cuerpo en su *yo*, como un *yo puedo* más que un *yo pienso*, es decir, un sujeto humano en ejercicio antes que un sujeto pensante¹¹. Hay la posibilidad de entender que, desde sus inicios, el ser humano usa su cuerpo desde sus capacidades para ir hacia las cosas, para accionar; está presente en él la motivación y el instinto por descubrir y aprender sobre lo que lo rodea.

El cuerpo como objeto.

Los objetos pueden ser vistos desde distintos lados, podemos experimentar un objeto, pues este se nos revela de distintas maneras, por ejemplo, una casa puede verse desde distintos ángulos y miradas, una casa se puede ver desde muchos lugares porque se abre ante mí su horizonte, así que no solo veo una casa sino muchas casas, edificios, calles, puertas y ventanas, esto no quiere decir que cuando nos anclamos a una casa las veamos todas a la vez, no sería posible. Solo si hago un paneo del lugar en el que me encuentro

¹⁰ Para comprender un poco esta situación podemos decir que la pasividad se presenta como un saber, es decir que como sujetos pasivos podemos conocer algo mediante la percepción. La actividad por su parte se da como el mismo concepto indica, un accionar, es decir que, como sujetos activos, eso que percibimos en la pasividad, aquí lo podemos experimentar. Es como el acto de tocar un instrumento, el saber tocar, este saber de tocar un instrumento, se expresa en el acto de tocar el instrumento (Ponty, 1975, p.435).

¹¹ Esta idea se puede apreciar en Paredes Martín, M. del C. (1999). *Cuerpo y Sujeto Humano*. p.46

puedo darme cuenta de las demás, aun así, al fijar la mirada en una casa en específico, se abre ante mí su horizonte porque a esa casa la componen varias cosas; las paredes, las ventanas, el suelo y demás. Una de las maneras en las que podemos acceder al objeto es mediante la mirada. Al ver un objeto lo podemos fijar o tenerlo al margen de nuestro campo visual, a saber, si observamos un objeto los demás quedan al margen de nuestra mirada, es así porque nos anclamos al objeto que estamos visualizando en este momento, así que los demás quedan en un segundo plano. No podemos visualizar al tiempo el horizonte de objetos que se nos muestra, pero si tenerlos a nuestra disposición para explorarlos. Siendo el cuerpo visto en Merleau Ponty, como el punto de vista que tenemos acerca del mundo, es considerado también como uno de los objetos de este mundo¹². Así mismo el autor trata al ser como un objeto que se relaciona con los demás objetos existentes.

De esta manera entendemos que el objeto siempre está expuesto, visible a nosotros para que lo podamos sobrevolar y habitarlo. Todo lo que hemos podido percibir a lo largo de nuestra existencia es resultado de nuestras relaciones con el mundo objetivo, así también nuestro cuerpo se convierte en un modo del espacio objetivo porque hace parte del mundo. Debemos tener en cuenta que los objetos admiten entre sus partes relaciones exteriores y mecánicas, esto en el sentido de un movimiento que es percibido y transmitido, también en un sentido en el que haya una relación, en nuestra experiencia perceptiva, claro está, nos relacionamos con los objetos. Ahora bien, respecto al universo de los objetos en Ponty podemos notar lo siguiente: “Si se quería insertar el organismo en el universo de los objetos y cerrar con él a este universo, se precisaba traducir el funcionamiento del cuerpo en el lenguaje del en-sí” (Ponty, 1975, p. 92). Antes de fijar al cuerpo en ese universo de objetos, primero hay que mostrar cómo funciona el cuerpo en sus diferentes

¹² Es de resaltar que no es un objeto exterior como todos los demás, ya lo mencionábamos páginas arriba, este cuerpo -objeto es distinto en el sentido de que no es como una lámpara, una silla o un reloj. Más adelante, a lo largo de este capítulo se comprenderá mejor.

aspectos, cómo es su naturaleza y como se nos presenta a partir de los actos comportamentales; desde lo perceptivo y dese la relación que tiene con los demás objetos y los otros. Además, (parafraseando a Ponty) descubrir bajo el comportamiento la dependencia del estímulo y del receptor, del receptor y el perceptor. En pocas palabras, descubrir cómo se comporta un estímulo en el sujeto y cómo este lo percibe en su cuerpo. La manera en la que podemos acceder a los objetos es mediante la visión, el gusto, el tacto y la audición. Aunque también puede haber aquí el olfato, pues es una manera de acceder al objeto, mediante este sentido el cuerpo puede reaccionar de otra manera.

En las sensaciones táctiles podemos observar que cuando excitamos una parte del cuerpo, lo que primero encontramos son percepciones puntuales localizadas en un mismo punto. A medida que repetimos la excitación, la localización se hará menos precisa, la percepción se va a ir escalando y la sensación se hará menos específica. Así como lo expone Ponty esa sensación “ya no será un contacto, será una quemazón, ya de frío, ya de calor. Más tarde el sujeto creerá que el excitante se mueve y trazará un círculo sobre su piel, hasta ya no sentir nada” (Ponty, 1975, p. 94). Teniendo esto en cuenta, si hacemos el ejercicio de pasar las yemas de nuestros dedos levemente por uno de nuestros brazos, podemos confirmar que esto es así como se ha mencionado. Para dejar de percibir tal sensación de piquiña, pasamos nuestra mano fuertemente por el lugar para dejar de sentirla. Esto da cuenta de cómo lo que se percibe no es exterior al organismo, más bien dejan ver como el organismo va al encuentro de las estimulaciones.

En la percepción de los estímulos, el organismo tiene como función concebir las formas de excitación. La función del cuerpo la podemos entender llevándola a cabo nosotros mismos, a saber, debemos acercarnos o alejarnos para ver un objeto, no podríamos

entender cómo funciona una de nuestras partes corporales si no realizáramos alguna acción; sabemos que nuestras manos sirven para agarrar los objetos, que nuestros dedos funcionan de forma mecánica sobre un teclado para escribir, de esta manera también entendemos que la función del cuerpo se da en la medida en que seamos un cuerpo que se eleva hacia el mundo (que vamos hacia las cosas para aprender sobre ellas, para tener una experiencia directa o indirecta con los objetos).

Ahora con más precisión podemos dar cuenta de lo que es el cuerpo y cómo nos conectamos en el mundo. El cuerpo es el vehículo del ser del ser-del-mundo, para un ser vivo, poseer un cuerpo es conectar con un medio definido, comprometerse con proyectos continuamente. Tenemos consciencia de nuestro cuerpo a través del mundo, porque este se nos evidencia, todos los objetos que figuran en él son manejables. Nuestro cuerpo es en el centro del mundo ese punto en el cual todos los objetos vuelven su rostro, por esta razón, también es cierto que mi cuerpo es como lo expone Ponty, el quicio -el eje- del mundo. Sabemos que los objetos al ser manejables les podemos dar vuelta, ver sus distintas caras, si vemos un edificio lo podemos mirar desde distintos ángulos y hasta donde nos sea permitido, pues lo demás lo podemos imaginar. Y es en tal sentido que tengo consciencia del mundo por medio del cuerpo. Hay casos en los que no podríamos manejar todos los objetos a nuestro antojo, hay limitaciones que hasta nuestro propio cuerpo nos puede dar como en el caso de un amputado. En tal caso que esté acostumbrado a desenvolverse en el mundo tal como es y ya no pueda realizar funciones habituales, si estoy amputado ya no podría unirme efectivamente al mundo, no como lo hacía antes pues los objetos en cuanto manejables interrogan una mano que ya no está, así encontramos que en el conjunto de nuestro cuerpo hay unas regiones de silencio. Cuando nos dirigimos al mundo arrojamos nuestras intenciones prácticas y perceptivas en los objetos que se nos revelan, así lo propone Merleau Ponty, dando a entender que los objetos

existen en cuanto producen pensamientos y voluntades en nosotros, podemos decidir qué intenciones tengo con el objeto.

En lo siguiente, del tratamiento que hemos venido realizando, encontramos que nuestro cuerpo tiene dos estratos distintos: el cuerpo habitual, en este dice Ponty, figuran los gestos, es decir, que es un cuerpo que funcionalmente se comporta bien. El otro estrato es el cuerpo actual. Pero queriendo entender por qué hacemos esta referencia, es para darle una continuidad a la manera en la que actuaría un enfermo al que le faltase un brazo o alguna otra de sus extremidades. De esto, encontramos en la *Fenomenología de la percepción* lo siguiente:

En el primero (el cuerpo habitual) figuran los gestos de manejo que han desaparecido del segundo (el cuerpo actual), y la cuestión de saber cómo puedo sentirme provisto de un miembro que ya no tengo equivale, de hecho, a saber, cómo el cuerpo habitual puede hacerse garante del cuerpo actual (Ponty, 1975, p.117).

Aquí lo que se quiere dar a entender es la manera en cómo un amputado puede hacer que las cosas sigan estando a su alcance aun cuando corporalmente tenga una limitación, pero entonces, ¿cómo se puede percibir un objeto como manejable cuando ya no puedo manejarlo? Se hace evidente que lo que podía manejar de forma habitual, ya no lo pueda hacer actualmente, las cosas cobran otro sentido porque ya no las podremos manipular de la misma manera. Ahora el cuerpo también es captado como un ser impersonal, ya que en la persona amputada hay una ausencia física, hay nuevas sensaciones que sustituyen a las antiguas.

El cuerpo como punto de experiencia (tactilidad y sensación).

En la fenomenología establecida por Merleau Ponty se advierten unas relaciones que fundamentan su teoría, estas relaciones se dan un poco con la psicología clásica y la comprensión de ésta en cuanto a cómo opera lo psíquico y lo fisiológico.

La psicología le atribuía al cuerpo unos caracteres incompatibles con el estatuto de objeto, en cuanto a esto, tenemos que el cuerpo se distingue del objeto (de la lámpara, de la mesa), porque el cuerpo se percibe constantemente mientras que de los objetos si podemos alejarnos. Visto así se dice entonces que el cuerpo es un objeto que no nos deja, ¿pero si no nos deja, todavía sería un objeto? A esto se responde que el objeto puede ser alejado y desaparecer de nuestro campo visual, la permanencia del cuerpo es diferente porque se presenta ante nosotros bajo el mismo ángulo, cuando se dice que el cuerpo está cerca de mí, es equivalente a decir que nunca está verdaderamente delante de mí, que no puedo desplegarlo bajo mi mirada, que se queda al margen de mis precepciones, que está conmigo¹³. Sabemos que los objetos exteriores siempre se muestran ocultando uno de sus lados, pero siempre podemos elegir qué lado ver. Los objetos se nos aparecen en perspectiva, y esta perspectiva particular que obtenemos de ellos resulta de una necesidad física que nunca nos sujeta, es decir que podemos ver el objeto de diversas maneras y no anclarnos solo a una de sus perspectivas.

Si desde la orientación en la que esté no puedo ver por completo uno de los edificios, no quiere decir que desde otro lugar no se podría ver todo el edificio, nunca podríamos percibir el reverso de la ropa si no nos la quitáramos. Pero según Ponty, estos hechos no prueban que la presencia de nuestro cuerpo sea comparable a la permanencia de los objetos, o que el órgano sea

¹³ Idea expuesta en Merleau-Ponty. (1975). *Fenomenología de la percepción*, p.108

comparable a un utensilio. Al contrario, muestran que las acciones que empeñamos habitualmente incorporan instrumentos y los hacen participes de la estructura del cuerpo.

A los objetos los observamos con nuestro cuerpo, los manipulamos y examinamos, les damos vuelta para conocer más de ellos; pero a nuestro cuerpo no, para poder hacerlo sería necesario otro cuerpo que tampoco sería observable, entendámoslo así, puedo ver mis ojos en un espejo, pero ya serían los ojos de alguien que observa, no nos podemos ver viendo, o desde el punto de vista sartreano puedo ver mi mano tocar los objetos, pero no la conozco en el acto de tocarlos, ella me revela la resistencia de los objetos, la dureza o la blandura, pero no así misma¹⁴. No puedo observar otra parte de mi cuerpo si mantengo mi mirada fija en el espejo, porque si varía el punto de vista hacia otro lado dejo de ver lo que antes veía. Así lo podemos constatar en la siguiente cita:

Mi cuerpo visual es, sí, objeto en las partes alejadas de mi cabeza, pero a medida que nos acercamos a los ojos, se separa de los objetos, prepara en medio de ellos un semiespacio al que no tienen acceso, y cuando quiero colmar este vacío recorriendo a la imagen del espejo, esta me remite aún a un original del cuerpo que no está ahí entre las cosas, sino de este lado de mí, más acá de toda visión (Ponty, 1975, p. 109).

El cuerpo es objeto en las partes alejadas de nuestra cabeza porque desaparece de nuestro campo visual, no veo mis piernas, mis brazos o la parte trasera de mi cuerpo. a medida que nos acercamos a los ojos, el cuerpo se separa también de los objetos, nos fijamos en determinadas partes así que las demás dejan de tener un valor para mí en ese instante, pues no sería posible percatarnos de todas las partes que componen el cuerpo al tiempo. Cuando quiero recorrer la imagen del cuerpo en el espejo lo que veo es un original

¹⁴ Se identifica en el cuerpo este tipo de limitaciones. Aspecto planteado en Sartre. (1993). *El ser y la nada*. p.331

de mi cuerpo, y que este no está entre las cosas sino de este lado de mí. Al cuerpo no lo podemos desplegar bajo nuestra mirada, pues el cuerpo siempre está con nosotros, en términos merleau-pontianos el cuerpo *está conmigo*¹⁵. En otros términos, se hace impensable la usencia del cuerpo.

