



## Ser en la carne: el cuerpo vivido como territorio

Marcela Venebra<sup>1</sup>

Recibido: 20 de mayo 2021 / Aceptado: 6 de agosto de 2021

**Resumen.** La tesis central de este artículo es que la carne deviene territorio a través del esfuerzo, que instaura la primera medida sobre el cuerpo. La comprensión territorialidad como proceso esforzado de apropiación del cuerpo –en su vitalidad, su constitución como haber– implica la reconsideración de la materialidad viviente y de la función que la impulsividad juega frente al esfuerzo. Desarrollo este argumento en tres momentos: en el primero expongo el sentido fenomenológico del cuerpo como cosa viviente, me interesa especialmente el concepto de ambiente implicado en la vitalidad material del cuerpo y su relación con el impulso, que expongo en el segundo apartado, en su anclaje a la esfera básica de las urgencias orgánicas: la sed, el hambre, la micción y evacuaciones, el cansancio, etc., en tanto ámbito sobre el que se impone el esfuerzo como medida y como acción apropiadora, territorializante de la carne, entendida en su ser momento del ambiente. En el tercer y último apartado, describo la territorialidad como acción esforzada de apropiación del cuerpo mediante el autocontrol como continencia.

**Palabras clave:** fenomenología; corporalidad; vida; territorialidad.

### [en] Being in Flesh: The Body Lived as Territory

**Abstract.** The main thesis of this paper is that the body becomes a territory through effort. Effort establishes the initial and fundamental measurement of the body. Understanding territoriality as a process of effortful appropriation of the body in its vitality, implies a reevaluation of living materiality and the role that impulsivity plays in relation to effort. I develop this argument in three key sections. First, I discuss the constitution of the body as a living entity, focusing on the concept of environment inherent in the body's living materiality and its connection to impulse. In the second part, I explore how impulse is anchored to the basic realm of the body's organic urgencies, such as thirst, hunger, urination, evacuation, tiredness, etc. This level is where effort asserts itself as a measurement and active appropriation, leading to the territorialization of the flesh, which can be understood as a moment of the environment. In the third and final section, I describe territoriality as an effortful action of appropriating the body through self-control as continence.

**Keywords:** Phenomenology; corporeality; life; territoriality.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. Carne-Tierra: El cuerpo como cosa viviente; 3. Instinto. El cuerpo como cosa vivida; 4. La carne como territorio; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Venebra, M. (2023): "Ser en la carne: el cuerpo vivido como territorio", en *Revista de Filosofía* 48 (2), 283-298.

---

<sup>1</sup> Universidad Autónoma del Estado de México  
mvnebram@uaemex.mx

*La tierra es de quien la trabaja*  
Emiliano Zapata

## 1. Introducción

En lo que sigue ensayo un análisis de la territorialización como movimiento vital del yo sobre su cuerpo, y constitución de la carne como haber primero de la voluntad. Me interesa explorar la territorialidad como dimensión antropológica o función existencial de la vida humana. La territorialidad remite a una apropiación cuya raíz corporal se ubica en el decurso constitutivo del cuerpo como haber y primera propiedad del yo. Una propiedad inestable, más bien ‘apropiación’ continuamente orientada sobre el más básico sustrato impulsivo y sensible del cuerpo como cosa viva. El devenir del cuerpo como haber y propiedad primera del yo es condición primaria de la territorialidad.

El trazo de los elementos para una fenomenología del territorio es un momento del más amplio proyecto de una filosofía del lugar como *oikología*: según Rainer Sepp esta “oikología” desciende a las condiciones pre-egoicas y pre-egocéntricas de la experiencia que deviene social y normada a través del cuerpo (Sepp, 2020: 15-31). Esto es posible por la condición socializante y socializada de la carne. La carne es membrana entre lo individual y lo colectivo, no como límite de una diferencia histórica, sino como momento de la unidad estructural, vital<sup>2</sup> e individualizante. Alimento la base metodológica del análisis husserliano de la corporalidad con elementos clave de una filosofía de la vida que me permite profundizar –sin desbordar– los límites de la descripción –estructural, estática– de la materialidad vital (u orgánica<sup>3</sup>) del cuerpo vivido, y que recupero sobre todo de los modelos de Kinji Imanishi y von Uexküll. De ambos autores tomo el concepto de ambiente como extensión del cuerpo, pues es un concepto de base mereológica (o claramente anclado en la teoría de los todos y las partes de la “Tercera Investigación lógica”), que problematizo desde la noción de límite corporal, material e impenetrable; pongo en su lugar una voluntad esforzada, el esfuerzo en el que se comprende la territorialidad como acción de apropiación y

---

<sup>2</sup> Se entiende aquí por vital (sobre la base conceptual de Imanishi) la condición dinámica o moviente de lo vivo, lo vivo es lo viviente, la cosa viva o viviente es el cuerpo que ocupa un lugar en el espacio y mantiene relaciones de dependencia y reciprocidad con otras cosas vivas y no vivas del ambiente. Las plantas son cosas vivientes, los hongos y las flores son cosas vivas o vivientes que se distinguen, según veremos, por su complejidad constitutiva, de las cosas además de vivientes (o vivas) vividas, es decir, autosintientes. Esta distinción que aparece en los análisis de la constitución es aquí recorrida desde la naturaleza, y explicitada como un básico nivel experiencial del animal humano.

<sup>3</sup> Me refiero aquí a un sentido restringido de lo orgánico como conjunto de funciones y necesidades del cuerpo (organismo) que son vividas por el individuo y que provienen de un fondo o sustrato enteramente pasivo y sensible. Es un concepto básicamente fenomenológico en la medida en que atiende a las condiciones del cuerpo en cuanto vivido o constituido en la naturaleza, si bien profundiza en una descripción sobre la que Husserl avanzó, tanto en *Ideas*, como en los textos sobre los *Problemas límite de la fenomenología*. El análisis de la primera parte interesa en tanto su contenido puede ampliarse a través del análisis filosófico de Imanishi sobre ese fondo de la sensibilidad impulsiva, arraigado directamente en la materialidad corporal. [Ver Husserl, 2005, Anexo XII, § 1: 392. En adelante *Ideas II*.] Este descenso genético va desde la constitución egoica, aquí puesta como tema y problema, hacia el fondo pasivo o pre-egoico de la vida trascendental. Aquí, más que este descenso a la pasividad pre-egoica, busco los planos y niveles de actividad en los que emerge el yo como voluntad sobre su cuerpo. El punto de partida está puesto aquí en la materialidad del habitar, y en la génesis activa de la casa, en cuanto función existencial.

resistencia, y no como defensa de una propiedad ya dada<sup>4</sup>. Divido este análisis en tres momentos acoplados a la estructura descriptiva de la constitución de la corporalidad en *Ideas II* (marco que articula todo el desarrollo de este trabajo), en el primero, expongo la condición cósmica pero viviente del cuerpo como órgano de la naturaleza; en el segundo momento describo su individualización como condición vivida –de la materialidad viviente– a través de la condición anímica y autosintiente del cuerpo propio. Finalmente, en el tercer apartado, desarrollo algunos elementos generales de la apropiación-constitución del cuerpo como órgano de la voluntad, como cuerpo propio en el esfuerzo en tanto modo básico de la territorialización, o acción sobre el cuerpo como haber.

