

# *La extrañeza del cuerpo propio*\*

BERNHARD WALDENFELS

*Universidad de Bochum*

EL CUERPO NO ALCANZA UN PESO PROPIO sino después de que el gran todo de la razón se haya hecho añicos y de que el sujeto central haya sido desplazado del centro. Así ocurrió después de Hegel, bajo el ataque conjunto de Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard y otros pensadores semejantes, los cuales vinieron de la periferia, y en la periferia permanecieron también durante bastante tiempo. El siglo XIX, siglo de una eufórica fe en la ciencia, también le indicó al cuerpo con nitidez su lugar entre los objetos de investigación empírica; pero la disciplina central que se ocupa del hombre permaneció siendo una teoría del alma que trataba al cuerpo como un anexo fisiológico o lo presentaba como un escándalo materialista. Es con el paso al siglo XX cuando varía la situación. La fenomenología, tal como fue introducida por Husserl y su círculo, y proseguida después por la fenomenología francesa, condujo paulatinamente a que el cuerpo encontrara su lugar en medio de la experiencia. Pensadores emparentados entre sí como Bergson, James, Mead, Plessner y Wittgenstein, pero también Freud y los representantes de una antropología filosófica y médica, hicieron sus aportaciones a dicho proceso. Sin embargo, con ello no se acaba, ni mucho menos, el capítulo de una filosofía y, especialmente, de una fenomenología del cuerpo. Más bien, estamos ante nuevos retos que agudizan el enigma del cuerpo. A ellos pertenece el cortejo triunfal de la biotecnología y la neurofisiología, así como el descubrimiento de una enorme variedad de culturas del cuerpo. Las siguientes reflexiones tienen como hilo argumental la extrañeza del cuerpo propio, que impele a una amplia reorientación en el modo de pensar e inaugura nuevos caminos<sup>1</sup>.

\* Traducción de Eduardo Lostao.

1 Una primera versión de este texto apareció en alemán con el título “Leibliche Erfahrung zwischen Selbstheit und Andersheit”, en U. Bröckling, A. T. Paul, St. Kaufmann, Hg., *Vernunft – Entwicklung – Leben*, München: W. Fink 2004; en inglés en *Phenomenology and Cognitive Sciences* 3 (2004), pp. 235-248; en finlandés en *Ajatus* (Helsinki) 61 (2004), pp. 145-166. Este texto, ubicado en un contexto más amplio, formará parte del capítulo IV de *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.

## I. EL ENIGMA DEL CUERPO

El destino de la era moderna está profundamente marcado por el hecho de que la matematización de la naturaleza y el entronamiento del ego caminan de la mano y se fortalecen recíprocamente. Debido a este doble proceso, todo lo que pertenece a nuestra existencia corporal es oscurecido por la doble sombra del sujeto autónomo y de la naturaleza hecha cálculo. En ningún sitio se hace esto más patente que en el pensamiento de Descartes. En él nos encontramos al yo pensante, que se refiere a las cosas. En una de esas cosas se encuentra de nuevo a sí mismo como *res cogitans*; algunas cosas resultan ser otros que, al igual que yo, piensan; y la mayoría de las cosas son puros ejemplos físicos de una *res extensa*. Pues bien, aquí es donde para mí se encuentra el problema: con qué derecho puedo señalar un determinado cuerpo físico como mi propio cuerpo (*corpus meum*) y cómo saber si hay otros cuerpos animados por otros espíritus. La ironía de esta historia reside en que el cuerpo es simultáneamente descubierto y ocultado. Nuestro cuerpo aparece como algo escindido de nosotros mismos, aunque en cierto sentido nos pertenece, al menos cuando sufrimos por él.

Esta concepción dualista se tambalea con sólo someterla a un primer análisis basado en la experiencia de los sentidos y en las expresiones lingüísticas. De dicho análisis se suele concluir que, en efecto, yo soy el que se refiere a las cosas, a sí mismo y a los otros, pero que se debe añadir que esto sólo ocurre por medio de mi cuerpo, el cual está continuamente involucrado. No hay manipulación sin manos, no hay comunicación sin boca ni oídos, no hay sentimiento sin presión sanguínea ni latidos del corazón, etc. Sin embargo, este movimiento de concretización se detiene a mitad de camino. Todavía se da por supuesto que hay alguien o algo que es *incorporado* y *encorporeizado* sin ser en sí mismo cuerpo de parte a parte. Y con ello se deja abierta una puerta trasera, pues qué me impediría, en último término, como miembro de un espíritu que todo lo abarca, volverme hacia mí mismo y reencontrar en mí la totalidad de todos los seres al interiorizar lo que al principio pertenecía a la exterioridad del cuerpo. De esta manera, empezaría en la estrechez de mí mismo, pero acabaría en un todo omniabarcante. No es fácil decir quién se aleja más de la verdad, si Descartes, que toma partido por el dualismo al abrir una falla entre el espíritu y el cuerpo, o Hegel que, a pesar de la división, adopta un posición monista e integra el cuerpo en la totalidad del espíritu. Huellas de este debate se pueden encontrar en nuestros días en el ámbito de las ciencias humanas y de las biociencias. Por una parte, se presta atención, incluso en el campo de la investigación neurofisiológica, a la diferencia entre la perspectiva de la primera y de la tercera persona; sin embargo, sin obviar la utilidad que de ello se deriva en el terreno metodológico y experimental, permanece abierta la pregunta acerca

de cómo puede ser determinada en sí misma esa dudosa X que es considerada bajo dos perspectivas distintas. Por otra parte, todo tipo de monismo, sea físico o biológico, entra en dificultades tan pronto como es confrontado con seres que no son sólo seres de los que hablamos y a los que observamos, sino seres que nos hablan y nos miran.