Tactilidad

En cuanto al cuerpo táctil, este no puede ser visto ni tocado mientras que vea o toque el mundo, a saber, mientras esté realizando esa acción de ver o de tocar (¿será porque no nos podemos ver viendo o tocando?) porque en ese momento su percepción está dirigida a otra cosa, lo que le impide ser jamás un objeto¹⁶. Además, gracias a mi cuerpo los objetos existen en cuanto yo los constituyo, es decir que desde la posibilidad de mi cuerpo le puedo dar forma a los objetos, palparlos o usarlos dependiendo de la necesidad que tenga. En la medida en que el cuerpo es lo que ve y lo que toca, este no es ni tangible (no puede ser tocado) ni visible (no se puede percibir de manera clara). El cuerpo tiene la particularidad de que no es un objeto exterior cualquiera porque a diferencia de los demás objetos este permanecería ahí al lado de nosotros (para aclarar, Ponty no niega que el cuerpo sea un objeto, solo que no es el tipo de objeto libro, cuadro, de los cuales nos podemos alejar).

¹⁵ Idea expuesta en Merleau-Ponty. (1975). *Fenomenología de la percepción*. p.108

¹⁶ Los objetos desde donde se le miren pueden ser vistos y tocados, los tenemos a nuestro alcance, podemos revelar los objetos exteriores a partir del tacto, en palabras de Ponty, “si puedo palpar con mi mano izquierda mi mano derecha mientras está toca un objeto, la mano derecha objeto no es la mano derecha que toca” (Ponty, 1975, pp.109-110), la mano derecha atraviesa el espacio para revelar el objeto exterior, así que mi cuerpo en cuanto ve o toca el mundo, no puede ser visto y tampoco ser tocado lo que le impide ser un objeto, o estar completamente constituido. También sucede que sabemos de nuestro cuerpo, nuestras manos y pies, pero por ello no afirmamos que nuestras manos tocan algo, sino que soy yo el que toca o ve. Ahora en cuanto a la imposibilidad de que el cuerpo sea un objeto, desde la visión de Sartre (1993, pp.330-331) se comprende que tengo un conocimiento de mi cuerpo pero que no he visto mi cerebro o alguno de mis órganos (el cuerpo tiene ciertas restricciones), ya es lo que he observado en libros, o lo que los médicos o cirujanos han podido hacer desde una experiencia directa con un cuerpo que no conozco por mí mismo (mi cuerpo tal como es para otro, objetivado por otro). Lo que puedo ver de mi cuerpo en una pantalla lo capto como una cosa entre otras cosas.

Si el cuerpo tiene una permanencia absoluta entonces sirve de fondo, de superficie a la permanencia relativa de los objetos. El cuerpo vivido (*Leib*) se distingue de los objetos, en que aquel se resiste a toda variación perspectiva, en cambio, como ya se ha hecho evidente, a los objetos los podemos manipular y ver alguna de sus caras estando en algún lugar determinado, los demás lados ocultos a mí, los visualizo en mi mente. Respecto a la psicología clásica, Ponty nos dice que, si esta hubiese analizado la permanencia del cuerpo propio, habría podido conducir al cuerpo no como un objeto del mundo, sino como medio de nuestra comunicación con él. Y al mundo por su parte, no lo habría conducido como una recopilación de objetos, sino como el horizonte de nuestra experiencia.

Sensación

El cuerpo es portador de sensaciones y de la misma manera es campo de ellas, en la experiencia el cuerpo concurre como órgano perceptivo, cuando palpamos algo, la mano se desliza sobre el objeto, cuando vemos algo, el ojo se dirige a lo visto, si queremos escuchar, acercamos nuestro oído para hacerlo. Vemos que, en la experiencia, también el cuerpo acude como órgano sensorial libremente movido, así que la sensación desempeña un importante papel para la constitución de las cosas. Hay otros caracteres por lo que se define el cuerpo propio y es por el hecho de que en el cuerpo hay sensaciones dobles. Veamos:

Mi cuerpo, se alegaba, se reconoce porque da “sensaciones dobles”: cuando toco mi mano derecha con mi mano izquierda, el objeto mano derecha tiene esta singular propiedad de sentir. Acabamos de ver que nunca ambas manos son al mismo tiempo, una respecto de la otra, tocadas y tocantes (Ponty, 1975, p.110).

Como se muestra, ambas manos no pueden ser una respecto de la otra, tocadas y tocantes, cuando siento que una de mis manos es tocada por la otra, se comprende que hay un conocimiento, es decir que la mano que es tocada puede sentir que la toca otra mano. Estrechar las dos manos no provocan dos sensaciones conjuntas, sino una organización en la que ambas manos, pueden alternar su función; la mano tocada (pasiva) será tocante (activa), y a esto se refiere Ponty al hablar de una doble sensación, que en el paso de una función a otra se puede reconocer la mano tocada como la misma que será tocante. En Sartre pasa algo similar respecto de la *doble sensación*, hay dos especies de fenómenos que se intenta reunir a partir de ese concepto, sentir que se toca y sentirse tocado, tocar y ser tocado. Según el autor estos fenómenos son distintos y están en dos planos comunicables, a saber, cuando veo la pierna o la toco, la trasciendo hacia mis propias posibilidades, por ejemplo, para ponerme los pantalones u otra prenda, o para hacerme una cura en mi llaga¹⁷, y esto no quita el hecho de que la trasciendo hacia la posibilidad de curarme.

El cuerpo también se distingue de los objetos, en que el cuerpo ejerce una función de conocimiento al tratar de tocarse tocando, y aquí hay una especie de reflexión, de que los objetos pueden tocar el cuerpo, pero cuando este está inerte, de otra forma no podrían en este estado sorprenderle en su función exploradora porque somos nosotros quienes manipulamos el objeto, y si el cuerpo está quieto no habría manera de hacerlo. De una manera similar para Husserl el cuerpo se constituye originariamente de manera doble¹⁸. Por un lado, el cuerpo es cosa física, es materia, en él ingresan propiedades de coloración, lisura, calor, dureza. Por otro lado, encontramos que sentimos en él y dentro de él, el calor en el dorso de la mano, las sensaciones de toque en los dedos,

¹⁷ Tengo una relación con la pierna de presencia sin que *yo* sea ella o ella sea *yo*. Lo que si hago ser -pronuncia Sartre- es la cosa "pierna" y no la pierna como *posibilidad que soy* de caminar, jugar o correr. De esta manera, en la medida en que mi cuerpo indica mis posibilidades en el mundo, verlo, tocarlo es transformar esas posibilidades que son más en posibilidades muertas (Sartre, 1993, p.332).

¹⁸ Véase en Husserl. (2005). *Ideas II*. p.185

el frío en los pies. Al mover los dedos tenemos sensación de movimiento, podemos también sentir la tirantez y la presión de la ropa. Cuando nuestras manos descansan sobre una mesa, experimentamos la mesa como algo duro, liso o frío. Tenemos experiencia de la mesa cuando movemos la mano sobre ella. De esta manera también podemos experimentar táctilmente (sensaciones táctiles) otras superficies como la del vidrio, que nos da sensación de lisura, o la de una pared que es áspera.

El cuerpo también es un objeto afectivo y con esto entendemos que tiene estados, es emocional, y siente. Al decir que una parte del cuerpo duele, no se quiere decir que eso sea causa del dolor, sino que el dolor indica una ubicación. Por ejemplo, mi pie duele, se está ubicando en este espacio el dolor, y decir que mi pie duele no quiere decir que yo piense que mi pie es causa de dolor, sino que el dolor viene de ahí.

La espacialidad del propio cuerpo (el cuerpo como punto cero *Nullpunkt* de orientación en el espacio).

El cuerpo habita puntos en el espacio, es de esta manera como se relaciona con las cosas del mundo. También se establece como una barrera que las demás cosas del espacio no pueden traspasar, cuando nos referimos a una parte del cuerpo no podemos decir que está al lado de una lámpara o de un teléfono, como si lo hacemos con los demás objetos. Simplemente sabemos que estamos ahí ocupando un espacio o lugar determinado. El cuerpo no se muestra como un aglomerado de cosas espacialmente, este no se puede dividir en partes porque hace parte de un todo, por ello sabemos la posición de cada uno de nuestros miembros gracias a un *esqueleto corpóreo* en el que aquellos órganos están envueltos, este esquema se entiende como un resumen de nuestra experiencia corpórea, es

decir, la conciencia que tenemos de la relación y comunicación con nosotros mismos y el mundo. Como se sabe, en el esquema corpóreo están contenidas aquellas funciones de movimiento, las posiciones de cada estímulo y las impresiones cinestésicas. El esquema en cuanto tal se va formando desde la infancia y a medida que los contenidos articulares, cinestésicos y táctiles se relacionen entre sí¹⁹. El infante en el transcurso del tiempo descubre cómo funciona su cuerpo y su posibilidad de movimiento en el entorno.

Hasta ahora en un primer término podemos evidenciar que el cuerpo en cuanto a su esquema corpóreo tiene como resultado unas relaciones en el campo de la experiencia, las experiencias que tenemos desde nosotros mismos. Luego en un segundo término, tenemos como resultado la conciencia global de mi postura en el *mundo intersensorial*²⁰. Es decir, lo que concibo desde mi experiencia. La psicología clásica expresa que el esquema corpóreo es dinámico, a saber, que tiene capacidad de movimiento. La espacialidad del cuerpo propio (*Leib*) no es como la de los objetos exteriores o como la de las sensaciones espaciales, -llamada por Ponty- una *espacialidad de posición*, sino una *espacialidad de situación*. Se entiende que nuestro conocimiento del cuerpo no se da por la posición que tengamos en determinado punto, como si estuviese puesto en algún lugar, así como lo estaría un objeto. Podemos decir que nos encontramos en algún lugar y está bien, pero estamos en ese lugar y en situación a lo que pueda suceder. Si nos apoyamos en una mesa, son nuestras manos las que están acentuadas, son las que ejercen la fuerza, del resto del cuerpo podemos leer su posición. De aquí se sugiere que sabemos dónde está nuestro cuerpo con un saber absoluto; somos conscientes de nuestra posición en el mundo, sin medir alguna distancia distinguimos la orientación de nuestro cuerpo. En síntesis, el esquema corpóreo es una manera de

¹⁹ Sobre este planteamiento véase en Merleau-Ponty. (1975). *Fenomenología de la percepción*. p.116

²⁰ Ibid. p.116

expresar que nuestro cuerpo, que mi cuerpo es-del-mundo y que no habría espacio para nosotros si no tuviésemos cuerpo.

Si el espacio corpóreo y el espacio exterior forman un sistema práctico siendo aquél el fondo sobre el que puede destacarse, o el vacío ante el que puede *aparecer* el objeto como objetivo de nuestra acción, es evidentemente en la acción que la espacialidad del cuerpo se lleva a cabo, y el análisis del movimiento propio tiene que permitirnos el comprenderla mejor (Ponty, 1975, p.119).

En la acción la espacialidad del cuerpo se lleva a cabo, en el espacio es donde el cuerpo desarrolla sus habilidades, interactúa con otros, se desplaza de un lugar a otro, forma su carácter y maniobra los objetos; cumple una determinada función. El espacio exterior sirve de fondo para que el cuerpo se destaque y habite el espacio. El cuerpo habita el espacio y el tiempo, y cuando ejecutamos movimientos de una mano, por ejemplo, no necesitamos sumar tales o cuales movimientos para saber la posición final.

Cada momento del movimiento abarca toda su extensión y, en particular, el primer momento, la iniciación cinética, inaugura la vinculación de un aquí y un allá, de un ahora y de un futuro que los demás momentos se limitarán a desarrollar (Ponty, 1975, p. 157).

Los movimientos que desarrollamos de forma libre en muchas ocasiones son provocados por estímulos que ocasionan en nosotros dicha fuerza, una melodía, por ejemplo²¹. Entonces tenemos un primer momento *iniciación cinética*, de los cuales se desprenden el resto de los movimientos que ejecutaremos. En el movimiento podemos comprender mejor el cuerpo y su espacialidad. En otros términos, para entender las

²¹ Los movimientos responden a una estimulación externa, observemos “cuando mi mano con un instrumento de caza sigue cada esfuerzo del animal que se debate, está claro que estas estimulaciones no podrían ser recogidas sin los movimientos por los cuales expongo mis receptores a su influencia” Ponty, *Estructura del comportamiento*. 1953, p.30. Se comprende que siempre habrá algo que avive los movimientos, en el sujeto hay una recepción activa o perceptiva que es la que recibe la información que le viene de afuera, los movimientos del organismo -expone Ponty- están condicionados por influencias externas. Es posible además que el comportamiento sea un efecto del medio y la primera causa de las estimulaciones.

relaciones del cuerpo y el espacio, Ponty trae a colación en *Fenomenología de la percepción* el caso Schneider, un enfermo que es incapaz de ejecutar movimientos abstractos con los ojos cerrados. Si le piden mover sus piernas o brazos, extender un dedo o doblarlo no puede, tampoco podría describir la posición de su cuerpo o de su cabeza. La psiquiatría tradicional calificaría esto como una ceguera psíquica. Este tipo de enfermos no podrían decir que punto del cuerpo le han tocado si le tocan la cabeza, la pierna o el brazo.