El objetivo más amplio de este estudio es exponer la potencia descriptiva de la fenomenología trascendental y, concretamente, de los análisis de la constitución, cuyo valor antropológico es aquí enfatizado. Podría decirse que de la distinción *Leib-Körper*<sup>5</sup>, este ensayo se centra en el *Körper*, como cosa física o de la naturaleza, pero de una naturaleza fenomenológicamente comprendida.

## 2. Carne-Tierra: El cuerpo como cosa viviente

El análisis fenomenológico de la materialidad corporal se propone aquí como primer momento de una filosofía del lugar. El sentido fenomenológico de materialidad se entiende como una desembocadura de la crítica husserliana al naturalismo. En la fenomenología de la corporalidad, la desnaturalización de la conciencia deviene en una desnaturalización de la naturaleza, esto es, una reconsideración de la materialidad y del entorno material siempre en su relación experiencial con la vida que lo vive. La naturaleza es el correlato práctico de una disposición subjetiva (*Ideas II*: 225-230). Pero el deslinde que en la crítica al psicologismo deja a la conciencia fuera del juego causal de la naturaleza no equivale a un vaciamiento de la materialidad respecto del contenido vital de lo extenso. Desde cierto plano –oikológico– es posible pensar la materialidad a partir de la vida, o bien, lo biológico desde lo subjetivo. En el contexto de esta filosofía de la vida, lo vivo y lo no vivo mantienen un régimen dinámico de intercambios y relaciones en las que la vida misma tiene lugar. La vitalidad es enlace funcional del sistema de las cosas vivientes. El mundo percibido, según von Uexküll, media lo viviente y lo no-viviente en un nivel funcional, lo enlaza en una unidad sistémica y total (von Uexküll, 2014: 21-23). Lo viviente es un complejo de relaciones que constituyen en su influjo un mundo, una realidad vital en la cual el individuo lleva la función principal, como foco de “cualidades semiológicas” o “determinaciones funcionales” (*Ib.*: 24) del entorno. Podemos llamar ambiente a la continua integración de todo lo viviente. Von Uexküll llama cualidades semiológicas del mundo al continuo flujo entre señales y receptividad entre el entorno y el cuerpo, decodificación, expresión y disposición estructural que organiza la *dynamis*

<sup>4</sup> Los comportamientos defensivos son el criterio más usual de definición territorial tanto entre animales como entre humanos, de hecho, la defensa como elemento de la territorialidad humana es un criterio etológico animal, implantado en la propia teoría antropológica en un movimiento cargado de supuestos naturalistas. Ver, como ejemplo de esta tendencia, Dyson-Hudson y Alden, 1984: 21-4.

<sup>5</sup> La traducción castellana de *Ideas II* distingue con cursivas el sentido objetivo o cósmico del cuerpo (*Körper*), respecto del cuerpo (en normales) como cuerpo vivido (*Leib*) –o la carne, respecto de la que lo que ponemos aquí como orgánico es un momento estructural.

integradora mundo-perceptivo-mundo-efectual-mundo-entorno<sup>6</sup> como un todo. El mundo entorno, en cuanto síntesis individualizante del mundo perceptual y el mundo efectual, es un campo de relaciones de complementariedad en cuyo orden el individuo es un momento en el enlazamiento de lo vivo y lo no vivo: “La relación entre el mundo de la percepción y el mundo de efectos, o mejor dicho, la relación entre señal y operación, no es directa sino que se encuentra mediada por la actividad de un sujeto y dicha actividad implica, en las condiciones que le son dadas, una traducción y –con ella– la constitución del mundo circundante” (*id.*). El «mundo individual» se compone de todas las notas individualmente recogidas y organizadas en el campo inmediato de la propiedad, es decir, de originaria correspondencia material con el cuerpo en tanto medio de alimentación y de encuentro con los pares reproductivos.

El cuerpo es un campo de disposiciones vitales que tienden a su cumplimiento en el modo de la satisfacción; esta tendencia se produce desde una esfera íntimísima, o mundo interior (*Innerwelt*): “Conjunto de montajes sensorio-motores que dependen de los órganos efectivos y activos” (*ib.*: 27-28), efectores *de* y *en* el mundo exterior conforme a operaciones impulsivas que enlazan el plano puramente individual de la tendencia corporal y el mundo entorno. En este punto, el modelo de von Uexküll debe recurrir a la idea de un plan constitutivo (*Bauplan*) que explica la tendencia de la cosa viviente a su inserción en el todo de relaciones del mundo entorno. Tal principio especulativo no resuelve, sin embargo, el problema descriptivo del tránsito desde la individualidad vital hacia la socialidad que caracteriza el todo de las cosas vivientes. En el nivel oikológico este es el problema de la individualidad frente a la *polis*, que Sepp solventa en el *oikos*: en la casa se instaura lo social y se socializa el cuerpo, pero de modo tal que el orden del cuerpo no precede al de la casa, ni a la inversa.

Lo que von Uexküll trata de resolver mediante el «plan constitutivo» (*Bauplan*) y Sepp con el de «*oikos*» aparece en el novedoso modelo de Imanishi, como sujeto más bien a una génesis común de los mundos circundantes por un principio de «afinidad», que afirma el origen común de todas las cosas en una misma fuente material. Antes de recurrir a alguna impostación teleológica, Imanishi encuentra en la afinidad material (desde una perspectiva mereológica) la unidad o totalidad de lo viviente, cuya diversificación se explica como multiplicación de líneas de desarrollo, adaptación, especialización y complejización de los organismos y sus comportamientos (Imanishi, 2011: 45).

El cuerpo viviente es una extensión viva, y una extensividad que tiende a asimilar su propio entorno generando en su tendencia no el límite, sino la expansión continua de su mundo vital, primario. En todo organismo viviente las funciones vitales se expresan como fenómenos fisiológicos y psicológicos que no preceden al mundo entorno, es decir, el ser del pez no precede al cuerpo que nada, el cuerpo que nada no precede al mar que le acoge, el mar es el medio de desplazamiento del pez, como el pez es momento en la continuidad del medio marino, así se describe la dependencia mutua entre las partes y el todo del *continuum* –o la totalidad– de la vida. Lo viviente implica en su *dynamis* a lo no viviente tanto como otras formas de vitalidad, como la

<sup>6</sup> “El mundo perceptible, *Merkwelt*, que sólo depende de los órganos de los sentidos y del sistema nervioso central, se completa por el ‘mundo de efectos’, *Wirkungswelt*, que abarca aquellos objetos a los cuales están acomodados los instrumentos de comer y moverse del animal.” (*ib.*: 25.)

