

POR QUÉ EL CUERPO VIVIDO NO EXISTE

Prof. Dr. Claude Romano¹

Universidad de París Sorbonne-París IV, Francia

El título que di a esta presentación² puede parecer a primera vista una mera provocación. Sin embargo, quiero enfatizar desde el principio que mi enfoque *dice ser* fenomenológico y que no tengo intención de presentar una paradoja por sí misma. Creo que si uno está realmente atento a los fenómenos, como deberíamos estar al hacer fenomenología, debe rechazar no solo la distinción de Husserl entre *Leib* y *Körper*,³ sino *cualquier* distinción de este tipo. De hecho, casi todos los fenomenólogos, sin excepción después de Husserl, han avanzado su propia versión de esa distinción. Puede haber matices en su conceptualización – por ejemplo, el «cuerpo fenomenal» de la *Fenomenología de la percepción* no es exactamente lo mismo que la «carne» de *Lo Visible y lo Invisible* –, pero se puede afirmar que casi todos los fenomenólogos han aceptado esa dualidad, incluso Heidegger en su *Zollikoner Seminare*.⁴ Desde Merleau-Ponty y Sartre⁵ hasta los representantes contemporáneos de la cognición encarnada, parece haber un gran consenso sobre la relevancia fenomenológica de la distinción *Leib/Körper*.

¹ *Why the Lived-body does not exist*. Claude Romano (1967-) es profesor de la Universidad de París Sorbonne-París IV y miembro asociado de los Archivos Husserl de París. Ha dirigido la revista *Philosophie* (Editions de Minuit) de 1994 a 2003. En 2010 se le concedió el Gran Premio Moron de la Academia francesa por el conjunto de sus obras de fenomenología. Es autor de numerosos libros entre los cuales destacan *L'événement et le monde* (*El acontecimiento y el mundo*, 1998); *L'événement et le temps* (*El acontecimiento y el tiempo* 1999); *Lumière* (*Luz*, 1999); *Le chant de la vie. Phénoménologie de Faulkner* (*El canto de la vida. Fenomenología de Faulkner*, 2005); *Le Néant. Contribution à une histoire du non être dans la philosophie occidentale* (*La nada. Contribución a una historia del no ser en la filosofía occidental*, 2006).

² Traducción realizada por Elkin Gutiérrez para la conferencia del profesor Romano en la Pontificia Universidad Católica de Chile, organizada por el profesor Dr. Eric Pommier en el mes de julio de 2020.

³ [Se conservan las expresiones originales en alemán con la intención de mantener el marco categorial husserliano presentado por el profesor Romano y enfatizar, a lo largo del texto, la distinción entre *Leib* y *Körper*. *Leib* se refiere a *cuerpo vivido*, es decir, cuerpo fenomenal, sujeto, mío, sentido y sintiente, percibido “internamente”, punto cero del espacio, experiencia individual y propia. *Körper* se refiere al cuerpo objetivo, es decir, cuerpo físico, como cosa, percibido como “externo”, pensable y medible. *N. del T.*]

⁴ [Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon*. Barcelona: Herder, 2014. Seminarios organizados por Medard Boss en Zollikon (Suiza), en los que Heidegger entabló diálogo con algunos de los máximos representantes de la medicina, la psiquiatría y la ciencia de su tiempo. Este volumen reúne los protocolos de aquellos encuentros, así como algunas conversaciones y cartas. *N. del T.*]

⁵ [Cf. *El ser y la nada*. Barcelona; Atalaya, 1993. Ver específicamente Tercera parte, Capítulo III, *El Cuerpo*. pp. 330-385. Original en francés *L'être et le Néant*. Gallimard; París, 1948, p. 365 *N. del T.*]



Y, de hecho, esa distinción parece estar bien fundada y ser casi obvia. Por un lado, tenemos el cuerpo como organismo, una masa de células, de músculos, tendones, huesos, una «máquina fisiológica» perteneciente al mundo físico. Por otro lado, tenemos el cuerpo tal como lo experimentamos, que sentimos como nuestro, como una «cosa subjetiva», como lo llama Husserl, si no tan pura y simplemente nosotros mismos. Sin embargo, desde una perspectiva diferente, lo que a primera vista parece obvio y no problemático se revela a un escrutinio atento como fuente de serias dificultades. Tan pronto como consideramos que nuestro cuerpo está compuesto por dos entidades, o dos «capas de significado»⁶, como las llama Husserl, inevitablemente llegamos a la conclusión de que nuestro cuerpo material tal como existe en el mundo no es nuestro cuerpo genuino y, a fortiori, no somos realmente nosotros. Hay una tentación inherentemente gnóstica encapsulada en cualquier versión de la dualidad *Leib/Körper*.

En efecto, hay una serie de características de nuestro cuerpo físico que nuestro cuerpo vivido *no puede poseer*, y una serie de características de nuestro cuerpo vivido que están excluidas de nuestro cuerpo físico. Nuestro *Körper* es (la lista no es exhaustiva): 1) espacialmente extendido; 2) ubicado en el espacio objetivo; 3) sometido a influencias causales del mundo: se puede cortar, quemar, etc. 4) constituido a través de adumbraciones⁷ como un objeto específico y, en esa medida, 5) trascendente.

Por el contrario, nuestro cuerpo vivido es: 1) dotado de una presencia ubicua: no está ni aquí ni allá, sino que irradia de un «aquí» absoluto; 2) no tiene ubicación ni límites dentro del espacio objetivo: para él «una ubicación en el espacio (*Ort in Raum*) no tiene significado»;⁸ 3) no está sujeto a condicionalidades causales, porque no pertenece a la naturaleza objetiva; 4) está constituido por el Yo trascendental, pero no por adumbraciones; tiene una constitución puramente hylética; 5) pertenece a la inmanencia, no a la trascendencia.

¿Cómo entender esta dualidad de cuerpos? En efecto, debemos tener claro el hecho de que si dos cosas tienen características distintas e incluso *opuestas*, no pueden ser la misma cosa. Esta es una consecuencia trivial del principio de

⁶ [Bedeutungsschichten. *N del T.*]

⁷ [*Aspectos de perspectiva, perfiles*. La percepción de un objeto – y la conciencia de su duración – solo es posible mediante un conjunto de «adumbraciones», «retenciones» o «escorzos» (*Abschattungen*) de este objeto, que no son propiamente percibidos, pero de los que se tiene alguna conciencia. *N. del T.*]