Las relaciones que aquí vemos implicadas respecto al cuerpo y el espacio denotan que en ocasiones el enfermo no puede tocar, coger y señalar. Si se le pide al enfermo (se trata de un cerebeloso, según Goldstein señalado por Ponty en *Fenomenología de la percepción*, p. 120) que muestre una parte de su cuerpo con el dedo, por ejemplo, su boca o nariz, el enfermo consigue hacerlo sólo si le permiten cogerla, de lo contrario no porque tiene problemas de coordinación. ¿Si sabemos dónde está la nariz cuando de cogerla se trata, cómo es que no sabremos dónde está cuando de señalarla se trate? Con esto vemos entonces que el saber de un lugar se da en varios sentidos. El enfermo sabe dónde se encuentra, es consciente del espacio corpóreo como ventaja de su acción habitual, pero no como contexto objetivo, es decir que se deja llevar más por sus sentimientos o emociones. Su cuerpo está a su disposición de una manera familiar, pero no como un medio de expresión de un pensamiento espacial libre. Cuando al enfermo se le pide ejecutar un movimiento, este repite la orden y luego se prepara para ejecutar el movimiento. Hay un saber de lugar con respecto al espacio corpóreo, un enfermo picado por un mosquito, por ejemplo, no busca el lugar picado basándose en unas coordenadas del espacio objetivo, él simplemente encuentra el lugar picado, llega con su mano fenomenal a un cierto lugar doloroso de su cuerpo fenomenal, y entre la mano que rasca y el punto picado como punto que hay que rascar, se da una relación vivida

dentro del sistema natural del propio cuerpo²². Son relaciones que se aplican de manera natural o instintiva, una acción que no es pensada o está determinada por un instructivo, simplemente es una función que se ejerce.

Lo que movemos es nuestro cuerpo fenomenal (para mí) y no nuestro cuerpo objetivo (para el otro), lo hacemos sin misterio, sin premeditar los movimientos, pues no decimos: voy a mover mi brazo y lo muevo, o voy a coger la silla y la cojo. Entonces se hace sin misterio, y es ya el cuerpo como potencia de tales regiones del mundo el que se levanta hacía los objetos para percibirlos y tomarlos.

El cuerpo como punto de orientación en el espacio.

Teniendo en cuenta que el cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo, hay otro ámbito desarrollado por Husserl que caracteriza al cuerpo y es el hecho de que este también se da como *punto cero (Nullpunkt)* de orientación de la experiencia espacial vivida, a donde todas las cosas vuelven, es el punto de orientación del aquí y el ahora, desde el cual el yo puro intuye el espacio y el mundo de los sentidos. De esta forma, toda cosa que aparece tiene referencia al cuerpo (porque el cuerpo es el medio de toda percepción), y no solo lo aparente sino todo lo que pueda aparecer, por ejemplo, si me imagino un centauro, me lo imagino en cierta orientación y en cierta referencia hacia mí y mis órganos sensoriales, puede estar ubicado a mi derecha o a mi izquierda, cerca o lejos; tengo una contemplación en la fantasía y con esto el resultado de una experiencia del objeto-centauro²³. Entonces encontramos que en el pensamiento husserliano no solo las cosas del mundo como los

²² Véase en Merleau-Pont. (1975). *Fenomenología de la percepción*, p.122

²³ Sobre esta idea que ya veníamos mencionando desde el inicio de nuestra investigación y aquí resaltamos ampliamente véase en Husserl. (2005). *Ideas II*. §18, p.88-89

objetos o los otros tiene orientación al cuerpo sino también en lo fantástico, en lo que tenemos una conciencia experiencial, en este caso del objeto-centauro. Con punto cero se designa lo que es el propio cuerpo, cuerpo vivido. El cuerpo edifica el mundo gracias a las sensaciones que experimenta, ya sean sensaciones de aspereza, las sensaciones que nos producen los colores, o una sensación corporal como por ejemplo el calor. Pero también hay sensaciones cinestésicas que transcurren libremente, de una manera espontánea. A partir del sistema ordenado de las sensaciones de los movimientos de la cabeza o del movimiento ocular, en la visión transcurren unas series de reflejos que ayudan a visualizar las cosas, al moverme veo imágenes, hay unas sensaciones visuales, la cosa está a cierta distancia, coloreada y situada de algún modo. El cuerpo vivido ocupa un lugar en el espacio, así como las cosas o los otros que se me presentan como exteriores.

Cada yo por su parte percibe las cosas en cierta orientación, las cosas que aparecen lo hacen de un lado u otro. En consecuencia, con Husserl, todo ser espacial aparece de un modo que está o más lejos o más cerca, en cierta orientación, ya sea a la izquierda o la derecha, arriba o abajo²⁴. Todas las cosas tienen su orientación al cuerpo, así como las expresiones de orientación²⁵ tienen consigo esta referencia (la del cuerpo). Lo que está lejos o cerca lo está de mi cuerpo; lo que está a la derecha remite al lado derecho de mi cuerpo -ese cuadro está lejos de mí, al lado derecho de mi cuerpo-.

El cuerpo tiene la capacidad de movimiento libre y gracias a ello puede poner en movimiento lo que se le aparece y cambiar también de orientación. Esto no significa que haya alguna alteración o movimiento de las cosas del entorno. El cuerpo del sujeto cambia de posición

²⁴ Sobre este tratamiento véase en Husserl. (2005). *Ideas II*. p.198

²⁵ Con expresiones de orientación se puede entender que es aquello que está cerca, lejos, delante, atrás, arriba o abajo. Según la orientación en la que este nuestro cuerpo de las cosas, o los lugares.

en el espacio, las cosas de su entorno están orientadas, pero de igual manera conservan su sistema fijo de acuerdo con la forma. El cuerpo siempre conserva su orientación, su centro; conserva el aquí desde donde ve hacia el mundo y ve todas las cosas. En cambio, el lugar objetivo, el sitio espacial del cuerpo es un sitio cambiante. Para ejemplificar, visualicémosnos en una habitación, en la que por lo general hay tumultuosos objetos, si estamos frente al reloj y giramos hacia otra dirección, de alguna manera se organiza el mundo (el espacio en el que me encuentre), ahora ya no estamos frente al reloj, estamos frente a la cama o el sillón, pero conservamos la experiencia del antes.

Todas las cosas están fuera del cuerpo, remiten a un allí, pero el cuerpo como tal es un punto en el espacio que no es realmente visto y que siempre se caracteriza en el modo del aquí. La palabra “aquí”, aplicada a mi cuerpo, no designa una posición determinada con respecto a otras posiciones o con respecto a unas coordenadas exteriores, sino la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo ante sus tareas²⁶. El cuerpo siempre está en situación, y su espacio corpóreo no es como el espacio exterior en el que están las cosas. No se podría designar en el *aquí* una posición determinada porque el cuerpo es activo y se mueve en el espacio voluntariamente. No podríamos decir que mi cuerpo está aquí o allá, porque siempre tendrá la característica del aquí. Si camino, si muevo algo soy yo quien lo hago valiéndome de mi cuerpo.

Por último, en el moverse aparece un aspecto importante que se debe señalar sobre el cuerpo como espacio expresivo. En la experiencia, el cuerpo es el que comprende el movimiento, cuando adquirimos una habilidad captamos una significación motriz, esto

²⁶ Idea en Merleau-Ponty. (1975). *Fenomenología de la percepción*, p.117

quiere decir que sabemos movernos espacialmente sin medir distancias o hacer comparaciones. Si tenemos el hábito de manejar un carro podemos pasar por ciertas calles sin medir su ancho con el ancho del carro. El invidente se habitúa a usar su bastón, tanto que su extremidad se transforma en zona sensible, y aquel puede conocer la posición de los objetos gracias al bastón. Habitarse al carro o al bastón es instalarse en ellos y hacerlos partícipes del propio cuerpo²⁷. El sujeto sabe dónde se encuentran los distintos instrumentos a los que se habitúa, así como sabe dónde se encuentra alguno de sus miembros, con tanta familiaridad que nos da una posición en el espacio.

Cuando ejecutamos movimientos sobre un teclado, esos movimientos están dirigidos por una intención, la intención que tengo en este caso de escribir²⁸. El sujeto que aprende a escribir sobre un teclado, integra el espacio del teclado a su espacio corporal. Cuando un músico (este ejemplo -desde Ponty- muestra como la habitud no reside en el cuerpo objetivo ni en el pensamiento, sino en el cuerpo como mediador de un mundo) toca un instrumento que no es el suyo, al practicar se habitúa a él, se instala en él como nos instalaríamos en una casa; el músico no toca en un espacio objetivo. En realidad, durante el ensayo los gestos del músico son gestos de consagración, pues crea un espacio expresivo y descubre fuentes emocionales. El cuerpo es un espacio expresivo. Cuando quiero coger un objeto mi mano se eleva hacia el objeto y lo toma; cuando muevo mis piernas hay una intención motriz. El cuerpo también es el movimiento de expresión, un movimiento que comunica, revela vivencias, emociones, estados y sentires, aquí se

²⁷ Se muestra que instalarse en los objetos es hacerlos partícipes de nosotros con tanta familiaridad que, al usarlos lo hacemos con la misma facilidad con la que hablamos o caminamos. Merleau-Ponty. (1975). *Fenomenología de la percepción*, p.160

²⁸ En términos merleopontianos, cuando la dactilógrafa ejecuta movimientos sobre el teclado, esos movimientos están dirigidos por una intención, pero esa intención *no pro-pone las teclas del teclado como ubicaciones objetivas*, el sujeto está habituado al espacio del teclado así que integra ese espacio a su espacio corporal. Las dactilógrafas solo miran a la pantalla y sus manos son las que ejecutan la acción mecánicamente (Ponty, 1975, p.162).

vinculan los gestos (revelan conductas), que se proyectan hacia afuera, como en el hábito de bailar donde se resaltan gestos de alegría²⁹.

Hemos desarrollado en este capítulo los aspectos que tiene el cuerpo propio, con el fin de mostrar cómo se da el fenómeno del cuerpo de una manera natural y que este es el punto de orientación de toda percepción corporal, además de que, si el cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo, también todas las cosas cobran sentido gracias a mi existir. Explicitar este fenómeno de lo corpóreo nos acerca a un entendimiento del comportamiento vivencial del ser humano, aquello que experimenta desde su cotidianidad y cómo se comporta en su espacialidad. Vimos como desde el cuerpo propio nos orientamos y vivenciamos el espacio desde una actitud personalista, esto abre el horizonte para comprender cómo podría ser este vínculo espacial del propio cuerpo con la manera en que un ser animal (como se ha mencionado el eje central del proyecto es mostrar que la animalidad es otra forma de ser cuerpo en el hombre) se proyecta en el espacio y también lo aprehende, ya desde el mero instinto, ya desde la propia consciencia.

Por último, en cuanto a las pretensiones anteriormente nombradas sobre las cuestiones del cuerpo desde la animalidad y su forma (la del hombre-animal) de aprehender o habitar el espacio y también el cuerpo desde si mismo según sus vivencias, posibilidades y demás, nos surge la pregunta sobre ¿qué relación puede tener lo espacial, cinestésico, objetual y sensorial con la experiencia corpórea que vivencia un hombre-animal? Visto desde *La metamorfosis* se puede apreciar que Gregor (el personaje principal de la novela) es consciente de su espacialidad, hay un doble horizonte que es el espacio corpóreo y el

²⁹ El cuerpo no nos impone unos instintos definidos desde el nacimiento como si lo hace con los animales, el cuerpo es el que da a nuestra vida la forma de la generalidad (muchas cuestiones en la cotidianidad, por ejemplo, por lo general las personas se dirigen al trabajo en las mañanas) y que prolonga en disposiciones estables los actos personales (Ponty, 1975, p.163).

espacio exterior. Él puede dar cuenta de ellos, más al principio de lo exterior. La manera en la que, desde su experiencia, él se aprehende (porque aquí se está describiendo lo que se percibe desde el propio cuerpo), es a través de los cambios que comienza a notar, sus sentidos indican, que hay un cambio notable en su voz (aguda) “- Era una voz de animal- dijo el apoderado en un tono llamativamente bajo en comparación a los gritos de la madre” (Kafka, 2015, p.47). Y esto no era lo único, podía percibir otros cambios: que su espalda estaba abultada, que tenía varias patitas y que su parte inferior corporal era muy sensible (sobre esto y la pregunta inscrita líneas atrás se trabajará más ampliamente en el segundo y tercer capítulo). El próximo capítulo tiene como énfasis tratar el tema de la subjetividad del cuerpo propio, mostrar como desde lo corpóreo se experimenta la transformación a la animalidad vista en *La metamorfosis* de Kafka.

Capítulo segundo

La subjetividad del propio cuerpo como manera de experimentar la transformación (*Die Verwandlung*).

Luego de haber establecido algunos aspectos que resaltan algunas características del cuerpo propio en su forma natural, es preciso volver sobre la hipótesis ya planteada que nos pone frente al tema de cómo experimentamos la animalidad del cuerpo propio. La hipótesis dice así: ¿Sí el animal y el hombre hacen parte de un ser único, es posible que a partir de las sensaciones corpóreas que se vivencian, la animalidad sea otra forma de ser cuerpo en el hombre, es decir, fenomenológicamente hablando, la forma como el ser humano puede experimentar la animalidad, en la transformación del sí mismo, puede paulatinamente perder sus rasgos humanoides como puede suceder en el imaginario kafkiano?