de las plantas y los organismos cambiantes que se integran en el entorno inmediato del mundo subjetivo, y que son también cosas vivas. Para Imanishi, la frontera misma entre lo vivo y lo no vivo, no es más morfológica que funcional; por ello la idea de un límite claro y trazable sin dificultad requiere siempre de una abstracción. Por ejemplo, desde un punto de vista materialista, más o menos grueso, un cadáver como cosa, quedaría clasificado entre las cosas no vivas, pero en verdad sigue siendo un organismo viviente, aunque ya no vivido. La materia en putrefacción del cadáver es materialidad viva, después de todo, la descomposición es una modalidad dinámica de la vitalidad del mundo en términos estrictamente orgánicos, o de un materialismo fenomenológicamente afinado. Hay vida en el cadáver, y ausencia de la a-presencia del alma<sup>7</sup>: “Los cuerpos sin vida mantienen la estructura de las cosas vivientes porque una vez estuvieron vivos” (Imanishi, 2011: 58). La comprensión de la materialidad desde la *dynamis* de la vitalidad mundana no es “impenetrabilidad”<sup>8</sup> del cuerpo, ni en ella el cuerpo es un límite. Las cosas vivientes implican series de enlazamientos, o vínculos con lo no vivo, y son ellas mismas el resultado de un desarrollo gradual que llamamos crecimiento; todo crecimiento es un proceso en el que la vida se realiza como movimiento y transmutación. La vida, según Imanishi, debía entenderse entonces como la continua integración funcional-estructural del entorno y la carne: “Como persona soy lo que soy (y toda otra persona es lo que es) en cuanto SUJETO DE UN MUNDO CIRCUNDANTE. Los conceptos de yo y mundo circundante están indisolublemente referidos el uno al otro” (*Ideas* II, § 50: 231). La carne es la extensión viviente del cuerpo, es la piel que integra y limita al cuerpo en el ambiente, el perímetro unitario del mundo-ambiente.

El acoplamiento entre la cosa viviente y el entorno se describe, según Imanishi, como un esfuerzo adaptativo, expansivo, de la cosa viviente en el ambiente que le corresponde, no como un entorno diferenciado de sí, limitado, sino más bien como su extensión y luego, por ello mismo, como medio de su expansión orgánica. El cuerpo como estructura es indisoluble de la función en que se despliega y florece (el hambre, la sed o el sueño). La cosa viviente es un todo integrado de estructura y función, no un agregado de partes (cuyos enlaces deban impostarse), sino una totalidad funcional, viviente: “la vida no emerge de manera abrupta” (Imanishi, 2011: 63). La vida crece desde lo material, el desarrollo es progreso de lo viviente desde la materialidad. A esto se refiere Imanishi cuando dice que todo proviene de una sola y misma cosa, que el proceso de crecimiento es sobre todo un proceso de complejización y especialización.

Entre lo viviente y lo no viviente no media la distancia que separa al ser de la nada. Las cosas vivientes ingieren materia y cosas no vivientes; en la digestión se expresa la condición de continuidad que atraviesa el mundo vivo. La base material de las cosas vivientes es un momento de la vida indisoluble de los vínculos que la sostienen. La nutrición, el metabolismo, o bien, lo que para nosotros sería experiencialmente

<sup>7</sup> “El cadáver lleva consigo la representación del alma humana, pero ya no la presenta, y entonces vemos precisamente un cadáver, que fue hombre pero ya no es hombre.” E. Husserl, *Ideas* II, Anexo XII, II, § 1: 394.

<sup>8</sup> Esto, sobre todo, en relación con el concepto oikológico de impenetrabilidad como cualidad esencial de la materia corporal (Ver Sepp, 2017: 25 ss.) Andrés M. Osswald recoge este gesto, casi de reproche a la fenomenología husserliana de la corporalidad por parte de Rainer Sepp: “La dimensión más originaria del cuerpo se revela en la limitación absoluta que la materia representa para el movimiento de la vida. La impenetrabilidad como rasgo esencial de la materia y la resistencia que ella ofrece es un tema ausente en el análisis husserliano” (Osswald, 2020: 212).

el hambre y la satisfacción de la necesidad de alimento, eslabonan el cuerpo en la materialidad vital del mundo entorno, entre la tendencia y su satisfacción. La materia reclama su existencia, el sudor, la digestión, la respiración, el crecimiento, son funciones materiales que podemos llamar vegetativas, pero que manifiestan de hecho una forma de cambio y movimiento: “Así, la existencia de lo que llamo nuestra propiedad autónoma o vegetativa, tan extraña como suena es comparable a la existencia de la materia” (Imanishi, 2011: 89). Alimentarse, nutrirse, digerir son funciones vitales que no pueden reducirse al mecanismo causal de un engranaje que no resuelve (ni disuelve) lo vivo. La digestión, la respiración, la nutrición son modos originariamente constitutivos del ambiente, las formas activas de inclusión del ambiente en el cuerpo vivo, con el que integra un sistema autosubsistente. La respiración es un modo de incorporación de lo otro en la cosa viviente, de constitución del cuerpo en su envoltura dérmica, como membrana y no como límite: “El tracto digestivo es la membrana por la cual el mundo exterior penetra el cuerpo” (Imanishi, 2011: 78). El cuerpo implica el ambiente como un momento suyo y, al mismo tiempo, el cuerpo en su función vital es momento y extensión del ambiente, es decir, parte de un todo que le envuelve: “El cuerpo lleva su ambiente dentro de sí mismo” (*id.*).

La unidad originaria de la vida (el que todo lo vivo tenga su origen en una misma unidad material) se manifiesta como afinidad primaria entre la cosa viva y el medio de su despliegue. La comunidad originaria de las cosas vivientes es la unidad que determina la comunidad íntima de la cosa viviente y las fuentes de su nutrición: “El alimento es una extensión del cuerpo de las cosas vivientes” (*ib.*: 81). La extensión corporal de la cosa física es, en este sentido primario, “extensividad”, como tendencia más allá de los límites de la piel, una expansión todavía no egocéntrica sino de afinidad o copertenencia del cuerpo y el entorno.

Desde el punto de vista del viviente, la territorialización no es tanto el establecimiento de un límite como la continua apropiación y expansión del alcance del cuerpo en sus funciones. El cuerpo es digestor del ambiente, no resistente. Pensar el ambiente como extensión del cuerpo y, al mismo tiempo, al cuerpo como expresión específica del ambiente evita de entrada toda tentativa determinista de uno u otro lado. El ambiente no es determinante del cuerpo más que como horizonte del cumplimiento funcional del cuerpo como cosa viviente.