Pero, al margen de esta escaramuza cartesiana o medio cartesiana, hay todavía otro tipo de revisión que alcanza mayor profundidad. ¿No es verdad que yo, en cierto modo, *soy* mi cuerpo y que tú *eres* tu cuerpo, como algunos fenomenólogos suponen? ¿Yo simplemente *tengo* dolores y percepciones como si fuera el propietario de la experiencia? Si asumimos con Helmuth Plessner que ser-cuerpo y tener-cuerpo están estrechamente conectados, nos topamos con una diferencia, perteneciente a la esfera del cuerpo, que constituye el ser mismo del cuerpo y que de ninguna manera lo socava. Nuestra experiencia *corporal*, entonces, excedería con mucho la experiencia *del cuerpo*. De modo similar a como, para Husserl, la experiencia del tiempo supone la temporalidad de la experiencia, así la experiencia del cuerpo presupondría una corporeidad de la experiencia. Ya Nietzsche, uno de los predecesores de la fenomenología del cuerpo, entendía el cuerpo como una “gran razón” y como un sí mismo que mora en tu cuerpo: un “soberano poderoso”, un “sabio desconocido”, que incluso es tu cuerpo<sup>2</sup>. Si esto es cierto, entonces somos invitados a entrar en el laberinto del cuerpo y a averiguar en qué manera el poder de este soberano se transmite a los diferentes miembros del cuerpo y de qué modo ejerce sus efectos la desconocida sabiduría del cuerpo. Una “filosofía en el manual del cuerpo” (*Philosophie am Leitfaden des Leibes*), como Nietzsche la deseaba, se ve en la necesidad de deletrear de modo nuevo viejas palabras como “objeto”, “sujeto”, “intersubjetividad”, “logos”, “pathos”. Esta es la tarea que quisiera ahora acometer, refiriéndome a tres cuestiones fenomenológicas de importancia, como son la intencionalidad, el apercibirse de sí (*Selbstgewahrens*) y la intersubjetividad, e intentando mostrar cómo el lenguaje tradicional de la conciencia pasa a un nuevo lenguaje de la experiencia corporal<sup>3</sup>.

2 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Berlin: Gruyter 1980, Bd. 4, p. 39 ss.

3 Por lo que respecta a mis estudios que enmarcan esta concepción del cuerpo me remito a *Das leibliche Selbst*, hg. von Regula Giuliani, Frankfurt/M. 2000. He usado estas ideas para desarrollar un tipo de fenomenología que gira en torno a ideas como pathos y respuesta. Cfr. *Antwortregister*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994 y *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.

## II. SENTIDO Y AFECCIÓN

No se aventura demasiado quien afirma que la intencionalidad es el santo y seña de la fenomenología, del mismo modo que para Freud el inconsciente era el santo y seña del psicoanálisis. Sin embargo, en ambos casos la palabra clave está lejos de ser la última palabra. No soluciona el enigma, sino que, más bien, abre un inmenso campo de preguntas.

¿Qué significa que algo es intencionalizado? Por decirlo con sencillez, significa que algo es dado, captado, entendido o interpretado *como algo*, y así dotado con un determinado sentido. Desde este punto de vista, la fenomenología pertenece, junto con la hermenéutica y la filosofía analítica, a esa familia aún mayor de la filosofía del sentido. Distinciones tradicionales como la que hay entre el mundo interior y el exterior, entre las entidades físicas y las mentales, o entre las condiciones reales y las reglas ideales son superadas por la diminuta palabra *como* (*comme, qua, hêi*) que funciona como un tipo de junta que conecta lo desconectado. Nada es dado que no sea dado *como tal*, por ejemplo, como mancha roja de sangre, como sabor de fresa, como Pegaso alado, como carta de amor, como martillo o espada, como síntoma de enfermedad, como espectrograma, como atentado terrorista o como acto de liberación, y nadie se implica en tales experiencias sin comportarse *como alguien* y sin jugar un determinado papel. Además, lo que aparece como algo o como alguien aparece siempre *así* y *no de otro modo*. Todo sentido es un sentido preferido, sin presentarse sin más como el sentido verdadero, pues todo sentido está tocado por la contingencia. Finalmente, aparece algo que se presenta como tal una y otra vez, y que se presenta como algo de suyo repetible. La idealidad y la racionalidad no son impuestas sobre unos datos brutos, más bien surgen del discurrir de la experiencia, antes de ser apresadas en forma de ideas intuitivas o de reglas explícitas. Una teoría del sentido basada en un “logos del mundo estético” (Hua XVII, 297)<sup>4</sup> resiste la tentación de duplicar el mundo real a través de un “trasmundo” ideal.

¿Qué tiene todo esto que ver con el cuerpo? Ciertamente, nuestro cuerpo está implicado de muchas maneras en el discurrir de la experiencia, pero no lo está en calidad de autor de todos esos actos intencionales que se adscriben a la conciencia, incluida la conciencia del propio cuerpo. Ya Platón insistió en que no son nuestros ojos los que ven sino que es nuestra alma la que, a través de los ojos, ve. Sin embargo, la alternativa “alma u ojos” podría ser una alternativa errónea. Retomemos la fórmula *algo como algo*. ¿Qué pasa con ese *algo* que es

4 La abreviatura *Hua* corresponde a *Husserliana*, Den Haag/Dordrecht: Nijhoff/Kluwer 1950 ss.

captado como algo? Husserl se sirve de la terminología aristotélica para hablar aquí de *Hyle*, es decir, de algo *de lo que* algo es formado por medio de un acto intencional. Esto puede ser válido en un cierto ámbito de normalidad, donde las cosas *son* lo que son y como tales son conocidas. Tomemos el caso de la percepción. La percepción no comienza con un acto de observación sino que, por el contrario, se inicia con un prestar atención que ha sido despertado y llamado a través de aquello que, precisamente, nos llama la atención<sup>5</sup>. O tomemos el caso de las acciones. Las acciones surgen de situaciones impregnadas de algo que nos atrae o nos produce rechazo, que nos alarma o nos seduce. Nuestras acciones, como el mismo Husserl concede, son más escenificadas que producidas (Hua IV, 98, 259, 336). Recorren fases de vacilaciones y ensayos antes de asumir su forma. La memoria funciona de modo parecido. Como hace notar Nietzsche, sólo guardamos lo que nos hace daño, y el recuerdo espontáneo, minuciosamente descrito por Bergson o Proust, se guía por nuestros deseos y no por nuestra voluntad. En mayor o menor medida, pero nuestro pasado nos coge por sorpresa antes de que nos acordemos de él. Finalmente, también nuestro pensamiento comienza a partir de ideas que nos vienen y se nos ocurren, a partir de lo que en alemán se denomina *Einfälle* y que Lacan vertía como *incidences*. Los pensamientos obsesivos y de escape no son simples deslices de un pensamiento libre, señor de sí mismo.