En el capítulo anterior pudimos dar cuenta de la constitución del cuerpo del sujeto en su ser natural³⁰, la forma en la que este vivencia el mundo a partir de las sensaciones, las cinestesis, las tactilidades, además de cómo tiene una experiencia particular de todo lo que le rodea. Ahora nos enfocaremos en mostrar cómo desde esas sensaciones, tactilidades y demás hay una experiencia propia en la que se vivencia la transformación del hombre en animal³¹, fundamentemos esto basados en *La metamorfosis* de Kafka.

³⁰ Ya nos habíamos expresado sobre este aspecto a inicios del primer capítulo, y se desarrolló a lo largo del mismo capítulo, entendiendo que en la actitud natural el hombre actúa en la vida práctica, se relaciona con otros y las cosas del mundo.

³¹ Cabe aclarar que, en *La metamorfosis*, la narrativa no evidencia el proceso metamórfico que experimenta Gregor, pues él, ya en su despertar es un bicho que si va vivenciando lo que es ser uno.

En la experiencia se da un conocimiento objetivo y subjetivo. Se habla de una experiencia objetiva cuando se puede percibir objetos concretos que están alrededor, fuera de mí, con los que puedo interactuar de alguna manera. En cuanto a la experiencia subjetiva, hay una percepción, un sentir, un accionar, que puedo vivenciar desde mi propia experiencia corporal. Ya desde un sentido personal, es una experiencia interna que sólo el sujeto conoce, porque es él quien vivencia las cosas del mundo, cada persona desde sí misma lo hace. Así pues, a lo largo de la obra *La metamorfosis*, el personaje de Gregor, desde su subjetividad experimenta varios cambios; en él se evidencia la animalidad, ya no es solo la experiencia de un cuerpo-sujeto como se mostraba alrededor del primer capítulo, sino que ahora es la experiencia de un sujeto que ha perdido sus rasgos humanos, más precisamente, es el animal contenido y exteriorizado en un sujeto, que aún piensa, siente y percibe, además de que trata de tomar control sobre su nuevo aspecto. Esto lo podemos ver en la siguiente cita:

Habría necesitado brazos y piernas para incorporarse, pero, en lugar de eso, no tenía más que muchas patitas que no paraban de hacer los más diversos movimientos y que, además, no podía dominar. (...) intentó primero salir de la cama con la parte inferior de su cuerpo, pero esta parte inferior que, por cierto, no había visto todavía y de la que no podía aún hacerse una idea clara, resultó ser muy difícil de mover (...) (Kafka, 2015, p.33).

Como mencionábamos, la noción de animalidad es evidente, el personaje tiene una consciencia marcada de su aspecto, tanto que tiene presente que ya no es humano. En tanto, en lo que se refiere a la subjetividad del propio cuerpo encontramos que este se vuelve el objeto de la percepción. Por tanto, la percepción que puedo hacer del propio cuerpo no es igual a la que tengo de otra cosa que pueda estar cerca de mí, como una lámpara, una mesa o una vela. En cambio, esta

percepción tiene que ver con lo que pueda sentir de mi cuerpo y desde mi cuerpo, la manera en que este se exprese como unidad³².

La subjetividad del propio cuerpo radica en que el cuerpo es un *cuerpo-sujeto*, esto equivale a que “yo soy” y “yo puedo” percibir, sentir, accionar frente al mundo y que además vivencio mi propia experiencia corporal. Con esta connotación del cuerpo se quiere dar a entender que el cuerpo intuye, siente y padece de una manera muy propia aquello que se le presenta. Con esto se pretende dar paso a lo que nos concierne para este capítulo y es cómo desde la subjetividad del propio cuerpo (en este caso del personaje de la obra de *La metamorfosis*) puede haber una experiencia de transformación.

Por consiguiente, el sentido fenomenológico de la transformación reside en que se puede ver desde sí mismo lo que acontece, los cambios que sufre el cuerpo de Gregor a partir de los estímulos externos que va experimentando el personaje, solo se pueden vivenciar desde su actitud personalista; cómo desde su sentir y actuar se relaciona y convive con los otros y su entorno. El insecto piensa, vive como todos los demás, se sabe sujeto (al inicio) pero también insecto, y no se puede comunicar más que a partir de las acciones, esto no quita que no haya un sentir, pues aún hay una conexión del cuerpo de Gregor en su forma amorfa y la mente receptora de sentidos (cuerpo y mente siguen estando ligados). El despertar de Gregor muestra ya una transformación acentuada sobre su cuerpo, pero que él percibe como algo producto de un adormecimiento, como una locura imaginaria³³, un malestar que muchos han podido experimentar tras un largo sueño. En

³² Extraído de *El ser-corporal-en-el-mundo como punto de partida en la fenomenología de la existencia corpórea*. Luz Elena Gallo Cadavid. Pensamiento Educativo. Vol. 38 (Julio 2006), p.56

³³ La locura imaginaria se ve reflejada en los acontecimientos que describe Gregor, a saber, cree en el inicio que su transformación es producto del sueño intranquilo y que podría seguir durmiendo para olvidar todas esas locuras, además en otras ocasiones había sentido algún dolor en su cuerpo, que, al levantarse, el dolor sufrido se revelaba como

consecuencia, este capítulo tiene por objeto reconocer el concepto de subjetividad como fuente de experimentación del ser corpóreo en sentido propio, para albergar por medio del sentir, la experiencia vivencial de la transformación que sufre Gregor, ya no desde el *cuerpo-sujeto* sino desde el *cuerpo-animal* (hombre-animal). Para ello tendremos como base nuestra hipótesis general, resolveremos las inquietudes que esta genera. Si bien el estudio sobre la subjetividad del propio cuerpo cobra gran importancia, pero hay otros aspectos que se deben tener en cuenta para el desarrollo de este capítulo y que ayudan a resolver la misma. Tales temas son: El hombre y el animal como un ser único; la subjetividad del propio cuerpo (experienciar la animalidad) y, por último, el imaginario kafkiano. Veamos pues lo que acontece.

El hombre y el animal como un ser único.

En el apartado *Institución y vida*³⁴ Ponty señala que lo instituido no puede definirse por oposición a lo innato, como tampoco a lo natural, a lo fisiológico, a lo interno o externo; puesto que no existen en estado puro. Esto lo hace bajo la prueba de que en el ámbito de la animalidad no hay una solidez instintiva. Incluso en el ámbito del organismo, lo fisiológico puro no es definible. En los vínculos del hombre y el animal, se aprecia que tanto en la vida animal como en el organismo existe un medio (*Umwelt*), además de que también se vislumbra la existencia de comportamientos que guardan un parentesco con las actitudes humanas y que obliga a reconsiderar la noción de animalidad e institución³⁵. Ya señala Ponty que “cualquiera que sea la interpretación de este [medio del organismo] (filosofía del mundo percibido, forma en-sí o finalismo) es necesario

algo producto de su imaginación. El querer salir de su cuarto despertaba en él la curiosidad por ver cómo se disipaban las fantasías de ese día, cómo iba todo regresando a su normalidad (Kafka, 2015, pp.27-33).

³⁴ Maurice Merleau-Ponty. (2012). *La institución la pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*, Barcelona, Anthropos. p.19

³⁵ Extraído de Cintia Lucila Mariscal *La institución humana. Merleau-Ponty tras las huellas del perro de Kafka*. Escritos de filosofía. Segunda serie (enero-dic., 2017) N° 5. p.25

partir de esta acepción para encontrar el sentido de la institución humana”³⁶. Si bien, la institución humana no es un tema que vayamos a ampliar, pero se ha hecho pertinente señalarlo ya que Ponty parte de aquí para mostrar que los dos, el hombre y el animal hacen parte del mismo ámbito de la institución.

Más que buscar las relaciones o diferencias entre el hombre y el animal, Merleau-Ponty pretende señalar que estos hacen parte de un ser único, podemos dar cuenta de esto en los cursos que dictó Ponty en el Collège da France en el que menciona una de las obras de Kafka, no se sabe si ésta era la única obra (*Investigaciones de un perro*) de la cual habría un acercamiento o si tendría otras en cuenta puesto que en Kafka hay cierta importancia por lo animal. Dicha tarea (de señalar que el hombre y el animal hacen parte de un ser único) no plantea la relación humano-animal como algo valorativo, sino más como una implicación mutua, Ponty no quería elevar al animal al nivel de una actividad reflexiva reservada para la consciencia humana o un comportamiento simbólico. En cambio, sus conclusiones son ontológicas, se trata de albergar lo que hay dentro de esta naturaleza hombre-animal y el medio.

(...) el hombre ha de ser considerado en su *Ineinander*³⁷ con la animalidad y la naturaleza -es decir que tanto el hombre como el animal están entrelazados el uno con el otro-. (...) el hombre no puede aparecer en su diferencia por la adición de razón al animal (cuerpo). Así que acércate al hombre primero en su cuerpo, en su forma de ser un cuerpo. La relación animal-hombre no será

³⁶ Sobre esta idea véase en Maurice Merleau-Ponty. (2012). *La institución la pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*, Barcelona, Anthropos. p.20

³⁷ Merleau-Ponty définit le terme de la manière suivante: "l'inhérence du soi au monde ou du monde au soi, du soi à l'autre et l'autre au soi, ce que Husserl appelle l'*Ineinander*..." (Resumes de cours du Collège de France, résumé de l'année 1968-1969, p. 162, Gallimard, 1968). Repris ici joint en annexe. [Merleau-Ponty define el término como: "la inherencia del yo en el mundo o del mundo en el yo, del yo en el otro y del otro en el yo, lo que Husserl llama el *Ineinander*" (Resúmenes de cursos de Collège de France, resumen del año 1968-1969, p.162, Gallimard, 1968). Reanudado aquí adjunto en el apéndice.]. (Ver pie de página (1) en Maurice Merleau-Ponty, *La nature: notes Cours du Collège de France*, París, Édition du Seuil, 1995, p.269).

una simple jerarquía basada en una adición: ya habrá otra forma de ser cuerpo en el hombre (Ponty, 1995, pp.269-277)³⁸.

Ponty desarrolló un estudio más amplio de la animalidad en los cursos sobre *La naturaleza*, tema que no es relevante en *Fenomenología de la percepción*, allí lo que más se resalta es al sujeto encarnado, y la constitución del sujeto en la percepción del mundo. En *La naturaleza* en cambio, acercarse al estudio del animal y del hombre, le permite reconocer el entrelazamiento de humanidad y animalidad. Entonces, en relación con la cita, el ser humano no se debe reducir a lo animal, como tampoco se le debe entender por una adición como el animal racional. Esa relación no es jerárquica, sino lateral, es decir que está en relación de uno con el otro, y este parentesco no se puede suspender. Sobre este parentesco extraño, Ponty sugiere en el mismo libro sobre *La naturaleza* que el pensamiento mítico es el que mejor indica esta adherencia, este parentesco humano-animal. Para ello, se refiere -a modo de ejemplo- a un catálogo sobre una exposición de máscaras esquimales "Les masques Eskimo" del museo Guimet:

Las máscaras del tipo inuit recuerdan la doble naturaleza original. El animal y su doble humano, el inuit, están inscritos en un mismo rostro, presentados simultáneamente o, gracias a un dispositivo de contraventanas móviles que se abren y se pliegan, alternativamente. Se restablece así el estado primitivo, cuando la envoltura era una máscara que se quitaba a voluntad para aparecer como un hombre o un animal, cambiando de apariencia, no de esencia. En la máscara, el animal no está divinizado ni es necesariamente un antepasado totémico. Esto recuerda un tiempo (...) cuando la separación aún no se había producido (Ponty, 1995, p.277)³⁹.

³⁸ (...) l'homme est à prendre dans *l'Ineinander* avec animalité et Nature. (...) l'homme ne peut apparaître dans sa différence par l'addition de la raison à l'animal (corps). Donc aborder l'homme d'abord dans son corps, dans sa manière d'être corps. Le rapport animal - homme ne sera pas hiérarchie simple fondée sur une addition: il y aura déjà une autre manière d'être corps chez l'homme.

³⁹ Merleau-Ponty cita en *La Nature*, p.277 el texto de Evelyne Lot-Falck: (Departement des archives du Musée de l'homme), p. 9. "Les masques Eskimo", catálogo de la exposición Le Masque, Musée Guimet, París, diciembre de 1969 a mayo de 1960. [Les masques de type inua rappellent la double nature originelle. L'animal et son double humain,

Tras comentar la cita, Merleau-Ponty hace énfasis en la “indivisión primordial y metamorfosis” [*Indivision primordiale et métamorphose*], la naturaleza original en el que hay un duplicado humano en cada animal, así como hay un doble animal en cada humano, actualmente hay una separación. Antes de la separación había un entrelazamiento hombre-animal, luego de ella, se comprende que el hombre se vuelve puramente hombre, el animal puramente animal, aunque el animal cae bajo el dominio de su doble humano. Ted Toadvine⁴⁰ advierte que los extraños devenires que marcan la relación entre animales y humanos no siempre van en una sola dirección como lo había advertido Ponty en *El mundo de la percepción*, donde señala que los animales siguen desempeñando su papel en los ensueños secretos de nuestra vida interior. Y que tal vez -siguiendo con la idea de Toadvine-, la separación que está marcada por las máscaras inuit puede ser empatada, en una dirección opuesta, por el tipo de metamorfosis que describe Kafka, lo que traería a Ponty cerca del concepto “devenir-animal” que describen Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* (tema que trataremos en el tercer capítulo). Los inuit cambiaban de apariencia simultáneamente, aparecían como hombre o animal a voluntad. En Kafka en cambio, hay un sentido inverso de la relación y la transformación, pues es el hombre que deviene animal dejando como resultado una nueva naturaleza animalesca, por más que el lector quisiera, en la obra no hay una magia que revierta al bicho a su forma humana.

l'inua, sont inscrits sur la même face, présentés soit simultanément, soit, grâce à un dispositif de volets mobiles s'ouvrant et se rabattant, alternativement. Est ainsi restitué l'état primitif, lorsque l'enveloppe était un masque qu'on écartait à volonté pour apparaître en homme ou en animal, changeant d'apparence, non d'essence. Sur le masque l'animal n'est pas divinisé ni nécessairement ancêtre totémique. Il rappelle un temps (...) où la séparation ne s'était pas encore effectuée.]