Imanishi le llama autonomía a la capacidad autosubsistente de los organismos en su ambiente, acción continua de ‘control’<sup>9</sup> sobre el entorno que se expresa en la asimilación, también constante, del ambiente en el cuerpo. Esta autonomía es la pauta de desarrollo a la que responde todo cuerpo viviente. Si la materia de la vida no se deja reducir a la causalidad física de la materia no viva, entonces, la pauta de desarrollo que se expresa en los comportamientos del reconocimiento por afinidad tampoco se deja reducir a mera instintividad (mecánica). El instinto no es una reacción mecánica, ni una disposición programática, sino que impera en él la presencia de un principio que apunta al todo de la vida en cuyo devenir el cuerpo es un momento, una parte siempre convocada por el todo, no precedente, ni consecuente, sino momento esencial para la comprensión del habitar como función existencial. El instinto es lo que media entre el hambre y la saciedad, como principio impulsor, o conductor que articula el precario equilibrio que mantiene el orden de relaciones de

<sup>9</sup> Este control se expresa como reconocimiento del alimento, de los compañeros afines y de los enemigos o depredadores en el acercamiento o distanciamiento. (*ib.*: 87.)

mutua determinación entre el cuerpo como cosa viviente y su entorno<sup>10</sup>:

La palabra instinto implica inconsciencia o inconsciencia de sí mismo, de manera que, en sentido extremo, probablemente deberíamos negar que los animales quieran acicalarse o comer. La explicación convencional ha sido que todas las actividades de las cosas vivientes pueden atribuirse a los instintos, pero al apelar siempre al recurso de los instintos, la gente revela una incapacidad para interpretar las cosas vivientes como tales, pues no es muy diferente de considerarlas autómatas. (*Ib.*: 81.)

El instinto es expresión del alma, el principio anímico inmaterial que mueve el cuerpo no como causa sino como vitalidad. El instinto (y consecuentemente el impulso) sería un momento del alma del mismo modo en que el cuerpo es un momento de la naturaleza. El alma es el principio de la vida animal, que no se entiende más allá del cuerpo, pero es irreductible a la extensión que ella gobierna; como principio anímico encarnado no se presenta ni tiene delante, todavía, ningún afuera, pues sus límites están solo pautados por la afinidad cuerpo-ambiente que el instinto reúne.

### 3. Instinto. El cuerpo como cosa vivida

El instinto es momento funcional del alma, y el alma es unidad del cuerpo como cosa viviente y vivida; es la realidad anímica del cuerpo, de la vida en la extensividad del cuerpo<sup>11</sup>. El alma no es el cuerpo sino lo que anima el cuerpo, del mismo modo que no es el yo, sino que el yo polariza el alma, unifica como punto de irradiación (actual) temporal la vida del alma, otra vez, un momento de su despliegue que adquiere una cualidad temporal peculiar y compleja. El alma coparticipa del cuerpo –sin dejarse diluir en la naturaleza– y coparticipa del yo a través de una afectación recíproca: “El *cuerpo* corporal no es *realidad* concreta por sí, es solamente *cuerpo real* del hombre en virtud de que en el alma tiene lugar la co-alteración; e igualmente el alma no es *realidad* por sí, sino que trae consigo alteraciones inherentes a la corporeidad corporal” (*Ideas* II, Anexo XII, 2, § 1: 394)<sup>12</sup>. Con todo, no podemos hacer del alma, sin más, el término equivalente de la vida, se trata más bien de un momento suyo, el momento en el que la vida se centraliza en el individuo; sin embargo, “la distinción cuerpo-alma –afirma Imanishi– parte de una dicotomía absurda que concibe la vida como una entidad dual (...) Es inconcebible separar el cuerpo o la estructura de eso que significan las cosas vivientes” (Imanishi, 2011: 58-59). Fenomenológicamente, es esto lo que Husserl señala en la referencia anterior, al situar en la vitalidad la

<sup>10</sup> “El hecho de que cada clase de comportamiento que los animales inferiores y las plantas muestran inconscientemente, no sólo está de acuerdo con sus propios objetivos, sino que también lo está con una pauta, de manera que las diferentes acciones no se interfieran entre sí, pareciera mostrar que hay algo que no puede ser explicado solo en términos instintivos. Así, podemos decir que es la expresión de un principio integrador que las cosas vivientes poseen por naturaleza. Entonces por lo menos la integridad posee una mejor explicación que el instinto.” (*Ib.*: 83.)

<sup>11</sup> “Así que no está [el alma] aperceptivamente constituida meramente de modo inductivo. Ella es unidad de una vida anímica, de una corriente de conciencia; ésta es vida de un yo idéntico, una unidad que se prolonga a través del tiempo (a través del mismo tiempo en el que dura), y produce ‘efectos’ en la *physis* y experimenta efectos provenientes de ella.” (*Ideas* II, Anexo XII: 398.)

<sup>12</sup> La corporeidad corporal es la del objeto o la cosa física que es incomprensible como cuerpo en lo que es, vivo, humano, sin la presencia del alma.

realidad de la cosa cuerpo. La carne es un momento en la continuidad, el engranaje en movimiento de la naturaleza (que la vida supone), pero lo afectado es el alma: “la afección pertenece sin duda a la esfera de la naturaleza y es el medio del enlace del yo y la naturaleza. El yo tiene también, por lo demás, su lado de naturaleza” (*Ideas* II, Anexo XII, § 3: 390). El alma que está en la piel es el enlace. El tacto es la membrana dérmica de la existencia, el párpado abierto del alma, si el alma es la vida vivida, sentida, autosiente, el alma no es el cuerpo, pero está en la piel, en cada pliegue y remoto espacio dérmico. El alma es el principio vital de la animalidad, el principio de su unificación y su polarización originaria en un yo dormido, pasivo, instintivo, impulsivo. El yo es un momento estructural de la vida anímica.

El instinto es una función del alma, la disposición estructural del organismo a su propia continuidad individual –de su mundo individual. El instinto envuelve todos los niveles o capas estructurales que componen el ser de la cosa viva (no como agregado sino como unidad). La relación entre cuerpo y alma descansa en el instinto como tendencia orgánica (no meramente causal) del ser anímico, o la forma unitaria de su autonomía vital. Más que mediación entre la materialidad orgánica y el alma inextensa, el instinto opera como principio de afinidad originaria. No es, pues, necesario buscar una forma de reunificación entre la materialidad y el alma (o entre el cuerpo y el yo), si somos capaces, como el propio Husserl lo señala, de ampliar el concepto de naturaleza, hacia una materialidad viva. La materia del cuerpo es lo que el alma anima en los procesos autónomos que unifica el instinto como tendencia de autopreservación. El alma es copartícipe del cuerpo por el instinto como tendencia a la continuidad del movimiento autónomo del cuerpo vivo.

En un extremo, Husserl define el alma como “funcionalidad regulada no causalmente” (*ib.*: 398); en realidad esta descripción es lo más cercano que encontramos a la concepción de la vida en la filosofía de Imanishi. Según Husserl, la unidad alma-cuerpo es un nexo funcional de dependencias recíprocas, pero estas dependencias están fundadas en la coparticipación originaria del alma en el cuerpo como cosa. Los nexos corpóreos son funciones del cuerpo, los movimientos intestinales (o peristálticos), respiratorios, el parpadeo, sudar, sentir comezón, etc., son movimientos autónomos, pero pasivos. Además, estos mismos nexos corpóreos, afirma Husserl, mantienen una “correspondencia funcional con la naturaleza” (*id.*). El alma, en la instintividad como tendencia a la preservación, alcanza al ambiente, primero a través de la autonomía moviente del cuerpo vivido, del mismo modo que el ambiente la alcanza a través de la integración impulsiva del cuerpo en el entorno.