Por tanto, todo lo que aparece como algo no se deja describir simplemente como algo que recibe y posee su sentido, sino como algo que provoca sentido sin ser ya por sí mismo significativo, como algo *por lo cual* somos tocados, afectados, estimulados, sorprendidos y, en cierta medida, heridos. Yo me refiero a estos acontecimientos como pathos, como *Widerfahrnis*, como af-fecto; esta última palabra la escribo con guión para destacar que *a nosotros* nos es hecho algo (*uns etwas angetan wird*) que *nosotros* no hemos iniciado. El prefijo alemán *an-* permite una serie de verbos como *Angehen*, *Anblicken*, *Anreden* o *Antun*, y el Husserl tardío utiliza estas indicaciones lingüísticas cuando intenta desarrollar una teoría de la afección<sup>6</sup>. Podría preguntarse si Husserl llega suficientemente lejos como para extraer las consecuencias necesarias. En cualquier caso, detrás de los actos intencionales, adscritos a un sujeto como su autor o fuente, nos topamos con eventos que nos invaden, con algo que a nosotros nos pasa. Esos eventos no pertenecen ni a la perspectiva de la primera persona como un acto que yo realizo, ni a la perspectiva de la tercera persona como esos procesos objetivos que pueden ser registrados o efectuados desde fuera. Exigen un len-

5 Cfr. del autor. *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.

6 Una exposición más detallada de este punto en Dan Sabih, *Self-Awareness and Alterity*, Evanston, Ill.: Northwestern 1999, especialmente cap. 7: "Self-Affection and Hetero-Affection".

guaje en el que el ello (*das Es*) esté siempre mezclado con un *me* o con un *a mí*. En este sentido, el ego que aparece en acusativo o en dativo precede al ego en nominativo. Desde el mismo comienzo estoy en el juego, pero no como autor responsable o como agente. Empleo en ese contexto la palabra *paciente*, en su sentido literal, para destacar este pre-estatus pasivo del denominado sujeto. El estatuto correspondiente sería el de un *respondedor*, que responde a lo que a él, o a ella, le ha alcanzado. El *Wodurch*, es decir, aquello por lo que somos afectados, aparece sólo bajo la forma de un *Worauf*, es decir, de aquello a lo que respondemos. La *Nachträglichkeit*, la posterioridad de la respuesta que somos invitados a dar corresponde con la *Vorgängigkeit*, con la anterioridad, del pathos que nos alcanza. De manera que, en todo lo que hacemos, estamos separados de nuestro propio origen por una auténtica forma de desplazamiento de tiempo. Sin semejante forma radical de temporalidad, que conecta lo que separa y separa lo que conecta, el motivo de la pasividad perdería su fuerza. O bien sería situado en nuestro interior, como un límite propio del sujeto, como un signo de su finitud, o bien sería ubicado fuera, como un remanente bruto de realidad, como un estímulo descodificado.

Si planteamos de nuevo la pregunta sobre el papel de nuestro cuerpo, advertimos que en parte ha sido ya contestada. El hecho de ser afectados por y expuestos a lo extraño a mí mismo (*Ichfremdes*) no depende ni de nuestro saber ni de nuestro querer, es decir, de lo que se denomina conciencia, sino que nos remite a nuestro cuerpo. El ámbito del cuerpo incluye todo lo que realmente tiene que ver conmigo sin haber sido hecho por mí. En este sentido, el cuerpo, al que Merleau-Ponty se refirió una vez como “complejo innato”<sup>7</sup>, se acerca al inconsciente, al yo corporal y al lenguaje corporal de los síntomas del psicoanálisis de Freud<sup>8</sup>. Pero cruzar el límite que separa la fenomenología del psicoanálisis sería una aventura que nos llevaría ahora demasiado lejos. En este contexto puede ser suficiente que agudicemos nuestra mirada para considerar lo que podemos llamar *el nacimiento del sentido desde el pathos*. Como cualquier otro nacimiento no está este exento de dolores de parto. Además, nuestro cuerpo parece ser más humano que un espíritu que simplemente funciona. Por tanto, no debemos sólo preguntar qué es lo que un ordenador puede o no puede hacer, sino también qué le pasa y qué no le pasa, a qué responde y a qué no responde.

7 *Phénoménologie der Perception*, Paris: Gallimard 1945, p. 99.

8 Sobre esta cuestión se puede encontrar un desarrollo más amplio en *Bruchlinien der Erfahrung*, cap. VII.

## III. EL SÍ MISMO DIVIDIDO

Mientras que la intencionalidad gobierna nuestro intercambio con el mundo, la búsqueda de la conciencia de sí o del apercibirse de sí nos confronta con nosotros mismos. Una vez más, nos topamos con la cuestión de cómo aparece esta referencia a sí mismo desde el punto de vista del cuerpo. En contraste con formas anteriores de esta referencia a sí mismo, como por ejemplo el cuidado de sí, el acceso moderno a nosotros mismos es confinado, en gran medida, a lo que se denomina reflexión. Pero el uso de este concepto, que es un préstamo de la óptica, está plagado de riesgos. El intento de Locke de situar el sí mismo como algo *al lado* de las cosas y de completar la experiencia exterior con una experiencia interior está condenado al fracaso desde el mismo momento en que se entra en el ámbito de la intencionalidad. Si yo soy alguien a través de cuyos actos intencionales las cosas se constituyen como tales, y si soy aquél a quien están dadas, entonces el yo no puede ser reducido a un “cabo del mundo” (“*Endchen der Welt*”, Hua I, 63). De ahí que, para Husserl, reflexión no signifique de ninguna manera visión de lo interior sino reflexión trascendental, esto es, tematización de la correlación entre el significado, el acto y esos horizontes en los que mi vida se despliega en el mundo. Con otras palabras, la reflexión convierte la intencionalidad que desempeña su papel en una intencionalidad explícita. Es palmario que esta reflexión presenta numerosos aspectos corporales. Vemos, oímos, tocamos, nos movemos. Nuestra propia corporalidad está ahí “referida a sí misma” en su propia actividad (“*auf sich selbst zurückbezogen*”, Hua I, 128). A esta actividad autorreferente pertenecen distintas formas de afección del sí mismo (*Selbstaffektion*). Cuando vemos nuestro rostro en el espejo, escuchamos nuestra voz en una cinta o tocamos un cuchillo afilado nos sorprendemos a nosotros mismos. Somos capturados por nuestra propia imagen, desconcertados ante nuestra propia voz, o nos cortamos nuestra propia carne. Pero mientras entendamos este “ser-para-sí-mismo” como una forma de “estar referido intencionalmente a sí mismo” (Hua I, 81) nos embarcamos en una iteración sin fin. Huimos de una reflexión para ir a otra sin habernos hecho con aquello sobre lo que reflexionamos. Pero esta actividad, propia de Sísifo, puede enseñarnos algo. Nos damos cuenta de que este sí mismo corporal es una no-cosa: nunca “corporalmente presente” (“*leibhaft gegenwärtig*”) como lo están las cosas. La cadena de las reflexiones pende de un núcleo prerreflexivo de presente vivo que sólo puede ser captado posteriormente por un tipo de “apercibirse-después” (“*Nachgewahren*”, Hua VIII, 89). De este modo, la referencia a sí puede aparecer como nada más que una deficiencia en la referencia a la cosa en la misma medida en la que nuestro cuerpo, en comparación con las cosas normales, aparezca como una “cosa extrañamente (*merkwürdig*) constituida de modo imperfecto” (Hua IV, 159). Largas discusiones en torno a la autoconciencia han demostrado

