

*Rábade Romeo, S.: Experiencia, cuerpo y conocimiento**

Dedicado durante años al enigmático tema del conocer, la preocupación filosófica ha llevado esta vez al profesor Rábade a ocuparse de dos temas, experiencia y cuerpo, a los cuales, él mismo lo reconoce en las primeras líneas de su nota preliminar, la teoría del conocimiento no ha prestado bastante atención. Aunque en el campo de la epistemología, la experiencia ha sido ampliamente tematizada, desde una perspectiva gnoseológica es insuficiente el estudio de la experiencia científica siendo necesario además un tratamiento sistemático del fundamento de ese concepto. Con respecto al tema del cuerpo es más fácil y menos arriesgado hablar de un cierto olvido del cuerpo puesto que hasta épocas muy recientes no ha existido por parte de ningún filósofo un reconocimiento explícito de la función que aquél pudiera y debiera cumplir en el dinamismo cognoscitivo. Evidentemente no se trata de decir que los distintos sistemas filosóficos no hayan dado respuestas a estos temas, simplemente se busca una explicación de qué sea y como actúe efectivamente la experiencia en el conocimiento y de rescatar, de la mano de algunos filósofos contemporáneos como Merleau-Ponty, el cuerpo como elemento no subsidiario sino fundamental para elaborar una teoría más completa del sujeto cognoscente.

Experiencia y percepción, cuerpo y mundo, he aquí toda una serie de conceptos que aparecerán a lo largo de las páginas de este libro agrupándose todos ellos bajo la rúbrica de lo que podríamos llamar «problemática del mundo externo». Arrancando del análisis de la experiencia, iremos comprendiendo cómo se establecen conexiones importantes con las otras nociones arriba señaladas hasta formar entre ellas

* C.S.I.C. Madrid, 1985. 310 págs.

una trabazón explicativa del dinamismo cognoscitivo. En efecto, la experiencia hunde sus raíces en la percepción y ésta nos obliga inmediatamente a preguntarnos por lo que sea el mundo para nosotros. Pero en la construcción de eso que sea para nosotros el mundo cumple un papel nuestro cuerpo hasta el punto de que es precisamente desde la correlación cuerpo-mundo que seremos capaces de dar unidad a la pluralidad de experiencias senso-perceptuales y de fundamentar la intersubjetividad del mundo de la experiencia.

La unidad de la obra que nos presenta el profesor Rábade queda perfectamente a salvo a pesar de la estructuración en dos partes bien diferenciadas (experiencia y cuerpo) en que aparece. Si interesante nos parece el tratamiento llevado a cabo con respecto a la experiencia, por la forma clara y exhaustiva con la que se van desarrollando todos y cada uno de los aspectos que puedan ayudar a la clarificación de este concepto que como él mismo nos dirá, no ha sido filosóficamente hablando un concepto afortunado; más a resaltar es el intento que lleva a cabo en la segunda parte de la obra, el de buscar histórica y sistemáticamente un lugar para el cuerpo dentro de la teoría del conocimiento. El mismo nos advierte de la timidez de su empresa y reconoce que en este punto Merleau-Ponty es obligado punto de referencia. A pesar de todas estas advertencias resulta profundamente loable embarcarse en una tarea difícil pero interesante y, sobre todo, necesaria si queremos entender el complejo entramado de elementos que rodean al tema del conocer.

I

Inevitable parece, hoy por hoy, reconocer la importancia del tema de la experiencia. Ella es centro de interés en ámbitos tan distintos del mundo de la cultura como en las ciencias experimentales, la estética, las artes plásticas, la música y, por supuesto también los distintos sistemas filosóficos, a pesar de considerarla como una noción ambigua e indeterminada, han contado con ella y han querido explicarla de una u otra manera. El profesor Rábade se ocupará de la experiencia desde su condición de filósofo intentando un acercamiento a esta amplia e interesante noción desde una perspectiva gnoseológica. Antes de señalar su importancia para el conocimiento, el autor quiere llamar la atención sobre la dimensión humana de la misma y dice: «la experiencia humana, con la carga de herencia histórica y cultural que hemos señalado, con la deuda que hemos reconocido al contexto social, sigue siendo una experiencia innovadora o con posibilidades de innovación. Es una experiencia polivalente, casi diríamos magmática, que dejará siempre al individuo su última articulación. Una articulación que, como habremos de ver en su momento, se suele llevar a cabo sobre una nervatura de conocimientos. Lo cual