⁴⁰ Toadvine, T. (2011). “Parentesco extraño”: Merleau-Ponty sobre la relación humano-animal. *Devenires*, Revista De Filosofía Y Filosofía De La Cultura 12, (no. 23), p. 100

Ted Toadvine es catedrático de filosofía y estudios ambientales en la Universidad de Oregón. Autor de la filosofía de la naturaleza de Ponty.

Por lo demás, Ponty resalta que “es la humanidad la que funda al animal como animal, la animalidad la que funda al hombre como hombre (le damos el estatuto de especie animal a los animales para diferenciarlos de nosotros y para tener una jerarquía sobre ellos). Extraordinaria representación del animal como variante de la humanidad y de la humanidad como variante de la animalidad”, en las máscaras inuit se demuestra que “debe haber un fundamento vital del hombre y del espíritu”, esto quiere decir que, hay un cuerpo humano como base⁴¹. En síntesis, este parentesco nos muestra la relación con el ser sensible y que el espíritu o la mente también tienen como base una estructura corporal, esto deja ver que la mente se revela a través del cuerpo. Esa fundación –ilustrando la obra de Kafka- la podemos encontrar en *La metamorfosis* cuando ya Gregor es despojado de su carácter de sujeto, el vaciar su cuarto refleja eso, ya no hay un humano físicamente en él, aunque este se aferre a lo material y muestre ese deseo de seguir conectado con la parte humana, ya no ven más que un bicho en él.

Hay estados en los que tanto el hombre como el animal se adaptan al espacio así este no sea dado en la percepción, o así no dispongan de signos que marquen el camino. Lo que aquí queremos decir es que el hombre y el animal reaccionan de una manera adaptada al espacio en el que se encuentran, aun en ausencia de sus estímulos actuales o recientes que sean adecuados; adecuados en el sentido de que proporcionan al hombre una serie de estímulos externos que crean en él mejores capacidades intelectuales o físicas, pasará lo mismo en muchos animales en los que hay un desarrollo de habilidades⁴². De otro modo, los animales pueden estar en el mismo mundo en el que se relacionan con todas sus potencias, aun si ha perdido una de sus patas. Cuando un insecto, en un acto instintivo, sustituye una de sus patas sanas por otra que ha sido cortada, no es que en un acto de socorro se sustituya automáticamente el circuito que acaba de ser inutilizado, o

⁴¹ Véase en Merleau-Ponty. (1995). *La nature: notes Cours du Collège de France*, París, Édition du Seuil. p.277).

⁴² Idea en Merleau-Ponty. (1953). *Estructura del comportamiento*. p.53

que el animal tenga un objetivo por alcanzar y use sus miembros como medios diferentes, simplemente el animal sigue estando en el mismo mundo, en un estado actual que no le impide seguir relacionándose en su medio⁴³. El animal se adapta a su nueva forma, así como el amputado lo hace tras varios esfuerzos con su estado actual. Gregor por su parte, en la transformación toma un tiempo para acostumbrarse a su nueva forma y para aprender a desplazarse por el espacio de su habitación, cosa que va logrando a lo largo de la historia.

De otro modo, también hay actos comportamentales tanto en el hombre como en el animal que pueden reflejar su unicidad. En *Pasividad y vida* nos topamos con las siguientes observaciones de Ponty: Una mujer que se comporta de dicha manera (como una niña delante de un hombre) para obtener obsequios simbólicos que demuestren su poder, encuentra un tema bien constituido en los pájaros como exigencia de comida simbólica (asunción de roles), una hembra molestará a su macho mientras están en un comedero de lombrices, en esa transferencia de comida la hembra regresa a la juventud y retoma el comportamiento de una cría, como si pidiera que también la alimenten a ella. Vemos que tanto la mujer como el pájaro tienen aptitudes en las que su fin es conseguir algo a cambio de, Ponty muestra una relación comportamental en el que el humano y el animal pueden tener actitudes similares para alcanzar un objetivo⁴⁴. Si bien, Ponty plantea que esto no constituye la institución humana como tal, que no sólo es el uso del pasado o de una experiencia como sustituto (como en el caso del pájaro-cría), sino que también es la integración de ese pasado a una significación nueva. Como decir que retomamos cosas del

⁴³ Sobre el miembro fantasma o la suplencia en el animal véase en Merleau-Ponty. (1975). *Fenomenología de la percepción*. p.96

⁴⁴ De esa misma manera se podría observar un acto comportamental en el caso del hombre y el mono, que este toma una rama para alcanzar un objetivo, lo que hace es darle valor funcional a un objeto de la naturaleza, es su instrumento momentáneo, el mono podría usar la rama como un bastón, pero este valor queda suprimido, lo que quiere decir que nunca será poseída como instrumento, cosa que si podría hacer el hombre porque este crea otras estructuras. La rama del árbol podrá ser bastón, mesa, o cualquier otro elemento (Ponty, 1953, pp. 245-247).

pasado y la transformamos en el presente para darles un nuevo sentido⁴⁵, además que se usan los recursos que estén a nuestro alcance para obtener lo que se quiere.

En consecuencia, no hay que concebir al hombre como consciencia más instinto y al animal como maquina más instinto, “Hay que pensar al hombre y al animal como idénticos *alter ego* uno del otro, porque no tenemos uno *en* el tiempo y otro *fuera* de él. Nuestro desplazamiento hacia el animal refleja la animalización del hombre por el animal” (Ponty, 2012, p. 25). El hombre y el animal están entonces, contenidos en un mismo ámbito, juntos en el aquí-ahora, y esa búsqueda del animal o ese acercamiento refleja en el hombre su parentesco con el animal, que el hombre, en última instancia, no puede negar su naturaleza, que busca una liberación de los estatutos culturales que se le han impuesto.

La subjetividad del propio cuerpo (experimentar la animalidad).

En nuestra posibilidad tenemos la experiencia del mundo en un sentido amplio, vivenciamos las cosas de tal forma sin tener un sistema de relaciones que determinen cada acontecimiento, además de ello “tenemos la experiencia de un Yo, no en el sentido de una subjetividad absoluta, sino indivisiblemente deshecho y rehecho por el curso del tiempo” (Ponty, 1975, p.235). Esta experiencia del Yo no está completamente determinada y tampoco está dada por hecho o puesta absolutamente porque de alguna manera cada uno establece nuevos pensamientos y vivencias, es por ello por lo que desde cada uno hay una percepción propia.

En cuanto a la subjetividad propia, es a partir de esa subjetividad encarnada en un cuerpo vivo, sintiente, donde resulta posible (como se ha hecho evidente en el anterior capítulo) acceder a los otros cuerpos y al mundo. ¿Por qué hablar de una subjetividad? Porque marca las vivencias

⁴⁵ Merleau-Ponty. (2012). *La institución la pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*, Barcelona, Anthropos. p. 24

que tiene el sujeto desde su percepción, porque la historia de *La metamorfosis* se narra desde lo que es y vivencia el personaje, en este caso Gregor tras su transformación. Hay una actitud científico-espiritual de la que habla Husserl, que consiste en poner la subjetividad absolutamente, esto se refiere a que se puede conocer una naturaleza como mundo circundante intuitivamente existente, o un mundo de las personas que es pensado o representado, así la naturaleza objetiva se conoce como lo que verdaderamente es, como una construcción teórica y racional del hombre⁴⁶.

Tras mencionar en el capítulo anterior que a partir de las sensaciones corpóreas se vivencia y se tiene una experiencia del mundo, de los otros y las cosas; podremos tener una mirada más atenta sobre el comportamiento de un bicho (*Ungeziefer*), para dar cuenta de su degradación y su experiencia vivencial. Evidentemente la transformación de Gregor afecta su exterioridad, pero internamente sigue siendo un hombre consciente que comprende todo lo que sucede tras su reciente aspecto, además de que comprende el lenguaje humano, aunque no comprendan el suyo precisamente porque se mezcla con un silbido. “su voz irreconocible, era la misma de siempre, pero se mezclaba un doloroso silbido, imposible de reprimir” (Kafka, 2015, p.32). Este y otros episodios marcan los cambios que padece Gregor en su propio cuerpo. Espalda dura, vientre curvo, dividido en hendiduras con forma de arco, muchas patas. Ahora en su nueva forma aprendía a conocer su capacidad de movimiento y a tantear las cosas con sus antenas.

La patologización del cuerpo que padece el personaje en la transformación puede venir a causa de un malestar que muestra la inconformidad de lo laboral, lo familiar y la forma en que los otros lo perciben, que no es más que un parásito que debe ser desechado.

⁴⁶ Ver en Husserl. (2005). *Ideas II*. p.418

Ha perdido su valor funcional en la naturaleza humana, la calidad de sujeto ante la negación de sus familiares por nombrarlo de alguna manera. “No quiero pronunciar el nombre de mi hermano ante este bicho y por eso digo simplemente que tenemos que tratar de quitárnoslo de encima” (Kafka, 2015, p.117). Su hermana niega su nombre y su humanidad. La metamorfosis de Gregor manifiesta las problemáticas cargas del momento, por eso se la evita en las fantasías. Ir hacia la animalidad expresa la nostalgia por una vida natural y libre, el hombre sacrifica lo viviente animal en él para crear símbolos, para crear el mundo de la sociedad, la cultura, el saber⁴⁷.

Antes, precisamente en el primer capítulo, hablamos sobre el cuerpo en su forma natural, pero ahora habría que examinar qué es lo normal que vive Gregor transformado en un bicho. Ahora bien, las anomalías que presenta Gregor a lo largo de la historia es su transformación externa, internamente sigue siendo un humano que posee conciencia. Todo lo que vivencia es real desde el momento de su despertar hasta su muerte. En su actual transformación, Gregor sigue siendo un cuerpo que siente, percibe y vivencia el mundo espacial que le rodea, si bien, al inicio no logra habituarse física y motrizmente a su estado, instintivamente su cuerpo le va obedeciendo.

Y sin pensar que aún no conocía su actual capacidad de movimiento (...) buscando un apoyo, se cayó de repente sobre sus muchas patitas y lanzó un leve grito. Apenas había sucedido esto, sintió, por primera vez en aquella mañana, un bienestar físico; las patitas pisaban el suelo firme, obedeciendo a la perfección, incluso trataban de llevarlo a donde él quería (Kafka, 2015, p.54).

Como lo expresa⁴⁸, vemos que hay una habitud del cuerpo con otros movimientos y elementos, que puede además ver qué objetos están dentro o fuera de su alcance. En consecuencia, a lo anterior, vemos que la corporalidad de Gregor se degrada constantemente porque se ve

⁴⁷ Véase en Marcelo Percia [et.al.]. *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico*. Ediciones la cebra, 2010, p.119. El libro citado aquí representa el trabajo de varios autores, pero nombraremos al primer autor de la lista sin restarle importancia a los demás, ya que son diez los autores que componen este libro. En las siguientes citas o referencias se continuará nombrando a este primer autor.

⁴⁸ Idea expuesta en Merleau-Ponty. (1975). *Fenomenología de la percepción*. p.160

atrapado sin posibilidades de manifestarse subjetivamente (debía hacerles soportable las molestias que ocasionaba por su actual estado, se escondía bajo el sofá para que no notaran su presencia). A Gregor lo han deshumanizado, lo han reducido a un objeto entre los demás objetos. Así pues, podemos concretar que no solo es el hombre quien desde su ser natural o personal puede tener una experiencia del mundo, también el animal, instintiva o comportamentalmente puede hacerlo. Ahora Gregor es un hombre contenido en un animal que explora los nuevos acontecimientos de su cuerpo metamorfoseado.

El imaginario kafkiano.

La metamorfosis abre un mundo en el que las cuestiones sociales se simbolizan a través de una metáfora. Las cargas sociales y demás que vivencian los personajes desde Gregor hasta los miembros de su familia son evadidas en la fantasía. En el universo Kafkiano hay un fuerte interés por lo animal. A diferencia del hombre, esta condición animalesca libera de las imposiciones culturales y sociales. Con Gregor nos damos cuenta de que este se degrada hasta lo más bajo, pues el repugnante bicho en el que es convertido no evoluciona como lo harían las orugas al convertirse en mariposa, Samsa se debilita, así que hay una despotenciación del mismo.

Siendo el propio cuerpo de Gregor algo tan alienado para él mismo que su transformación física carece de efectos sobre su vida psíquica, al liberarlo del trabajo la metamorfosis opera como un rescate secreto que lo salva de la alienación (Percia, 2010, p.126).