En el instinto se articula la personalidad y la estilística animal más básica, pero en el humano la relación se diversifica, se complejiza por razón de su condición autoconciente –o el desarrollo de un yo activo: “El yo personal se constituye en la genesis primigenia no solamente como *personalidad* determinada impulsivamente, desde el comienzo y siempre impulsada también por ‘INSTINTOS’ PRIMIGENIOS y siguiéndolos pasivamente, sino también como YO SUPERIOR, AUTÓNOMO, LIBREMENTE ACTUANTE, guiado en particular por MOTIVOS DE RAZÓN, no meramente arrastrado y no libre” (*ib.*: 303). La estructura de la vida egoica es un *continuum* sedimentario en el que se modula la determinación y necesidad orgánica del propio cuerpo. Podemos localizar aquí un origen de la carne como territorio, su condición de ser tierra, es decir, naturaleza viva, cuyo control es estructuralmente semejante al que emprende el organismo en el dominio de su entorno, es decir, es una mediación del mismo proceso, en el que el cuerpo es tomado como tal, como momento de la naturaleza,

objeto de la voluntad y medio de autodominio (expansión) del yo en su cuerpo.

El impulso, como tendencia de la vida egoica que tiene un detonante y una meta sensible, es una disposición estructural de la conciencia: “Nuestra tarea inmediata es ver cómo son esas sensaciones que constituyen y en qué medida a través de ellas el cuerpo se constituye como el mediador de esa *comunidad de base*, por tanto, como el punto de partida de la vida *consciente*, tal como dice Husserl: que el cuerpo vivido —lo que él llama *Leib*, y Ortega *intracuerpo*, es decir, la carne— da la materia para la conciencia” (San Martín, 2010: 178). El cuerpo impulsivo es el cuerpo vivido, vida y experiencia se entrelazan en el impulso. Podemos distinguir dos niveles del impulso: un nivel sensible, que emana del cuerpo y se orienta a una satisfacción (sensible) inmediata y recurrente, ya que toda satisfacción —en este nivel primigenio— reinicia el ciclo de la urgencia<sup>13</sup>; y un nivel puramente estructural, que atañe a los modos de ordenación asociativa de las vivencias del yo en cursos autónomos pero pasivos. El impulso surge en un orden de asociaciones continuas, sobre contenidos sedimentados (puestos en relación conforme a leyes específicas de la asociación) en la unidad de la vida anímica, comportamientos ciegos, actos de una conciencia sorda. La acción ‘mecánica’ se desarrolla conforme a orientaciones habituales que pre-delinean cursos experienciales en lo esperable, en los modos de la espera en la coherencia de lo semejante. Los actos impulsivos son, aunque no tengan, pues, una base o contenido sensible, actos en los que el yo no cobra participación alguna, como yo despierto, libre o de la voluntad<sup>14</sup>. Estos dos planos estructurales de la impulsividad se enlazan conforme a la estructura temporal de la conciencia, de tal modo que toda actividad y sus contenidos se sedimentan como momentos del tiempo, elementos temporales que adquieren un sitio en la corriente interna hasta integrarse en el sustrato mismo de la sensibilidad que originariamente le copertenece. De este modo, la sedimentación de la actividad en pasividades modula y modifica estructuralmente la función del impulso, tanto en la esfera sensible como en la puramente formal (esto es, de los modos de enlace entre contenidos experienciales). El proceso mismo de la sedimentación tiene su engranaje más básico en una suerte de dialéctica entre los planos del impulso como tendencia o disposición estructural y los contenidos actuales de la vivencia asociativa, que se despliega ya siempre en un horizonte pre-dado de sentido, en la “comunidad de almas”, y en el horizonte histórico del sujeto viviente. Estos dos planos son descritos por Husserl como el sustrato de una sensibilidad primaria, la pura afección en el nivel más básico, y una sensibilidad impropia o secundaria; esta última ordena los contenidos asociativos, sedimentados y moduladores de la sensibilidad en la vivencia presente. Tales contenidos son esencialmente espirituales, es decir,

<sup>13</sup> “Toda necesidad asalta al hombre desde una urgencia. Cada urgencia se vuelve urgente desde y en un temple fundamental.” (San Martín, 2018: 18).

<sup>14</sup> “Lee enfatiza la idea de que, para Husserl, un instinto es primariamente concebido en términos de intencionalidad instintual, y no en términos de comportamiento instintivo, o una innata propensión a comportamientos más o menos automáticos (...): ‘En la fenomenología trascendental de Husserl, que ve su tarea en el develamiento de la función constitutiva de la conciencia, un instinto primariamente significa una intención instintiva, por tanto, una intención llevada a cabo sin reflexión racional. El concepto husserliano de instinto difiere, en este respecto, de aquel que está orientado a las acciones instintivas, por tanto, a acciones que se llevan a cabo inconscientemente y sin embargo alcanzan infaliblemente su meta (...) Es enteramente indiferente que la intención instintiva encuentre su modo de cumplimiento por un una acción racional o una acción instintiva’”. (Laasik, 2018: 117). El entrecomillado es de Nam in Lee, citado por Laasik: Nam-In Lee, 1993. Sólo cabe remarcar que en el caso de este estudio son justamente esas acciones, o urgencias el fondo del problema, de ahí el acceso a ellas a través de una filosofía de la vida —y no ‘todavía’ a los análisis de Hua 42 o del propio Nam In Lee sobre este volumen.

aprendidos en el curso biográfico de la experiencia. La sensibilidad secundaria, que es contenido sedimentado, incluye contenidos de razón, valores, y juicios anteriores que orientan la experiencia actual:

Distinguimos aquí sensibilidad y (decimos) razón. En la sensibilidad distinguimos la protosensibilidad, que no contiene nada de sedimentos de la razón, y la sensibilidad secundaria, que nace de una producción de la razón. En conformidad con ello dividimos también la razón en razón primigenia, *intellectus agens*, y razón sumergida en sensibilidad. (*Ideas* II, Anexo XII, § 1: 386.)

La valicepción o captación sensible del valor es un ejemplo más o menos a mano de lo que significa la sensibilidad secundaria, o esa razón sumergida en sensibilidad. La captación y disfrute de un objeto como valioso no se funda en la materialidad presente a la sensibilidad (como contenido noemático), sino que supone un horizonte de sentido espiritual mucho más amplio. La primigenia constitución del valor<sup>15</sup> está en el agrado o el desagrado relativos a la pura afección corporal, esta funciona como un núcleo de la sensibilidad secundaria, es decir, que desde la pasividad se integra activamente en horizontes valiceptivos más complejos. Esteban Marín propone un ejemplo bastante claro sobre este punto, el gusto del picante es sensiblemente comprensible como dolor, pero en el horizonte de cierta tradición gastronómica (habitación del gusto), ese dolor es constituido, experimentado como placer o “gozo hiriente” (Marín, 2012: 610) en términos del autor. El sentimiento de dolor está ahí como el núcleo primigenio, la materialidad fundante como dolor, sensación hiriente, que valiceptivamente es vivida como gozo en el dolor. Distinguimos entonces el placer, del “hervor del picante”, el sentimiento sensible de gozo, de la sensación táctil (ubiestésica) de dolor.