no significa que se agote en ser conocimiento ya que ello supondría negar su pluridimensionalidad. En una experiencia humana conocemos y sentimos, conocemos y rechazamos, conocemos y apetecemos, disfrutamos, padecemos...» (págs. 20-21). Por tanto, y sin pretender que haya sólo experiencias cognoscitivas, sino insistiendo más bien en que toda experiencia implica, en grado mayor o menor, una relación al conocimiento e incluso comporta un conocimiento, el autor delimita claramente sus intenciones a la hora de enfrentarse al análisis de este concepto afirmando que de todas las experiencias humanas se va a interesar exclusivamente por aquéllas que considera tienen una función importante en la originación, fundamentación y comprobación del conocimiento.

Al encontrarnos ante la dilemática situación de tener que optar entre aquellos que se esfuerzan por delimitar una supuesta experiencia ideal y aquellos otros que quieren abarcar en su definición toda la riqueza de la experiencia humana, Rábade Romeo propondrá, para salir de este *impasse*, una definición de experiencia gnoseológica que sin dejar de lado la noción ideal, exprese sin embargo lo que la experiencia es en su efectivo acontecer y desarrollarse. A tal noción serán tres los caracteres que la definan: *recepción, inmediatez y concreción*; teniendo que reconocer que no son estos caracteres independientes, sino que de la manera de entender uno de ellos dependerá como interpretemos los demás, sobre todo en lo referente a los dos caracteres que consideramos básicos ya que la concreción se halla implícita en los otros dos. En este sentido, tampoco conviene olvidar que la noción de experiencia gnoseológica no es autónoma, sino que aparece dentro de cada sistema filosófico en correlación con otras como conciencia, yo-sujeto, significación, etc. Por ello en primer lugar, el autor analizará esos caracteres definitorios de la experiencia desde la relación que se establece entre ésta y la conciencia por considerar que será esta perspectiva la que más luz pueda darnos al respecto.

Aceptando que no hay gran dificultad en explicar el papel que juega la receptividad en la definición de experiencia gnoseológica, conviene matizar que aceptar tal receptividad no supone haber acabado con el problema ya que «se puede afirmar que no se cuestiona la receptividad que es propia de toda situación o acto de experiencia, aunque sí haya que cuestionarse cómo se debe entender la recepción y lo recibido en ella» (p. 51). El verdadero problema lo encontramos cuando se trata de aclarar qué es lo que ha de entenderse por *inmediatez*, siendo como es éste el requisito que caracteriza más propiamente una situación o acto de experiencia. Aunque conseguir conocimientos inmediatos sea un ideal epistemológico, ya que una inmediatez total supondría evitar mediaciones e interferencias que siempre pueden provocar desconfianza, sigue siendo éste el gran caballo de batalla de la teoría del conocimiento hasta el punto que una discusión sería de lo que signifique inmediatez habrá de pasar necesariamente por el examen de la distinción entre el dato y la experiencia

del dato. Si la característica fundamental de aquéllos es, como dice Rábade, «la *irreductible realidad de los datos a la actividad y dinamismo del sujeto*» (p. 55), habrá que aceptar que ellos sólo tendrán valor frente a un sujeto, de tal manera que la experiencia cognoscitiva no podrá reducirse a la pura daticidad, sino que habrá que entenderla desde la correlación del dato con el sujeto a quien se le da ese dato y que será el encargado de integrarlo dentro de unas determinadas estructuras cognoscitivas que le den sentido y concluir, por tanto, que «la *inmediatez es innecesariamente mediada* en la experiencia normal del hombre adulto, único modo de experiencia que podemos estudiar con ciertas garantías. Dicho de otra manera: la inmediatez que se exige es la mediación mínima en el conocer humano» (p. 59).