⁸ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XV, p. 659. [No existe traducción al castellano.] [Es preciso recordar que Hua hace referencia a *Husserliana*. Colección de obras de Husserl publicada por las editoriales Martinus Nijhoff (Den Haag) y Kluwer Academic Publishers (Dordrecht); La colección consta de 39 volúmenes que, sin embargo, no incluyen todos los escritos del autor. *N. del T.*]

indiscernibilidad de los idénticos,⁹ bautizada también como «ley de Leibniz»: si dos cosas son idénticas, deben compartir todas sus propiedades. En el caso que nos ocupa, no es suficiente con recurrir a la metáfora de las «capas»¹⁰ para evitar esa paradoja: sean «capas de significado» o no, dado que el cuerpo objetivo y el cuerpo vivido tienen características opuestas, ellos *deben* ser dos. Terminamos con dos cuerpos en lugar de uno. Además, ninguno de estos cuerpos somos realmente nosotros mismos, al menos en la comprensión clásica y husserliana de ellos. Como Husserl especifica: «No *soy* mi cuerpo vivido, *tengo* un cuerpo vivido, y no *soy* mi alma, *tengo* un alma».¹¹ En otras palabras, como Husserl afirma explícitamente en el §54 de *Ideas ... I*, «es cierto que es concebible una conciencia sin cuerpo vivido (*leiblos*)».¹² La tentación gnóstica de la fenomenología no puede expresarse más claramente. No sólo ya no somos nuestro cuerpo físico, que sigue siendo para

⁹ [*Principium identitatis indiscernibilium, Identität des Ununterscheidbaren o Identidad de los indiscernibles*. Cf. Leibniz. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional, 1983. Ver Libro II, *Sobre las ideas, Capítulo XXVII, Qué son identidad y diversidad*, p. 267. Original en francés: Leibniz, *Nouveaux Essais sur L'entendement humain* II, ch. 27, § 1, 3. N. del T.]

¹⁰ [*Schichten*. En el Capítulo III (*Nóesis y Nóema*), § 91, de la Sección III, p. 221 de *Ideas para una fenomenología pura*, podemos leer: “Con esto hacemos notar que dentro del pleno nóema tenemos que separar (de hecho, como lo habíamos anunciado de antemano) *capas esencialmente distintas*, que se agrupan en torno a un ‘núcleo central, en torno al puro ‘sentido objetivo’”. Es decir, dentro del nóema, hay que diferenciar el núcleo noemático o sentido objetivo y las capas (*Schichten*) que se le superponen. El núcleo noemático o sentido objetivo es el “Objeto en el cómo de sus determinaciones” (p. 314), mientras que las capas que lo revisten son los caracteres objetivos que corresponden a las tomas de posición dóxicas y estimativas de las funciones noéticas que lo objetivan (p. 316 y ss). Así, el núcleo noemático de un árbol es el conjunto de los caracteres que lo distinguen de cualquier otro objeto y que permiten identificarlo como árbol, mientras que las capas noemáticas son las modalidades objetivas que se dan en el objeto mismo en relación con las actitudes dóxicas según las condiciones afectivas y volitivas que condicionan su presencia (p. 275 y ss). (Montero, 1994). Cf. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México-Buenos Aires; Fondo de Cultura Económica, 1999. Conocido como *Ideas I*, y corresponde a Hua III (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976. N. del T.]

¹¹ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Zweites Buch*, Husserliana, Band IV, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer, 1991, p. 212 [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro II*. México: FCE, 2005, p. 128. (En adelante *Ideas II*). “está comprendido el hombre entero con cuerpo y alma. De ahí que pueda muy bien decirse yo no soy mi cuerpo, sino yo tengo mi cuerpo; yo no soy un alma, sino yo tengo un alma”. *Ideas II* corresponde a Hua IV (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952. N. del T.]

¹² [*Leiblos*: incorpóreo. Cf. §54 de *Ideas I. La vivencia psicológica trascendente es contingente y relativa, la vivencia trascendente es necesaria y absoluta*: “Con seguridad es concebible una conciencia sin cuerpo, y, por paradójico que suene, también una conciencia sin alma, no personal, es decir, una corriente de vivencias en que no se constituyan las unidades intencionales de experiencia, cuerpo, alma, sujeto-yo empírico, o en que todos estos conceptos empíricos, y por ende también el de vivencia en sentido psicológico (vivencia de una persona, de un yo animado) no tengan apoyo alguno, ni en todo caso validez alguna” p. 128. N. del T.]



nosotros un mero objeto en el mundo, sino que tampoco somos nuestro cuerpo vivido, que Husserl considera como una «dependencia» del ego puro, e incluso como un mero «anexo (*Annex*)»¹³ de este último.

Debe enfatizarse que incluso en formulaciones en las que, como insiste Merleau-Ponty, el cuerpo vivido se convierte en «el verdadero sujeto de la percepción» –no algo que tengo, sino algo que soy–, más allá de este matiz, no se dice nada que explique cómo dos cosas que tienen características diferentes («el «cuerpo fenomenológico» y el cuerpo objetivo, usando la terminología de la *Fenomenología de la percepción*) pueden ser una y la misma cosa. Esto es aún más sorprendente porque el concepto de cuerpo vivido a menudo es presentado por los propios fenomenólogos como una forma de «rehabilitación de la encarnación» frente a una concepción errónea profundamente arraigada y secular de la filosofía occidental. El cuerpo que aquí se rehabilita ciertamente no es nuestro cuerpo tal como existe en el mundo, en realidad es un *segundo* cuerpo, mucho más etéreo y evasivo, un cuerpo que Merleau-Ponty bautiza elocuentemente, en *Lo Visible y lo Invisible*, como «cuerpo glorioso». ¹⁴ Tal cuerpo es tan etéreo y no-mundano que se asemeja a una mera extensión del alma – es el «soporte hylético (*hyletische Unterlage*)»¹⁵ de nuestra conciencia, como dice Husserl – más que una verdadera incorporación o encarnación. Esta ambigua «rehabilitación» es, por lo tanto, incluso menos radical que la posición de Descartes en la Sexta Meditación. ¹⁶

EL PROBLEMA CUERPO/CUERPO

Algunos lectores de Husserl han hablado de un «problema cuerpo/cuerpo» que reemplazaría al clásico problema mente/cuerpo en el marco fenomenológico. Evan Thompson, quien acuñó esa expresión, considera que el problema cuerpo/cuerpo es menos dramático y más fácil de resolver que el problema mente/cuerpo.