A pesar de que en su forma natural Gregor se sintiera extraño en comparación con los demás, y, a pesar de su transformación, él no pierde el juicio, se ha convertido en otro que de alguna manera lo habitaba. La metamorfosis lo salva de perder el juicio, de la carga social que tiene, la carga de mantener su empleo y las costumbres. Gregor cede ante este

suceso, pues la profesión, los viajes, la rutina, la pésima alimentación le molestaban ya, “¿Qué pasaría si siguiera durmiendo?”⁴⁹. Eso no podría suceder, pensaba en su dura profesión y de que lo echarían de su trabajo. “¡Que se vaya todo al diablo!”⁵⁰, pensaba él, pero se debía levantar y no quedare allí sin hacer nada porque a su pesar había deudas que pagar. Ese pensamiento de dejarlo todo, arroja la fuerza que ejerce lo socioeconómico en los individuos, les impone normas que no se pueden infringir, de ser así habría consecuencias⁵¹.

A partir de la transformación de Gregor todos los que le rodean parecen ser víctimas de una mutación, el otro se reconoce a partir de sus estados más inhumanos, ¿cambia solo Gregor, o cambian todos? Desde su punto de vista, percibe como lo ven los demás, no es posible convivir con un animal así. Le desechan, ya no lo pueden ver más como un hijo, un hermano, como Gregor. Deberá vivir en su escondrijo, la habitación que le fue arrebatada y que terminó siendo el cuarto de reblujo, el mismo que le ahoga y en el que no puede experimentar con libertad su corporeidad. Una habitación que tiene por testigo la figura mutante de una dama en un cuadro. “(...) le llamó la atención el cuadro de la dama vestida con tantas pieles, trepó rápidamente hasta allí y se apretó contra el cristal que lo sujetaba y le aliviaba el ardor de su vientre” (Kafka, 2015, p.86). Gregor no aceptaba que le quitaran las cosas que aún lo conectaban con su humanidad (con su identidad), con su pasado humano.

Todos se identifican con el insecto, habría que probar leerla desde el punto de vista de los padres, de la hermana. Todos los personajes se convierten en bichos, en diferentes especies porque

⁴⁹ Sucesos que se exponen en Franz Kafka. (2015). *La Metamorfosis*. p.28

⁵⁰ Gregor no se puede hacer el zángano. Ibid. p.28

⁵¹ Tomamos algunos aspectos de *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico*. Ediciones la cebra, 2010, p.125. Para señalar cómo el aparato económico ejerce fuerza sobre el individuo. Además de que un hombre no es reconocido como tal si solo se dedica a hacer nada, ya lo exponen en el artículo citando a Adorno “al existir sin realizar ninguna tarea que el hombre reconozca, los animales son algo así como la expresión de su propio nombre”. Animales en todo caso, cuando el hombre no se somete a las lógicas que impone la sociedad, implica que hasta puede renunciar a la propia identidad.

las hay terrestres, crueles, sociales, pasivos, solitarios, caníbales etc.⁵². Hay una transformación de los personajes que se refleja durante la historia porque cambia la forma de ver al otro, las relaciones personales entre la familia, el abogado, la empleada y los inquilinos es afectada por las actuales circunstancias, son víctima del veneno incrustado a Gregor. Hay un violín enmudecido por el sollozo resquebrajamiento de la hermana. Pero es la música la que motiva a Gregor una noche, en la que atraído por el sonido se atreve a salir poco a poco de su cuarto para encontrar la mirada de su hermana.

“si le emocionaba tanto la música, ¿es que era un animal? era como si le señalase el camino hacia aquel alimento anhelado y desconocido. Estaba decidido a llegar hasta su hermana, tirarle de la falda y de esa forma hacerle ver que podía ir hacia su habitación con el violín, porque allí nadie la recompensaría por su música como él pensaba hacerlo. (...) Gregor se le subiría hasta el hombro y le besaría el cuello” (Kafka, 2015, pp.112-114).

La música juega un papel importante en algunos escritos de Kafka como *Josefina la cantora* o *Investigaciones de un perro*. Sin embargo, la música en *la Metamorfosis* mueve el deseo de Gregor, ya lo exponen Deleuze y Guattari cuando mencionan que hay dos estados de deseo en la obra, primero cuando Gregor se aferra al cuadro de la dama de pieles; segundo, cuando Gregor sale de la habitación guiado por el sonido del violín y piensa trepar el desnudo cuello de su hermana. El sonido en la obra primero aparece como un silbido que arrastra la voz de Gregor y destrozaba las palabras; y luego la hermana que apenas hace que grazne el violín. Lo que a Kafka le interesa -comentan Deleuze y Guattari- es un sonido intenso, un sonido que escapa a la significación, al habla, un sonido desterritorializado⁵³. Podríamos evidenciar algunas metáforas o símbolos en el imaginario

⁵² Ver en el prólogo de Franz Kafka. (2015). *La Metamorfosis*. p.16

⁵³ Sobre esta idea véase Deleuze y Félix Guattari. (1978). *Kafka por una literatura menor*, Ediciones Era. pp.13-15

kafkiano, como el aspecto nublado del tiempo que cubre la obra, o el elemento de la manzana, que al incrustarse en su cuerpo se degrada igual que él; que marca la herida, la muerte, y lo que algunos autores refieren como lo que sería el pecado original⁵⁴, pero eso significa, en última instancia aislarnos del tema que nos compete (abrir nuevos estudios que no podríamos evaluar ahora) que es en este caso el imaginario kafkiano, y el tratamiento de la subjetividad del propio cuerpo, que como hemos evidenciado, está marcada por lo que el sujeto pueda sentir, apreciar o imaginar desde una experiencia propia, una experiencia que solo desde mi cuerpo como unidad puedo tener. Ya lo vimos desde el personaje de Gregor durante este capítulo, él vivenciando su nueva realidad desde un devenir-animal. Así pues, en este recorrido entendemos que el hombre y el animal hacen parte de un ser único, que hay comportamientos que muestran su unicidad, que Gregorio no carece de lo que un cuerpo humano pueda sentir, él solo ha perdido sus rasgos humanoides y aunque su familia así no lo quiera ver, aún es Gregor percibiendo desde su cuerpo animal el espacio, a los otros y las cosas.

El próximo capítulo será relevante en esta investigación, porque recopilará lo que hemos tratado en nuestro estudio, y revelará aquello que por objeto nos hemos propuesto, que la animalidad en el hombre puede ser otra forma de ser cuerpo.

⁵⁴ Extraído de Diana Figueroa, *Una metáfora de Kafka*, 2005, p.2. Hablamos de un pecado original refiriéndonos a que fue la manzana la causante de la expulsión del paraíso. En *La metamorfosis* el padre de Gregor le arroja manzanas como símbolo de ese destierro. “algo lanzado con poca fuerza pasó volando justo a su lado y cayó rodando ante él. Era una manzana, al instante siguió otra; Gregor estaba paralizado de horror, (...) el padre estaba decidido a bombardearlo. (...) una manzana se incrustó literalmente en la espalda de Gregor” (Kafka, 2015, p.92).

Capítulo tercero.

La animalidad en el hombre como otra forma de ser cuerpo.

Hasta ahora hemos abordado las cuestiones fenomenológicas de lo corpóreo y en gran medida su estructura experiencial desde su relación con los objetos, hasta lo que implica su desenvolvimiento como ser-del-mundo en la espacialidad. Además de la subjetividad que, siendo relevante, recobra los aspectos que un ser vivo afronta desde sí mismo, en su actuar y en su percibir, así como lo vimos desde una actitud naturalista y personalista experimentada desde un ser corpóreo en su devenir animal. Ahora nos concierne develar lo que nuestro estudio tiene por objeto dilucidar, siendo esta la idea de animalidad como otra forma de ser cuerpo. Hablar sobre animalidad nos lleva a pensar en la acción que realizan los animales movidos por el instinto, el reflejo, y por sus procesos internos. Los animales actúan motivados por estímulos y señales que los llevan a desenvolverse en el entorno. Como vimos en el anterior capítulo, a partir de la fenomenología de la animalidad se puede desarrollar un estudio que abarque el comportamiento animal relacionado con el comportamiento humano (lo humano-animal), en el mundo que percibimos se puede comprender que toda corporeidad está cargada de un simbolismo, aunque en *Estructura del comportamiento* Ponty expresa que, al animal le falta el comportamiento simbólico que le sería necesario para encontrar en el objeto exterior comparaciones entre la diversidad de objetos y el cuerpo propio⁵⁵, aspecto del que no carece el hombre porque él puede reconocer y diferenciar un esfero de una mano. A

⁵⁵ Véase en Merleau-Ponty. (1953). *Estructura del comportamiento*. p.171

partir de aquí y de lo que se ha tratado en el anterior capítulo podemos encontrar relación entre la animalidad y el cuerpo, un cuerpo de hombre o de animal que actúa por estímulos, pero para relacionar esto hay que ver si hay una consciencia en el animal o si actúa por mero instinto. Los animales -comenta Ponty en *Fenomenología de la percepción*- no precisamente tienen consciencia objetiva del mundo, son las operaciones instintivas las que invocan movimientos en el animal. A pesar de ello, bajo el tema que nos concierne sobre la transformación, vemos que Gregor el personaje de *La metamorfosis* al devenir-animal, es decir, tras convertirse en un bicho, este actúa consciente e instintivamente, aunque su comportamiento externo muestre lo contrario, es evidente que no comprenden lo que su devenir-animal conlleva porque el lenguaje y la corporalidad ha tomado otra forma.

Para mostrar las estructuras de la vida animal, Merleau-Ponty en sus conferencias sobre la naturaleza, comienza desde la vida animal y su medio para demostrar que el ser es constitutivamente fenoménico. Esto lo conduce a reconocer una relación entre la animalidad y la humanidad y que tal relación es más un parentesco extraño como lo vimos anteriormente, el cual permite reconocer diferencias entre el mundo animal y humano, y que estas diferencias o relaciones se dan a causa del comportamiento o del estímulo. Ese tratamiento puede tener algo en común con el concepto de devenir-animal que trata Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, en el que hay un intercambio animal-humano sin que esto se refleje exteriormente.

En cuanto a los planteamientos sobre aquel devenir, no significa que haya una transformación como tal, en *Mil mesetas*, el devenir-animal del hombre es real sin que sea real el animal que él deviene, es decir, sin que literalmente se haya transformado en animal. En el devenir no hay otro sujeto que sí mismo. Por ejemplo, en la película *Willard*, el personaje que acoge ratas en su casa, tras varios sucesos, después de tanto desvariar, él se comunica con las ratas y hasta él

se cree una rata, todo esto motivado por las circunstancias sociales, las cuales lo llevan a relacionarse con esta especie y a vivir casi como ellas. Pero esto habría que verlo desde algunos apartes de la obra de *La metamorfosis*, Gregor despierta convertido en insecto, su aspecto desde el suceso inicial hasta el final no varía, pues en él hay una degradación del cuerpo-insecto, porque las vivencias que va teniendo lo llevan a esto. Por tanto, la animalidad se hace evidente, Gregor sufre una transformación que se va acentuando más a medida que la historia transcurre. Evidentemente es un cuerpo-insecto que en ocasiones se deja guiar por el instinto como cuando se deleita por la comida descompuesta, o cuando prefiere trepar y aislarse de algunas cosas que le conectaban con la humanidad en su cotidiano, como su cama, por ejemplo. Ahora debe aprender a moverse espacialmente, sin duda su relación con los objetos cambia porque no es lo mismo aferrarse a un objeto que agarrar el mismo, entonces es percibir las cosas desde su nueva corporalidad animal.

Los diversos temas que hemos tratado durante esta investigación y los que vienen a continuación, muestran la importancia fenomenológica de la experiencia, la percepción y demás, vivenciados por un ser que ha mutado físicamente. Lo que proponemos mostrar para este capítulo es analizar fenomenológicamente la animalidad del ser corpóreo como una experiencia consciente o instintiva desde el personaje de la metamorfosis, para luego mostrar que la animalidad es otra forma de ser cuerpo en el hombre. El esquema temático para tener en cuenta dará evidencia de nuestro objetivo, resolveremos aquellas inquietudes desde distintos puntos. Primero, tratar la pregunta: ¿la animalidad del ser corpóreo o perceptivo es acaso una experiencia consciente o instintiva? Segundo, enfocarnos en la animalidad kafkiana en lo humano, y, por último, el aspecto sobre el devenir.

¿La animalidad del ser corpóreo o perceptivo es acaso una experiencia consciente o instintiva?

En *Fenomenología de la percepción*, encontramos que como seres en el mundo podemos percibir todos los objetos que se revelan a nuestra experiencia, además de que somos seres enteramente fenoménicos, esto lo hacemos por medio del cuerpo que es el vehículo del ser-del-mundo, podemos tener vínculos con las cosas, verlas desde distintas perspectivas y todo porque tenemos conciencia del mundo por medio del cuerpo. Ya hemos establecido los aspectos en los que el cuerpo se desenvuelve y cómo se desenvuelve en relación con los objetos, los otros y su ser en sí mismo, pero ahora cuando hablamos de animalidad queremos resaltar el hecho de que hay una animalización del hombre, hay un interés de lo humano por el animal, puede ser porque se busca una vida libre y natural, esto se debe a que el hombre habita condiciones de existencia que le quitan razón a su vida.