Ahora bien, si no puede alcanzarse la inmediatez absoluta, tendremos que renunciar a la idea de una experiencia pura y reconocer que ésta, contando con la necesaria daticidad, habrá de ser una noción construida incorporando elementos extraempíricos aportados por el sujeto. A precisar cuál sea la intervención mediadora del sujeto o de algunas de sus actividades en el análisis del valor significativo de la experiencia se dedicará el tercero de los capítulos de la obra. En este sentido, y suponiendo que las relaciones lenguaje-pensamiento son una ejemplificación concreta de las existentes entre experiencia y conocimiento, habrá que reconocer la importante mediación de nuestro aparato conceptual y de nuestro dinamismo pensante en la construcción significativa de la experiencia, sin olvidar tampoco el papel que en esa tarea desempeñará el cuerpo. Todas estas mediaciones tienen como punto de referencia el que la experiencia es siempre experiencia de un sujeto, hasta el punto que resulta imposible alcanzar una comprensión medianamente acertada de este concepto y de su valor cognoscitivo al margen de la realidad del sujeto y de la noción que de éste se tenga, por ello se mantendrá que «la experiencia humana es una experiencia estructurada, tanto cada una de las experiencias concretas como el conjunto de todas ellas, conjunto que es lo que constituye *mi* experiencia o *tu* experiencia. Esta estructuración remite al polo subjetual, fuente de tal estructuración, porque, de hecho, frente a cualquier experiencia, se presenta cargado de estructuras que preconditionan, como un *a priori*, esa experiencia» (p.91).

Los capítulos cuarto, quinto y sexto estudian las relaciones de la experiencia con el conocimiento sensible, de la experiencia con el mundo y de la experiencia con la intuición. Con respecto al primer binomio, el autor observa la necesidad de acabar con la confusión que supone derivar del uso sinónimo de los términos conocimiento sensible y experiencia la justificación de una identificación entre ellos. Habrá que plantearse si pueden separarse niveles de conocimiento totalmente distintos dentro del dinamismo humano, de forma que cada uno tenga su respectiva autonomía, aunque ésta tenga que entenderse de manera distinta se trate del conocimiento sensible o del intelectual; así se afirma que

«mientras que el conocimiento sensible tiene una indiscutible autonomía en lo referente a la originación de los contenidos, el conocimiento intelectual tiene una autonomía funcional en la manipulación legalizadora y generalizadora de los contenidos de que disponga» (p. 95). Pero admitir la distinción entre esos dos tipos de conocimientos no supone separarlos radicalmente ya que esto nos obligaría a mantener que ambos niveles encerrarían en sí todo lo necesario para desarrollar procesos completos de conocimiento en sentido estricto, al margen de la interrelación o dependencia mutua y el dinamismo humano es un todo continuo en el que caben distinguir niveles, pero no hacer cortes absolutos.

Respecto a la problemática del conocimiento sensible habrá que dar razón de dos nociones: la sensación y la percepción. Si desde el punto de vista noético y experiencial, la primera es sólo una impresión portadora de un dato integrado en un objeto de conocimiento superior a la sensación y no reductible a ella. La percepción, por el contrario, es considerada como un conocimiento por un lado sensible, por cuanto cuenta con elementos sensoriales, y por otro lado como un conocimiento de experiencia porque comparte los caracteres básico de aquélla y confirma que no hay inmediatez absoluta en este conocimiento sensible, puesto que «los datos sensibles reciben su sentido de la integración en el *todo* perceptual, y en ese *todo* juegan un papel fundamental elementos ya habidos en la conciencia con anterioridad a la recepción actual de tales datos» (p. 104).

Una vez analizado el conocimiento sensible, el estudio de las relaciones del mundo con la experiencia parece venir exigido casi inmediatamente. Que hay una interrelación entre nuestra experiencia y lo que el mundo es para nosotros es algo evidente. La pregunta que inmediatamente se nos impone es la siguiente: ¿es el mundo un antecedente posibilitador de la experiencia o, por el contrario, es el mundo el resultado de nuestra experiencia? Podemos aceptar, como muy bien explicita Rábade, que hay una especie de *circulatio* entre el mundo y la experiencia: «si el mundo (mundo horizonte) es antecedente y causa de cada experiencia concreta perceptual, esa misma experiencia y toda la serie de nuestras experiencias sensoriales son el 'material' con que construimos el mundo. Por supuesto, esa construcción, para que se nos torne totalmente coherente y significativa, recabará otros elementos 'puestos' desde el percipiente. Como es obvio, estamos aludiendo a las mediaciones de la experiencia apuntadas en capítulos anteriores, muy concretamente al aparato conceptual del sujeto y a los determinantes socio-culturales» (p. 109). Es así que construimos el mundo siendo mundo y en esta tarea cumple un papel nuestro cuerpo siendo, precisamete, esa correlación cuerpo-mundo la encargada no sólo de proyectar unidad sobre la pluridad de experiencias senso-perceptuales, sino también de fundamentar la intersubjetividad del mundo de la experiencia.