¹³ Hua IV, p. 212 [*Ideas II*, p. 128]

¹⁴ [“Mi carne y la del mundo incluyen entonces zonas claras, claridades en torno de las cuales giran sus zonas opacas; y la visibilidad primera, la de los *quale* y de las cosas, no es sin una visibilidad segunda, la de las líneas de fuerza y de las dimensiones, la carne masiva no es sin una carne sutil, el cuerpo momentáneo sin un cuerpo glorioso” Cf. *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires; Nueva Visión, 2010, p. 134. *N del T.*]

¹⁵ *Ideen... II*, Hua IV, p. 153; trad. citée, p. 217. [*Ideas II*, p. 193.]
[“la conciencia total de un hombre está enlazada en cierta manera con su cuerpo mediante un soporte hylético; pero está claro que las vivencias intencionales mismas ya no están directa y propiamente localizadas, ni forman ya un estrato en el cuerpo”. *N del T.*]

¹⁶ [Cf. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara, 1977. Ver específicamente, *De la existencia de las cosas materiales, y de la distinción real entre el alma y el cuerpo*, pp. 61 y ss. *N del T.*]

Él escribe:

El problema cuerpo-cuerpo es una forma no cartesiana de reformular la brecha explicativa entre la mente consciente y el cuerpo físico. Como hemos visto, en el problema cuerpo-cuerpo, la brecha ya no está entre dos ontologías radicalmente diferentes («mental» y «física»), sino entre dos tipos dentro de una tipología de encarnación (cuerpo vivido subjetivamente y cuerpo vivo). La brecha tampoco es absoluta porque para formularla tenemos que hacer referencia común a la vida o al ser vivo. El problema cuerpo-cuerpo se refiere a la relación entre el cuerpo de uno como uno lo vive subjetivamente y un cuerpo como organismo en el mundo.¹⁷

Tenemos aquí dos afirmaciones que deben distinguirse: una afirmación empírica y una puramente conceptual (fenomenológica). La afirmación empírica es que cerrar la brecha entre el cuerpo físico y el cuerpo vivido es menos difícil que cerrar la brecha entre un yo puramente psicológico y un cuerpo físico. No discutiré esa afirmación empírica: tal vez sea cierto, tal vez no – no soy un especialista en ciencia cognitiva y no voy a tomar una posición sobre ese tema. Pero también hay aquí una afirmación puramente conceptual o fenomenológica: la división, en opinión de Thompson, sería menos insuperable *a un nivel puramente conceptual*, dado que el cuerpo vivido y el cuerpo material ya no recurrirían a dos ontologías incompatibles, sino que representarían dos puntos de vista sobre la misma cosa. Creo que aquí Thompson se extravía y, por las razones que ya di: dado que el cuerpo vivido no puede concebirse como un cuerpo espacial y mundano, dotado de una ubicación, con límites determinados, con una materialidad, con la posibilidad de ser herido por el mundo, etc., *la brecha sigue siendo tan insuperable como antes*, y no se ha hecho nada para reducir la gravedad de la división cuerpo/cuerpo. El cuerpo vivido sigue siendo un «cuerpo glorioso», es decir, *no un cuerpo en absoluto* en el sentido común de la palabra. Citando a Baudelaire: «Sa chair spirituelle a le parfum des Anges»: ¹⁸ su carne espiritual tiene el perfume de los Ángeles.

La distinción entre cuerpo vivido y cuerpo objetivo no solo no ha hecho nada para cerrar la brecha entre la naturaleza física y la mente, sino que es precisamente una *consecuencia* de aceptar esa distinción, de lo que Charles Taylor llama con razón una «postura desconectada» subyacente a la ciencia moderna, que allana el camino para el idealismo trascendental. Incluso podría afirmarse que la distinción de Husserl entre los

¹⁷ *Mind in Life*, p. 244

[Thompson, Evan. *Mind in Life*. Cambridge-London: Harvard University Press, 2007. No existe traducción al castellano. El único texto de Thompson traducido al castellano se titula “*De cuerpo presente, las ciencias cognitivas y la experiencia humana*”, escrito junto a Francisco J. Varela y Eleanor Rosch. *N. del T.*]

¹⁸ Ch. Baudelaire, « Que diras-tu ce soir, pauvre âme solitaire », *Les Fleurs du mal*, XLII, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, 1975, p. 43. [Ch. Baudelaire. «Qué dirás esta noche, pobre alma solitaria», *Las flores del mal*, XLII. Madrid: Edaf, 2009, p. 107]



dos significados del cuerpo, y su aceptación general por parte de sus seguidores, puede interpretarse como una nueva versión de una distinción muy similar que encontramos en Descartes, la distinción entre un cuerpo-objeto, concebido como un fragmento puro de extensión, y lo que Descartes llama *meum corpus, sive potius me totum*,¹⁹ «mi cuerpo, o mejor dicho yo como un todo», el cuerpo con el que me identifiqué en la medida en que está unido a mi alma.²⁰ De hecho, *meum corpus*, en otras palabras, mi cuerpo vivido, ya posee una extensión pre-espacial, de la misma manera que el *Leib* de Husserl – una extensión que no es parte del espacio objetivo, sino una extensión puramente *espiritual*. Descartes no duda en afirmar en una Carta a Elisabeth del 28 de junio de 1643, que *nuestra alma misma se extiende* en la medida en que está unida a un cuerpo, y que esta extensión no debe confundirse con la de los cuerpos materiales:

Il lui sera aisé *scil.* [à votre Altesse] de considérer que la matière qu'elle aura attribuée à cette pensée n'est pas la pensée même, et que l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée, en ce que la première est déterminée à certain lieu, duquel elle exclut toute autre extension de corps, ce que ne fait pas la deuxième²¹. /Será fácil [para su Alteza] considerar que la materia que ella ha atribuido a este pensamiento no es el pensamiento mismo, y que la extensión de esta materia es de una naturaleza diferente a la extensión de este pensamiento, puesto que la primera está determinada en cierto lugar, del que excluye cualquier otra extensión del cuerpo, lo que no hace la segunda.

¹⁹ R. Descartes, *Sexta Meditación*, AT VII, 81 [*Meditaciones metafísicas*, p. 68. Es preciso recordar que AT se refiere a la edición canónica de las obras de Descartes, preparadas por Charles Adam y Paul Tannery a fines del siglo XIX e inicios del XX.

“plane certum est meum corpus, sive potius me totum quatenus ex corpore & mente sum compositus, variis commodis & incommodis a circumjacentibus corporibus affici posse”/Es por completo cierto que mi cuerpo, o mejor, que yo todo en cuanto compuesto de cuerpo y mente, puedo ser afectado con varias comodidades e incomodidades por los cuerpos que me rodean. Ver *Meditaciones acerca de la Filosofía primera. Meditatio sexta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008, p. 180. *N. del T.*]

²⁰ Ver la carta al Padre Mesland del 9 de febrero de 1645 sobre este «equivoco» del cuerpo: «Primeramente considero qué es el cuerpo de un hombre, y encuentro que esta palabra de cuerpo es muy equívoca; pues, cuando hablamos de un cuerpo en general, entendemos una parte determinada de la materia, y el conjunto de la cantidad de la que el universo está compuesto, de modo que no se sabría quitar tan poco como sea de esta cantidad sin que juzgáramos inmediatamente que el cuerpo es menor y ya no más entero, ni cambiar ninguna partícula de esta materia, sin que pensáramos que después el cuerpo ya no es más totalmente el mismo, o *idem numero*. Pero cuando hablamos del cuerpo de un hombre, no entendemos una parte determinada de materia, ni que tenga una magnitud determinada, sino que sólo entendemos toda la materia que está en conjunto unida con el alma de este hombre; de modo que aunque esta materia cambia, y su cantidad aumenta o disminuye, siempre creemos que es el mismo cuerpo, *idem numero*, mientras permanezca junto y unido sustancialmente a la misma alma; y creemos que este cuerpo es todo entero, mientras que tenga en sí todas las disposiciones requeridas para conservar esta unión» (AT IV, 166).