*usque ad nauseam* que todo intento de constituir la autoconciencia a través de la reflexión presupone ya el sí mismo buscado. Tampoco la denominada auto-poiesis, es decir, la autoproducción, está libre de este dilema.

Pero hay otros problemas más cercanos a nuestro tema del cuerpo. Conocemos muchos procesos y estados que, perteneciendo ciertamente a nuestro cuerpo, como la presión sanguínea, el equilibrio hormonal, el movimiento de las neuronas o el funcionamiento de “mi cerebro” como la parte central de “mi cuerpo”, sin embargo y de modo palmario no tienen parte entre las formas mencionadas de reflexión sensorial. No tiene sentido suponer que nuestro cerebro reflexiona sobre sí mismo como si fuera el sucesor del antiguo homúnculo. Cuando los neurólogos admiten que el cerebro selecciona o evalúa ciertos estímulos, se están refiriendo realmente a operaciones que no necesitan de un sí mismo operativo. Los procesos recurrentes, que se mueven en espiral, tienen poco que ver con los tradicionales actos de reflexión. Alguien podría intentar defenderse de esta incursión de la física en la esfera de los cuerpos vivos achacando todo este aparato neurofisiológico a una actitud naturalista, de manera que la denominada actitud personalista permaneciese intacta. Pero no nos libramos del problema mente-cuerpo por medio de una distinción de ese tipo. Ciertamente, el cerebro en cuanto cerebro es una construcción neurofisiológica, pero no así el “cerebro operante”, el que se hace notar a través de molestias y no de simples datos de medición. Este cerebro forma parte de nuestro cuerpo vivo y operante y no de un puro anexo físico. La simple distinción entre dos actitudes, introducida por Husserl, está todavía demasiado estrechamente conectada con la presunta conciencia del cuerpo y nos retrotrae a la pista cartesiana. Suena mucho más convincente cuando Husserl califica el cuerpo como un “lugar de intercambio” (“*Umschlagstelle*”) entre el sentido y la causalidad natural (Hua IV, 289). La tecnología, que incluye un número cada vez mayor de tecnologías del cuerpo, nos enfrenta además con problemas que reclaman una forma auténtica de fenomenotecnia. Esto se percibe en sencillos ejemplos de nuestra vida diaria. Cuando oigo mi voz grabada en una cinta, o veo mi cara en un video, entro en una situación donde la proximidad y la lejanía juegan la una con la otra y donde cada reflexión directa se encuentra desviada por un cierto tipo de deflexión. Un álbum antiguo de fotos me revela quién fui y quién hubiera podido ser. Ahí se leen en un joven “esperanzas, que todavía no son del todo las suya propias; expectativas inciertas de un honroso y deseado futuro, que se acercan hacia él como las alas abiertas de una red dorada”, y así se pregunta Ulrich, de *El hombre sin atributos*, qué argamasa será lo bastante fuerte como para evitar que saltemos hechos pedazos<sup>9</sup>.

9 Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbek: Rowohlt 1978, p. 648.



Estos son problemas reales, y podría ser tentador huir de ellos para refugiarse en un sí mismo puro, en un puro sentimiento del cuerpo, en una inmanencia de la vida, en una suerte de afección del sí mismo (*Selbstaffektion*) que precede a todo lo que nos desplaza fuera de nosotros mismos: el torbellino del tiempo, los éxtasis de la intencionalidad y el reto de los otros. Sin embargo, un narcisismo corporal semejante se basa en premisas insostenibles. Para captar el cuerpo *como cuerpo*, se necesita siempre de una cierta distancia a la que Plessner se refería como “posicionalidad excéntrica”. El puro cuerpo o, por decirlo en alemán, un *Leib* sin *Körper*, pertenece a los alrededores de cartesianismo: *sentio ergo sum*. Sin embargo, estar apercebido de los propios sentimientos y darles una expresión significa más que simplemente vivirlos.