En la obra de Kafka se puede resaltar un poco esto, pues hay una animalización del hombre producto del malestar por el hecho de que se acaba con la libertad y hasta con la autoconciencia⁵⁶. El personaje de *La metamorfosis*, Gregor, atareado de la rutina se ve envuelto en una transformación de la que no es consciente en los primeros sucesos después de levantarse, es más, se cree en un sueño. Pero lo que acá queremos mostrar con esto es que hay un vínculo entre el animal y el mundo propio que éste forma, no sabemos si en su mundo fenoménico (tal como se le presenta al sujeto) hay una consciencia de la manera en que este pueda actuar, solo podemos decir que lo que pueda percibir o funcionar como estímulo no es un dato meramente objetivo, sino que esto depende de la manera en que el animal u organismo se comporte. Ponty afirma que un animal

⁵⁶ Ver en Miguel Salmerón. (2009). "Introducción", en Franz Kafka, "Investigaciones de un perro", *La metamorfosis y otros relatos de animales*, España, Austral. p.27.

no puede tener consciencia del mundo, pues solo actúa por estímulo o instinto. “Cuando decimos que un animal *existe*, que *posee*, tiene, un mundo, o que pertenece, *es de (est à)* un mundo, no queremos decir que tenga una percepción o consciencia objetiva del mismo” (Ponty, 1975, p.97). Podríamos tener un conflicto con Ponty, si bien, para el autor no hay una consciencia como tal en el animal, y que este actúa por una operación instintiva, pero en la obra de *La metamorfosis* nos podemos dar cuenta que, de forma contraria a lo que expone Ponty, el personaje principal no sufre alguna alteración psíquica, pues es consciente de que es un animal. “Una mañana, tras despertar de un sueño intranquilo, Gregor Samsa se vio en su cama transformado en un monstruoso bicho” (Kafka, 2015, p.7). Además de percatarse de este hecho, a lo largo de la obra es consciente que durante su transformación la percepción cambia, los estímulos son distintos y hay un alejamiento de los otros quedando éste reducido a su propia existencia. Para aclarar, no queremos decir que las cuestiones de no consciencia establecidas por Ponty con el animal no sean como él las propone, entendemos que la obra de Kafka parte de un imaginario, una metáfora de lo que experimenta el hombre en la realidad pero que bien se resuelve desde una especie animal.

En capítulos anteriores habíamos hecho referencia a las conferencias de Ponty sobre la naturaleza, allí, él también dedica un apartado a las investigaciones de Uexküll sobre la noción de *Umwelt* (es el mundo fenoménico como se le presenta al sujeto de la percepción). Con esta noción el autor quería dar cuenta de la relación que hay entre el organismo y su medio, el propio mundo que forma el animal en función de su comportamiento. De esa manera lo que pueda ser percibido por el animal depende de sus capacidades comportamentales. La forma más clara de ilustrar el funcionamiento del *Umwelt* es el caso de la garrapata, su medio se reduce a la percepción de tres estímulos que son relevantes

para que esta pueda cumplir su proceso biológico, primero cuando se acopla al árbol, segundo cuando espera por un largo periodo un estímulo adecuado que la saque de ese estado, cuando pasa un mamífero la garrapata percibe su olor y se deja caer, por último, lo que guía a la garrapata hasta el animal es la sangre⁵⁷.

Esos tres estímulos tienen significado para ella y constituyen su mundo. Con esto queda claro que el ambiente en el que vive el animal u organismo es relevante de acuerdo con sus capacidades perceptivas. Además de que, para revelar las estructuras de la vida animal, Ponty muestra desde la vida animal y su medio (*Umwelt*) que el ser es fenoménico, y no lo hace precisamente desde la percepción humana como se expuso con el ejemplo. A lo mejor en todos los seres vivos hay un estímulo y un mundo perceptivo diferente que lo lleva a actuar de dicha manera para que pueda cumplir su función. Continuando con la idea de Uexküll su pensamiento se aproxima al modo en que Ponty concibió al cuerpo como ser-en-el-mundo y sujeto de la percepción. Cada animal en efecto tiene un mundo diferente, la realidad existe como un espacio fenoménico, así que no habría una única manera de ver el mundo (un mundo objetivo igual para todos), entonces es una perspectiva en primera persona en la que el animal no percibe necesariamente lo mismo que yo. Tanto Uexküll como Ponty no les atribuyen una conciencia a los animales (la conciencia es una de las formas del comportamiento), pero les atribuye -Uexküll- la noción de sujeto cuya actividad consiste en accionar y percibir.

“Esta forma de entender la relación de los animales con el ambiente condujo eventualmente al desarrollo de un nuevo campo de investigación en biología, que asocia de manera más directa a la biología con el comportamiento, y que entiende a los animales como sujetos con experiencias propias” (Ostachuck, 2013, p.50).

⁵⁷ Ver en Merleau-Ponty. (1995). “L'étude du comportement animal. Les descriptions de J. Von Uexküll”, en *la nature: notes cours du collège de France*. p. 228-229. [“El estudio del comportamiento animal. descripciones de J. Von Uexküll”].

La noción de *Umwelt* con el concepto de *ser-en-el-mundo*, tienen similitud en que la relación del animal con el ambiente forma un sistema integral que no se puede separar uno del otro, lo que el animal percibe hace parte de su mundo perceptual.

El cuerpo es el sujeto de la percepción y puede anticipar los acontecimientos de su entorno y habitar su mundo según una intencionalidad propia⁵⁸. Para entender el sentido de anticipación originario en el animal Uexküll lo explica recurriendo al concepto de *intencionalidad*. La originalidad del autor es que en vez de explicar que los animales tienen conciencia, consideró la pregunta de cómo el animal y el cuerpo en general, tienen una intencionalidad. Incluso quiso mostrar que hasta los seres vivos más rudimentarios pueden anticipar las condiciones que los rodean, interpretando las señales y signos como poseedores de sentido y por ende una intencionalidad hacia su *Umwelt* (como en el caso de la araña y la mosca en la que la araña anticipa la presencia de la mosca)⁵⁹. Ostachuk comenta que Ponty retomará ese programa de investigación. Entendemos que es la relación del organismo con el medio. Para describir el mundo natural Ponty comienza con el *comportamiento*. Para Ponty el estudio del comportamiento representa una nueva postura frente a las tendencias vitalistas y mecanicistas. La imagen del organismo desde estas tendencias no es más que “una masa material de *partes extra partes*” (Ponty, 1953, p.19). Esta manera de pensar los organismos -comenta Ostachuk- niega en los seres vivos toda unicidad y relación interna entre sus partes. Esto tiene como consecuencia pensar al organismo aislado de su ambiente, y que puede ser estudiado aparte de todo lo que lo rodea.

⁵⁸ Extraído de *La institución humana. Merleau-Ponty tras las huellas del perro de Kafka* escrito por Cintia Lucila Mariscal Universidad de Buenos Aires, Argentina. Escritos de filosofía. Segunda serie (enero-dic., 2017) N° 5. p.28

⁵⁹ El ejemplo de la araña y la mosca se puede encontrar en el mismo artículo aquí citado en p. 54. Acá podríamos ver claro el concepto de *intencionalidad*. Este concepto, según quien lo utilice tiene distintas implicaciones, pero todas indican una *direccionabilidad hacia algo*. Como en la fenomenología, cuando Husserl expresa que la conciencia siempre es conciencia de algo, que la conciencia siempre se dirige hacia un objeto. Uexküll en vez de atribuirle conciencia al animal, lo dotó de una intencionalidad como ya vimos (Ostachuk, 2013, p.55).

Ponty quiere recuperar el concepto de comportamiento y encuentra una respuesta en el concepto de estructura, que lo desarrolla la teoría de la *Gestalt*, definida como una totalidad. Con esto se expresa la necesidad de concebir un principio de unicidad en la totalidad estructural de los organismos que no puede ser reducida a una suma de partes, es decir, a una suma de reflejos, fluidos, órganos, células etc.⁶⁰. Se busca entonces analizar al organismo en su relación con el ambiente desde una totalidad, como una forma unitaria.

En cuanto a que, si el animal tiene una experiencia o un comportamiento consciente, queda por mencionar lo siguiente, así como lo sugiere Ponty.

“Tampoco serviría de nada decir que el comportamiento es “consciente” y que nos revela como su reverso un ser para sí oculto tras el cuerpo visible. Los gestos del comportamiento, las intenciones que traza en el espacio alrededor del animal, no se dirigen al mundo verdadero o al ser puro, sino al ser-para-el-animal, es decir, a un cierto medio característico de la especie; no dejan transparentar una conciencia, es decir, un ser en el que toda la esencia sea conocer, sino una cierta manera de tratar el mundo, de “ser en el mundo” o de “existir”” (Ponty, 1953, p.181).

El comportamiento entonces evidencia la forma de existir del animal, su actuar dependiendo de los estímulos internos o externos. No hay pues un carácter objetivo del animal que determine la forma de ver el mundo o actuar en él. El organismo está unido estructuralmente con su mundo de forma unitaria, porque al poseer un cuerpo estamos haciendo parte del mundo, y hay una relación con el mismo desde el punto de vista de un sujeto que siente, percibe, y actúa. Como en el caso que nos envuelve sobre la transformación de hombre a animal en *La metamorfosis*. Ponty no le atribuye una conciencia al animal (la conciencia juega un papel secundario), pero si no es así -expresa Ostachuk- ¿cómo se sostiene la unicidad de los organismos? Los animales fluyen

⁶⁰ Véase en Agustín Ostachuk. (2013). *El Umwelt de Uexküll y Merleau-Ponty, Ludus Vitalis*, vol. XXI, num. 39. p.56.

en su comportamiento, Ponty habla de una circularidad en la que, ésta junto con la actividad del organismo aseguran su unidad, ambas se dan en el escenario comportamental que es el *Umwelt*, esta noción reúne la actividad que crea a los órganos y la actividad del comportamiento. Por último, para comprender el mundo de los animales hay que considerar sus percepciones y sus conductas, como en el ejemplo citado sobre la garrapata en la que muestra que la estimulación externa del animal es provocada por el movimiento de este. En Gregor se dan ocasiones en que los estímulos externos provocan en él un tipo de comportamiento, como cuando impulsivamente sus patitas lo llevan hasta la comida, o cuando la música motiva su salida del cuarto para ver a su hermana. Finalmente, visto que desde la fenomenología todo tiene referencia al cuerpo y que hay otra manera de ser cuerpo en el hombre, no descartamos que la animalidad de Gregor sea también una experiencia consciente.

La animalidad kafkiana en lo humano y el devenir.

Hasta ahora hemos resuelto aspectos importantes sobre las cuestiones del cuerpo y la animalidad, así como la relación que entre ellos guardan. Ahondando un poco más en la obra y el tema que nos compete encontramos que de la forma en la que se relata la historia de *La metamorfosis*, vemos que el bicho da cuenta de cierto razonamiento, como se ha confirmado ya; él se sabe bicho, animal. Aunque no puede tener una relación normal con las personas de su entorno, Gregor es la imagen de un quiebre, de lo que es distinto en los demás animales de su especie y en lo humano. Puesto que a Gregor no le satisfacía la vida que llevaba hasta entonces y dista de los demás animales porque este es un animal que no se comporta como en el deber ser de lo viviente animal. En cambio, es para los humanos

algo que debe ser desechado, reducido queda entonces a lo monstruoso, a lo insólito, insignificante e irreal.

En los relatos de Kafka, el animal suele ser para lo humano el ámbito de la insignificancia o de lo monstruoso. Tanto lo insignificante como lo monstruoso se encuentran en los bordes del ámbito del sentido, como aquello que no puede ser “sujetado” por la significación. Lo monstruoso rebela las mezclas inconcebibles, lo que resulta de la hibridación de lo humano (lo limitado, lo ordenado) con eso que lo excede, lo altera y lo contamina. (...) de la unión de un hombre y un animal no puede sino nacer un monstruo (Percia, 2010, p.104).

Cragolini revela la cuestión de la animalidad con el modo de ser sujeto, ya hemos expuesto que en Kafka hay un interés por lo animal, su literatura refleja esta importancia como metáfora de los aspectos sociales. Respecto a la cita, la animalidad o este tipo de hibridación ante lo humano aparece como algo caótico que no guarda sentido con el orden de las cosas y que debe ser dominado. En *La metamorfosis* los personajes requieren manejar la situación, ahuyentan al extraño bicho de su núcleo, porque es un extraño viviendo en el propio hogar, dejan de verlo como parte de ellos. Aunque en lo humano la vida social exija acallar ciertas actitudes, lo humano prevalece ante lo animal porque se posee el lenguaje y la palabra, el ser animal no habla, en cambio silba, vibra, murmura o chilla; lo animal implica estar de lado de lo insignificante -así lo propone Cragolini-⁶¹.

Los animales kafkianos también aparecen como lo extraño que habita en la propia casa, Gregor hace patente esa extrañeza, de la cual se percatan hasta determinado momento de la historia (Gregor medio sale del cuarto y el primero en verlo es el apoderado muy sorprendido), de los relatos emerge la extrañeza “en el propio cuerpo (en la propia “propiedad de sí”), de lo animal que

⁶¹ Sobre esta idea véase Marcelo Percia [et.al.]. *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico*. Ediciones la cebra, 2010, p.105.

inquieta, asusta y provoca asco. Lo animal es una alter-ación en lo humano (una extrañeza, una otredad que desarma la mismidad y la propiedad de sí)” (Percia, 2010, p.107). Siendo humano se sentía aislado de los demás por su manera de pensar frente a lo que era el orden de la vida, el trabajo, la familia y demás. El personaje no elige ser un animal, en su razonamiento no está convertirse en uno. Respecto a esto, la animalidad kafkiana puede ser una forma de despotenciación, pero es una que acontece pues se trata de algo que no se elige, no se desea ni se realiza. Como decíamos, Gregor no elige ser un insecto, ni tampoco alimentarse de los restos de comida humana. Al convertirse en un bicho debe vivir en una despotenciación que él no eligió, que no es resultado de la acción racional o libre del sujeto⁶².