Esta primera parte de la obra concluye con el examen de las rela-

ciones existentes entre experiencia e intuición. El uso sinonímico que a veces se ha hecho de estas nociones responde a que esa última comparte los caracteres básicos de recepción, concreción e inmediatez con que anteriormente se definió la experiencia. Pero a pesar de tal coincidencia, la relación entre intuición y experiencia es un problema tanto para los que reducen la experiencia al ámbito del conocimiento sensible, como para aquellos otros que rechazan la intuición intelectual en el hombre. Sin embargo, el reconocimiento de este hecho no permite deducir de él la negación de una intuición intelectual ya que los sistemas filosóficos que la aceptan se basan para ello en posturas preconcebidas poco fiables. El profesor Rábade prefiere aceptar la existencia de la intuición intelectual y considerarla experiencia. Ahora bien, dado que el carácter en el que más insisten sus defensores es el de su supuesta inmediatez absoluta, habrá que preguntarse si ésta se da en ella efectivamente, de tal manera que no sólo se la pueda considerar la intuición intelectual como una experiencia, sino además como la experiencia más perfecta. La respuesta del autor es que no hay inconveniente en conceder que la mediación psicológica puede ser tan pequeña que se acerque a la inmediación debido a que su enfrentamiento directo con el objeto hace innecesarias las etapas psicológicas que median entre un objeto y la conceptualización del mismo, pero no es tan fácil hacer esta concesión respecto al inmediatismo noético ya que éste sólo es planteable ante una conciencia vacía que recibe sin modelar.

A la hora de valorar los resultados de la primera parte de su trabajo, el profesor Rábade nos advierte de la necesidad de conformarnos con una definición de experiencia gnoseológica tan poco pretenciosa como la siguiente: «*la experiencia cognoscitiva es el conocimiento, con la mayor inmediatez, de algo concreto dado*» (p. 124). En esta definición, hay un elemento de imprecisión marcado por la expresión «la mayor inmediatez», que intenta poner de manifiesto que una inmediatez absoluta de la experiencia es imposible teniendo, pues, que conformarnos con saber que la mediación que interviene en una noción de experiencia como las antes expuestas, nos permite ampliar el ámbito de lo que llamamos experiencia no sólo al conocimiento sensible, sino también a la intuición intelectual, aunque Rábade afirme que ello no nos permite decidir sobre la existencia o inexistencia de tal intuición. Al contrario de parecernos ambigua, la noción de experiencia gnoseológica que se nos ofrece, creemos que expresa muy acertadamente lo que ésta pueda ser para el dinamismo cognoscitivo, contribuyendo a aclarar el significado y el alcance de este concepto, por otra parte tan importante en cualquier teoría del conocimiento.

II

Que el tema del cuerpo es un problema importante para la filosofía lo pone de manifiesto el hecho de que todas las filosofías por poco corpora- listas que sean, para valorarlo o para despreciarlo, se han hecho cargo de él. Ahora bien, en lo que a la teoría del conocimiento se refiere hay que esperar hasta épocas más bien recientes, cuando la percepción pase a ocupar un lugar central en la gnoseología, para que se pueda hacer verdadera justicia al papel que pueda cumplir el cuerpo en el proceso del conocimiento.