Por tanto, debemos buscar otros caminos. Insistir en un sí mismo dividido podría ser uno de esos caminos. De nuevo es Descartes quien nos ayuda a poner en claro de qué se trata. No se puede saltar alegremente sobre su posición, más bien debe ser atendida y transformada, pues de no ser así retorna incesantemente como todo lo que es expulsado. En el enfoque cartesiano hay dos modos de ser, mentes pensantes y cosas extensas. Sirviéndonos del lenguaje de la visibilidad podríamos formular el problema de la siguiente manera: las mentes ven pero no son vistas, las cosas son vistas pero no ven. Sin embargo, nuestro cuerpo no encaja en este esquema dualista. En primer lugar, el cuerpo es ambas cosas a la vez: ve y es visto, oye y es oído, toca y es tocado, se mueve y es movido. En segundo lugar, el que ve y lo que es visto nunca coinciden como se supone que sucede en el caso del *cogito* y el *cogitatum*. Esta no-coincidencia no debe ser entendida como un déficit, sino que, precisamente, caracteriza la manera de ser de nuestro cuerpo, el cual se refiere a sí mismo y, simultáneamente, se escapa de sí. Nuestro ejemplo inicial de reflexión sensorial no debe ser interpretado como una versión estesiológica del aristotélico *nóesis noéseôs*, es decir, como *hórisis horáseôs*, tal como aparece en Plotino (*Enn.* V, 3, 8). Lo que se escapa de mis ojos no es un algo visto ni un alguien que ve sino, precisamente, el *acontecimiento del llegar a ser visible*. Algo me llega y me salta a los ojos. Lo que ahí se retira es mi propia mirada, y no los ojos en tanto que órganos corporales que, en efecto, puedo observar en el espejo y cuya forma y color puedo identificar. La mirada que responde a lo que la toca no tiene color. En este sentido, es invisible. Cuando asumo que la imagen del espejo está invertida entonces me estoy refiriendo a mí mismo como si yo me estuviera mirando a mí y no, sencillamente, a mí mismo en tanto que reflejado en una superficie lisa, pues en este caso el reflejo del espejo está, sin más, en la posición correcta. Si comparamos esta auto-retirada (*Selbstentzug*) con un punto ciego en la retina deberemos poner cuidado en no confundir el reverso invisible de lo visible con una mera laguna en el campo de visión.

Pues bien, nuestro cuerpo aparece no sólo como visible, sino también como audible, tocable, movable, o como un cuerpo expresivo y libidinoso. Las líneas de rotura de mi propio cuerpo se extienden en distintas direcciones. El joven Narciso, que se enamora de sí mismo y se hunde en su propia imagen especular, de manera que el *falling in love* y el *falling to death* se unen, es perseguido por la ninfa Eco, que sólo es capaz de reaccionar y de repetir lo que se ha dicho, con lo que casi puede decirse que vive de oído. Esta cita doblemente fracasada, que Ovidio de forma mítica nos pone delante de los ojos, nos enseña muchas cosas sobre nuestra condición corpórea. Eco aparece como el contrapunto acústico del efecto del espejo. Nos oímos hablar, aunque nosotros mismos somos los que hablamos. Las alucinaciones verbales en las que los pacientes escuchan voces de fuera, aunque son ellos mismos los que las producen serían completamente incomprensibles si mi voz siempre, sólo y completamente, fuese mi propia voz. Los cartesianos deberían preguntarse cómo podrían aclarar el que un ser pensante sea capaz de tener una alucinación. Si no fuese así los pacientes serían degradados a un tipo extraño de seres vivos y la psiquiatría, como con bastante frecuencia ha sucedido y sucede, perdería su rostro humano.

Por lo que respecta al cuerpo semoviente, funciona como un *basso continuo* para todo tipo de acciones. Esta es una cuestión antigua. De acuerdo con Aristóteles el cuerpo se mueve por fines que atraen o repelen nuestro afán. Despegada de las emociones, la razón no mueve nada. Y las mociones van con las emociones de la mano. En la época moderna el movimiento corporal acusa la perspectiva dualista. En su tratado *Passiones animae* Descartes traza una distinción neta entre acciones en las que yo muevo algo desde el interior y pasiones en las que soy movido desde fuera. Aunque hay casos límite interesantes como la inquietud, que es provocada por objetos, pero que no llega a ser completamente fabricada, la cuestión decisiva reza así: mover o ser movido o, por decirlo en términos kantianos, causalidad de la libertad o causalidad de la naturaleza. Pero si es cierto que nuestro comportamiento práctico, así como otras formas de comportamiento, es puesto en marcha través de aquello que nos afecta, que nos toca, y continúa con la respuesta que damos a ello, entonces nos topamos con el enigma de un ser que se mueve, pero que no lo hace sólo a partir de sí mismo. Este ser forma parte de un movimiento e interviene en un movimiento que ya está en marcha y que se adelanta a nuestra iniciativa. Cualquier intérprete de un instrumento musical sabe que nuestros dedos son más rápidos y más sensibles de lo que podría serlo cualquier control racional. Somos conducidos, *mitgerissen*, *carried away*, *comportés*, por las palabras y las acciones –propias y extrañas– de tal manera que no nos dejamos reducir ni a objetos movidos ni a simples sujetos activos. Por eso en nuestra vida cotidiana hay infiltradas lo que Freud llama *Fehlleistungen*, un tipo de parapraxis que pertenece a nuestra praxis pero que no se deja reducir a decisiones voluntarias.

Ser movido sin moverse y moverse sin ser movido, son solamente casos extremos en los cuales o bien nos hundimos hasta el nivel de las cosas inanimadas, o bien nos elevamos al nivel más alto, al estado libre de necesidades de un Primer Motor divino que, según Aristóteles, mueve al ser amado (*kineî hôs erômenon*), sin amar él a su vez (*Met.* XII, 1072 b 3).

Podríamos continuar por esta línea y mostrar que todo nuestro comportamiento surge de un tipo de afección del sí mismo (*Selbstaffektion*) que nos ocurre y a la que respondemos. Somos más viejos que nosotros mismos. En tanto que seres nacidos, y que no sólo miran atrás hacia un único nacimiento sino hacia toda una serie de renacimientos, somos incapaces de recuperar la ventaja que nos sacamos a nosotros mismos (*Selbstvorsprung*). El nacimiento del sentido desde el pathos, al que nos referimos anteriormente, se completa en el nacimiento de mí mismo desde el pathos. El originario con-posterioridad con el que está marcada mi existencia produce una extrañeza (*Fremdheit*) insuprimible a la que denomino extrañeza extática (*ekstatische Fremdheit*). Yo voy fuera de mí no por casualidad, por enfermedad o por debilidad, sino por ser el que soy. Esta alteridad consiste en una referencia a sí (*Selbstbezug*) quebrada, es decir, en una referencia a sí que incluye determinadas formas de alejamiento de sí (*Selbstentzug*). Unido a mí mismo y, a la vez, desgajado de mí mismo, no soy simplemente uno, ni simplemente dos, sino dos en uno y uno en dos. La polaridad interior deja espacio para formas extremas de fusión o, por el contrario, de desmembramiento. Monismo y dualismo revelan aquí tener algo de verdad.