La sensibilidad secundaria es la membrana espiritual de la sensibilidad, incluye valores sedimentados que pautan cursos asociativos y significativos de la experiencia sensible, como orientaciones perceptivas en el modo de preferencias y hasta de tomas de posición en lo referente a ciertos modos de la sensibilidad. Así, por ejemplo, el placer puede ser percibido como mediado por un marco valorativo que pauta su negatividad (o positividad). La estructura sedimentaria de la experiencia (otro modo de decir, la condición temporal de la existencia) es una unidad omniabarcante de la vida subjetiva, de tal modo que las actividades que se sedimentan en pasividades, y en contenidos de la sensibilidad secundaria, cobran sus repercusiones de manera continua y conforme a leyes de la asociación se unifican en motivaciones.

Los contenidos de la sensibilidad secundaria son ‘recibidos’ en el decurso de la experiencia, o, más precisamente, apropiados, refigurados por la persona que los integra, en un modo ya básico de apropiación, en su propia experiencia. Ahora bien, esta condición de receptividad es, fenomenológicamente, una de las primeras condiciones mediadas en la constitución del cuerpo propio. La distinción husserliana entre los polos de actividad y pasividad del yo permite adentrarnos en los modos de la receptividad y la incidencia intersubjetiva en la conformación de los contenidos

<sup>15</sup> “La más primigenia constitución de valor se ejecuta en la emoción como aquel abandono disfrutante preteórico (en un sentido amplio de la palabra) del sujeto-yo sensible, para el cual ya desde hace décadas he usado en clase la expresión valicepción (*Wertnehmung*). La expresión designa, pues, dentro de la esfera del sentimiento, un análogo de la percepción, la cual representa en la esfera dóxica el primigenio estar (captante) del yo cabe el objeto mismo.” (*Ideas* II, § 4: 39.)

de la pasividad secundaria. Tal ‘receptividad’ es en realidad aprendizaje, que funda y se funda en los significados que produce y reproduce. El aprendizaje es el modo de integración de los contenidos del mundo-ambiente-espiritual en el propio cuerpo, pero de modo tal que ni el mundo espiritual precede al cuerpo que habita, ni el cuerpo es (constitutivamente) anterior a sus significados experiencialmente asentados.

El yo brota de la vida, vitalidad que el alma polariza como voluntad, que se expresa originariamente como dominio del cuerpo, voluntad corporal, esto es, como voluntad sobre el impulso y sobre el sustrato sensible del propio cuerpo, dominio sobre la materialidad, pero también sobre el marco de sentido en el que lo material se despliega. La voluntad expone la copertenencia alma-cuerpo, es vitalidad activa que en el animal humano se expresa como esfuerzo y tendencia esforzada. La actividad que define la vigilia del yo frente a la ceguera del impulso es siempre actividad esforzada de oposición y resistencia del yo a la fuerza de su propio cuerpo, la fuerza del hábito y la costumbre encarnadas.

El esfuerzo es concreción encarnada de la voluntad individual y, como en la estructura vital de la cosa cuerpo, tiende no a imponer un límite, sino a rebasar el límite impuesto por la propia estructura impulsiva, el límite, pues, de la fuerza del cuerpo como cosa viva. El esfuerzo es oposición despierta y activa del yo, voluntad corporal, libertad primaria, opuesta al impulso. La libertad es voluntad ejercida frente al impulso y contra los límites del cuerpo como cosa material; es la tendencia egoica vital de apropiación de sí en el autodomínio. El esfuerzo nos exige un intento de control de los órganos sensibles, de dominio calculado pero espontáneo, de las extremidades (al aprender a caminar), e incluso de algunas funciones orgánicas. La socialización del recién nacido en los primeros meses de vida le impone una rutina de horas de sueño y horas de comida, más tarde, el desarrollo del control de micciones y evacuaciones instaura una raíz básica de la socialización del impulso a través del esfuerzo, como autocontrol corporal.

Podemos distinguir dos planos o niveles del esfuerzo, uno más originario y, por lo tanto, más amplio, que podríamos describir como el despertar de la voluntad frente al impulso, un despertar que puede sedimentarse en pasividades; y otro nivel que tiene al primero como base, el esfuerzo como voluntad objetivante del propio cuerpo, orientación básica de su fuerza y sus capacidades. Puedo esforzarme para mantenerme despierta, abrir más los ojos, subir el volumen de la música, imponerme voluntariamente a la urgencia de mi propio cuerpo en el cansancio. Pero esa resistencia ha sido educada, está inscrita en el mismo marco de sentido en que se inscribe el sustrato entero de la sensibilidad primaria. El yo es un momento del alma, y el alma un momento del cuerpo vivo, y el cuerpo viviente un momento de la naturaleza, de la vida, pero, al mismo tiempo, el yo envuelve, como capa más amplia de la estructura sedimentaria de la vida de conciencia, la unidad entera de la vida anímica, de la vitalidad corporal y del alma impulsiva; los envuelve al incluirlos extensivamente en su propia esfera, al significarlos y vivirlos como sentido. El cuerpo vivido es el cuerpo impulsivo, instintivo, su vitalidad es tendencia a una satisfacción inmediata y recurrente; el haber es el resultado de la objetivación del cuerpo por el yo en el acto, despierto, libre, de autodomínio y dirección de la necesidad primaria, o “urgencia que vuelve”<sup>16</sup> sobre su propio cuerpo.

<sup>16</sup> “Notwendigkeit: giro necesario o vuelta necesaria / Not (urgencia, carencia, falta) que vuelve (...). Hay necesidades que no vuelven sino que son permanentes, como la necesidad de respirar, pero esta es necesidad, no

#### 4. La carne como territorio

Lo primariamente socializado en el sujeto humano es el impulso más básico de la corporalidad, que ciertamente el yo no pone, ni en verdad llega a dominar materialmente, pero en cuyo esfuerzo se afirma. La voluntad egoica se concreta en el dominio del sí mismo corporal como orientación y dominio del impulso. La primera medida sería entonces la impuesta sobre la carne, una medida en sí misma inestable. La continencia y la higiene<sup>17</sup> son elementos materiales en la voluntad egoica que se reconoce en el dominio de su cuerpo, en libertad. La medida de continencia o esfuerzo de autodomínio es lo aprendido, y con ello un amplio campo de valores que estructura el mundo íntimo y los horizontes intermedios de sentido de la persona humana.

El aprendizaje del autocontrol, como afirmación de la voluntad, comienza en la habituación al control de micciones, evacuaciones, e incluso secreciones, es decir, de todo lo que constituye la funcionalidad orgánica y puramente ‘afectada’ del cuerpo vivo. Es el sustrato sensible más básico de la vida egoica lo que primero se socializa a través de la asunción (aprendizaje) de una norma de higiene sobre el propio cuerpo. En esta medida primaria del autodomínio están implicados planos de sentido espiritual e histórico más amplios, en los que el sujeto se inserta, materialmente, a través del aprendizaje y la asunción de la norma corporal, en el mundo social.