El profesor Rábade abordará el tema del cuerpo desde una perspectiva primero histórica y después sistemática. Históricamente, podemos resumir la problemática del cuerpo, como el tránsito «desde la invitación a apartarnos del cuerpo para que el alma pueda contemplar la realidad hasta la afirmación de que el cuerpo es la razón, el *ego*, de que el cuerpo es sujeto y de que no hay auténtica subjetividad sin cuerpo» (p. 130). Se ejemplizará este tránsito a través de algunos momentos históricos fundamentales. En primer lugar, habrá que observar que aunque tanto la antigüedad como la modernidad clásica han propugnado una cierta devaluación del cuerpo, la devaluación propuesta por cada uno de ellos es de orden bien distinto. El dualismo griego, representado por Platón y Aristóteles, se discutirá fundamentalmente desde la concepción que se tenga del alma, siendo ésta la clave de las diferencias gnoseológica entre ellos. Si para el alma de Platón, de naturaleza divina, el cuerpo es un accidente y un estorbo correspondiéndole sólo al alma el verdadero conocimiento; el alma de Aristóteles, como forma constituyente de un cuerpo al que, en cuanto tal, no preexiste, no puede independizarse del cuerpo en el conocimiento, ni se puede pensar de ella que al unirse con el cuerpo cuente con ninguna clase de conocimiento forma o virtual. Así, frente a Platón cuya explicación del hombre, especialmente del alma, se encuadra dentro de niveles metafísicos, la base sobre la cual va a montar Aristóteles su propia explicación es naturalista y biológica, y a este respecto, dice Rábade: «con Aristóteles, frente a Platón, se ha perdido el alma espiritual y se ha ganado un cuerpo psíquico en el más estricto sentido de la expresión» (p.164).

Dejando de lado el cristianismo y la filosofía medieval por considerar que las aportaciones que a este tema hicieron fueron más bien escasas, el recorrido histórico propuesto por el autor se detiene ahora en la modernidad ocupándose del dualismo cartesiano al que se califica de «antropológico y sustancial». Descartes defiende la preeminencia cognoscitiva del alma-yo-pensamiento sobre el cuerpo-extensión tanto en el orden de adquisición como en el de la certeza del conocimiento, siendo así que el cuerpo no es más que un mero instrumento, aunque el primero y el más importante, del alma. Frente al cuerpo psíquico aristotélico que desempeñaba importantes e innegables funciones cognoscitivas, la teoría car-

tesiana del cuerpo-máquina convierte a éste en un mero instrumento del alma y, por tanto, «la conclusión es que Descartes no entendió, por duro que sea decirlo, nada del cuerpo humano. El no entendió más que el cuerpo como extensión. *El cuerpo humano* como algo que no *tenemos* simplemente, sino que *lo somos, lo existimos* (con perdón de la gramática), *lo vivenciamos*, es algo totalmente ausente de su consideración. Depauperó el cuerpo, sin ir mas allá de 'tolerarlo' para conocimientos de categoría inferior —el ámbito de lo oscuro y lo confuso—. Y lo hizo y tuvo que hacerlo así, porque, en cierto modo, también depauperó el alma, al reducir su contenido esencial al atributo del pensamiento, *cogitatio*, entendido, en definitiva, como aquello de lo que tenemos conciencia inmediata» (p.184),

Importante repercusión en la historia filosófica posterior ha tenido la concepción cartesiana del cuerpo, hasta el punto que racionalismos, empirismos, trascendentalismos e idealismos han consolidado de una u otra forma este olvido del cuerpo teniendo que esperar a las filosofías posthegelianas para asistir a un proceso de recuperación del mismo. Con Schopenhauer vislumbramos una cierta consideración del tema del cuerpo, hasta el punto que para entender en Nietzsche el binomio cuerpo-voluntad de poder parece necesario, piensa Rábade, aludir brevemente al binomio cuerpo-voluntad en Schopenhauer. A este respecto, simplemente observar que para éste el cuerpo, aunque secundario con respecto a la voluntad que es el sustrato metafísico o cosa en sí, cumple importantes funciones cognoscitivas en el mundo de la representación posibilitando, en algún sentido, un cierto conocimiento de la voluntad mediante una problemática actividad intuitiva de la conciencia. Pero, realmente, es Nietzsche el filósofo que más firmemente resalta y pone de manifiesto las conexiones entre el cuerpo y el conocimiento. En consonancia con el estilo aforístico de su exposición, no podemos esperar encontrar en sus obras una tematización exhaustiva y sistemática de este tema, sino que habrá que buscar sugerencias y esbozos por todas ellas y, en especial, en los fragmentos póstumos. Para entender correctamente el conocimiento, piensa él, hay que comenzar por rechazar nociones como espíritu, sujeto, conciencia y anclar el conocimiento en el vivir ya que si la vida es un proceso de satisfacción de necesidades, también el conocimiento habrá de apoyarse en una necesidad. Reivindicar un conocimiento de este tipo supone apostar más que por un entendimiento fijista para lo fijo, como había hecho la filosofía anterior, por un entendimiento del devenir y del proceso que sea capaz de captar toda la riqueza de la vida y en el que los sentidos van a cumplir un importante papel ya que gracias a ellos nos sumergimos en el mundo de la vida, de la fuerza, de la voluntad de poder. El cuerpo se convierte, así, en una pieza clave para la comprensión del conocimiento y nada hay más peligroso para Nietzsche que su desprecio, pues «si el cuerpo es lo más rico, lo más fundamental; si el cuerpo ha de ser nuestro punto de partida y nuestro