²¹ AT III, 694. Para un comentario diferente sobre este pasaje, se puede hacer referencia a J.-L. Nancy, «L'extension de l'âme», *Po&sie*, 99, 2002, p. 77-83. [*58 indicios sobre el cuerpo. La extensión del alma*, Buenos Aires; La cebra, 2007, p. 35.]

Es exactamente esa opinión la que Husserl respaldará cuando afirme que el *Leib* posee una localización pre-espacial completamente diferente de la de los cuerpos físicos. Se pueden extraer dos consecuencias de esta evidencia textual de una proximidad entre los dos autores. Está la consecuencia dibujada por Jean-Luc Marion en su libro *Sur la pensée passive de Descartes*: Descartes, afirma, ha sido un genial precursor de la fenomenología cuando descubrió que «la extensión no localizada (o cuasi-extensión) del *meum corpus* pertenece al pensamiento y encuentra un lugar solo en él».²² Pero también se puede llegar a la conclusión exactamente opuesta: lo que muestra esta proximidad es más bien que Husserl nunca superó una posición que es en realidad la consecuencia del dualismo de Descartes en la Segunda Meditación,²³ ni siquiera alcanzó la posición de la Sexta Meditación que hace de mi cuerpo un verdadero fragmento de extensión en virtud de una garantía divina, y establece su «unión sustancial» (cuán oscura puede permanecer) con el alma. No es una sorpresa que Jean-Luc Marion califique el *meum corpus* de Descartes como un «cuerpo interno»,²⁴ que es también el estatus del cuerpo vivido, el mero «soporte hylético» de la conciencia.

²² *Sur la pensée passive de Descartes*, p. 158: «L'étendue (ou quasi-étendue) non-localisée du meum corpus relève de la pensée et n'a lieu qu'en elle».

[«La extensión no localizada (o cuasi extensión) del *meum corpus* es una cuestión de pensamiento y solo tiene lugar en él» *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris; Presses Universitaires de France, 2013. Hay versión en español, *Sobre el pensamiento pasivo de Descartes*. Buenos Aires; Baudino Ediciones, 2016, p. 139.]]

²³ [*De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo*, p. 23 y ss / *De natura mentis humanae: quod ipsa sit notior quam corpus*. En efecto, en la medida en que sé que me encuentro observando un objeto puedo constatar mi existencia sin gran dificultad; “Pues si juzgo que existe la cera porque la veo, con mucha más evidencia se sigue, del hecho de verla, que existo yo mismo” (p. 30). Sin embargo, no puedo identificarme con este cuerpo que mira en dirección al objeto porque su naturaleza no garantiza evidencia alguna. Esto permite a Descartes concluir que el “yo” es una entidad absolutamente distinta de aquella que pertenece al mundo físico y, en consecuencia, cree haber demostrado la diferencia sustancial que separa al cuerpo del alma. Por tanto, en la *Segunda Meditación* se concluye la *apodicticidad del cogito*. Sobre la apodicticidad del cogito ver *Meditaciones Cartesianas*, §8 *El ego cogito como subjetividad trascendental* y §9 *Alcance de la evidencia apodíctica del “yo existo”*, p. 59 y ss. Husserl dirá que algo es apodíctico (*evidencia apodíctica*) cuando es evidente «la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser; en suma, de que se excluya por anticipado como carente de objeto toda duda imaginable» (*Meditaciones*, 57/Hua I, 56). Esta condición solo es cumplida por la conciencia, en el sentido en el que el “yo dudo” presupone el “yo existo” y, por tanto, «el sentido de la indubitabilidad en que viene a darse el ego por medio de la reducción trascendental, responde efectivamente al concepto de apodicticidad expuesto» (*Meditaciones*, 64, Hua I, 64). Hua I corresponde a *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950. Hay versión en castellano, “*Meditaciones cartesianas*”. Madrid, FCE, 1985. *N. del T.*]

²⁴ *Ibid.*, p. 93 [en español, p. 83]



EL CUERPO DENTRO DEL MUNDO DE LA VIDA

Ahora, dejaré completamente de lado la conceptualización de Husserl para intentar comenzar de nuevo. Sin embargo, adoptaré una versión, no exactamente la de Husserl, de un concepto que me interesa mucho en este contexto, el del mundo de la vida. Este concepto en la *Crisis*²⁵ y los textos relacionados sigue siendo un concepto trascendental, pero no quiero asumir esta presuposición yo mismo. Creo que si Husserl se hubiera tomado en serio el mundo de la vida, debería haber desafiado su propia posición trascendental, ya que la posición trascendental no es más que un subproducto de la imagen científica del mundo – una imagen para la cual el concepto de mundo de la vida fue diseñado para desafiar. Pero no discutiré sobre eso por falta de tiempo.

Lo que quiero sugerir es que el concepto mismo de *Körper* se deriva de la imagen científica del mundo desarrollada por la física moderna, o más bien, se deriva de la aceptación de esta imagen como la *única* imagen verdadera, y por lo tanto se deriva de la aceptación de lo que Husserl llama «objetivismo», y lo que el concepto de mundo de la vida tiene como objetivo desafiar. Y dado que el cuerpo vivido se describe en sí mismo *en contraste con ese cuerpo físico, depende de él por principio*. Si, por el contrario, nos tomamos muy en serio el concepto del mundo de la vida, es decir, el concepto del mundo en el que vivimos y que habitamos corporalmente *antes de cualquier teoría científica*, o antes de cualquier idealización científica, debemos reconocer que, en este mundo ingenuo y pre-teórico, *no hay lugar para la más mínima dicotomía entre un cuerpo objetivo, mera adición de células y «máquina fisiológica», y un cuerpo vivido como algo no mundano*. En este mundo de la vida, *hay un solo cuerpo*, y este cuerpo no es ni el objeto de la fisiología ni un «objeto subjetivo», como lo llama Husserl, porque la distinción misma entre objetividad pura y subjetividad pura es en sí misma una consecuencia de la adopción sin restricciones de la imagen científica del mundo. En el mundo de la vida, solo hay un cuerpo que soy yo, y ese cuerpo me parece perfectamente ubicado en el mundo y perfectamente separado por límites de todos los cuerpos circundantes. Desde el punto de vista del mundo de la vida, es más bien el cuerpo objetivo de la fisiología lo que es una construcción teórica, una «subestructura» como dice Husserl, o una idealización teórica, desprovista de cualquier significado *fenomenológico*; y esto también es cierto para su contraparte, el cuerpo vivido. *En el mundo de la vida, hay un solo cuerpo, yo mismo, y no hay lugar para la distinción husserliana*.

²⁵ [Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008. Original en alemán *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954. Corresponde a Hua VI. N. del T.]