Por lo que respecta al viejo problema de la relación entre el alma y el cuerpo podríamos hablar, como solían hacerlo Husserl, Scheler o Plessner, de un *Leibkörper*, y esto en un sentido bien preciso. Este ser complejo no sólo incluye el cuerpo vivo, a través del cual percibimos las cosas y las manipulamos; incluye también el aparato fisiológico, en el que se encuentran esos procesos neurológicos y genéticos a través de los cuales nuestro comportamiento no sólo se realiza sino que, en cierta medida, es formado. Todo esto nos pertenece, pero en la forma de una decreciente proximidad y de una creciente lejanía. Tengo todo el derecho a señalar un determinado cerebro como *mi* cerebro. Pero debemos advertir que aquello que *a mí* me pertenece no está *eo ipso* a mi disposición, como si fuera el propietario de mi cuerpo. Nosotros dirigimos nuestros ojos, alargamos nuestras manos o aceleramos nuestros pasos, pero no detenemos el aliento ni aumentamos la presión sanguínea como si estuviésemos cambiando de canal. Esto no excluye que las denominadas actividades superiores del pensamiento y de la voluntad interactúen de diversas maneras con los procesos fisiológicos. Afectos fuertes como el asombro o la angustia, que irrumpen en nuestra vida ordinaria y provocan reacciones extraordinarias están en general rodeados de un determinado aura de corporalidad. Esto es válido también para

el *thaumázein* del Teeteto (155 c) de Platón, que va acompañado de sensaciones de vértigo, de tal manera que perdemos la dirección y el cuerpo gira alrededor de sí mismo, como en la *admiratio* del *Passiones anima* (II, 74) de Descartes, que provoca una parálisis tal que el cuerpo se queda ahí inmóvil como una estatua. Si cuidamos de no someter el pensamiento y el habla exclusivamente a estándares de claridad y corrección, y si más bien nos decidimos a dar el peso necesario a las convicciones profundas y a las costumbres duraderas, entonces nada nos impediría hablar de un pensamiento que en alemán se podría denominar *leibhaftig*<sup>10</sup>. No existe un pensar y un querer al margen de determinados tipos de creencias y costumbres, las cuales no están ahí sin más a mi libre disposición. Fue un novelista como Dostoyevsky el que se atrevió a sugerir que en la oscuridad de la noche creemos de otra manera que a la luz del día. Y fue Nietzsche quien reprochó a los filósofos haber adquirido sus pensamientos sentados en vez de haberlos caminado. En alemán hablamos de *Gedankengänge*, razonamientos pero, literalmente, caminos de pensamiento. Deberíamos tomar el *ambulo ergo sum* de Gassendi no como el reverso del *cogito ergo sum* de Descartes sino como su encarnación.

La continuidad de la escala que va de la proximidad al alejamiento deja espacio para patologías de muy distintas clases. Podemos recordar casos de despersonalización en los que la mano del paciente yace sobre la mesa como una piedra, casos de esquizofrenia en los que alguien está radicalmente separado de sus propias ideas, o casos de traumas en los que alguien tiene una fijación con algo que le ha ocurrido y no es capaz de responder a ello de un modo diferente. Sin embargo, estas escisiones patológicas no caen completamente fuera de la escisión de sí (*Selbstspaltung*) normal, que siempre es atravesada y afectada por ciertas anomalías. El intento de huir de lo desordenado a través de una sobre-normalización tiene en sí mismo consecuencias patológicas. Considerado desde el punto de vista del cuerpo, la enfermedad exige formas de terapia en las que se supere la división cartesiana entre enfermedades del cuerpo y enfermedades del alma. Deberíamos en cambio hacer otras distinciones como, por ejemplo, la distinción entre formas de enfermedad que permanecen en la periferia del sí mismo corpóreo y aquellas que llegan hasta lo más interior de nuestra existencia. Cuando Pascal asignó al hombre la paradójica condición de ser una “caña pensante”, se aproximaba a la verdad del cuerpo más de lo que

10 Como adjetivo relacionado con la palabra *cuerpo* (*Leib*), *leiblich* sí admite ser traducido por *corporal*, pero el adjetivo *leibhaftig*, que es el que usa el autor, significa ser percibido sensiblemente, con un sentido similar al que en español posee la expresión *en persona* al hablar, por ejemplo, de que alguien es la tristeza en persona, o de que aún no hemos conocido a alguien en persona; equivale también a la fórmula *mismísimo* como, por ejemplo, al decir que, de pronto, vimos delante de nosotros el mismísimo David de Miguel Ángel. (N. del T)

lo hiciera Descartes, quien sólo con el paso del orden de la razón al orden de la vida concedía una mezcla entre el alma y el cuerpo.

## VI. EL OTRO COMO MI DOBLE

La extrañeza en mitad de mí mismo abre caminos a la extrañeza del otro. Nos previene para no reincidir en las sendas del dualismo tradicional. Según esta manera de pensar, hay determinados cuerpos que solamente son considerados como cuerpos extraños, *other bodies*, en relación a espíritus extraños, a *other minds*<sup>11</sup>. Cuando partimos de una conciencia del otro (*Fremdbewusstsein*), la extrañeza del otro se constituye inevitablemente sobre la base de “lo mío propio” y “dentro y a través de esto que es lo mío” (Hua I, 131). La extrañeza del otro se derivará siempre de lo propio. El otro aparece como *alter ego*, es decir, aparece estrictamente como un segundo yo. Pero si, en cambio, tomamos el punto de vista del cuerpo y partimos del sí mismo corpóreo, que “no es señor de su propia casa”, entonces el otro es co-original conmigo mismo y, en cierto sentido, hasta anterior a mí mismo. Para evitar el egocentrismo tradicional que se basa en un *subjectum* que subyace a todo, sigo a Merleau-Ponty, el cual cambia la intersubjetividad por *intercorporeidad*. El cambio de la figura dierectriz modifica también la naturaleza del entre, modifica el dia- o el inter-, que en *diá-logo* o en *inter-cambio* adquiere nuevos matices.