La animalidad kafkiana no rompe con lo humano, es decir que no niega la humanidad, esta idea de animalidad solo permite pensar algo que ha estado desde siempre, además de pensar otros modos del existente humano que no supongan la dominación y utilización de lo viviente animal (para crear el mundo de la cultura se ha sacrificado lo viviente animal en nosotros), lo humano ha tratado de negar esa animalidad. Si la idea de animalidad no rompe con lo humano, si lo hace un poco con el lenguaje, veamos. El lenguaje de los animales kafkianos se manifiesta como un murmullo anónimo⁶³, que pese

⁶² Si resaltamos tanto los aspectos tratados en el artículo de Cragolini es porque nos han sido de ayuda para comprender la animalidad kafkiana, para visualizar de una mejor manera el tema que nos compete.

El tema sobre la despotenciación se da como una desubjetivación, veamos lo que la autora propone: “si quisiéramos, reconociendo que la subjetividad se funda en el poder (poder de representar, de querer, de actuar) “desubjetivarnos”, al pretender despotenciarnos, el acto mismo sería el de una voluntad que cree que “puede” liberarse del poder. Por eso la paradoja de la despotenciación es que no hay que desealarla ni realizarla, la misma “acontece”. Por lo que ya hemos visto, la animalidad en Kafka se puede pensar como una desubjetivación, que no puede ser pensada; solo acontece. Marcelo Percia [et.al.]. *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico*. Ediciones la cebra, 2010, p.117

⁶³ Ibid. p.119 Sobre el murmullo anónimo de los animales, idea que se resalta como la voz que se sacrifica al no poder localizada o identificada.

a que no se identifique se sigue escuchando. Para sí, Samsa no habla como humano o así lo cree porque su voz se torna irreconocible, se mezcla con un silbido.

Ya no comprendían sus palabras, a pesar de que a él le habían parecido lo bastante claras (...) A fin de tener una voz lo más clara posible para las decisivas conversaciones que se avecinaban, carraspeó un poco, esforzándose por hacerlo con mucha suavidad, puesto que, probablemente, también este ruido sonara diferente a la de una voz humana, cosa que el ya no se sentía capaz de distinguir (Kafka, 2015, p.47).

La voz de Gregor era una voz no humana, Gregor habla desde las sombras sin ser entendido y esto marca un devenir-animal irreversible. El devenir marca la alteración de lo humano provocada por lo animal, una mezcla de humano interno y animal exteriorizado (que prevalece en la obra).

Sobre el devenir animal del hombre kafkiano.

El devenir no es una correspondencia de devenires, pero tampoco es una semejanza o una imitación, no se produce en la imaginación, no son sueños ni fantasmas; son perfectamente reales⁶⁴. Deleuze y Guattari han hecho una cercana lectura de Kafka, evidencian que los animales de Kafka más que ser un arquetipo o una mitología son otra cosa:

Devenir animal consiste precisamente en hacer el movimiento, trazar la línea de fuga en toda su positividad, traspasar un umbral, alcanzar un continuo de intensidades que no valen ya sino por sí mismas, encontrar un mundo de intensidades puras en donde se deshacen todas las formas y todas las significaciones, significantes y significados, para que pueda aparecer una materia no formada, flujos desterritorializados, signos asignificantes. Los animales de Kafka nunca remiten a una mitología, ni a arquetipos; corresponden exclusivamente a gradientes superados, a zonas de

⁶⁴ Sobre esta idea véase Deleuze y Guattari. (2004). *Mil mesetas*. p.244

intensidades liberadas en donde los contenidos se deshacen de sus formas (...) (Deleuze y Guattari, 1978, pp.24-25).

Los animales kafkianos buscan salidas, el hombre se deshace de su forma para ser otra cosa. En el devenir insecto hay un graznido que deforma las palabras. Samsa deviene insecto para encontrar una salida, huir del padre, del apoderado. Ya lo confirman Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, el devenir no produce otra cosa que sí mismo, porque el devenir no se trata de hacer el animal o de imitarlo, el hombre tampoco deviene realmente animal como en el caso de *Willard*, es él mismo, así que lo que es real es el propio devenir sin que sea real el animal que el hombre deviene.

Simultáneamente, el devenir-otro del animal es real sin que ese otro sea real. (...) habría que explicar cómo un devenir no tiene otro sujeto que sí mismo. Pero como no tiene término (que sería el animal-devenido), puesto que su término solo existe a su vez incluido en otro devenir del que él es el sujeto, y coexiste, forma un bloque con el primero. Ese es el principio de una característica propia del devenir (Deleuze y Guattari, 2004, p.244).

En esto no hay una transformación marcada, no está exteriorizada la forma animal de licantrópico, de rata o de mono. Simplemente es un devenir real, el sujeto con un comportamiento diferente. Entonces hay una alianza en la que se pone en juego un bloque de devenir entre seres diferentes, como en el caso de Gregor y el bicho. Finalmente, nótese pues que contrariamente, allí si es real el animal que el hombre deviene. Samsa es el extraño bicho y de esa extrañeza hay un ser fenoménico que debe aprehenderse en su nuevo aspecto desde su cuerpo, su espacialidad y su medio, mostrando así que hay otros modos de existir.

Conclusiones

El cuerpo fenoménico explora los acontecimientos del mundo de la vida que le dan razón y motivo a su existencia. Un cuerpo encarnado, vivido, sin un mundo que explorar es un cuerpo vacío y sin sentido, por ello el cuerpo como vehículo del ser-del-mundo es el eje a partir del cual todo lo demás tiene sentido. El cuerpo se nos ha revelado como el punto de orientación de toda percepción corporal, como un objeto entre los demás objetos que difiere en su forma, en sus vivencias y que no es un objeto igual a los que tenemos a nuestro alcance en la experiencia, vistos como cosas o utensilios. Reflexionar filosóficamente sobre el cuerpo es ahondar en todo aquello que lo compone como un sistema dotado no solo de carne y hueso sino también de percepciones objetivas o subjetivas, de actitudes comportamentales dadas vivencialmente desde lo humano o lo animal; de una experiencia que está motivada de alguna manera por las sensaciones, impresiones y devenires que muestran que poseer un cuerpo es conectar con un medio definido (las cosas, los otros, yo mismo), y son el resultado de una experiencia dada en la fantasía o en nuestra percepción natural de las cosas.

Por consiguiente, en este trabajo tiene sentido el hecho de que, tanto con las conclusiones a las que llegamos en cada capítulo de este texto y en la conclusión final, no estamos dejando el tema de este proyecto por finalizado, pues comprendemos que las posibilidades que nos da la fenomenología sobre los diversos temas que afrontamos desde lo corpóreo, lo animalesco, lo vivencial y perceptivo, dan pie para dirigir la mirada hacia lo extraño y poco usual como lo ha sido nuestro tema de estudio y seguir indagando a fondo las formas que toma la animalidad como un aspecto natural del hombre. De manera que el objetivo principal de este proyecto sobre describir cómo a partir de las consideraciones fenomenológicas de lo corpóreo la animalidad en el hombre

es otra forma de ser cuerpo, fue un objetivo que se alcanzó en gran medida al igual que el objeto de cada capítulo. No dudamos al afirmar que ha sido de importancia la elaboración de este proyecto para mostrar que, sin duda, la fenomenología nos ha permitido introducirnos en estos análisis poco usuales para una filosofía visiblemente rigurosa, sin embargo, se puede notar la importancia del asunto y que esto nos despierta a nuevas formas de hacer filosofía, de pensar otra filosofía y de preguntarnos por otros existentes que involucren al individuo. Le dimos a este trabajo una orientación que filosóficamente no reflexiona sobre el ser humano como centro y medida de todas las cosas, en cambio, nos desviamos hacia otra perspectiva en la cual se posibilita un pensamiento en el que es posible pensar de otra manera al hombre desde su animalidad, que en su entrelazamiento o inherencia (*Ineinander*) hay formas de habitar el cuerpo y vivenciarlo todo desde el mismo.

Merleau-Ponty por su parte, supo pensar aspectos que involucraran no solo una percepción habitual del sujeto, sino también la de otros seres que también involucrados en su medio, perciben, sienten, vivencian el mundo; tienen una experiencia de este porque son de este mundo. Hasta en los seres más rudimentarios hay una espacialidad y todo tiene una orientación hacia ellos. Hemos vislumbrado a partir de la fenomenología elaborada por Merleau-Ponty en sentido corpóreo, que la percepción que a través del cuerpo el hombre tiene del mundo sirve para comprender este mismo. La fenomenología es entonces una alternativa para entender al hombre en su función de cuerpo vivido. Desde mi cuerpo puedo percibir aquello que me rodea a partir de lo que vivencie en él, por lo que este y todas las demás cosas toman sentido gracias a mi existir. Al mismo tiempo que hay una experiencia propia del sujeto que ha devenido animal, el cual ha experimentado una transformación. Por tanto, la animalidad se establece como una experiencia corpórea consciente e instintiva

dado que en *La metamorfosis* de Kafka se hace evidente estas dos maneras de ser. Primero, siendo Gregor consciente de lo que es su nuevo aspecto. Y segundo, cómo a pesar de su consciencia actúa en ocasiones como uno de su especie (le gusta la comida podrida, se arrastra por el suelo). De ahí que hay una relevante humanización del animal y una deshumanización del hombre. La voz animalesca que Kafka da a sus personajes no devela lo extraño que hay en la casa, ni tampoco el murmullo quejumbroso del animal, es la manifestación de lo que se calla y de lo que no está en el orden de las cosas. Kafka bien pudo enseñarnos estas formas en las que la animalización se despierta ante lo que está roto social y moralmente. No es extraño que la intención literaria de Kafka haya estipulado para la misma que la voz narradora de sus obras sea la de un bicho, un perro o una rata.

Finalmente, podemos resaltar que se logró demostrar las posibilidades que desde el cuerpo tiene el hombre como sujeto encarnado, como sujeto de percepción. Además de ello, que la subjetividad como experiencia propia nos da la posibilidad de vivenciar nuestro propio horizonte, ya sea desde una forma animal o humana. Así como también comprendimos que el devenir-animal es otra forma de experimentar las cuestiones propias del cuerpo en cuanto ser otro implica, y que aquello que no hace parte de lo establecido en el orden natural, como el devenir-bicho; devenir-otro, cobra otro significado que vale la pena seguir explorando.

Referencias Bibliográficas

CLAFEN (*Círculo Latinoamericano de Fenomenología*). Dirección en internet: Clafen.org

Deleuze, G. y Guattari, F.

(1978). *Kafka por una literatura menor*. México: Ediciones Era.

(2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. (6ª ed.). Barcelona: Editorial Pre-Textos.

Figueroa, D. (2005). *Una metáfora de Kafka*. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León.

Gallo Cadavid, L. E. (2006). *El Ser-corporal-en-el-mundo como punto de partida en la fenomenología de la existencia corpórea*. Pensamiento Educativo, Revista De Investigación Latinoamericana (PEL), 38(1), 46-61. Recuperado a partir de <http://ojs.uc.cl/index.php/pel/article/view/24005>

Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica libro segundo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kafka, F. (2015). *La metamorfosis*. Madrid: Nórdica Libros, S.L.

Mariscal, C. L. (2017). *La institución humana. Merleau-Ponty tras las huellas del perro de Kafka*. Escritos De filosofía, (5), 23-41. Recuperado a partir de <https://plarci.org/index.php/escritos/article/view/333>

Merleau-Ponty, M.

(1985). *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica. S. A.

(1953). *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Librería Hachette

(1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones península.

- (1995). *La Nature: notes Cours du Collège de France*. París: Édition du Seuil.
- (2012). *La institución la pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*.
Barcelona: Anthropos.
- Ostachuck, A. (2013). *El Umwelt de Uexkiüll y Merleau-Ponty*. Ludus Vitalis, vol. XXI, num. 39.
Recuperado a partir de <http://www.ludus-vitalis.org/ojs/index.php/ludus/article/view/68%CB%83>
- Paci, E. (1968). *Función de las ciencias y significado del hombre*. México: Fondo de Cultura económica.
- Paredes Martín, M. del C. (1999). *Cuerpo y Sujeto Humano*. Daimon Revista Internacional de Filosofía, (18), 41–56. Recuperado a partir de <https://revistas.um.es/daimon/article/view/10381>
- Percia, M. [et.al.]. (2010). *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico* (1ªed.). Lanús: Ediciones La Cebra.
- Salmerón, M. (2009). “Introducción”, en Franz Kafka, “Investigaciones de un perro”, *La metamorfosis y otros relatos de animales*. España: Austral
- Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada*. Barcelona: Ediciones Altaya, S.A.
- Toadvine, T. (2011). “Parentesco extraño”: *Merleau-Ponty sobre la relación humano-animal*. Devenires, 12(23), 83-104. Recuperado a partir de <https://devenires.umich.mx/devenires/index.php/devenires/article/view/459>