Por el contrario, es difícil no reconocer la artificialidad de la descripción más célebre de Husserl del *Leib*. De hecho, su punto de partida es mi mano considerada como un mero objeto entre otros, una mera «cosa física»; una vez que llego a tocar esta mano-objeto con la otra mano,²⁶ especifica Husserl, ocurre un fenómeno notable: esa mano es “reconocida” como mía en virtud de las sensaciones táctiles localizadas en ella. Es mi otra mano la que, al rozarla, despierta en ella, por así decirlo, una sensibilidad adormecida que responde a este movimiento exploratorio y hace que este órgano se convierta en un *cuerpo vivido*, de la misma manera que la Bella Durmiente se despierta bajo el beso del príncipe. Permítanme citar este famoso pasaje de *Ideas ... II*:

Porque esto también [el *Leibkörper*] se percibe desde el exterior, aunque dentro de ciertos límites, evitando que sea considerado, sin matices, como una cosa como cualquier otra en un nexo de cosas. (...) Pero cuando toco la mano izquierda también encuentro en ella una serie de sensaciones táctiles, que están ‘localizadas’ en ella, aunque estas no son constitutivas de propiedades (como la aspereza o la suavidad de la mano, de esta cosa física) (...). Si los incluyo, entonces no es que lo físico ahora sea más rico, sino que *se convierte en un cuerpo vivido (es wird Leib)*, siente (*es emfindet*).²⁷

Hay al menos tres presupuestos muy pesados en esa descripción. 1) Mi cuerpo es considerado al comienzo de la descripción como un cuerpo físico, una «cosa física», una «cosa como cualquier otra» en el nexo objetivo. Este punto de partida presupone la relevancia fenomenológica de la imagen científica del mundo; 2) esto supone que mi cuerpo se considera primero «desde el exterior», dando a toda esta descripción un carácter muy artificial, ya que ahora Husserl trata de mostrar cómo este supuesto objeto «*se convierte en un cuerpo vivido*». Por supuesto, se puede afirmar que aquí Husserl está realizando una «reducción abstractiva» similar a la realizada en la quinta *Meditación Cartesiana* y que se basa en los predicados relativos al *alter ego*: hace abstracción de los predicados pertenecientes al cuerpo vivido para dar cuenta de la constitución de este último. Pero esto no cambia nada al hecho de que Husserl asume aquí la validez del mundo objetivo de la física y la biología para su empresa fenomenológica. 3) El cuerpo vivido se constituye, como explica Husserl en muchos textos, de una *manera puramente táctil*, al nivel del tacto mismo. El cuerpo vivido se constituye como un objeto *meramente táctil* con ocasión del fenómeno del doble toque: es el soporte de sensaciones táctiles duplicadas (tocar/tocado).

Creo que estos tres presupuestos deben ser rechazados y, con ellos, una verdadera fenomenología del cuerpo debe abandonar la distinción misma de

²⁶ [La experiencia de la mano tocante-tocada es descrita en *Ideas II*. Ver §§35-41. *N. del T.*]

²⁷ Hua IV, p. 145; Trans. cited, p. 152 (modified) [*Ideas II*, p. 184]



Leib y Körper, y todos sus sustitutos. Esto es lo que intentaré explicar en la última parte de mi presentación.

EL CUERPO FENOMENOLÓGICO

Por razones de claridad, opondré a estos tres presupuestos las tres afirmaciones siguientes: 1) la abstracción de un cuerpo físico «convirtiéndose en un cuerpo vivido» es ilegítima, porque no hay lugar en absoluto en el mundo de la vida para este producto de la idealización científica que es un cuerpo objetivo, un *Körper*; 2) la primacía conferida al tacto en la descripción de Husserl del cuerpo como mío también es ilegítima, porque presupone que debo «constituir» mi cuerpo como un objeto *sui generis* y, por lo tanto, aplicarle «desde afuera» un acto específico de conocimiento; por el contrario, mi cuerpo es percibido desde un principio como mío sin tener que objetivarlo en ningún sentido posible; 3) el punto de partida de toda descripción de mi cuerpo, en contraste con todo lo que lo rodea, no es uno de los «sentidos» clásicos y aislados, es decir, el tacto, sino dos modalidades muy diferentes de sensibilidad.

Mi cuerpo se me revela desde el principio como la ubicación primordial que ocupo en primer lugar en virtud de la diferencia entre la sensibilidad con la que me relaciono con este cuerpo y mi sensibilidad general con el mundo que me rodea – una diferencia que apenas se ha discutido en fenomenología, que yo sepa. Llamemos a la primera “sensibilidad egocéntrica” y a la segunda “sensibilidad alocéntrica”.²⁸ Por ejemplo, es completamente diferente *tener frío* y *sentir la frialdad o el frío* de un objeto en contacto con mi piel. Durante una ola de calor, esta «sensación de frío» que produce una compresa de hielo puede ser agradable, mientras que tener frío siempre es desagradable.

Sentir frío no es la sensación de frialdad como la cualidad de un objeto, es una sensación *sui generis*. También podríamos hablar aquí de una sensibilidad “afectiva” o “pática” en la medida en que lo que se siente tiene una connotación “agradable” o “desagradable”, lo cual no es necesariamente el caso para todas las cualidades percibidas del mundo. Para tomar algunos otros ejemplos, existe una diferencia muy clara entre la dureza de un objeto y la sensación de presión que experimentamos cuando estamos en contacto con él, y que puede aumentar hasta el nivel de dolor si la presión continúa aumentando, o entre ser cepillado por un cuerpo extraño y el cosquilleo que resulta de él. También hay una diferencia típica entre sentir el calor de un cuerpo y la sensación de ardor que este objeto puede

²⁸ [Del griego *állos* (“otro”) y *kentron* (“centro de un círculo”). El autor se refiere a un *tipo* de sensibilidad cuyo marco de referencia es lo “otro”, el mundo circundante, motivo por el cual debe ser conocida cognitivamente *N. del T.*]

producir, entre la intensidad de la luz ambiental y la sensación de deslumbramiento que provoca, y así sucesivamente. Esta diferencia entre las percepciones y las *sensaciones afectivas* correspondientes está bien marcada por el lenguaje, que generalmente posee términos distintos para referirse a ellas. El deslumbramiento no es solo la percepción de una luz brillante, sino una especie de dolor ocular o la sensación de ardor que me provoca esa luz – pero solo en determinadas situaciones. Hacer cosquillas es algo más que la percepción de ser tocado ligeramente, y estar caliente es irreductible a la cualidad atmosférica del calor.