La higiene es un primer orden de mundo que se funda sobre el cuerpo<sup>18</sup>, no es aquí la higiene como función socializada del impulso lo que me interesa, sino el modo en que el esfuerzo se instala sobre los límites que la higiene significa. La territorialización de la carne no es una limitación sino esfuerzo de apropiación del sí en el dominio de la carne. La apropiación, como voluntad corporal (activa, despierta), se basa en el reconocimiento del cuerpo como objeto de la naturaleza, y es menos la estabilización de la necesidad que su significación en términos de integración activa en un orden de sentido que le orienta o le da una dirección, meta lograda primariamente en el autodomínio. La integración del cuerpo orgánico en el ambiente está significativamente pautada en comportamientos interpersonalmente aprendidos. Yo constituyo mi cuerpo, como todas las cosas de mi entorno, desde la impulsividad autosintiente que origina y afirma al yo como centro de una voluntad encarnada, como voluntad que resiste al impulso: “Capto entonces la esencia del ‘yo resisto’, ‘yo empleo mi fuerza de yo (energía) y ‘hago’, la acción brota entonces del yo mismo (...)” (*Ideas* II, Anexo XI: 380). La territorialización es domesticación del impulso a través del autocontrol, habituación de las funciones básicas de la instintividad animal en un horizonte de sentido interpersonalmente constituido. La domesticación es aquí la configuración de la experiencia corporal a través de un comportamiento coherente dentro de un horizonte de habituaciones íntimo y determinado. La habituación del

---

urgencia. Distinción Notwendig / Necessé / Nec- cedere (que no cesan), porque no puede cesar, no hay forma de satisfacerlo.” (San Martín, 2018: 19.)

<sup>17</sup> Considero aquí el concepto antropológico de higiene de M. Douglas, sobre la higiene como establecimiento y ‘creación’ de un orden de mundo: “No hay nada terrible ni irracional en nuestra acción de evitar la suciedad: es un movimiento creador, un intento de relacionar la forma con la función, de crear una unidad de experiencia.” (Douglas, 1973: 15) Baste por ahora con la mención sucinta de este concepto, que en otro momento trataré con más detalle, como función esencial de la apropiación del cuerpo.

<sup>18</sup> “La santidad y la pureza se hallan en polos opuestos. Si no fuese así, muy pronto confundiríamos el hambre con la saciedad o el sueño con la vigilia.” (*Ib.*: 22.)

impulso en el autocontrol es domesticación o territorialización de la carne; supone el ‘entero mecanismo de la naturaleza’ y el del aprendizaje en el que se forma el individuo humano. También podría decirse que el tránsito esencial de la esfera de la existencia individual a la social, o de los modos comprensivos de uno y otro, pasa necesariamente por estos modos de socialización del impulso, que se despliegan centralmente en el *oikos*. Si lo social es el principio de la profusa diversificación de modos de vida humanos, ese principio no natural en el sentido causal restringido de la materialidad física es el de la socialización (normación, significación) del impulso y la urgencia que vuelve. La prohibición universal del incesto, desde esta perspectiva, sería un despliegue funcional de la afirmación de la norma en el control de la más básica necesidad reproductiva y sexual. La misma división social del trabajo es una obvia pauta histórica del impulso (en la que ningún término precede al otro); el trabajo es un modo de territorialización del cuerpo<sup>19</sup>, de apropiación e instauración de un orden y un límite en el impulso. Las horas de la labor determinadas por la ciclicidad de la urgencia alimenticia y de descanso del cuerpo son una pauta sobre el sustrato sensible del cuerpo.

La socialidad del cuerpo no es una estructura de receptividad vertical; esto significa que los contenidos espirituales no son simplemente anejados a la condición del individuo. La estructura sedimentaria de la vida individual es el campo de enlazamiento intersubjetivo en la íntima copertenencia empática del horizonte humano, que da sentido a la sensibilidad. Si la apropiación es nada más que la dinámica humana, autoconciente, de la habituación, la apropiación es pues un modo de individuación, constitución de la identidad encarnada del yo, que implica la injerencia directa de los otros no sólo en la enseñanza concreta de modos de control del cuerpo, sino en la generación de la disposición al aprendizaje; desde esta base primaria se aprende a caminar, a comer, a evacuar (a respirar). La sedimentación no es receptividad sino aprendizaje, los individualísimos cursos asociativos de la experiencia orientan la experiencia actual, hasta en el modo de trasfondos físicos o anímicos también habituales. Cada sujeto asume desde su posición y perspectiva la norma de su cuerpo; cada mundo espiritual integra un orden mundano que irradia de un primer y básico modo de separación higiénica entre lo humano activo y lo humano animal –o pasivo– que el individuo reconoce en sí mismo, que tiene, pues, un sentido paradójicamente externo, pero no interiorizado, sino encarnado.

La socialidad es territorialización del mundo a través del cuerpo, no a la inversa. Esto es, no es la socialidad el territorio pre-existente a la acción apropiadora (así como Imanishi nos enseñó a ver que el mar no precede al pez nadando en lo profundo); lo social es la dinámica reactivación individual de una orientación experiencial, una pauta primaria sobre el cuerpo. La urgencia que vuelve pertenece al sustrato impulsivo, que emana del cuerpo como emana el yo de la vida anímica, del alma, pero rebasa siempre la idea de un simple límite material. La socialización no impondría, desde esta perspectiva, un límite, sino, en todo caso, el marco de herramientas, la instrucción del aprendizaje como modo de apropiación<sup>20</sup>. La socialidad, disposición del ser social que se realiza en la socialidad, es función de la territorialización de

<sup>19</sup> “Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera señala Marx– Pero el hombre mismo se diferencia de los animales en el momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso este condicionado por su organización corpórea”. (Marx y Engels, 2014: 16.)

<sup>20</sup> Esto, por otro lado, no es nada nuevo, se trata más bien de una profundización fenomenológica del concepto de lo “supraorgánico” de Alfred Kroeber. Ver A. I. Kroeber, “Lo superorgánico” (1975: 47- 84).

la carne; el impulso es elemento material de la socialización, y esto por razón de la estructura temporal de la vida egoica, sedimentaria e histórica. Es el sedimento de sentido experiencial, sensible, lo que da contenido a la norma en la que se encuentra o se realiza el sujeto como voluntad, en tal caso, de continencia. El autocontrol corporal es encarnación de la norma de modo originario, es decir, no externo sino carnal, vital, material. En el humano el instinto es, pues, educado, la autopreservación del cuerpo y de la vida, los estratos más básicos de la sensibilidad, el más remoto o pasivo de los impulsos (la reproducción, el crecimiento, la nutrición, y, con ello, las funciones corporales más íntimas, las excreciones, secreciones, la sed, el hambre) queda en la habituación que vertebrata el desarrollo del cuerpo orgánico, enlazado a un marco de sentido, de organización histórica del sentido de la percepción del cuerpo, en la aperccepción de la voluntad.