Si ahora consideramos el estatuto del otro encontramos dos aspectos que se revelan como especialmente importantes. En primer lugar, el otro no aparece originalmente ni como *algo* que yo transformo en alguien a través de la empatía o de un razonamiento analógico, ni como *alguien* cuyas intenciones yo entiendo, interpreto o comparto. Más bien, la otredad o la extrañeza (*Fremdheit*) del otro aparece en la forma de un pathos, de una específica afección del otro (*Fremdaffektion*). Nos sentimos tocados por los otros antes de poder preguntarnos quiénes son y qué significan sus expresiones. La extrañeza del otro nos invade y nos sorprende, perturba nuestras intenciones antes de ser entendidas de esta o de aquella manera. En segundo lugar, también hay que resaltar el hecho de que yo no sólo soy afectado a través de otro yo o sujeto, es decir, a través de alguien distinto de mí, sino por alguien que es mi igual, *mon semblable*, y no obstante, incomparable, *hors de série*. No debemos tomar la aparición del otro como algo sencillamente claro como hacen muchas teorías del lenguaje, de la sociedad o de la cultura. No sólo está “el milagro de la razón”, al que ya Leibniz y después

11 La fórmula *Other Minds* es introducida por autores anglosajones, como en el título de un artículo de John L. Austin del año 1946.

Husserl y Merleau-Ponty se refirieron, también está “el milagro del otro”, un milagro en el sentido de que para ello nunca se encuentra una razón suficiente. Encontramos manzanas, mesas u ordenadores, como estos que tengo a mano, delante de los ojos, pero ninguna de estas cosas *tiene* algo como su igual. Ser alguien, y no más bien algo, *somebody* y no más bien *something*, implica que se tiene un igual, y estos iguales permanecen desiguales en base a su singularidad, la cual está enraizada en su existencia corpórea, en su ser-aquí-y-ahora. A este hecho extraño, que no puede ser derivado de ninguna otra cosa, lo denomino *duplicación de mí mismo en y a través del otro*. De esta manera, mi propia extrañeza extática se fortalece a través de la *extrañeza duplicada* del otro. A este contexto pertenece el inquietante fenómeno del doble, que nadie a relacionado tan estrechamente con al existencia del otro como Paul Valéry, quien escribe en sus *Cahiers*<sup>12</sup>. “Otro, un otro como yo, o mi doble quizás, es el abismo más atrayente –la cuestión siempre renovada, el obstáculo más malicioso-, aquello que hace que todo lo demás no se confunda y a la vez se distancie. Mono más que imitador –reflejo que responde, se anticipa, asombra”.

Este curioso tipo de extrañeza se puede ilustrar con los mismos ejemplos que hemos utilizado para hablar de la extrañeza propia. La mirada del extraño, a la que estoy expuesto, se caracteriza por el hecho de que yo me siento mirado antes de ver al otro como alguien que ve cosas, incluido yo mismo. El hecho de sentirme visto alcanza su extremo en la ilusión paranoica de la observación (*Beobachtungswahn*). No se deja reducir al simple resultado –con el que se contentan los teóricos del sistema– de que yo veo lo que tú no ves. El punto ciego que posee toda experiencia del extraño sobrepasa los límites de capacidad de los sistemas autorreferenciales que no son capaces de integrar su propio funcionamiento. Suponer que una máquina se siente observada por los sensores de otra máquina no tiene ningún sentido fuera de una descripción antropomórfica. El otro humano no sólo nos confronta con los límites de nuestras propias posibilidades. La afección que viene del otro nos invade como una realidad efectiva (*wirkende Wirklichkeit*), precede a aquellas condiciones de posibilidad que en la filosofía trascendental son analizadas, especificadas en forma de sistemas de reglas o códigos y, a la postre, también producidas técnicamente. La experiencia del extraño es en un sentido estricto imposible; no se hace posible ni en virtud de mi propia iniciativa ni en función de reglas generales. Siguiendo a Schelling podríamos denominarla *unvordenklich* (inmemorial o, mejor aún, im-pre-meditable).

Lo que es cierto para la mirada del extraño vale también para la voz del extraño. Cuando siento que me llaman, esto no se reduce a que yo oigo a

12 *Cahiers*, Paris. Gallimard 1973-74, Bd. 1, p. 499.

alguien decir determinadas palabras o producir determinados sonidos. Ser interpelado *por alguien* y escuchar *a alguien* significa más que oír *algo* que el otro dice o comunica. Muchos lingüistas y filósofos olvidan que no hay ningún entendimiento mutuo ni ninguna intención sin atención, es decir, sin eso que es despertado o regalado y de ninguna manera producido o intercambiado. Lo que denominamos pathos o afección está marcado por una extrañeza de sí (*Ichfremdheit*) antes de que podamos adscribirla a alguien que pudiera haberla causado. Como hemos visto, la mirada y la voz no se reducen al acontecimiento de ser visible o audible, pues me incluyen a mí mismo como alguien que se experimenta mirado e interpelado. Esto significa que yo me percibo a mí mismo desde alguna otra parte. Todo esto pertenece a nuestras situaciones ordinarias, todas las cuales suceden sobre el trasfondo de lo extraordinario, pero además está profundamente anclado en nuestra génesis. Esto se muestra en el proceso de poner nombre. El denominado nombre propio es en parte un nombre extraño pues procede de otro. Yo recibo un nombre en la medida en que respondo a él, mientras que de una cosa no se espera que adopte su etiquetado. Aparte de eso, en mi cuerpo social se encarnan innumerables hábitos y características. Incluso el propio lenguaje lo tomamos de otro, y por eso lo denominamos lengua materna. En general, podemos admitir que conocemos nuestra lengua literalmente de oídas. Finalmente, nuestro cuerpo aparece como un cuerpo sexuado, marcado por el deseo del otro. Y esto debe comprenderse en un doble sentido: como un deseo que procede del otro y como un deseo que va hacia él. Si prestamos hora atención al hecho de que el otro y la otra están implantados en nosotros desde la tempranísima simbiosis con la madre, podemos partir con el psicoanalista Jean Laplanche de una cierta primacía de otro<sup>13</sup>. No alcanzamos a los otros en tanto que otros: partimos de ellos.