Ahora, esta diferencia entre una sensibilidad “afectiva” y egocéntrica y una sensibilidad «cognitiva» y allocéntrica es esencial para aprehender el cuerpo fenomenal a diferencia de los cuerpos circundantes. En efecto, mi cuerpo fenomenal se revela en primer lugar como la ubicación primordial donde se localizan sensaciones afectivas de un tipo *particular*: la sensación de calor o frío, dolores, placeres de cierto tipo, cosquilleo, picazón, hambre y sed, pero también «sensaciones cinestésicas», la sensación de mi postura y de la posición de mis extremidades, la sensación de presión, de contracción muscular, de debilidad, de fatiga muscular, de falta de aliento,²⁹ de la sensación punzante cuando mi extremidad “se ha quedado dormida” e incluso la sensación de las manifestaciones sintomáticas de las emociones y afecciones en general: palpitaciones, sentimientos de opresión, letargo, parálisis, excitación sexual, etc. En la medida en que esta sensibilidad afectiva o pática, desde el principio, difiere de la “cognitiva” o “sensibilidad gnósica” dedicada al mundo y a comprender sus características, y sólo en la medida en que esta modalidad de sensibilidad *sólo concierne a mi cuerpo* como la ubicación primordial que ocupo, siendo este cuerpo el único “lugar” donde tales sensaciones pueden manifestarse, mi cuerpo se me aparece *desde el principio* como absolutamente distinto del resto, *no hay ni puede haber ninguna posible confusión entre él y otros cuerpos*.

Mi cuerpo no es al principio un objeto (un *Körper*) que luego debo apropiarme y atribuirme a mí mismo sobre la base de una experiencia táctil *sui generis*; es el sitio donde se localizan ciertas sensaciones, sensaciones que son *completamente diferentes* de todas las percepciones del mundo y que *encuentran su lugar solo en el cuerpo*. Al principio no hay sensaciones en general, que luego nos exigen explicar por qué milagro se relacionan conmigo y con mi cuerpo; más bien, desde el principio, la sensibilidad afectiva es la forma misma en que experimento mi cuerpo *como tal* o, mejor aún, la forma en que *me experimento corporalmente*, por ejemplo, cuando me siento corporalmente afectado y lastimado por la luz (deslumbramiento) o buscado agradablemente por la caricia del viento (cosquillas). Debido a que mi cuerpo me es dado desde el principio como perteneciente a este registro de sensibilidad afectiva,

²⁹ [Hemos traducido *Breathlessness* como falta de aliento, queriendo significar dificultar para respirar o *disnea*. N. del T.]



es absolutamente distinto de todo lo que no es y precisamente no es un «objeto» que se me podría atribuir, un objeto particularmente íntimo (un “Objeto subjetivo”, según la frase de Husserl), sino el volumen que ocupo y que soy el único capaz de ocupar, el lugar mismo de mi exposición a los demás y al mundo. Es el «aquí» de mi presencia a las cosas; es mi «lugar en el sol», por así decirlo.

A partir de aquí, podemos entender mejor por qué la experiencia de la doble sensación se sobreestima en gran medida en Husserl, y por qué en realidad es solo un *caso particular* de la diferencia entre mis dos sensibilidades. Cuando mi mano derecha toca mi mano izquierda, la sensación de palpación pertenece al tacto activo como una modalidad sensorial aloécéntrica que es *cognitiva o gnósica*, y lo mismo ocurre con la aspereza de mi mano como cualidad percibida; por el contrario, la sensación de presión en mi mano pasiva, la sensación de “ser tocado”, si se quiere, es una modalidad de mi sensibilidad afectiva egocéntrica que me permite experimentarme continuamente como encarnado – incluso cuando no estoy tocando activamente mi propio cuerpo –, por ejemplo, al sentir el contacto de la ropa contra mi piel, o cuando estoy nadando, al experimentar mi inmersión en el elemento líquido. Es por eso que *no necesito una exploración táctil de mi cuerpo para poder experimentarme como un cuerpo fenomenal*. La primacía del tacto activo que llevó a Husserl a sostener que “el cuerpo vivido como tal puede constituirse originariamente solo en la *tactualidad* y en todo lo que se localiza con las sensaciones del tacto: por ejemplo, calor, frialdad, dolor”³⁰ delata, en cambio, la primacía dada en su descripción al auto-conocimiento en “tercera persona”, es decir, el conocimiento que tendría que ser alcanzado mediante una forma de auto-objetivación. La presuposición aquí es que para experimentarme a mí mismo y a mi propia encarnación, debería aplicarme a mí mismo, “desde afuera”, para tomar prestada su expresión, un acto de conocimiento del mismo tipo que aquellos por los que llego a conocer

³⁰ Hua IV, p. 150; Trans. cited, p. 158, modified. [*Ideas II*, p. 190.]

[Husserl distingue la *Empfindniss* - “sensaciones localizadas” referidas a “sucesos corporales específicos” que se presentan “ahí donde” el cuerpo siente - de la *Empfindung* - “sensaciones” referidas a propiedades de las cosas sentidas-. Por ejemplo, al tocar una mesa siento una gama de sensaciones, por un lado, siento las características propias de la mesa y, por otro lado, un conjunto de sensaciones táctiles de mi dedo.

Ya que *Empfindniss* y *Empfindung* son sinónimos y no expresan en sí mismas la especificidad que acabamos de marcar, el profesor Antonio Ziriñ Quijano, en su traducción de *Ideas II*, ha denominado a la *Empfindniss* (sensación localizada – táctil) con el neologismo *ubiestesia*, entendida como las diversas sensaciones táctiles por las que vivimos el propio cuerpo. Según Husserl, el cuerpo adquiere su carácter de “propio” por las ubiestesias y ellas son exclusivamente propias de la “región táctil”, y no se dan en la “región visual” ni en las demás regiones. Husserl afirma que un sujeto que sólo tuviera capacidad ocular no vería “su cuerpo”, ya que el cuerpo visto sólo adquiere su carácter de “propio” por las ubiestesias, y tampoco movería “su cuerpo” alguien que moviera inmediatamente y a voluntad un cuerpo sin sensaciones localizadas. “No se dirá que quien solo ve, ve su cuerpo. *N del T.*]

objetos. Excepto que mi conocimiento de mi cuerpo vivido no es el de un objeto mundano, sino un objeto más «íntimo», un «anexo» del ego puro.

Por supuesto, existe la posibilidad de “dobles sensaciones” en el sentido de Husserl, pero es consecuencia de una postura bastante específica y, además, *artificial* hacia uno mismo; es una forma bastante rara en la que experimento mi propia encarnación. Muy a menudo, esta encarnación se me revela en una experiencia cuya característica más destacada es, en realidad, que carece de *una contraparte objetiva*; es decir, en la que no hay ni espacio ni distancia entre yo y mí mismo,³¹ ya que cuando siento un dolor en el hombro, por ejemplo, siento que me duele el hombro, y cuando siento en el pecho la opresión que es característica de la ansiedad, me siento tenso y ansioso. Además, en tales experiencias, no hay «localización» de nada que se pueda consumir – incluso de ninguna sensación. Las sensaciones dolorosas indican su propia ubicación, están localizadas desde el principio, incluso si esta localización es a veces vaga (decimos que el dolor “irradia”), y no necesito ubicarlas a través de mi sentido del tacto. Es literalmente falso decir, como lo hace Husserl, que “el cuerpo (...) se convierte en un *cuerpo vivido* solo al incorporar sensaciones táctiles, sensaciones de dolor, etc. –en resumen, por la localización de las sensaciones como sensaciones»,³² porque esta “incorporación” y esta “localización” *nunca ocurren*. En términos más generales, nuestro cuerpo fenomenal no debe ser “constituido” como un objeto particular; lo experimentamos directamente como *nuestro* –o más bien como *nosotros*–, sin el desvío de ninguna objetivación. En consecuencia, nos parece imposible confundirlo con cualquier otra cosa, como el lugar mismo de nuestra presencia *en y para* el mundo.