hilo conductor, todo esto incide directamente en el modo de concebir y de explicar el conocimiento, porque el cuerpo es la razón, *la gran razón*» (p. 204).

Por fin, y a medida que los dualismos han ido perdiendo vigencia filosófica, ha podido el cuerpo, paulatina y progresivamente, ir ganando terreno, hasta que a manos de la fenomenología le vemos ejerciendo importantísimas funciones la comprensión del dinamismo cognoscitivo. Y conviene señalar qué papel cumple el cuerpo vivencial en Husserl, ya que aunque éste no sea un aspecto fundamental de su filosofía, serán sus herederos los que propongan más firme y claramente la recuperación de las funciones gnoseológicas del mismo. Husserl reconocerá la importancia del cuerpo en los niveles más bajos de la experiencia, sobre todo en la percepción, indicando la necesidad de que ésta se lleve a cabo corporalmente y no siendo esto incompatible con el trascendentalismo de la conciencia pura o del Yo. Gracias a esta íntima conexión del cuerpo con la percepción logramos nuestra inserción en el mundo siendo una de las tareas más importantes a llevar a cabo por el cuerpo la construcción significativa del mundo espacial.

Sartre, autor en el que confluyen existencialismo y fenomenología, trata el tema del cuerpo desde una perspectiva ontológica o antropológico-estructural que pretende «comprender el *ser de cuerpo* y la proyección que en el *ser del hombre* tiene la necesidad y la facticidad de *ser cuerpo* y no simplemente de *tener un cuerpo*» (p. 214).

Por fin en este recorrido histórico se nos presenta la figura del pensador francés M. Merleau-Ponty como el gran redentor del cuerpo para la teoría del conocimiento. Frente a dualismos y trascendentalismos, opone una teoría de la «subjetividad corporizada» en la que el sujeto es cuerpo y como tal inseparable del mundo. Tal concepción es esbozada por su autor en su obra *La estructura del comportamiento*, pero será en *La Fenomenología de la percepción* donde se exponga con toda precisión.

Si por influencias existencialistas Merleau-Ponty insiste en la importancia que tiene para el hombre la dimensión de ser-en-el mundo, su herencia fenomenológica le lleva a reconocer que si los objetos han de ser significaciones, necesitamos que el cuerpo actúe como polo de irradiación y confluencia de todas las intenciones significativas función que desempeña por medio del *esquema* y la *sinergia*. Hay otra noción en la filosofía del pensador francés que, aunque ambigua, es pieza clave para la mejor comprensión de los dos conceptos antes citados: la *carne*. Tematizada por primera vez en *Lo visible y lo invisible*, aparece como noción relacional, como «horizonte» en el que se encuentran el sujeto y el objeto y que hace que estos sean ellos mismos y puedan intercambiar sus papeles precisamente por compartir ese horizonte. Rábade lo explica muy bien: «la carne como medio forjador del objeto y del sujeto es también el medio que posibilita su comunicación realizada a través de mi cuerpo, porque mi cuerpo es carne también, porque pertenece a lo visible que él

ve, porque, viendo lo visible, él se hace mundo y a las cosas vistas las hace carne, en una especie de simultaneidad del *percipere* y del *percipi*» (p. 247). Desde esta perspectiva se anuncia un nuevo enfoque del cuerpo: cuerpo y mundo pertenecerán a ese tejido carnal que al trascenderlos posibilita su intercambio y los engloba siendo la *reflexividad* la nota que destacará al cuerpo dentro del ámbito de la carne y esto porque una vez que se acepta que él es conciencia e intencionalidad, no puede resultar-nos extraño que se le atribuya también cierta capacidad de reflexión.