Esto no significa que tengamos que invertir el egocentrismo heredado para reemplazarlo sencillamente por una suerte de alocentrismo. Es cierto también que nunca podemos partir de otro sin establecer implícitamente una relación con nosotros mismos. El amor al extraño no se reduce al amor propio, pero tampoco es pensable sin el amor a sí mismo. Pero esto no es todo. Así como mi cuerpo (*Leibkörper*) se mueve en una escala continua de proximidad y lejanía con respecto a mí mismo, igualmente mi *cuerpo social* me pertenece más o menos según el grado cambiante de proximidad o alejamiento que haya con respecto al otro. Intercorporeidad implica que lo propio y lo extraño están entremezclados de tal manera que cada uno de nosotros está inserto en una *red* de relaciones sociales, como aseguran conjuntamente Norbert Elias y Merleau-Ponty. Con Merleau-Ponty se puede hablar verdaderamente de un *sincretismo* social. No

13 Cfr. Jean Laplanche, *Le primat de l'autre*, Paris : PUF 1997.

hay individuos ya terminados, sino sólo procesos de individuación, los cuales imponen a nuestro sí mismo corpóreo una cierta dosis de anonimato y le dan una impronta característica. Lo que nosotros sentimos, percibimos, hacemos o decimos está entretejido –como en una alfombra tibetana– con lo que otro siente, percibe, hace o dice. Lo que *se dice* o *se hace* no cae simplemente en el ámbito de lo impropio o de la vulgaridad, sino que constituye el trasfondo general de lo que nosotros, cada uno para sí, en nombre propio, hacemos o decimos. La falta de autenticidad aparece por primera vez ahí donde un individuo se identifica en su comportamiento con la opinión general o con la moral convencional. Pero esto todavía no es todo. Quien ha recibido de otro su propio nombre, de manera que no lo posee como una propiedad innata, conserva en lo más interior de sí mismo una cierta ausencia de nombre. Esas lejanas prohibiciones referidas al uso de nombres o imágenes apuntan a una inviolabilidad que no sería concebible sin esa cierta extrañeza y lejanía de nuestro propio cuerpo. Por tanto, debemos asumir que nuestro cuerpo también aquí funciona como “lugar de intercambio”, y no sólo en la medida en la que el obrar y el sufrir, la cultura y la naturaleza, pasan de uno a otro, sino también en la medida en la que lo propio se transforma en extraño y lo extraño en lo propio. Hablar del “cuerpo propio”, de *corps propre*, enuncia sólo la mitad de la verdad. En su teoría sobre la novela, Michael Bachtin desarrolla la perspectiva de una dialogicidad interior de discurso. En este contexto, sostiene la idea de que toda palabra es una “palabra mitad extraña”, pues está “cargada, o incluso sobrecargada, con intenciones extrañas”, con intenciones de otros<sup>14</sup>. De modo paralelo, se podría calificar el cuerpo propio como un cuerpo mitad extraño, que no sólo está cargado con intenciones extrañas, sino también con deseos, proyectos, hábitos, afecciones y heridas que vienen de otros.

En último término nuestra experiencia corporal, corpórea, muestra que yo encuentro al otro dentro de mí mismo y a mí mismo dentro del otro antes de toparnos el uno con el otro. Como subraya Merleau-Ponty, el otro aparece en mí y a mi lado antes de aparecer frente a mí. Así se formula en la *La prosa del mundo*<sup>15</sup>: “El otro se mueve (...) siempre en el borde de aquello que yo veo y escucho, está a mi lado, está cerca de mí o detrás de mí, no en el lugar que mi mirada aplasta. (...) Es como ese doble que un enfermo siente siempre a su lado, que se parece a él como un hermano pero en el que no puede fijar su mirada sin hacerle desaparecer”. Incluso ahí donde sí me encuentro de cara al otro tampoco estoy con él en el mismo plano. El intercambio entre nosotros

14 Michael Bachtin, “Das Wort im Roman”, en: Rainer Grüber (ed.), *Ästhetik des Wortes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979, p. 185.

15 *La prose du monde*, Paris: Gallimard 1969, p. 186.



tiene lugar en un plano inclinado, en el que el otro o la otra siempre ocupa la parte más alta. La exigencia del otro viene siempre de la “altura”, como afirma Levinas, pues supera mis expectativas, deseos, representaciones, y nos invade antes de que podamos tomar espacio con respecto a ellas. Pero aquí debemos cuidarnos de un malentendido. La “elevación” del otro de la que se habla aquí caracteriza al otro como *este* otro que no se puede separar del aquí y del ahora de un orden específico. No se puede confundir con un otro *completamente* otro sustraído a cualquier orden, ni tampoco con otro social que disfruta de un estatus superior al mío y es para mí de la mayor importancia en razón de la autoridad o del poder. El otro no es un descendiente del trono y el altar. Sólo cuando la “altura” se entiende como un rango social se llega a la dudosa alianza entre la elevación del extraño y el autorrebajamiento, hasta ese arrastrarse que Kant, acertadamente, rechazaba con repugnancia.

Esta asimetría a la que aquí nos estamos refiriendo es una asimetría muy variada, pero sin que esta pluralidad de facetas –fiel a la ley “como tú a mí, así yo a ti”– se deje juntar en una simetría general como en el diálogo clásico. Tampoco se trata aquí de preferir intereses extraños a mis propios intereses. Nuestra experiencia corporal no tiene nada que ver con ese altruismo que surge en el siglo XVIII que simplemente representa el contrapunto corrector a un egoísmo que se daba por sentado. En el principio de mí mismo, yo no soy el que prefiere o deja de preferir al otro, sino que es más bien la experiencia misma la que prefiere. Igual que cualquier afecto nos sorprende mientras no ha sido normalizado y canalizado, así nos invade la afección que viene del otro. Para resumir las consideraciones precedentes podemos afirmar lo siguiente: el pathos, del cual nacemos tanto el sentido como yo, lleva los rasgos de un *alopathos que parte del otro*. Nunca llegaremos a estar completamente en calma en nuestro cuerpo, como si fuésemos los propietarios de nosotros mismos, pero bien pudiera ser que sea precisamente esta inquietud la que nos mantiene vivos.