Sin embargo, uno podría verse tentado a objetar, ¿no he sucumbido yo mismo al peligro que he denunciado al introducir en el mundo de la vida conceptos derivados de una postura objetivante o de la postura desconectada de la ciencia moderna, en este caso, el concepto de *sensación*? Para nada, realmente. Porque la sensación a la que me refiero no tiene absolutamente nada que ver con la que Husserl postuló sobre la base de toda «constitución»: el dato hylético.³³ El concepto

³¹ [Sobre la crítica fenomenológica de la subjetividad, ver *Investigaciones lógicas 2*. Madrid; Alianza Editorial, 1999, específicamente *Investigación Quinta. Sobre las vivencias intencionales y sus “contenidos”*, p. 473. N. del T.]

³² Hua IV, p. 151; Trans. Cited, pp. 158-159, modified. [*Ideas II*, p. 90]

³³ [*Datos de la Sensación*. En efecto, como ya se mencionó, los objetos espaciales nunca se dan en forma acabada y unitaria, sino a través de una serie de aspectos parciales que Husserl llama «escorzos» o «abumbraciones» (*Abschattungen*), es decir, *las distintas caras o perspectivas del objeto*. Las aprehensiones de estos escorzos, mediante la noesis, hace que ellos puedan ejercer una función representativa (correlato psíquico) en el sujeto. De este modo, la noesis es la manera en la que el sujeto anima a la materia (*hylé*), instaurando la referencia intencional que introduce la mención a la cosa. Es justamente de esta visión atomista del fenómeno perceptivo de la que el profesor Romano toma distancia. N. del T.]



de sensación puede tener dos significados muy diferentes. Según el primero, la sensación no es más que el correlato psíquico de la estimulación, concebida en sí misma como atomista. Es un concepto derivado de la perspectiva objetivista de la ciencia. Conduce a postular que la percepción está *compuesta de sensaciones*. Tal abstracción fue creada por la psicología empírica para probar hipótesis –por ejemplo, hipótesis relativas a la percepción del color en la visión monocular– y posteriormente se introdujo erróneamente en la concepción fenomenológica de la percepción. Ahora bien, desde un punto de vista fenomenológico, las “sensaciones” así interpretadas no se encuentran en ninguna parte de la percepción; desde el principio, la percepción se ocupa de las cosas y de las características de las cosas imbuidas de significados vitales para nosotros y que emergen en el trasfondo del mundo. Al postular “datos hyléticos” en la base de toda percepción, Husserl adoptó, sin ser consciente de ello, un postulado tomado del objetivismo, es decir, de la ocultación del mundo de la vida. Sin embargo, hay un uso diferente que se puede hacer de la palabra “sensación”, mucho más cercano a su uso cotidiano y prefilosófico. El dolor, el ardor, la picazón son «sensaciones» en la medida en que ejemplifican tres características: 1) se sienten en una parte del cuerpo fenomenal; 2) pueden ocurrir en el cuerpo y en ningún otro lugar; 3) a diferencia de nuestra percepción del mundo, que es un fenómeno holístico, realmente poseen una característica «atomista»: podemos hablar sin problemas de una sensación «aislada». Estas tres características nos permiten circunscribir un significado estrictamente fenomenológico de la palabra «sensación» que no sucumbe a ninguno de los peligros antes mencionados y que ninguna descripción puede permitirse dejar de lado. Para describir aún más esta sensibilidad egocéntrica que subyace a nuestra experiencia encarnada de nosotros mismos, debemos distinguir varios niveles dentro de ella: algunos para los cuales esta sensibilidad adquiere una forma holística, como en nuestra conciencia general de nuestra postura (lo que la psicología de principios del siglo XX llamo nuestro «esquema corporal»), otros para los cuales esta sensibilidad se cobra en términos de «sensaciones» que están relativamente aisladas e independientes entre sí (dolor, picazón, ardor).

Por lo tanto, a través de esta sensibilidad afectiva que siempre tiene una connotación positiva o negativa (en el modo de lo agradable o lo desagradable, lo placentero o lo doloroso, el bienestar o el sufrimiento), comienza a configurarse una forma de interioridad e intimidad propia de nuestro cuerpo fenomenal. Esta «interioridad» tiene poco que ver con la tradicionalmente atribuida a la conciencia. Mi cuerpo ocupa un volumen espacial cuyo lugar está *dentro del mundo*, al lado de otras cosas, no está situado en un teatro interior. Esta «intimidad» corporal es una característica que ya es *espacial*, ya *mundana*, una manera en que me paro en un lugar dado dentro de un entorno percibido, ya que el límite de mi cuerpo es el

comienzo de las cosas. Sin duda, los límites de mi cuerpo son *porosos*. Por ejemplo, mi cuerpo anexa implementos que forman extensiones inmediatas de él mismo. El bastón de la persona ciega, el sable blandido en ciertas artes marciales, se convierte en un apéndice de mis poderes corporales, una antena al final de la cual el mundo se anuncia a sí mismo, «órganos» adicionales dotados de una verdadera capacidad táctil. Sin embargo, si los límites de mi cuerpo son porosos, no son menos reales; colocan mi cuerpo *en el mundo*, al lado de otros seres, y no al otro lado de un Lethe que me separará de ellos para siempre. En cierto modo, la intimidad de mi cuerpo es una dimensión del mundo mismo. No tiene nada que ver con el llamado “cierre egológico” de una conciencia trascendental.

Ahora bien, este volumen que ocupo con mi cuerpo posee una característica notable que requiere mayor especificación: originariamente está estructurado por diferencias espaciales. La famosa lateralización derecha/izquierda que le causó tantos problemas a Kant, las diferencias entre «alto» y «bajo», «delante» y «detrás» están enraizadas en la espacialidad primordial de mi cuerpo y dependen esencialmente de él. Como hemos visto, mi cuerpo fenomenal está estructurado espacialmente y de tal manera que las diferentes sensaciones afectivas se organizan espontáneamente en él, encuentran su localización por sí mismas, por así decirlo, sin necesidad de *ser localizadas*. Mi dolor se me aparece desde el principio como situado en mi mano o mi hombro; de manera más general, el espacio de mi cuerpo es tal que en él estoy en casa, orientado desde el principio sin necesidad de orientarme en él. Lo mismo ocurre con los «instrumentos» que se anexan a mi cuerpo: mi sombrero se sitúa en mi cabeza, mi bastón al final de mi brazo, sin que yo necesite, en ningún momento, situarlos en relación con mi cuerpo o entre ellos.