Con su filosofía, Merleau-Ponty ha conseguido elevar al cuerpo a protagonista de los procesos cognoscitivos acabando definitivamente con el desprecio que durante tantos años había hecho de él un elemento de segunda categoría en la explicación del conocimiento. Intentando hacer una valoración de la misma, dice Rábade: «La originalidad no está en el descubrimiento del cuerpo, ni acaso en el descubrimiento de ninguna de sus funciones, sino en el ensamblaje de todas ellas, en haber hecho del cuerpo el centro de toda reflexión en orden a una intención comprensiva de la experiencia total humana que es lo mismo que decir de la existencia humana, de esa existencia tan ambigua y compleja como ambiguo y complejo es el cuerpo humano en su consideración fenoménica» (p. 239).

La historia selectiva presentada aquí ha dejado traslucir la imagen de que a la hora de enfrentarnos al tema del cuerpo no hay acuerdo entre los distintos filósofos y, que por tanto, tampoco se puede esperar encontrar una perspectiva común desde la que enfocar las relaciones cuerpo-conocimiento. A modo de resumen dice Rábade que en lo que se refiere al tema del cuerpo «la filosofía ha pasado de pensar el cuerpo como algo que se *tiene* a pensarlo como algo que se *es*: más que *tener mi cuerpo, soy mi cuerpo*» (p. 252). Por todo esto y adentrándose en la búsqueda de una propuesta sistemática del valor del mismo para la teoría del conocimiento, el autor considera necesario llevar a cabo una profunda revisión del concepto de sujeto de conocimiento para lo cual habrá de elaborarse un nuevo utillaje conceptual y categorial sobre el cual enmarcar estas nuevas teorizaciones, la noción de *esquema corporal* va a desempeñar aquí un importante papel, insistiendo mucho en que no se van a ofrecer tanto ideas originales cuanto a intentar sistematizar apuntes y sugerencias recogidas en diversos autores.

Aceptando, como punto de partida, la ambigüedad propia del cuerpo, ambigüedad debida a la doble condición de esta realidad que es a la vez yo y está en el yo, que es mundo y está en el mundo, la pregunta que surge de inmediato será ¿cuál es ese cuerpo del que ha de ocuparse la teoría del conocimiento? Evidentemente no será éste el cuerpo objetivo, aunque tampoco podamos olvidarnos de él radicalmente, sino el *cuerpo vivencial*, ese cuerpo que experimentamos como algo funcional, como mediación que a la vez que me hace mundo me distingue del mundo y que, además, no es algo fijo e inmutable, sino cambiante en virtud de las distintas circunstancias, bien sea ambientales bien culturales, etc., aunque

esto no suponga olvidar su radical y fundamental unidad. Este cuerpo así entendido, es un cuerpo sujeto que forma parte tanto de nuestra subjetividad vivencial cuanto de nuestra subjetividad cognoscitiva. Pero desde cualquier perspectiva que queramos enfrentarnos al tema del cuerpo, la noción de *esquema corporal* ocupará un lugar de privilegio aunque no se pueda decir de ella que sea una noción clara y definida, sino teniendo que conformarnos con saber que es una imagen o vivencia de nuestro propio cuerpo; vivencia que necesitamos para tener una conciencia global y unitaria de nuestra realidad somática y para saber con qué posibilidades contamos a la hora de entender nuestro estar en el mundo. Rábade resume muy bien los caracteres y funciones del esquema corporal: «se trata de un esquema unitario y organizador, pero no estático; dicho de otra manera, combina permanencia con adaptabilidad a nuestras situaciones; es el marco referencial desde el cual y en orden al cual despliego todo el ámbito de mis experiencias, organizando de este modo el mundo de tales experiencias; es mi puerta a la realidad, pero me impone el modo de acercarme a ella; me permite localizar las sensaciones en el espacio que yo soy y en el espacio que mi cuerpo-esquema constituye» (p. 267).