El cuerpo no es la nave que gobierna el yo desde el cerebro, del mismo modo que el mar no es la nave que el pez gobierna, que le precede o le determina o le crea. La voluntad es ya siempre tendencia encarnada, el problema está en explicar la historicidad de la encarnación, esto es, de la encarnación como territorialización, devenir espiritual y egoico del cuerpo. Esto nos permitiría comprender lo social como la apertura de las posibilidades de realización individual, antes que disolución del yo en lo social –la otra cara de la norma–. De hecho, desde aquí podemos describir la encarnación de la norma como principio de individuación, si la libertad del yo arraiga en el dominio del cuerpo y su apropiación. La socialidad no disuelve la individualidad, del mismo modo que la naturaleza no disuelve el alma; tal afirmación dependería ya de una separación simplificante en lugar de una explicitación de los modos de copertenencia que se diversifican socialmente. El sujeto se individualiza en la asunción corporal de la norma, no como el acogimiento receptivo, pasivo, a un principio irracional, sino como una primera afirmación de la voluntad, vivida, como ‘medida’ que brota, pues, del interior de la propia vida, como frente al impulso. La norma como medida no recae con fuerza vertical sobre el yo, sino que se siembra, se aprende, es decir, se cultiva en un esfuerzo egoico. El cuerpo como haber es territorio, significado en una síntesis de apropiación, dialéctica entre la sensibilidad primaria y la sensibilidad secundaria.

## 5. Conclusiones

*La tierra es de quién la trabaja*, es decir, la tierra deviene territorio por medio de la acción apropiadora. La apropiación implica una separación de la materialidad corporal respecto de la animicidad, en la afirmación esforzada del yo frente al impulso. La apropiación no estabiliza la necesidad corporal, más bien la significa a través de contenidos sedimentados en el propio curso de la experiencia, y le dota de contenidos ya no materiales sino espirituales, que modulan las funciones corporales. El territorio (la carne-naturaleza) deviene propiedad en la acción esforzada frente al impulso. La vigilia egoica, que vive encarnada como voluntad, se ejerce sobre el impulso por una coparticipación originaria del alma en el cuerpo orgánico (funcional). La coparticipación alma-cuerpo es en realidad la copertenencia vital de la unidad anímica individual. La territorialización de la carne se expresa primero como el esfuerzo inducido y educado de autodomínio, la condición autosiente del cuerpo como cosa viviente fluye en un orden de sentido que se instaura en el modo de la apropiación y el esfuerzo. La habituación del control del impulso es

una primera pauta intersubjetiva de comportamiento del individuo en la esfera más íntima de su corporalidad.

La territorialización no es idéntica a la espacialización como determinación constitutiva (y constituyente) del cuerpo, no se trató aquí el cuerpo como órgano espacializante, como cuerpo en su función constituyente, sino del cuerpo como órgano de la naturaleza, de un ámbito vital, material y dinámico, en este sentido el cuerpo es tierra, parte y momento de un entorno que se vive desde la trama de sus relaciones de necesidad y dependencia, y no de mera causalidad. El autocontrol o dominio del cuerpo, de las necesidades básicas y el impulso (incluso las inclinaciones y hábitos adquiridos) es apropiación del cuerpo en su raíz ‘terrestre’ o ‘natural’, es decir, territorialización de la carne, sólo si la carne, materialidad del cuerpo, es extensión viviente, antes, incluso, que vivida. Esta distinción es fundamental y su exploración a través de los instrumentos de la filosofía de la vida de Kinji Imanishi tiene el valor de no partir de la determinación egoica en el descenso genético a la pasividad, sino que sigue un movimiento de ascenso desde una idea de vida material, biológica – pero en un sentido no científicista del término, o el más contemporáneo, quizás, de sus sentidos– anímica, en el entendido de que el alma es un término fluido y el yo una de sus formas, para Husserl, no toda alma llega a ser un yo. En este sentido, el cuerpo como territorio no es el *Heimwelt*, ni siquiera primario, ni es necesaria tal familiaridad, la relación con ese cuerpo (puesto en el horizonte mismo de lo predado) puede ser de alienación radical. La territorialización del cuerpo es más bien la condición trascendental de la constitución de cualquier horizonte de familiaridad, sea desde la hostilidad o la más íntima propiedad, conformidad, del haber corporal.

El individuo como sujeto encarnado se extiende sobre el ambiente como un momento suyo –y de la vida– de la misma manera en que el *oikos* tiende a la *polis* como una extensión de sí. Desde esta perspectiva, el *oikos*, la morada, no es una parte opuesta a la *polis*, como el cuerpo no se opone a lo social (o al ambiente que en la socialización se apropia), ni es el molde vacío de algún modo pre-existente a sus contenidos. La socialidad genera los modos de apropiación o territorialización del cuerpo y el mundo entorno en su diversidad, es decir, la territorialidad es acción apropiadora, ser en la carne y tener el cuerpo como haber, como territorio o propiedad –frágil e inestable.

## 6. Referencias bibliográficas

- Husserl, E. (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, trad. Antonio Zirión Quijano, México.
- Imanishi, K., (2011), *El mundo de las cosas vivientes*, trad. Miguel Paz Bonells y Bernardo Urbani, Instituto Venezolano de investigaciones Científicas.
- Kroeber, A. I. (1975), “Lo superorgánico” en J. S. Kahn, *El concepto de cultura: textos fundamentales*, trad. Antonio Desmonts, Barcelona, Anagrama, pp. 47- 84.
- Laasik, K. (2018), “Phenomenological Reflections on Instincts” en *Studia Phaenomenologica* XVIII, pp. 109-128.
- Marín Ávila, E. (2015), “Social Acts as Intersubjective Willing Actions” en M. Ubiali, M. Wehrle (eds.), *Feeling and Value, Willing and Action*, Phaenomenologica 216, Switzerland, Springer.

- Marx K. y Engels, F. (2014), *La ideología alemana*, trad. W. Roces, Madrid, Akal.
- Osswald, Andrés M. (2020), “A puertas cerradas. Elementos para pensar la filosofía oikológica de Hans Rainer Sepp” en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, No. 5, pp. 199-218, México, CEMIF.
- Rada Dyson-Hudson y Eric Alden Smith, “Territoriality: an ecological reassessment” en *American Anthropologist*, Vo. 80, University of California Press, 1978, pp. 21-41.
- San Martín, J. (2018), “Sobre Experiencia y habla, de Vincenzo Costa” en Vincenzo Costa, *Experiencia y habla. Interpretación de Heidegger*, trad. María Lida Mollo, Barcelona, Herder.
- (2010), “El contenido del cuerpo”, en *Investigaciones fenomenológicas*, Vol. Monográfico 2: Cuerpo y alteridad, SEFE-UNED, Madrid.
- Sepp, H. R. (2017), *Philosophie der Imaginariendinge*, Würzburg, Königshausen & Neuman.
- “Fenomenología como oikología” (2015), en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, No. 5, 2020, CEMIF, México: 15-31.
- Von Uexküll, J. (2014), *Cartas biológicas a una dama*, trad. Tomás Bartoletti y Laura Cecilia Nicolás, Buenos Aires, Cactus.