Pero volvamos a la experiencia del doble toque. La experiencia del doble toque, reinterpretada en el marco de nuestra doble sensibilidad al mundo, gnósica y pática, alo-centrada y egocéntrica, es solo una instancia de la doble sensibilidad de tocar (sensibilidad gnósica) y ser tocado (sensibilidad pática), duplicada en cada uno de mis órganos sensibles, ya que cada mano puede sentir a su vez las propiedades táctiles de la mano tocada que explora o la presión ejercida sobre ella por la otra mano. Sin embargo, esta duplicación de mi sensibilidad gnósica y pática en mis dos manos no cambia realmente nada a las dos afirmaciones que deben hacerse contra la descripción de Husserl: 1) Ya siento mi encarnación cuando siento en mi cuerpo la presión de un objeto *externo*, y no necesito explorar tácticamente mi propio cuerpo para eso; en consecuencia, lo que me presenta mi cuerpo como mío es solo la *sensibilidad pática* (ser tocado), y no la *duplicación* de esta sensibilidad en mis dos manos, como sostiene Husserl (y con él casi todos los fenomenólogos). 2) El tacto es solo una de las modalidades de mi sensibilidad



pática, y en este sentido no se beneficia de ninguna primacía sobre las demás, se beneficia aún menos de una primacía absoluta, al ser el único «sentido» a través del cual mi cuerpo sería «constituido» (de acuerdo con la desconcertante terminología del idealismo trascendental). Incluso si (para hacerse cargo de uno de los experimentos mentales de Husserl),³⁴ de repente me privaran de mi sentido del tacto, todavía experimentaría mi propio cuerpo como mío, o aún me sentiría encarnado a través de todos los otros «canales» de mi sensibilidad pática, y de ninguna manera me reduciría a una conciencia «angelical» o a un puro Yo trascendental, como concluye Husserl.

Este cuerpo, tal como lo experimento, es un cuerpo en el mundo y de ninguna manera es un cuerpo vivido acósmico. Está ubicado espacialmente, tiene límites definidos, tiene un peso, una inercia y, sin embargo, soy yo mismo. Este cuerpo, debe agregarse, es el que pone en crisis la escisión científica moderna entre la naturaleza externa, material, y la mente (o el cuerpo vivido), en lugar de ser comprensible de acuerdo con esa misma distinción. Nuestra corporeidad se revela como el lugar de nuestra inherencia al mundo como sujetos *esencialmente encarnados*, lo que lleva a una revisión completa (mucho más profunda que la realizada por Merleau-Ponty) de las premisas de la fenomenología trascendental, ya que esta última es solo un subproducto de la dicotomía moderna entre naturaleza y mente, de la perspectiva desvinculada (Taylor)³⁵ o del giro gnóstico (Hans Jonas)³⁶ de toda la filosofía moderna. Una fenomenología de la encarnación, en contraste

³⁴ Hua IV, p. 150; trad. fr. citée (modifiée), p. 213: «Un sujet qui ne serait doté que de la vue ne pourrait absolument avoir aucune chair apparaissant». [“Un sujeto que solo está dotado de vista no podría tener carne en absoluto”]. Es decir, a pesar de que de nuestro cuerpo también tenemos una vista parcial, en la vista no hay sensaciones localizadas (ubiestesias, ver nota n° 30), por lo que la vista no da cuenta de la carne – al no poder ver que soy visto –. Es por esto que, “un sujeto que meramente tuviera capacidad ocular no podría tener un cuerpo aparente en absoluto” (*Ideas II*, p. 190) porque no tendría *Leib*, por más que viera su *Körper*. Sobre este tema, ver § 37. *Diferencias entre el ámbito visual y el táctil*, pp. 187-191. *N. del T.*]

³⁵ [Cf. *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona; Paidós, 2006. Versión original en inglés *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge; Harvard University Press, 1989. Ver específicamente Capítulo 8, *Descartes: La razón desvinculada*, pp. 203-222. *N. del T.*]

³⁶ [Cf. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid; Ediciones Siruela, S. A., 2000. Versión original en inglés: *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston; Beacon Press books, 1958. La característica fundamental del movimiento gnóstico fue la conciencia radical de extrañamiento del hombre en el mundo y una sensación de hallarse en la tierra fuera de lugar, por lo cual el hombre se encuentra *arrojado* a un mundo que, más que indiferente, le es hostil; “Los principios básicos de la visión gnóstica de las cosas son responsables de la especulación gnóstica. Como hemos visto, esta visión comprendía cierta concepción del mundo, del extrañamiento del hombre en el mundo y de la naturaleza transmundana de la deidad” p. 135 y ss. Asimismo, consultar *Gnosis und spätantiker Geist, Teil I: Die mythologische Gnosis y Gnosis und spätantiker Geist, Teil 2, I. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*. *N. del T.*]

con una fenomenología del cuerpo vivido, *debe volver a colocar al sujeto en el mundo* y convertirlo en el verdadero sujeto de percepción de una manera mucho más radical que lo que hizo Merleau-Ponty. Debe mostrar nuestra *pertenencia al mundo como cuerpos fenomenales*, y esto requiere lo que se puede denominar una fenomenología ecológica. Debe suponer que el sujeto es tributario del mundo en su propio ser.

Tal empresa, debe enfatizarse, no es lo mismo que un materialismo que tomaría una posición *dentro* del marco general de la filosofía moderna, en un lado de la gran división que corre entre la naturaleza material y la mente. El materialismo solo habla de un cuerpo en tercera persona, de un grupo de células o de una máquina fisiológica de la que no tiene sentido decir que *somos* nosotros mismos. Por el contrario, el único cuerpo del que estoy hablando, caracterizado por su inherencia o pertenencia al mundo, por sus límites en el espacio y su situación en el medio de las cosas, es un cuerpo en primera persona, un cuerpo *fenomenológico*, y es *este* cuerpo, y solo él, el que debe recuperar su localidad primaria *dentro* del mundo, lo que nos lleva a rechazar la posición dominante de los *cosmotheoros*³⁷ de Merleau-Ponty o del Yo trascendental de Husserl. Es este cuerpo fenomenológico, y solo él, el que nos permite *recuperar el mundo* en el doble sentido de *ganarlo nuevamente*, yendo en contra de una tradición filosófica secular que intenta separarnos de él, y de *regresar al mundo*, en una época en la que nuestro olvido de este mismo mundo, bajo la presión de la tecnología moderna, equivale a la promesa de una catástrofe ecológica.

³⁷ Espectador imparcial, ajeno, desinteresado (*uninteressierter Zuschauer*). Al respecto, ver el Prólogo de *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires; Planeta, 1993, pp. 7-21.