Con todo lo dicho y de la mano de el filósofo francés, M. Merleau-Ponty, el autor aboga por la posibilidad de encontrar, aunque sólo sea en el nivel de la percepción originaria, un nuevo tipo de trascendentalismo, el *trascendentalismo corpóreo* en el que la subjetualidad corporal, que permite el ejercicio del esquema corporal, ha de verse completada por la sinergia y su función intencional. En efecto, también la conciencia y la intencionalidad han de ubicarse en el cuerpo, cosa nada extraña de admitir si se acepta que éste debe asumir funciones subjetuales. El cuerpo, el cuerpo vivencial, que es ante todo un espacio expresivo porque es conciencia, mantiene su unidad y evita la fragmentación de la conciencia en múltiples conciencias gracias a la sinergia de las operaciones cognoscitivas y así ocurre que «se nos tienen que dar los datos de las cosas, pero esos datos o cualidades han de unificarse por virtud de la sinergia de nuestro cuerpo, o, si queremos valernos de la expresión técnica que nos ha salido al paso, por virtud de nuestro esquema corporal unitario» (p. 279) Será necesario buscar en el cuerpo fenoménico una función relacional que exprese esa intencionalidad de la conciencia-cuerpo, la intencionalidad sinérgica y esa función no es otra, según Merleau-Ponty que la *motricidad*: es gracias a ella que nuestro cuerpo se convierte en centro emisor de significaciones y se logra una nueva y mejor relación de éste con el mundo. El trascendentalismo corpóreo así entendido hará que sea «el cuerpo fenoménico o vivencial el que posibilita la percepción de una cosa como unidad de significación, unidad debida a que el cuerpo mismo es mundo y es, según vimos, expresión de las significaciones que componen el mundo» (p. 279).

El último de los capítulos de la obra «Cuerpo y mundo. Cuerpo y suje-

to» incide precisamente en la idea de presentar el cuerpo como centro y hasta «creador» de nuestro mundo. La interconexión de ambos tiene una innegable proyección en el ámbito del conocimiento, muy especialmente en el conocimiento senso-perceptual, que es nuestra vía fundamental de inserción y comunicación con el mundo, pero además esa interconexión es necesaria por cuanto «la 'yoidad subjetual' sólo puede conocer realmente el mundo porque es una yoidad corporal. De no ser tal, podría simplemente hacerse presente el mundo desde una lejanía *representacional*, que ni siquiera sería imaginativa, sino meramente conceptual. Indudablemente, un mundo puramente conceptual distaría mucho del mundo complejo de significaciones que se entregan en mi inserción comportamental y perceptual en el mundo, debida al hecho de mi *yo es mundo por ser mundo*» (p. 287). Aunque cuerpo y mundo no sólo no se oponen, sino que se complementan, sería absurdo deducir de ello que están en un plano de absoluta igualdad: el cuerpo tiene una antecedenencia original y constitutiva en relación al mundo. No se trata sólo de que el cuerpo anteceda al mundo de significaciones como posibilitador de las mismas, sino que es mi cuerpo, por virtud de la sinergia a la que nos hemos referido antes, el que tiene que llevar a cabo la síntesis de objetivación significativa a partir de la pluralidad de estímulos-impresiones con que se ve afectado desde las cosas y los eventos mundanos.

La conclusión a la que llega el profesor Rábade tras este detallado y profundo estudio del tema de cuerpo es la de que la redención gnoscológica del mismo llevada a cabo en la filosofía moderna, y sobre todo contemporánea, ha de suponer un replanteamiento de la subjetividad cognoscitiva que tiene como protagonista al sujeto-hombre que vive en el mundo, que es miembro de una determinada sociedad, que trabaja etc. Y al reclamar un sujeto de esta clase hay que contar con el cuerpo ya que él es el que nos sitúa en el mundo tanto de las cosas cuanto de los acontecimientos y significaciones; gracias a él tenemos experiencias e incluso nos socializamos. Cuerpo y mundo; cuerpo, mundo y experiencia he aquí una tríada de conceptos ante los cuales la teoría del conocimiento ve abrirse nuevas perspectivas. Con su obra, el profesor Rábade ha intentado despertar el interés en un campo en el que aún queda mucho por trabajar; pero que por lo que hasta aquí hemos visto, parece augurar horizontes interesantes desde los que intentar un mayor entendimiento del hecho del conocimiento.

Encarnación PESQUERO FRANCO